

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Waldir Severiano de Medeiros Júnior

**A Liberdade da Vontade e o Problema da Condição de Possibilidade da
Responsabilização Jurídica:**
Um Estudo da Posição de Kant em Contraposição à Crítica de Schopenhauer

Belo Horizonte

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Waldir Severiano de Medeiros Júnior

**A Liberdade da Vontade e o Problema da Condição de Possibilidade da
Responsabilização Jurídica:**

Um Estudo da Posição de Kant em Contraposição à Crítica de Schopenhauer

Mestrado em Direito

Dissertação de Mestrado apresentada sob a orientação do Professor-Doutor Renato César Cardoso, na linha de pesquisa Estado, Razão e História, ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito.

Belo Horizonte

2016

M488I Medeiros Júnior, Waldir Severiano de
A liberdade da vontade e o problema da condição de
possibilidade da responsabilização jurídica : um estudo da
posição de kant em contraposição à crítica de Schopenhauer
/ Waldir Severiano de Medeiros Júnior. - 2016.

Orientador: Renato César Cardoso
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804 2. Schopenhauer, Arthur,
1788-1860 3. Direito - Filosofia – Teses 4. Responsabilidade
(Direito) 5. Livre arbitrio e determinismo I.Título

CDU₍₁₉₇₆₎ **340.12**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Waldir Severiano de Medeiros Júnior

**A Liberdade da Vontade e o Problema da Condição de Possibilidade da
Responsabilização Jurídica:**

Um Estudo da Posição de Kant em Contraposição à Crítica de Schopenhauer

Dissertação apresentada e _____ junto ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais visando à obtenção do título de Mestre.

Belo Horizonte, _____ de _____ de _____.

Componentes da banca examinadora:

Professor-Doutor Renato César Cardoso (Orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito

Professor-Doutor Ricardo Henrique de Carvalho Salgado
Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Direito

Professor-Doutor Antônio Álvares da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Direito

Professora-Doutora Karine Salgado (Suplente)
Universidade Federal de Minas Gerais – Faculdade de Direito

Dedico este trabalho aos meus pais Waldir Severiano de Medeiros e Rosimary Fernandes de Medeiros pelo caráter exemplar, pelo amor incondicional a mim votado e por sempre terem acreditado em meus sonhos.

AGRADECIMENTOS

À minha família (pai, mãe e irmão), por todo apoio e paciência despendidos para comigo.

À Fê, pela inteligência de seu coração.

Ao Professor-Doutor Renato César Cardoso, seja por haver me ensinado uma das maiores virtudes de um autêntico Professor, a saber, manter-se aberto para o reconhecimento do que efetivamente possa dar mostra das *verdadeiras* competências e potencialidades da pessoa, não se deixando levar apenas, pois, por credenciais *aparentes*; seja por diuturnamente ensinar-me, com sua verve filosófica *honest*a e *simples*, logo, *intempestiva*, a não desistir da Academia, logo, a acreditar que esta pode ser algo mais que mera produção de *professores de filosofia* e de *filosofia de professores* – para expressar à maneira de Nietzsche. Obrigado, Professor, pela confiança depositada e por guiar-me pelas sendas do juízo filosofante lúcido!

Ao Professor-Doutor Alexandre Travessoni Gomes, por diligentemente haver intermediado o primeiro contato entre eu e o hoje meu amigo e Orientador Professor-Doutor Renato César Cardoso.

Aos demais professores da Casa de Affonso Penna com os quais tive oportunidade de travar interlocução, em especial, os Professores Doutores Túlio Viana, Brunello Stancioli, Daniela de Freitas Marques, Karine Salgado, José Luiz Borges Horta, Ricardo Henrique Carvalho Salgado, Mariá Brochado Ferreira, e Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira, por contribuírem, em grande medida, para o aprofundamento e a ampliação de minhas reflexões.

Aos meus amigos pesquisadores da Pós-Graduação, Prof. *Msc.* Luiz Filipe Araújo; Prof. *Msc.* Daniel Carreiro; Prof. *Msc.* Valéria Dell'Isola; Prof. *Msc.* Alberto Rezende; Prof. Deivide Ribeiro; e aos demais colegas, todos grandes incentivadores, pelo muito que enriqueceram e colaboraram em minha lida acadêmica.

Aos colegas do Grupo de Estudos em Neuroética nas pessoas dos amigos Prof. Pâmela de Rezende Côrtes e André Matos de Almeida Oliveira, pela sempre salutar esgrima de ideias.

A todos, meu sincero protesto de gratidão!

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio de “livre-arbítrio”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do barão de Munchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência.

(*Friedrich Nietzsche*. Além do bem e do mal, p. 25; colchete do autor)

Supondo que alguém perceba a rústica singeleza desse famoso “livre-arbítrio” e o risque de sua mente, eu lhe peço que leve sua “ilustração” um pouco à frente e risque da cabeça também o contrário desse conceito-monstro: isto é, o “cativo-arbítrio” [determinismo acrítico], que resulta em um abuso de causa e efeito. [...] O “cativo-arbítrio” [determinismo acrítico] não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas.

(*Friedrich Nietzsche*. Além do bem e do mal, p. 25-26; colchete nosso)

O que me interessava não era uma filosofia de homem livre (todos aqueles que abordam esse tema causaram-me imenso tédio), mas uma técnica através da qual pretendia alcançar o ponto em que nossa vontade se articula com o destino e onde a disciplina secunda a natureza, em lugar de contê-la.

(*Marguerite Yourcenar*. Memórias de Adriano, p. 48)

RESUMO

O presente estudo pretende examinar, primeiramente, a posição de Immanuel Kant quanto ao problema da liberdade da vontade enquanto pressuposto da responsabilização jurídica. Prosseguindo, busca analisar a crítica de Arthur Schopenhauer ao modo como Kant postula, quando de sua filosofia prática, a liberdade da vontade como a condição de possibilidade da imputabilidade jurídica. Segundo Schopenhauer, uma liberdade prática relativa, traduzida numa vontade intelectualmente determinável, e não uma liberdade prática absoluta, traduzida em livre-arbítrio (autonomia transcendental), é que seria o verdadeiro elemento viabilizador da imputação estatal, donde sua conclusão no sentido de ser o potencial de modificação do agente, e não a culpabilidade, o principal fator com que a sociedade e o Estado deveriam se preocupar. Isso significa dizer, por fim, que, no entender de Schopenhauer, uma concepção alternativa e determinista como a sua, ao contrário do que normalmente se diz, não compromete a imputabilidade, antes, potencializa-a.

PALAVRAS-CHAVE: KANT; SCHOPENHAUER; LIVRE-ARBÍTRIO; DETERMINISMO; IMPUTABILIDADE JURÍDICA

ABSTRACT

This study aims to examine, first, Immanuel Kant's position on the issue of freedom of the will as a condition of legal imputability. Then, seeks to analyze the criticism of Arthur Schopenhauer to the way what Kant postulated, in his practical philosophy, freedom of the will as the condition of possibility of legal imputability. According to Schopenhauer, a relative practical freedom, translated into intellectually determinable will, and not an absolute practical freedom, translated into free will (transcendental autonomy), is what would be the true enabler of state imputability, whence his conclusion in the sense that it is the potential of change of the agent's behavior, with not the culpability, the main factor that the society and the State should be concerned. This means, finally, that, according to Schopenhauer, an alternative and deterministic conception as his, contrary to what is often said, does not compromise, but enhances imputability.

KEYWORDS: KANT; SCHOPENHAUER; FREE WILL; DETERMINISM; LEGAL IMPUTABILITY

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	11
CAPÍTULO I - KANT: A LIBERDADE DA VONTADE SOB O SIGNO DO CRITICISMO TRANSCENDENTAL.....	15
1 - Observações Propedêuticas	16
1.1 - A Descoberta da Transcendentalidade do Sujeito Cognoscente.....	17
1.2 - O <i>Status</i> Apriorístico da Causalidade e a Valência Metafísica da Liberdade da Vontade.....	26
1.3 - A Tese Kantiana da Diferenciação de Conhecimento (Sensibilidade + Entendimento) e Pensamento (Razão).....	28
1.4 - A Razão e o Exercício da Liberdade da Vontade	36
2 - O Julgamento da Liberdade da Vontade na Crítica Maior à Luz da Doutrina dos Caracteres Inteligível e Empírico.....	40
3 - As Concessões à Liberdade da Vontade no Âmbito Prático.....	69
4 - A Manutenção do Paradigma Culpabilista da Responsabilização	87
CAPÍTULO II – SCHOPENHAUER: A CONTRAPOSIÇÃO CRÍTICO-DETERMINISTA À POSIÇÃO DE KANT.....	114
1 - Observações Críticas Propedêuticas	115
1.1 - O Reexame das Prerrogativas Racionais.....	116
1.2 - A Densificação Cosmológica da Valência Metafísica da Liberdade da Vontade	128
2 - A Denúncia Schopenhaueriana: O Escamoteamento do Dogma do Livre-Arbítrio na Justificativa Kantiana da Responsabilização Culpabilista	145
CAPÍTULO III – BREVES NOTAS SOBRE A SUBSISTÊNCIA DO INSTITUTO DA RESPONSABILIZAÇÃO NOS QUADROS DO DETERMINISMO CRÍTICO SCHOPENHAUERIANO.....	174
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	196
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	199

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Cuida-se aqui do estudo da teoria filosófica de Kant atinente à liberdade da vontade e ao problema dos pressupostos da responsabilização jurídica, bem como, a título de contraponto, da crítica de Schopenhauer endereçada ao modo como Kant termina por articular, quando de sua filosofia prática, a liberdade da vontade à guisa de *a priori* da imputabilidade.

Ab initio, cumpre chamar a atenção, no entanto, para a seguinte advertência quanto ao único aspecto da temática da liberdade da vontade (referenciada ao problema dos pressupostos da responsabilização jurídica) que se pretende focar na presente, a saber: que a dissertação em causa **deliberadamente** se limita à consideração da liberdade da vontade enquanto *pressuposto transcendental* da imputabilidade jurídica, devendo, portanto, permanecer fora do âmbito de seu objeto o exame da liberdade da vontade enquanto *pressuposto axiológico* do instituto legal em questão.

Isso significa dizer, para os efeitos da presente, que, o estudo da liberdade da vontade aqui interessa, única e exclusivamente, até e enquanto ela (a liberdade da vontade) é pressuposta como a *condição de possibilidade* da imputação, quedando, por conseguinte, para além das pretensões do trabalho em tela, o estudo da liberdade da vontade pelo tempo em que ela é pressuposta como a condição do *fundamento de validade* da responsabilização.

Logo, não à liberdade na qualidade de princípio de *legitimidade* da responsabilidade, mas sim à liberdade na qualidade de princípio de *viabilização lógica e factual* da imputabilidade legal, é que aqui nos referimos – em que pese, reconhece-se, o recorte em questão ir de encontro à tendência da investigação em sede de filosofia do direito, onde, certamente por força do caráter urgencial do instituto jurídico da imputação, privilegia-se o problema do *fundamento* (justiça) ao da *condição* (natureza humana *em sentido amplo*)¹.

Destarte, cumpre deixar acertado que, o que se objetiva com este trabalho não é tanto saber da opinião de Kant e Schopenhauer quanto à liberdade da

¹ Sobre a liberdade da vontade, nomeadamente o livre-arbítrio, como uma das categorias ou entidades primordiais da *ontologia jurídica*, cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 224.

vontade à guisa de pressuposto *geral* da imputabilidade, mas saber da opinião de nossos dois autores acerca da liberdade da vontade enquanto esta é tomada como um tipo *específico* de pressuposto da imputação, a saber, como um *pressuposto lógico-factual* ou *transcendental stricto sensu*².

Assim, é de entrar pelos olhos o objeto desta dissertação, o qual, interrogativamente, assim se poderia formular: à luz dos posicionamentos kantiano e schopenhaueriano, de que maneira a liberdade da vontade poderia ser vista a título de condição de possibilidade da imputabilidade jurídica?

Como hipótese central hábil a responder essa pergunta, levantou-se a seguinte linha de raciocínio, a saber: que, malgrado o avanço significativo na solução do problema no âmbito da filosofia teórica de Kant, somente com Schopenhauer o mesmo logra ser satisfatoriamente elidido, haja vista que, ao contrário do grande mestre de Königsberg, que terminará por imolar seu senso crítico no altar da prática convencional (leia-se: judaico-cristã), Schopenhauer não padece de limitações teístas, permitindo-se o aguilhão do criticismo até às últimas consequências, o que, *in casu*, haverá de significar tanto a atitude de ousar levar a crítica até a negação da liberdade prática absoluta (autonomia transcendental), logo, até a negação da imputação retributivista culpabilista, quanto a teorização consistente de uma alternativa, a saber, a liberdade prática relativa, logo, a imputação prospectivamente focada na modificabilidade.

A par disso, compreende-se o caminho por nós percorrido. Começa-se contextualizando o objeto deste trabalho no âmbito do criticismo transcendental kantiano, colocando em evidência o modo como o autor da *Crítica da razão pura* decide a dialética ou antinomia liberdade-necessidade à luz da doutrina do caráter. Ato contínuo, trata-se dos esforços envidados por Kant a fim de aclimatar sua antropologia transcendental à antropologia teológica, isto é, aos dogmas do livre-arbítrio e da culpabilidade (para não falar de outros dogmas, como o da imortalidade da alma e o do deus recompensador). Finalmente, cuida-se da crítica schopenhaueriana aos subterfúgios práticos kantianos – não sem deixar de lançar, por derradeiro, algumas notas sobre como Schopenhauer explica, dentre outras coisas, o *fato* da imputabilidade a despeito da *inexistência* de qualquer livre-arbítrio.

² Sobre as modalidades de *a priori* (pressuposto) e seu desenvolvimento no criticismo pós-kantiano cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 65-72 e p. 107-111.

Pois bem. Respeitante às razões e ao préstimo deste empreendimento dissertativo, pode-se dizer, muito basicamente, que, além da dignidade filosófica e da atualidade científica do tema³, a pesquisa justifica-se por colocar em destaque, (como já se deixou entrever), o aspecto lógico-transcendental dos pressupostos da imputabilidade, pois estamos em que alguns dos mal-entendidos que se verifica quando das discussões em torno do problema do fundamento de validade do instituto em causa têm por origem, não infrequentemente, o fato da filosofia do direito se ressentir do devido aprofundamento do problema da condição de possibilidade.

Ainda, o trabalho justifica-se por trazer para o debate o filosofar contundente e acerbo de Schopenhauer, o qual, de um lado, coloca em xeque, com sua habitual propriedade crítica, o dogma de uma vontade absolutamente livre enquanto pressuposto lógico-factual da imputação positiva, e, de outro, concebe toda uma concepção alternativa, a qual tanto logra esclarecer, ao nível teórico, mais lúcida e plausivelmente o mecanismo que de fato viabiliza a imputabilidade, quanto tem o mérito de, ao nível prático, conseguir conciliar determinismo e imputação.

No tocante à metodologia, o *criticismo*, que vem a ser, grosso modo, no âmbito da filosofia, crítica dos pressupostos ou, melhor dizendo, expediente de converter em problema o objeto mesmo da ciência, quando não a própria ciência, foi a concepção metodológica adotada neste trabalho, não apenas pelo fato dela haver sido esposada, se bem que com variações, pelos filósofos que aqui se há de trabalhar (Kant e Schopenhauer), mas também e principalmente por melhor atender - julgamos - às peculiaridades da pesquisa genuinamente filosófica, pois, uma vez que filosofia se faz quando se problematiza os pressupostos fundantes e

³ Com efeito, o assunto abrange, além, obviamente, do contexto histórico de Kant e Schopenhauer, desde o intelectualismo ético grego até a hodierna filosofia da mente e os mais recentes e contemporâneos resultados científicos experimentais atinentes ao estudo do arbítrio humano, a exemplo do emblemático experimento, com técnicas de medição de fenômenos cerebrais, levado a efeito em idos da década de 1970 pelo psicólogo norte-americano Benjamin Libet (cf. LIBET, Benjamin. *Tenemos voluntad libre?*. In: *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Ed. Comares, 2012, p. 217-234), passando pelo estoicismo, pelo cristianismo hedonista (cf. ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: o cristianismo hedonista*. Trad. Monica Stahel. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008), pelo voluntarismo cristão, notadamente o patrístico (Santo Agostinho) e o escolástico (Boécio e São Tomás de Aquino), pela renascença (Erasmus e Lutero), pela modernidade (Descartes, Spinoza, Hobbes e Hume) e, claro, por Kant e Schopenhauer, bem como pelos pós-kantianos dialéticos, notadamente Fichte e Schelling (cf. SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 580-583) – para não falar da tematização do assunto no âmbito da doutrina penal moderna, sobretudo a partir de três escolas de grande protagonismo, a saber, a clássica, a antropológica e a crítica (cf. SODRÉ DE ARAGÃO, Antonio Moniz. *As três escolas penais: clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*. 8 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977, p. 57-94).

constituidores da empiria; que o postulado da liberdade da vontade acha-se na qualidade de um tal elemento radical condicionador da experiência ética em geral; e que o criticismo, em essência, justamente pode ser designado como o método de abordagem daquilo que se pressupõe como elemento *a priori* (*amplo sensu*), faz-se então perfeitamente compreensível a pretensão (consequente) de servimo-nos de uma razão crítico-transcendental como norma metodológica.

Diga-se, por fim, que, por se tratar de um *tema de autor*, a parte nuclear da pesquisa passa, naturalmente, pelo espectro teórico consubstanciado nos escritos, ligados ao mote, de Kant e Schopenhauer, assim como pelo estudo de hermenêuticas abalizadas sobre o *corpus* teórico kantiano e schopenhaueriano, donde a inevitabilidade do procedimento *bibliográfico*.

CAPÍTULO I - KANT: A LIBERDADE DA VONTADE SOB O SIGNO DO CRITICISMO TRANSCENDENTAL

Convém que os homens afirmem o que não sabem, e, por ofício, o contrário do que sabem; assim se forma [...] a Esperança.

*Machado de Assis*⁴

Cumprido repisar, de plano, que haveremos de considerar, no que concerne à filosofia de Kant, apenas e tão-somente sua posição frente à questão da liberdade da vontade e das condições possibilitantes da imputabilidade jurídica.

No entanto, tenha-se em conta que também haveremos de examinar, por natural, outros pontos, mormente os de caráter propedêutico, imprescindíveis para a compreensão satisfatória do posicionamento kantiano no problema sob exame. Para não citar senão um exemplo, o ponto fulcral de todo o pensamento do filósofo alemão, qual seja, o concernente à distinção entre o mundo fenomênico-transcendental e o transcendental-numênico, reinos da necessidade causal e da liberdade, respectivamente.

Portanto, importa advertir que, em que pese a relevância do mote na filosofia kantiana, sobretudo em sua dimensão prática, não há aqui (pena de se desviar do escopo da pesquisa) a pretensão de discorrer sobre toda a filosofia ética de Kant, tampouco sobre seu empreendimento filosófico em geral, à maneira de uma exposição panorâmica⁵, seja porque o que nos interessa, na presente dissertação, é a parte do quadro teórico de Kant efetivamente relacionado à liberdade da vontade (e a seus desdobramentos para a *condição de possibilidade* da responsabilização jurídica), seja porque, enfim, o objeto primacial deste trabalho é a denúncia, via crítica schopenhaueriana, do livre-arbítrio escamoteado no fundo da tese kantiana atinente ao desdobramento prático da liberdade transcendental.

⁴ Cf. ASSIS, Machado. *Esau e Jacó*. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 206; grifo do autor.

⁵ Para um sumário esquematizado do roteiro do caminho percorrido por Kant cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 157. Já para um tratamento abrangente da obra kantiana cf. GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

Isto posto, as principais obras do grande filósofo de Königsberg a compulsar, senão porque é nelas que se encontram mais claramente estabelecidas as reflexões por ele votadas ao temário em causa, são as seguintes: *Crítica da razão pura*⁶; *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁷; *Crítica da razão prática*⁸; e *A metafísica dos costumes*⁹ (a qual, frise-se, compreende *A doutrina do direito* e *A doutrina da virtude*) - lembrando que, naturalmente, nossa leitura de Kant passa por outros textos do autor ligados incidentalmente ao assunto, assim como por estudos abalizados da profícua literatura kantiana.

Destarte, tendo em mente (sempre) essas ressalvas, comecemos, doravante, a abordagem do aporte de Kant.

1 - Observações Propedêuticas

Sem circunlóquios, quer nos parecer que, as noções fundamentais do sistema filosófico kantiano de que se precisa previamente inteirar, na medida em que preparam o entendimento do exame, que se haverá de empreender logo mais, da resposta de Kant aos problemas da liberdade da vontade e do pressuposto viabilizador do instituto da responsabilização, são as seguintes: **a)** a descoberta kantiana, em chave teórica-filosófica, da dimensão transcendental da cognição humana (*lato sensu*)¹⁰; **b)** a subsequente dedução das implicações que essa descoberta genial acarreta para a investigação da realidade última, metafísica, ou, conforme o linguajar kantiano, da coisa em si (*ding an sich*), como, por exemplo, que a causalidade (*kausalität*) via liberdade (*freiheit*), se existe, só pode ser encontrada no em si, considerando-se que tudo o mais é regido pela causalidade necessária¹¹; **c)** a divisão da estrutura transcendental do sujeito cognoscente em sensibilidade

⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2008.

⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

¹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 61-294.

¹¹ Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 462-466; e KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 275-276.

(*sinnlichkeit*), entendimento (*verstand*) e razão (*vernunft*)¹², esta respondendo não só pela especificidade do homem (*mensch*), mas também por sua essencialidade¹³; e **d)** o desdobramento dessa razão *essencial*, (sobretudo no momento da prática), em termos de consciência ética (*lato sensu*), vontade e liberdade¹⁴.

Desse modo, iniciemos a apreciação detida de tais questões propedêuticas.

1.1 - A Descoberta da Transcendentalidade do Sujeito Cognoscente

No tocante ao primeiro tema, comecemos por destacá-lo, senão porque dá mostra patente da importância do assunto em discussão (mormente no ponto afeto estritamente ao princípio da determinação causal) na filosofia kantiana, haja vista que foi justamente partindo de reflexões sobre os embargos ao princípio da causalidade colocados pelo ceticismo humiano que Kant terminou por encontrar a solução transcendental, um “insight” (como sabido e ressabido) de riquíssimas consequências para as ulteriores perquirições do filósofo bem como de vários outros pensadores, como, para não citar senão um exemplo, Schopenhauer.

Com efeito, muito basicamente, sabe-se que, segundo o empirista de colorações cétricas David Hume (*homem tão bem fadado para o equilíbrio do juízo*, conforme a ele iria se referir Kant¹⁵), se nos atentarmos acuradamente para o conhecimento que nos é possível ter do mundo, chegaremos à constatação de que vários dos conceitos basilares que supostamente tomamos por certos, óbvios e sólidos (como, por exemplo, os de substância, eu, causalidade e existência¹⁶) e que informam e estruturam nossa visão geral das coisas são, na verdade, infundados, porquanto a eles não correspondem *dados comprobatórios* – o que significa, uma vez que se trata de um empirista cétrico (e empirista cétrico porque *empirista*

¹² Sobre a distinção de sensibilidade e entendimento (intelecto) cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 88-89. Sobre o que vem a ser a razão no sentido estritamente kantiano cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 302-305.

¹³ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 24-26.

¹⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 60-73.

¹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 600.

¹⁶ Cf. RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. IV. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 250-251.

*consequente*¹⁷), que a experiência é tida como a única referência válida para se comprovar ou refutar nossas ideias e asserções, não sendo possível fundamentá-las com o apelo a instâncias espúrias, como a do *inato* ou, tampouco, a do *transcendente*.

E dessa denúncia o filósofo escocês aduz que um exemplo emblemático pode ser testemunhado mediante nada mais nada menos que a consideração do conceito de causalidade, o qual, embora mais não significar, em essência, do que a suposição de um *nexo de necessidade universal* no encadeamento das coisas, (sobretudo no que tange ao aspecto temporal desse encadeamento), não pode, contudo, fundamentar-se e validar empiricamente, visto que a única informação que a experiência fornece a nós é a de que, no máximo, há um *nexo de contiguidade contingente* entre as coisas, ou seja, que um estado de coisas figura, num determinado tempo, antes ou depois de outro¹⁸.

O salto que a mente humana realiza da ideia de nexo de contiguidade (contingente e casual) para o de causalidade (universal e necessário) teria por explicação, consoante o autor do *Tratado da natureza humana*, o hábito psíquico da associação¹⁹, de modo que a verificação contínua e regular de estados de coisas contíguos assemelhados vai a pouco e pouco induzindo, ilusoriamente, a conclusão de que a relação entre esses estados não é casual, mas fundamentalmente causal²⁰.

Obviamente, o choque da crítica humiana sobre o pacato filósofo de Königsberg, em especial no concernente à validade do princípio da causalidade, é perturbador²¹, porquanto o até então dogmático Kant²² se dá conta, num feliz

¹⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 124-127; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 527.

¹⁸ Leia-se: “[...] nos diz [a experiência] simplesmente que **entre os fatos há sucessão constante e não conexão necessária**; por isso um não é deduzível do outro. Nós, no passado, por experiência observamos que a um fato **sucedee constantemente** um outro: por exemplo que quando o céu está nublado chove. Mas, uma coisa é constatar esta sucessão entre dois fatos e outra afirmar que entre eles há uma conexão necessária; a experiência não autoriza esta afirmação” (SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Trad. Luis Washington Vita. Vol. II. 2 ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966, p. 137; grifo da autora).

¹⁹ Cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009, p. 121.

²⁰ Para uma leitura pontual e esclarecedora do próprio Kant acerca da opinião humiana em questão cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 82-83; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014, p. 25-26 e p. 49.

²¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 612; e REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 166.

momento de crise e desestabilização²³, que se Hume estivesse certo, então seria o caso de, se não negar, ao menos reavaliar, crítica e profundamente, a credibilidade atribuída às pretensões do saber racional, e, sobretudo, ao moderno saber científico (à época de Kant representado pela física newtoniana), tido como tanto mais válido quanto mais calcado, exatamente, em leis causais.

De fato, não fosse o excepcional gênio filosófico de que era dotado e Kant teria soçobrado²⁴. Contudo, às voltas com o impasse cético humiano o que o filósofo alemão faz é lançar-se num profundo mergulho crítico, do qual logra ao final emergir, felizmente, com uma surpreendente solução, a descoberta do *transcendental*²⁵.

Na verdade, o que o pai da filosofia transcendental ousa fazer é inverter radicalmente os termos de toda a investigação filosófica levada a efeito pelos filósofos que o precederam (com exceção, talvez, de Descartes e Berkeley²⁶), o que significa dizer que Kant se permite verificar o que aconteceria se, no filosofar, não se partisse mais do objeto cognoscível, sim do sujeito cognoscente, tendo-se em conta o fato de que é este, e não aquele, que condiciona, sempre, nosso modo de perceber e compreender o mundo.

A consequência dessa virada radical, que desde o próprio Kant se considera revolucionária (donde se comparar a de Copérnico, pois, doravante, não é o sujeito que gira em torno do objeto, antes, é este que gravita em volta daquele²⁷), é devastadoramente profícua, porque não se trata apenas de mais um pensador propondo a reforma de ideias com pensamentos distintos ou enfocando a experiência em detrimento da razão ou vice-versa, ou, por outra, criticando essa ou aquela orientação filosófica.

²² Sobre a célebre confissão do filósofo alemão acerca do fato dele haver despertado de seu “sono dogmático” graças a Hume cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 28.

²³ Sobre a formação dogmática de Kant cf. DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Líder, 2006, p. 111.

²⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 44.

²⁵ Veja-se; “[...] minha elaboração na *Crítica da razão pura* [...] foi propiciada por aquela doutrina humiana da dúvida [...] contudo avançou muito mais” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 85; grifo do autor).

²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 44; e RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, Vol. IV, p. 251.

²⁷ Cf., em rodapé, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 23.

Com efeito, por primeiro e antes de tudo, Kant, centrando criticamente no sujeito, identifica e instaura uma maneira de filosofar inédita²⁸, conquanto, atenta-se, não de todo desconectada da forma ou maneira anterior, haja vista a reflexão filosófica sempre haver sido, em maior ou menor medida, um empenho de *crítica radical*²⁹.

A essa nova filosofia Kant dá o nome de filosofia transcendental, ou, mais apropriadamente, criticismo transcendental³⁰, quer porque comprometida, tal como toda filosofia digna desse nome, com o exame crítico dos fundamentos das coisas, quer porque passa a buscar tais fundamentos (*lato sensu*), primacialmente, no sujeito, e não mais no transcendente (dogmatismo), no objeto (empirismo) ou no inato (racionalismo), razão pela qual o problema filosófico, tradicionalmente colocado ou em perspectiva teológica (além), ou empírica (objetos), ou, ainda, racionalista (ideias congênitas), é deslocado para uma perspectiva criticista (sujeito)³¹ – repousando exatamente aí, como se vê, a assinatura kantiana³².

Todavia, o que, mais exatamente, significa encarar a filosofia como crítica de fundamentos constantes do sujeito cognoscente? Ora, se, em sede de investigação filosófica, o que se tem em mira é a perscrutação dos princípios estruturais ou basilares (os fundamentos), e se se toma estes como alocados não mais nas próprias coisas ou como elementos independentes do sujeito e das coisas, mas como situados no sujeito mesmo, (com o que terminam por constituir o próprio sujeito), e se este (o sujeito) mais não é do que a instância condicionadora do nosso modo de apreender o mundo, (considerando-se que não nos é possível despojar do modo de ser do sujeito a fim de apreender as coisas de outro modo), então,

²⁸ Veja-se, a respeito, o que diz Romano Galeffi: “[...] a originalidade do pensamento de Kant, isto é, do seu criticismo, não está tanto em ter dado à pesquisa uma acentuação eminentemente gnoseológica – em contraste com o interesse eminentemente metafísico de toda a precedente especulação – quanto em ter encontrado uma nova forma, um novo método para a própria solução do problema gnoseológico. Uma vez, pois, compreendido este método, podemos-nos servir dele como da chave para a compreensão de todo o resto, mesmo se se tratar, em tal caso, de uma compreensão retrospectiva” (GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 37). No mesmo sentido, cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 84; e HECK, José. *A liberdade em Kant: dois estudos*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1983, p. 60-61.

²⁹ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 67.

³⁰ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 223-224.

³¹ Impõe-se, aqui, uma advertência. É que, embora os elementos conformadores desse “aquém interno” sejam “a priori”, portanto, transcendentais, eis que preexistem *logicamente* à experiência, deles, contudo, só se pode tomar consciência a partir desta. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 36.

³² Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 50.

doravante, só nos resta pensar os princípios e fundamentos, sobre os quais a crítica filosófica deve debruçar-se, na forma de *pressupostos* das coisas, eis que, enquanto propriedades ou atributos do sujeito (lembre-se: o condicionador por excelência da cognoscibilidade do mundo), tal é a única feição pensável que podem assumir³³.

A respeito da peculiaridade do filosofar kantiano, diz Miguel Reale:

[...] consiste na apreciação dos objetos segundo pressupostos gnoseológicos inerentes ao sujeito, tomado este, não empírica e particularmente, mas em seu valor universal. Segundo Kant, o conhecimento implica sempre uma posição do sujeito, condicionante e constitutiva do objeto. Como estas condições são inerentes ao sujeito que conhece, condicionando como tais a experiência, são chamadas *condições transcendentais*. [...] envolve, então [tal filosofar] duas circunstâncias ou peculiaridades – de ser uma indagação dos pressupostos do conhecimento; e uma subordinação do conhecimento do real a algo que já se admite aprioristicamente no sujeito cognoscente, como condição lógica da experiência mesma [...]³⁴.

Nesse diapasão, a lição que se extrai do modo kantiano de encarar a tarefa filosófica é clara: os princípios ou fundamentos sobre os quais incidem a crítica do filósofo, se mais não são que qualidades do sujeito cognoscente, logo, não constituem nem dados hauridos da experiência, isto é, não podem constituir conhecimento de origem empírica, nem ideias provenientes de um suposto inatismo. Além disso, não podem provir do transcendente³⁵, justamente porque apresentam-se como elementos imanentes ao sujeito, conformadores de sua estrutura.

³³ No fundo, como bem constata Saldanha, tal maneira de pensar acaba se tornando a própria maneira do pensar moderno: “O saber ‘moderno’, basicamente racionalista e crescentemente crítico, tornou-se um saber de condicionamentos: as condições *a priori* do conhecimento em Kant; as condições sociais (e econômicas) da vida institucional e do pensar, em Comte e em Marx. Depois as condições orgânicas, desde a formulação mais elementar em Helmholtz e outros até os estudos mais sofisticados em Freud” (SALDANHA, Nelson. *Filosofia do direito*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005, p. 30; grifo do autor).

³⁴ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 154-155; grifo do autor.

³⁵ Não há confundir *transcendental* (que tem que ver com o *aquém*, o imanente) com *transcendente* (que tem que ver com o que se põe *além* da experiência possível): “[...] a palavra transcendental [...] não significa algo que ultrapassa toda experiência, mas algo que, na verdade, a precede (*a priori*), embora não se destine a nada mais que apenas tornar possível a cognição pela experiência. Se esses conceitos avançam para além da experiência, seu uso é chamado transcendente, distinguindo-se do uso imanente, isto é, aquele limitado à experiência” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 161; grifo do autor). Para um comentário abalizado a respeito cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 101. De resto, para uma consideração contrastante do sentido inédito do emprego kantiano da categoria da transcendentalidade ante o sentido em que ela era usada até Kant, a exemplo do que se verifica em Leibniz e Spinoza, para os quais a concepção em causa servia para designar, respectivamente, ora procedimentos matemáticos atípicos, ora predicados tidos como mais universais que as categorias de Aristóteles, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*. In: *Parerga and Paralipomena: short philosophical essays*. Trad. E. F. J. Payne. Vol. I. Oxford: Oxford Press, 2010, p. 81 e ss.

Em poucas palavras: não se originam *a posteriori*, como quer o ceticismo empírico (Hume)³⁶, nem de ideias naturais, como quer o dogmatismo racionalista (Descartes)³⁷, e tampouco do transcendente, como quer o dogmatismo metafísico de praxe³⁸, mas radicam-se no *a priori*, no sentido de que constituem as formas, maneiras ou funções prévias de estrutura universal e necessária³⁹ por que o sujeito pode apreender e interpretar o mundo⁴⁰:

[...] Kant understands by *transcendental* the recognition of the *a priori* and thus merely formal element in our knowledge *as such*, in other words, the insight that such knowledge is independent of experience [...]. Such insight is bound up with the understanding why such knowledge is this and has this power, namely because it constitutes the *form* of our intellect, and thus is consequence of its subjective origin. [...] In contrast thereto he describes as *transcendent* the use, or rather misuse, of that purely formal element in our knowledge beyond the possibility of experience [...]. Accordingly, *transcendental* means briefly 'prior to all experience'; *transcendent*, on the other hand, means 'beyond all experience'⁴¹.

³⁶ Por mais que, no fundo, o empirismo cético de Hume já esteja vocacionado ao formalismo transcendental kantiano. Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. Prefácio da tradução portuguesa. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. IX.

³⁷ No tocante especificamente à dedução cartesiana do princípio da causalidade, pode-se dizer que, do ponto de vista do criticismo transcendental de Kant, ela é duplamente equivocada, pois começa no inatismo e termina numa ontologia transcendente: “A experiência ontológica da causalidade é alheia ao cogito e daí o recurso à onipotente causalidade e à infinita perfeição divina” (MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. VIII-IX; grifo do autor). De mais a mais, cumpre ressaltar que, no subsequente desenvolvimento do racionalismo operado, sobretudo, por Leibniz e Wolff, o princípio da causalidade acaba por se identificar com a necessidade analítica, isto é, com o princípio de razão suficiente em seu sentido estritamente lógico: “[...] o discurso cartesiano transforma-se numa *mathesis universalis*, ciência da proporção, que inclui, como caso particular, as relações algébricas. Esta posição, passando por Leibniz, vai amadurecendo e com Wolff atingimos a perfeição racionalista. A filosofia transforma-se numa ciência, cujo método não difere do matemático. Processa-se em análise que repousa nos princípios de identidade e da contradição. [...] Os racionalistas tinham transformado a causa em necessidade analítica e identificavam-na com a razão suficiente (*Grund*)” (MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. IX; grifo do autor). Ainda sobre a opinião do racionalismo leibniziano-wolffiano na matéria em questão cf. KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 41 e ss.; e CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wescoslado Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 92 e ss. De resto, a respeito da obra de Schopenhauer *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, bem como da crítica do filósofo ao tema, abordaremos mais à frente.

³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 530.

³⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 38.

⁴⁰ A bem da verdade, o método kantiano continua sendo tanto dogmático quanto cético, porém *criticamente* dogmático e *criticamente* cético. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 30; e KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 390-391.

⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 82; grifo do autor. Tradução nossa: “[...] Kant entende por *transcendental* o reconhecimento do *a priori* e, portanto, do elemento meramente formal no nosso conhecimento *como tal*; em outras palavras, toma por transcendental a percepção de que tal conhecimento apriorístico é independente da experiência [...]. Essa percepção está ligada à compreensão da razão de ser e do poder do conhecimento transcendental, ou seja, ao fato deste constituir a *forma* de nosso intelecto, donde sua origem subjetiva. Contrariamente, descreveu como *transcendente* o uso, ou melhor, o mau uso, desse elemento puramente formal em nosso conhecimento para além da experiência possível [...]. Assim, *transcendental* significa, em resumo, 'anterior a toda experiência'; *transcendente*, por outro lado, significa 'além de toda experiência’”.

Portanto, transcendental tem que ver, muito basicamente, com a dimensão das condições possibilitantes ou pressupostos (do conhecimento das coisas) presentes *imanentemente* no sujeito e que determinam a forma com que este logra captar ou representar a experiência (*erfahrung*), sendo a filosofia transcendental, por seu turno, justamente o expediente de crítica dessas condições ou pressupostos apriorísticos condicionadores de todo e qualquer conhecimento possível ao sujeito⁴², dado que são eles que, à luz do criticismo transcendental, fazem as vezes dos princípios elementares das coisas - o estrato da realidade que, diga-se uma vez mais, constituiu, desde sempre, o alvo da reflexão filosófica genuína.

Desse modo, pode-se dizer que com o transcendental Kant põe a descoberto uma terceira instância, ou, se se quiser, uma espécie de instância intermediária, situada entre as realidades empírica e metafísica.

Enquanto condição de possibilidade do conhecimento da primeira, qualifica-a de fenômeno (*erscheinung*) ou *realidade fenomênica*, pois as coisas não se nos apresentam como tais, mas apenas conforme a capacidade e o *modus operandi* cognoscente do sujeito, logo, segundo a mediação transcendental deste; ao passo que, enquanto condição se não do conhecimento, ao menos da especulação da segunda, qualifica-a de númeno (*noumenon*) ou *realidade numênica*, acerca da qual, a partir do transcendental, pode-se *pensar*, mesmo que apenas problemáticamente⁴³, nas coisas em si mesmas, livres das formas fenomênicas condicionadoras do seu aparecer⁴⁴.

A essa altura, não é difícil notar que, para os efeitos da presente, a importância da descoberta kantiana do transcendental e a conseqüente necessidade de se distinguir os aspectos formal (*a priori*) e material (*a posteriori*) da realidade ordinária está em que se Kant, por um lado, dá razão a Hume, pois, de fato, o princípio da causalidade, (um dos fundamentos capitais da experiência e do

⁴² Veja-se: “[...] não se deve chamar transcendental a todo o conhecimento *a priori*, mas somente àquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis simplesmente *a priori*. (Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento.) Eis porque [...] só ao reconhecimento da origem não empírica destas representações e à possibilidade de, não obstante, se referirem *a priori* a objectos da experiência pode chamar-se transcendental. [...] A distinção entre o transcendental e o empírico compete apenas à crítica dos conhecimentos e não se refere à relação destes conhecimentos com o objecto” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 92; grifo do autor).

⁴³ Dentro em breve haverá de se esclarecer o porquê da problematidade do numênico.

⁴⁴ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 122.

conhecimento científico desta), não pode ser deduzido empiricamente⁴⁵, de outro, está convicto de haver superado o cético escocês⁴⁶, ao salvar a causalidade como princípio de índole transcendental⁴⁷, isto é, como uma das propriedades universais e necessárias conformadoras do sujeito cognoscente, logo, como um dos pressupostos imanentes viabilizadores de toda a experiência possível⁴⁸.

Quer isso dizer que a causalidade, (assim como todos os outros fundamentos transcendentais apontados por Kant, a exemplo de tempo, espaço, o conceito originário de substância etc.), não pode ser derivada da experiência porque, antes, é o conceito originário de causalidade que, como atributo constante do sujeito cognoscente, condiciona e possibilita, universal e necessariamente, a realidade empírica, constituindo, enquanto tal, parte da dimensão formal da experiência:

[...] o conceito de causa [...] ou se funda inteiramente *a priori* no entendimento, ou tem de ser totalmente excluído como simples quimera. Porque este conceito exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência *necessária* e segundo uma *regra absolutamente universal*. É certo que os fenômenos nos proporcionam casos em que é possível estabelecer uma regra, segundo a qual algo acontece habitualmente, mas nunca que a consequência seja *necessária*; por conseguinte, a síntese da causa e do efeito possui uma dignidade que não pode ter expressão empírica, isto é, que não só o efeito se acrescenta à causa, mas também é posto *por* ela e *dela* derivado. A estrita universalidade da regra não é também propriedade de quaisquer regras empíricas, que, por indução, só alcançam universalidade comparativa, isto é, uma utilidade alargada. Ora o uso dos conceitos puros do entendimento alterava-se totalmente, se apenas fossem considerados produtos empíricos⁴⁹.

Portanto, embora não se originando do empírico, os princípios transcendentais se destinam a este, na qualidade de suas *formas*, razão pela qual devem ser tomadas por reais, por mais que, atenta-se, a natureza de sua realidade

⁴⁵ Sobre a importância do ceticismo de Hume para o direcionamento transcendental do princípio da causalidade cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Biblioteca Nueva: Buenos Aires, 1943, p. 34-35, p. 105 e p. 116-118; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 46.

⁴⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 615.

⁴⁷ Cf. RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, Vol. IV, p. 256; e CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 220-221. Vale ressaltar, ademais, que, a causalidade, enquanto elemento transcendental, não se vê salva apenas do ceticismo, mas, outrossim, da metafísica dogmática, segundo a qual “[...] la causalidad era un poder objetivo, una especie de fatalidad que tenía sus raíces en las cosas mismas o en la última y primigenia razón de las cosas” (CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 223). Com efeito, em Kant, a causalidade tanto não provém da experiência (externa ou interna) quanto não constitui nenhuma propriedade da ordem da coisa em si – embora, conforme será examinado com mais vagar adiante, enquanto categoria transcendental, a causalidade *kantiana* seja vista como uma das indispensáveis condições de possibilidade tanto do *conhecimento* da primeira (experiência em geral) quanto da *pensabilidade* da segunda (a coisa em si).

⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 85-86.

⁴⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 123-124; grifo do autor. No mesmo sentido, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 38-39; p. 45; p. 153-154; p. 171-172 e p. 223-224.

seja estritamente formal, (já que, ressalta-se, mais não são do que os *modos* pelos quais o sujeito representa e estrutura as coisas).

Logo, já se vê que se a realidade comporta as dimensões formal e material, e se o princípio da causalidade, (que, lembre-se, em essência significa nexos de necessidade)⁵⁰, subsiste enquanto um dos indispensáveis pressupostos formais da realidade empírica (da experiência), então duas conclusões seguem-se forçosamente, sejam elas: primeiramente, que não devemos, feito Hume, resumir a realidade possível à instância do empírico, fornecedora do dado material, eis que há também o concurso de outra instância, a saber, a transcendental, a qual responde pelo aspecto formal do real⁵¹; e, em segundo lugar, que o princípio da causalidade não deve ser buscado no lado material da realidade, sim em seu lado formal, porquanto ele é um fundamento apriorístico⁵² (leia-se: universal e necessário⁵³), ou, mais bem posto, ele é uma das condições de possibilidade (constantes imanentemente, lembre-se, do sujeito) da experiência possível⁵⁴:

*Kant continua a considerar a [...] causalidade, como algo que enraíza no sujeito, mas num sujeito agora transcendental, condição a priori da possibilidade do conhecimento radicado na experiência, com validade objetiva, mas limitada a uma experiência possível. Assim fica esclarecido como são possíveis as matemáticas e a física newtoniana*⁵⁵.

⁵⁰ Advirta-se que dizer que a lei da causalidade, (isto é, a lei segundo a qual tudo o que acontece tem uma causa), é um elemento *a priori* não significa dizer que podemos conhecer *a priori* esta ou aquela *determinação* específica da lei da causalidade, dado que a maneira ou expressão determinada da lei transcendental da causalidade vigente nesta ou aquela articulação fenomênica necessária só se faz passível de conhecimento empiricamente, ou seja, *a posteriori*. Portanto, a lei da causalidade anuncia aprioristicamente (*i.e.*, universal e necessariamente) apenas a *forma geral* de todo e qualquer conexionamento fenomênico necessário, e não suas *formas específicas*, estas encontráveis unicamente por intermédio da observação da experiência (afinal, se assim não fosse, os Newtons estariam na ordem do dia): “[...] embora nunca possamos *imediatamente* sair do conteúdo do conceito que nos foi dado, podemos contudo conhecer completamente *a priori* a lei de articulação de uma coisa com outras, mas em relação com um terceiro termo, a saber, a experiência possível, e por consequência *a priori*. Se, portanto, a cera, anteriormente sólida, derrete, posso conhecer *a priori* que qualquer coisa deve ter precedido (por exemplo o calor do sol) da qual o derreter foi a consequência, segundo uma lei constante, embora não possa *a priori* e sem o ensinamento da experiência conhecer *de uma maneira determinada*, nem a causa pelo efeito, nem o efeito pela causa” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 613; grifo do autor).

⁵¹ Para maiores detalhes sobre a crítica kantiana ao ceticismo humiano cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 612-613.

⁵² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 624.

⁵³ A propósito: “[...] todo o conhecimento que possui um fundamento *a priori* anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 7).

⁵⁴ A bem da verdade, tanto o racionalismo (e, em especial, o wolffiano), quanto o empirismo humiano já haviam, de certa forma, tornado o princípio da causalidade algo de internalizado, isto é, em atributo do eu (malgrado o *status* desse atributo no âmbito da economia interna do eu e as divergências quanto à própria consistência desse eu). Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. IX.

⁵⁵ Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XVI; grifo do autor.

Na sequência, analisa-se as implicações dessa descoberta kantiana da aprioridade na colocação do problema da liberdade da vontade.

1.2 - O *Status* Apriorístico da Causalidade e a Valência Metafísica da Liberdade da Vontade

Por seu turno, o próximo ponto da filosofia kantiana a considerar, a título de observação propedêutica, refere-se à principal implicação que a impositação de Kant da causalidade como um fundamento transcendental acarreta para a ulterior investigação metafísica, a saber: que, no plano da natureza ou realidade fenomênica (leia-se: no plano da experiência transcendentalmente condicionada), não há falar em liberdade no sentido de indeterminação *causal*, de vez que a natureza é justamente o reino da causalidade, onde as coisas não podem ser ordenadas de outro modo que não o da necessidade (*notwendigkeit*) da causa (*ursache*)⁵⁶, de forma que, se há falar em alguma liberdade (enquanto determinação distinta da causal), esta só poderia ser encontrada no plano numênico ou *substancial*, e, mais especificamente, na dimensão numênica ou substancial do fenômeno humano⁵⁷.

De fato, depois de Kant haver deixado acertado a validade (apodítica e universal) do princípio da causalidade para a experiência, só lhe resta cogitar da liberdade na dimensão do em si das coisas, porquanto se esta é precisamente o que não figura como submetido às formas do empírico, logo tem de ser pensada como algo radicalmente distinto deste, logo, como conformada por um modo de atuação diferente do modo de atuação ditado pela causalidade.

Nesse diapasão, o que o filósofo de Königsberg estabelece, ao menos num primeiro momento, é a divisa segundo a qual causalidade e liberdade, ou, se se quiser, causalidade via necessidade e causalidade via liberdade⁵⁸, dizem respeito ao fenômeno (natureza) e ao substancial (coisa em si), respectivamente:

⁵⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 107.

⁵⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 247.

⁵⁸ Conforme será visto à frente, essa liberdade metafísica, ou, conforme o linguajar kantiano, liberdade transcendental (inteligível), distingue-se da liberdade prática absoluta que Kant haverá de postular em suas reflexões sobre a prática a título de condição de possibilidade de realização (mesmo que imperfeita) daquela primeira liberdade (a inteligível). Portanto, adianta-se que se trata de liberdades distintas, conquanto intimamente relacionadas por Kant. Na verdade, diga-se, por

Se [...] a crítica não errou, ensinando a tomar o objecto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenómeno e como coisa em si; [...] e se [...] o princípio da causalidade se referir tão-somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objecto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, lhe não estiverem sujeitas, então [a] vontade pode, por um lado, na ordem dos fenómenos (das acções visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição⁵⁹.

Que a primeira modalidade de causalidade, a necessária, seja um *conhecimento*, isto é, um saber dotado de fundamento, na medida em que deduzido e provado⁶⁰, e a segunda, a causalidade via liberdade, seja não mais que uma *Ideia* (*Idee*), um *pensamento*, enfim, um *juízo problemático*, é um ponto que haverá de ser aprofundado e melhor esclarecido paulatinamente no decorrer da exposição do presente capítulo.

Por ora, interessa-nos ter claro apenas o lugar em que Kant situa a necessidade causal e a liberdade à luz de seu criticismo transcendental (a primeira, na esfera apriorística do sujeito cognoscente, e a segunda, no âmbito do *em si* deste⁶¹), bem como, por conseguinte, a valência metafísica que a discussão termina por assumir na medida em que a liberdade (como o oposto da determinação causal) é alocada no numênico, no *em si*.

oportuno, que, o conceito de liberdade apresenta em Kant ao menos quatro acepções elementares, a saber: primeiramente, dá-se a liberdade como sendo uma *Ideia* atinente ao modo de ser essencial, originário, puro ou inteligível da vontade humana; em seguida, como algo que se identificaria com uma faculdade de escolha absoluta do arbítrio (autonomia), e que teria por propósito a realização da primeira liberdade (a inteligível); depois, como um *Ideal*, isto é, como algo da ordem do inteligível (primeira concepção de liberdade) supostamente destinado a ser realizado, em termos de produção prática, pela faculdade absolutamente livre do arbítrio ou autonomia (segunda concepção de liberdade); e, por fim, como um *Ideal* cujo aperfeiçoamento final de sua realização prática (moral) terminaria por viabilizar a postulação e a justificação dos dois outros *Ideais* centrais restantes da razão, quais sejam, a *imortalidade da alma* e a *existência de um deus criador e recompensador*. Sobre as duas primeiras acepções cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 462-478. Sobre as duas últimas acepções cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 175-236. Vê-se, pois, que, para os efeitos da presente, interessa-nos de perto a segunda modalidade, a qual, na fase crítica do pensamento kantiano, já se deixa entrever desde a *Crítica da razão pura*, embora somente na obra *A religião nos limites da simples razão* seja possível finalmente visualizá-la sem evasivas (cf. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992).

⁵⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 26; grifo do autor.

⁶⁰ A propósito: “[...] a prova não mostra que o conceito dado (por exemplo, daquilo que acontece) conduza directamente a um outro conceito (o de uma causa), pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar; mas mostra que a própria experiência, portanto o objecto da experiência, seria impossível sem uma tal ligação” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 624).

⁶¹ Leia-se: “[...] o mesmo sujeito pode, como coisa em si, ser liberto da determinação da necessidade natural, ele que, enquanto fenómeno, [...], não é, no entanto, livre” (KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 62). No mesmo sentido cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XVI.

1.3 - A Tese Kantiana da Diferenciação de Conhecimento (Sensibilidade + Entendimento) e Pensamento (Razão)

O terceiro ponto da filosofia kantiana que se tem de examinar à guisa de propedêutica ao estudo em tela concerne às precisões estabelecidas por Kant em sua teoria do conhecimento acerca das faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão.

Muito basicamente, para o filósofo alemão a sensibilidade constitui a faculdade das intuições, quer empíricas, mediadas pelos sentidos (visão, audição, olfato, paladar e tato), quer puras, consubstanciadas por tempo e espaço, de modo que as primeiras respondem pelo diverso ou dado, isto é, a matéria prima do mundo, ao passo que, as segundas, pela aprioridade sensível desta matéria prima, ou, mais bem posto, pela forma ou transcendentalidade sensível das intuições empíricas⁶².

Por seu turno, o entendimento dá-se como a faculdade do pensamento ou juízos (diferente, pois, da sensibilidade, faculdade das intuições). Segundo o autor da *Crítica da razão pura*, o sujeito cognoscente enquanto entendimento (ou intelecto em sentido estrito) acha-se apriorística e estruturalmente dotado de *funções*, *categorias* ou *conceitos originários* (como os de unidade, realidade, substância, causalidade, possibilidade etc.⁶³), os quais têm por tarefa, justamente, o pensamento

⁶² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 15-91.

⁶³ Esclareça-se que, segundo Kant, o primeiro a deliberadamente tentar identificar e formular as categorias estruturais da realidade foi Aristóteles. Contudo, adverte Kant que por haver faltado ao estagirita um princípio ou critério de orientação no empreendimento em questão, terminou por meramente esboçar indutivamente um quadro casuista das categorias – para não falar da valência transcendente com que são apresentadas pelo autor do *Órganon*, já que pensadas como propriedades do ser e não do sujeito cognoscente. Ao revés, por força de seu criticismo, Kant acredita finalmente haver tanto encontrado o critério ou princípio de *dedução* das categorias, qual seja, o ponto de vista transcendental, segundo o qual as categorias deixam de ser tomadas como qualidades das coisas para serem vistas como propriedades do sujeito que conhece, quanto, conseqüentemente, chegou a um rol sistemático e completo das categorias, graças à correspondência destas com as doze funções originárias possíveis de todo e qualquer pensamento (ou, se se quiser, julgamento), por Kant dispostas em grupos de três sob quatro grandes rubricas. Daí a célebre tábua kantiana das doze categorias, a saber: **a)** sob a rubrica do pensar em termos de *quantidade*: categorias da **unidade**, **pluralidade** e **totalidade** (correspondentes, respectivamente, aos seguintes tipos de pensamentos de quantidade possíveis: universais, particulares e singulares); **b)** sob a rubrica do pensar em termos de *qualidade*: categorias da **realidade**, **negação** e **limitação** (correspondentes, respectivamente, aos seguintes tipos de pensamentos de qualidade possíveis: afirmativos, negativos e infinitos); **c)** sob a rubrica do pensar em termos de *relação*: **inerência** (subsistência), **causalidade** (dependência) e **comunidade** (correspondentes, respectivamente, aos seguintes tipos de pensamentos de relação possíveis: categóricos, hipotéticos e disjuntivos); e **d)** sob a rubrica do pensar em termos de *modalidade*: **possibilidade – impossibilidade**, **existência – não existência** e **necessidade – contingência** (correspondentes, respectivamente, aos seguintes tipos

enquanto elaborador do material fornecido pelas intuições sensíveis, logo, destinam-se à produção do *conhecimento* propriamente dito:

O entendimento não é [...] faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos. Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da acção que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. Os conceitos fundam-se, pois, sobre a espontaneidade do pensamento, tal como as intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões⁶⁴.

Assim, por exemplo, a causalidade, que é tomada por Kant como um dos ditos conceitos *a priori* (ou categorias⁶⁵) possibilitadores da experiência constantes do entendimento, tem por papel viabilizar parte da elaboração intelectual ou do pensamento que o sujeito realiza sobre o conteúdo fornecido pelas intuições, na medida em que é dela (causalidade) que provém a característica da *necessariedade* na *ordenação* estrutural do curso ou sucessão dos elementos que perfazem a experiência⁶⁶:

[...] porque submetemos à lei da causalidade a sucessão dos fenômenos e, por conseguinte, toda a mudança, é que é possível a própria experiência, ou

de pensamentos de modalidade: problemáticos, assertóricos e apodícticos). Sobre as funções lógicas originárias do pensamento (ou juízo) tomadas por Kant como critério ou fio condutor na dedução de suas doze categorias cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 103-108. Sobre a dedução e apresentação das doze categorias propriamente ditas cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 108-117. Por fim, sobre a diferença da doutrina das categorias de Kant e a de seus antecessores, em especial a de Aristóteles, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 111; KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 101-105; e BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do direito: interpretação antropológica*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993, p. 206.

⁶⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 102. Mais a respeito cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 125 e p. 146-147.

⁶⁵ Em linhas gerais, Kant define as categorias, isto é, a instância apriorística constante do entendimento (logo, da faculdade do pensar ou julgar), nos seguintes termos: “São conceitos de um objecto em geral, por intermédio dos quais a intuição desse objecto se considera determinada em relação a uma das funções lógicas do juízo” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 127). Noutro giro: “As categorias são conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos e, portanto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 166; grifo do autor). Por fim, (ênfatisando a única objetividade possível às categorias: seu uso sobre as intuições): “Sempre que falte a intuição, não se sabe se por intermédio das categorias se pensa um objecto ou mesmo se lhes pode corresponder em geral qualquer objecto; e assim se confirma que as categorias não são por si *conhecimentos*, mas simples *formas de pensamento*, que servem para formar conhecimentos a partir de intuições dadas” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 252; grifo do autor).

⁶⁶ O condicionamento da experiência pela lei transcendental da causalidade é a exemplificação da relação entre o empírico e a aprioridade recorrente em Kant. Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 37, p. 38, p. 45, p. 123-124, p. 165-166 e p. 181. A propósito, adianta-se que, para Schopenhauer, o fato de Kant, em suas exemplificações, servir-se da causalidade com tanta frequência, não era mera casualidade, pois, conforme aquele terminará concluindo, das doze categorias transcendentais do entendimento apontadas por Kant, apenas a da causalidade realmente procede. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 560; e DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 113.

seja, o conhecimento empírico dos fenômenos; por consequência, não são eles próprios possíveis, como objectos da experiência, a não ser segundo essa lei⁶⁷.

Na verdade, se não perdermos de vista que se trata, sempre, de atividades levadas a efeito pelo sujeito cognoscente, seja ao nível da sensibilidade, seja do entendimento, e que isso mais não significa que apreender o mundo, sempre, segundo a mediação do sujeito, pode-se então compreender o motivo de o criticista, doravante, passar a falar nem tanto das coisas, mas da *representação* das coisas, já que, por aí, o mundo mais não pode ser do que a perspectiva apriorística do sujeito⁶⁸, ou seja, o tipo de captação feita por este segundo suas estruturas imanentes (tempo, espaço, substância, causalidade etc.)⁶⁹.

Contudo, advirta-se que essa instância apriorística de que fala Kant, em que pese transcendental, isto é, não derivada da experiência (interna ou externa), e tampouco do transcendente (*i.e.*, do hiperbólico)⁷⁰, mas sim da própria constituição do sujeito, é real e imanente, porque, por primeiro e antes de tudo, existe para a experiência, considerando-se que se presta como o conjunto das condições de possibilidade desta. Aliás, poder-se-ia dizer até que constitui, como acima adiantado, parte da própria experiência, desde que não se olvide que esta compreende tanto um lado formal como um material, repousando a aprioridade precisamente no primeiro.

Em sendo assim, pergunta-se: se o sensório empírico oferece-nos o diverso, isto é, a matéria prima do mundo, e a sensibilidade pura (tempo e espaço) e os conceitos originários do entendimento (como, por exemplo, os de causalidade e substância) suas *formas* primeira e segunda, respectivamente, e se isso basta para

⁶⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 218. Mais sobre como a categoria da causalidade, em específico, condiciona a representação da realidade fenomênica cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 225-226, p. 624 e p. 627; e KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 27.

⁶⁸ Não se descure, contudo, do caráter *objetivo* dessa perspectiva, pois o *a priori* kantiano não deve ser confundido com o inato, ou, ao menos, com o inatismo de praxe. Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 100. Além disso, tem-se que também ter em mente que, quando Kant dá a entender que o homem é a medida de todas as coisas, não se deve confundi-lo com Protágoras, haja vista que “[...] esta afirmação [kantiana] não é [...] cética, pois Kant sustenta que o conhecimento, nos seus próprios limites, é necessariamente uniforme e perfeitamente válido para todos os seres pensantes. Portanto, também para Kant o homem é a medida de todas as coisas, mas o homem entendido como sujeito de conhecimento, o homem universal. O sofista Protágoras, ao contrário, afirmava que *cada homem* (indivíduo) é a medida de todas as coisas, o que conduz a negar inteiramente a possibilidade do conhecimento, por substituí-lo pela arbitrária e mutável opinião individual” (DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 115; grifo do autor).

⁶⁹ Para uma abordagem geral do desenvolvimento da filosofia criticista a partir de Kant cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 100 e ss.

⁷⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 93 e p. 108.

representarmos (conhecermos) as coisas⁷¹, então para que serve ou a que se destina a faculdade da razão, se se toma esta, feito Kant, como algo de diferente do entendimento (intelecto *stricto sensu*)?

Bem, no bojo da gnoseologia⁷² kantiana, a razão, ao contrário do que comumente havia se verificado até então em meio ao senso comum popular bem como ao filosófico, não se identifica com o entendimento enquanto simples faculdade de representar o mundo abstratamente, de vez que Kant a reserva como fonte de um anseio todo especial, a saber, o anseio metafísico.

Mais especificamente, o que Kant faz é tomar a razão como uma faculdade pretensamente voltada à especulação da unidade última do conhecimento empírico, mediante um remontar radical às condições primeiras dos fenômenos, logo, à instância incondicionada de todo o condicionamento empírico-fenomenico, donde a posterior indentificação final kantiana do metafísico com o racional, porquanto se, como quer Kant, o racional consiste em surpreender o incondicionado⁷³, (logo, surpreender o que está para além de toda condicionalidade empírica), então o racional deve equivaler ao metafísico, assente que este tem por foco justamente a coisa em si, ou seja, o mundo independente das condições fenomênicas:

[...] o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições⁷⁴.

⁷¹ Leia-se: “[...] o conteúdo ou a ‘matéria’ da experiência, o conteúdo sensório *a posteriori*, são produzidos pela sensação, e a ‘forma’ da experiência, aquilo que nos permite compreendê-la, é produzido pela mente. Esta última característica é o componente formal que abrange as condições do conhecimento, e seus membros são universais, conceituais e apriorísticos” (MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 161; grifo do autor).

⁷² Muito basicamente, esclareça-se que, segundo o magistério de Miguel Reale, a gnoseologia constitui uma das duas partes da ciência transcendental do conhecimento, isto é, da ontognoseologia, sendo a segunda parte a ontologia (*stricto sensu*). Mais especificamente, a ontognoseologia identifica-se com a teoria do conhecimento enquanto esta figura como ciência das condições transcendentais do conhecimento (leia-se: do ser enquanto conhecido e da cognição em relação ao ser), sendo a gnoseologia e a ontologia (*stricto sensu*) os momentos da ontognoseologia que prevalentemente estudam o conhecimento em função ora do *sujeito cognoscente* (*a parte subjecti*) ora do *ser cognoscível* ou *objeto* (*a parte objecti*), respectivamente. Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 26-34. Ainda, faz-se mister um último esclarecimento: é que não há confundir a ontologia em sentido estrito com a ontologia em sentido lato ou tradicional, porquanto esta diz respeito à metafísica propriamente dita, ou, mais bem posto, à parte da metafísica concernente à teoria do ser enquanto tal, ao passo que, a ontologia em sentido estrito limita-se à investigação do ser enquanto objeto, isto é, enquanto conhecido pelo sujeito, donde o porquê de somente e precisamente esta poder integrar uma teoria do conhecimento de caráter transcendental, ou seja, uma ontognoseologia. Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 32.

⁷³ Leia-se: “Kant chama *razão* à faculdade que busca o incondicionado” (ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno; e Silvana Cobucci Leite. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 561; grifo da autora).

⁷⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 22; grifo do autor.

Isso significa dizer que, por aí, a demanda metafísica tem que ver *menos* com a pura e simples busca pelo essencial do que com uma suposta insatisfação natural do homem para com a síntese do conhecimento empírico, dado que este, por encontrar-se irremediavelmente circunscrito ao encadeamento condicionado das coisas, não pode nunca oferecer-nos uma síntese completa e última (num sistema arrematado e fechado), ou seja, um conhecimento do incondicionado (*das unbedingte*)⁷⁵, o qual, na medida em que cobre todo o mundo referindo-se ao *eu*, à *natureza* e ao *todo*, é resolvido por Kant, ao fim e ao cabo, em três grandes Ideias, quais sejam, as Ideias de liberdade (causa incondicionada), alma (eu incondicionado) e deus (o incondicionado supremo e absoluto):

A razão, por uma tendência de sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. [...] O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objectos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus⁷⁶.

Com efeito, sabe-se que, à luz do conhecimento empírico, toda causa é, ela própria, efeito de outras causas (que se poderia denominar causas remotas), e todo efeito é, ele próprio, causa de outros efeitos⁷⁷.

Logo, mais não é preciso dizer para se perceber que, quer pelo lado da causa, quer do efeito, a cadeia de conexão dos elementos é interminável (ou, pelo menos, indefinida); que, por aí, é impossível encontrar um ponto terminal, algo como uma causa não causada ou um elemento incondicionado; e que, enfim, não se chega, mediante o conhecimento empírico, a solução metafísica alguma, ante a impossibilidade de se surpreender qualquer incondicionado no plano empírico, já que este tem por natureza, justamente, o *ser-condicionado*.

⁷⁵ Diz Kant: “[...] a razão pura [...] não tem em vista objetos particulares situados além do campo da experiência, mas exige apenas a completude no uso do entendimento em conexão com a experiência” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 112).

⁷⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 634-635.

⁷⁷ Por oportuno, insta registrar a advertência kantiana de que, rigorosamente falando, o princípio da causalidade, *enquanto forma a priori da experiência possível*, tem que ver apenas com os *estados* das coisas, (os quais coincidem com sua *manifestação fenomênica*), e não com a coisa *enquanto tal, em si mesma*. Ademais, *enquanto condição de possibilidade da experiência*, o princípio da causalidade deve se limitar ao conhecimento da natureza (ciência), senão porque, *na qualidade de uma das condições apriorísticas da experiência*, não teria nenhum sentido ou significado usá-lo na busca do conhecimento especulativo (metafísica). Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 527-528.

Destarte, se há algum incondicionado, deve ele ser buscado mediante um conhecimento outro que não o empírico ou fenomênico, e, por via de consequência, segundo uma faculdade distinta, haja vista o fato das faculdades da sensibilidade e do entendimento terem por destinação, precisamente, a realidade condicionada, empírica, vale dizer, a experiência fenomênica:

O interesse da razão é buscar o incondicionado. Ela tenta-o fora do sensível, de vez que neste é ele impossível; no sensível há sempre a condição seriada ou a condição da condição. Demais, o sensível já é por si mesmo um condicionado. Só pode ser conhecido como fenômeno, isto é, condicionado pelas formas a priori do sujeito que o pensa através das suas categorias, depois de organizá-lo pelas formas puras da intuição. O sensível condiciona o uso da razão (como entendimento), esfera do conhecimento teórico e, por sua vez, o entendimento condiciona o sensível. [...] Se o único objeto do conhecimento está condicionado pelo sensível e se não consegue a razão encontrar um objeto incondicionado, para além do sensível, descobre ela que o incondicionado não está fora dela, mas é ela mesma⁷⁸.

Assim, é nesse passo que Kant apresenta-nos a razão como sendo a suposta faculdade originariamente endereçada à especulação do conhecimento último, e, conseqüentemente, à elaboração das Ideias, com a conseqüente necessidade de distinguir razão e intelecto (entendimento):

Tradicionalmente, razão é a mais alta faculdade do conhecimento, opondo-se à imaginação e à percepção sensível e compreendendo, de outro lado, a faculdade dos conceitos ou o entendimento, a faculdade de aplicar os conceitos aos objetos dados ou a faculdade de julgar, e a faculdade de extrair conclusões mediatizadas por verdades conhecidas ou razão no sentido estrito. A “razão” é, assim, tomada em dois sentidos: um amplo, abrangendo todas as faculdades superiores do conhecimento e outro estrito, significando tão somente a faculdade de tirar conclusões por silogismos ou outros tipos de raciocínio. Mas Kant dá uma nova acepção à palavra. Enquanto na acepção tradicional, a razão ou entendimento é a faculdade de criar conceitos, pouco importando a sua origem, se empírica (Aristóteles) ou não (Platão), para Kant a razão, em sentido amplo, envolve também o entendimento, mas somente na medida em que ele cria conceitos a priori, isto é, que têm origem nele mesmo e não na experiência.[...] a razão pura, no sentido estrito, [significa] a razão que cria ideias, ideias que são conceitos puros considerados em si mesmos objetos⁷⁹.

Demais, trata-se de uma *razão pura*, tendo-se em conta a suposição de Kant de que, em parte, o anseio metafísico radica-se na própria natureza do sujeito cognoscente e, em parte, apenas a via de ordem transcendental encontra-se em grau de tentar resolver o problema metafísico.

Todavia, a conclusão a que chega Kant na *Crítica da razão pura* (obra que, conforme se verá com mais vagar adiante, tem por objeto criticar as condições de

⁷⁸ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p. 153.

⁷⁹ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 131-132; grifo do autor.

possibilidade do conhecimento em geral e, subseqüentemente, julgar tanto as pretensões científicas quanto, mais especificamente, a possibilidade de a metafísica firmar-se como ciência), foi no sentido de que a razão não pode, nem pela via transcendental e tampouco pela empírica, alcançar qualquer *conhecimento* do incondicionado (lembre-se: o escopo, segundo Kant, da metafísica), senão porque é impossível ao homem ter *experiências* ou *intuições metafísicas* (isto é, intuições não-sensíveis, porventura puramente intelectuais), as únicas que estariam em grau de fornecer os objetos correspondentes aos conceitos metaempíricos.

Ora, como visto acima, o entendimento é a faculdade dos conceitos, do pensar, mas, - e isto é crucial, pena de não lhe ser possível reconhecer nenhuma validade objetiva -, é a faculdade de pensamentos e conceitos que têm sobre o que se aplicar, a saber, a experiência possível, ou, mais bem posto, as intuições fornecidas pela sensibilidade⁸⁰.

De fato, para Kant, a intuição sem o conceito é cega, e este sem aquela é vazio, ou seja: “Nem a intuição sensível e nem a atividade intelectual podem, cada uma de per si, atingir o plano do conhecimento”⁸¹. Donde se vê que o conhecimento, para Kant, só se faz possível se presentes os dois elementos essenciais que o constituem, sejam eles, os componentes sensível (a intuição) e intelectual (o pensamento conceitual levado a cabo pelo entendimento)⁸²:

[...] seria um disparate se esperássemos conhecer, de qualquer objeto, mais do que pertence à experiência possível que temos dele, ou se reivindicássemos sequer o menor conhecimento de qualquer coisa que assumimos não ser um objeto da experiência possível a ponto de determiná-la, segundo sua constituição, tal como é em si mesma; pois por quais meios pretenderíamos realizar essa determinação, já que o tempo, o espaço e todos os conceitos do entendimento, e, mais ainda, aqueles obtidos por meio da intuição empírica ou *percepção* no mundo sensível, não têm e não podem ter nenhum uso além de tornar possível a mera experiência, e, se suprimirmos essa condição mesmo para os conceitos

⁸⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 595.

⁸¹ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 101.

⁸² Acresce-se que, em última análise, o entendimento e seu pensamento espontâneo são identificados por Kant com a faculdade de julgar e a formulação de juízo, respectivamente: “O entendimento não pode fazer outro uso [dos] conceitos a não ser, por seu intermédio, formular juízos. Como nenhuma representação, excepto a intuição, se refere imediatamente ao objecto, um conceito nunca é referido imediatamente ao objecto, mas a qualquer outra representação (quer seja intuição ou mesmo já conceito). O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objecto, portanto a representação de uma representação desse objecto” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 102). Em suma: “Podemos [...] reduzir a juízos todas as acções do entendimento, de tal modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Porque, [...] é uma capacidade de pensar. Ora pensar é conhecer por conceitos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 103; grifo do autor).

puros do entendimento, eles não mais determinam objeto algum, e deixam de ter qualquer significado [...]”⁸³.

Em sendo assim, não é difícil compreender o motivo de, para Kant, só podermos ter, quando muito, um pensamento problemático⁸⁴ e vago acerca do incondicionado ou do mundo em si, vale dizer, do mundo para além de toda a condicionada experiência possível, mas nunca um conhecimento propriamente dito deste, eis que não nos é possível encontrar intuições correspondentes às conceituações metafísicas, a fim de determinar estas objetivamente, tal como se passa no conhecimento afeto à realidade empírica:

[...] não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não podermos ter conhecimento de nenhum objecto, enquanto coisa em si, mas tão-somente como objecto da intuição sensível, ou seja, como fenómeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objectos da experiência. Todavia, [podemos] *pensar* esses objectos como coisas em si embora os não possamos *conhecer*⁸⁵.

Isso inobstante, Kant acredita poder salvar a validade do pensamento metafísico (composto, repisa-se, apenas de Ideias, isto é, de conceitos sobre o incondicionado, tais como os de liberdade, alma e deus, desprovidos de intuições) se o circunscrevêssemos à esfera da prática, porquanto, conforme raciocina Kant, malgrado a impossibilidade da metafísica afirmar-se como ciência (*wissenschaft*), a mesma ainda poderia, por outro lado, prestar-se como fonte das diretrizes fundamentais da eticidade.

Na verdade, para Kant essa passa a ser, precisamente, a própria razão de ser do pensamento metafísico, sua essência⁸⁶.

⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 25-26 e p. 133; grifo do autor. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 285.

⁸⁴ Diz-nos Kant acerca do problemático: “Juízos *problemáticos* são aqueles em que se atribui à afirmação ou negação um valor apenas *possível* (arbitrário); [...] A proposição problemática é, pois, a que exprime apenas a possibilidade lógica (que não é objectiva), isto é, uma livre escolha de tomar esta proposição por válida, uma aceitação simplesmente arbitrária dela pelo entendimento” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 107; grifo do autor). Acresce-se, ademais, que, no entender de Kant, as atitudes mentais *assertórica* e *apodítica* consistem em ser como que um crescendo em relação à *problemática*, eis que o juízo assertórico refere-se, além da possibilidade lógica, à realidade, e o apodítico, à possibilidade lógica, à realidade e à necessidade. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 107-108. Infere-se, pois, que o pensamento puro e metafísico levado a efeito pela razão é (sempre) problemático porque, conquanto poder ele não encontrar embargos por parte da lógica, carece (sempre) de realidade e legalidade.

⁸⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 25; grifo do autor. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 145-148.

⁸⁶ Cf. RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, Vol. IV, p. 259.

Ademais, se se acresce a suposição de Kant de que o intelecto e a sensibilidade prestam-se como instrumentos de promoção de um conhecimento destinado, direta ou indiretamente, à sobrevivência, ou, mais apropriadamente, à satisfação das necessidades ordinárias e dos interesses sensíveis em geral, e que a razão propriamente dita, ao contrário, supostamente se revela a nós como sendo uma ordem toda distinta de saber (qual seja, o saber atinente à essência inteligível), logo, faz-se então compreensível a conclusão de Kant de que é a razão e não o intelecto o que efetivamente não apenas define e distingue o ser humano, mas que também responde por sua essencialidade⁸⁷.

Mas aqui já se começa a adentrar no quarto e último ponto propedêutico, a saber, o modo com que se manifesta essa razão essencial no âmbito da ética (*lato sensu*), afinal, para Kant, a razão passa a ser vista como uma faculdade prática por natureza, o que significa dizer que se destina a ditar nada mais nada menos do que o sentido maior, os *fins* da vida humana, e não a apenas instrumentalizar a satisfação dos interesses sensíveis ou a satisfazer a especulação meramente teórica - o que não quer dizer, advirta-se, que esta não tenha seu valor, porquanto é exatamente através da perscrutação do *em si* que, segundo Kant, depura-se a *consciência* das Ideias que, em última análise, *devem* informar o viver genuinamente humano⁸⁸, para não falar de sua utilidade estritamente teorética, na medida em que norteia e demarca, à guisa de *cânone*, os limites da investigação científica⁸⁹.

Tratemos, pois, a seguir, do último ponto propedêutico.

1.4 - A Razão e o Exercício da Liberdade da Vontade

No que tange ao desdobramento prático da racionalidade, supõe Kant, não sem engenhosidade, que, fundamentalmente, as tais Ideias, em que pese não poderem se realizar teoreticamente, dado o caráter problemático das mesmas (devido à impossibilidade de se determinarem intuitivamente), poderiam, todavia,

⁸⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 98-99.

⁸⁸ A propósito, deixa-se ressalvado que, para Kant, não se trata de razões diferentes, sim de uma mesma e única razão desempenhando, contudo, dois papéis distintos. Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 18. Para um exame crítico da insuficiência da distinção kantiana em questão cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 648.

⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 94-95, p. 318.

realizar-se praticamente, mas se, e *somente se*, as representações das mesmas por parte do agente se tornassem motivos determinantes de sua escolha, ou, como quer Kant, uma espécie *sui generis* de *fim absoluto*⁹⁰ motivador, em detrimento do móbile proveniente das representações sensíveis, de modo que, ao fim e ao cabo, se o objeto da Ideia não pode ser *conhecido*, poderia, ao menos, ser *produzido*⁹¹ (se bem que nunca perfeitamente) no plano da ação prática singular:

[...] poder-se-ia dizer que a totalidade absoluta dos fenômenos é apenas uma ideia, pois como não podemos nunca realizar numa imagem [intuição] algo semelhante, permanece um *problema* sem solução. Em contrapartida, como no uso prático do entendimento se trata unicamente de uma execução segundo regras, a ideia da razão prática pode fazer-se sempre real, embora dada só em parte *in concreto*, e é mesmo a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização desta ideia é sempre limitada e defeituosa, mas em limites que é impossível determinar e, por conseguinte, sempre sob a influência do conceito de uma integralidade absoluta. A ideia prática é, pois, sempre altamente fecunda e incontestavelmente necessária em relação às ações reais. A razão pura tem nela a causalidade necessária para produzir, efectivamente, o que o seu conceito contém: pelo que se não pode dizer da sabedoria, de certo modo displicentemente, que é *apenas uma ideia*; mas, justamente, por ser a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis, deverá servir de regra para toda a prática, como condição originária, ou, pelo menos, limitativa⁹².

Desse modo, já se faz claro o papel da razão na filosofia kantiana: ela é, em última instância, a faculdade que põe a descoberto (mesmo que de modo vago e problemático de um ponto de vista estritamente teórico), para o homem, sua essência, isto é, seu em si, o qual, justamente por se contrapor ao aparente (fenomênico), que é, dentre outras coisas, causal, mortal e sensível, só pode figurar como livre, imortal e inteligível.

Além disso, uma vez que essa razão, (que, como vimos, constitui o essencial), passa a ter por vocação originária a prática⁹³, a consciência do *em si* por

⁹⁰ Sobre a Ideia enquanto uma pretensa espécie de motivação *sui generis* em grau de operar a passagem da razão teórica para a prática cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 139-143.

⁹¹ Entenda-se que, para Kant, diferentemente do que se passa na representação estritamente *cognitiva* - em que o sujeito não pode ir além da *representação*, o que significa que o sujeito não pode nem representar as coisas em si mesmas, (mas apenas enquanto *objetos*), tampouco criar a *existência* das coisas -, diferentemente da representação meramente cognitiva, dizíamos, a *representação prática* tanto se refere a algo de essencial, isto é, *inteligível*, quanto a *existência* deste algo inteligível a que se refere a representação prática pode ser criada por intermédio de uma *produção volitiva* quando da *ação moral*. Nesse sentido, cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 124. Enfim, para Kant o uso da razão “[...] nem sempre está ordenado à determinação do objecto, portanto ao conhecimento, mas também à determinação do sujeito e do seu querer [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 170).

⁹² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 317-318; grifo do autor.

⁹³ Para Kant, o esforço metafísico teórico, ou seja, o empenho da razão especulativa em apreender algo sobre a alma, a liberdade e deus, não poderia se justificar sem a esperança do desdobramento prático final, considerando-se a quantidade e o tamanho dos obstáculos com que a razão

ela proporcionada termina por identificar-se com a *consciência ética*, eis que, por aí, ser consciente, se não do conhecimento, ao menos do pensamento (sempre, problemático) do eu em si, mais não significa do que ser consciente do *telos* segundo o qual se deve ordenar a vida, logo, mais não significa do que ser eticamente consciente.

Finalmente, admitindo-se, como admite Kant, serem as representações das Ideias, (ou, mais bem posto, dos *Ideais*, considerando-se a natureza de farol e norte que assumem as Ideias quando postas em perspectiva prática⁹⁴), decorrentes do pensamento metafísico, hábeis a motivar a faculdade de escolha⁹⁵, caso em que esta se faz pura (para ficarmos com o linguajar de Kant), então se torna mesmo inevitável a postulação final de uma faculdade prática absoluta (autonomia), pois que, enquanto pretensamente tomada como configurável por representações não-sensíveis, já se pode imaginá-la livre se não de toda e qualquer determinabilidade, ao menos da determinabilidade causal.

Obviamente que, para os fins da presente e por ora, o que interessa é chamar a atenção a como Kant termina por articular a razão, dimanadora do Ideal da liberdade, com o postulado final de uma faculdade prática irrestrita (autonomia), haja vista que, em última análise, para o filósofo a irrestrição da faculdade prática é a condição de possibilidade primária tanto do exercício e realização da liberdade inteligível sediada na racionalidade pura quanto, consequentemente, da responsabilização ética em geral.

especulativa depara-se, bem como o caráter insatisfatório das conclusões desta. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 635-636.

⁹⁴ Atenta-se que, rigorosamente falando, o Ideal não equivale exatamente à Ideia. Veja-se: “[...] ainda mais afastado da realidade objectiva do que a ideia, parece estar aquilo a que chamo o *ideal*, que é o que entendo pela ideia não somente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 485; grifo do autor). Sobre a importância e o papel *práticos* da Ideia transmutada em Ideal, diz-nos Kant: “[...] temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora [...], têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *acções*. Os conceitos morais não são inteiramente conceitos puros da razão, porque assentam sobre algo empírico (prazer ou desprazer); todavia, em relação ao princípio pelo qual a razão põe limites á liberdade, que em si é destituída de leis (quando se atende unicamente à sua forma), podem muito bem servir de exemplo de conceitos puros da razão. [...] Conquanto não queiramos atribuir *realidade* objectiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito. Porém, é inviável querer realizar o ideal num exemplo, ou seja, no fenómeno [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 486; grifo do autor). No mesmo sentido, cf., em rodapé, KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 206.

⁹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 27.

Assim, termina-se, aqui, a consideração dos quatro aspectos propedêuticos acima alinhavados. No entanto, com vistas à sistematização da matéria, destaquemos ainda as principais conclusões, a saber:

a) que o princípio da causalidade constitui um dos elementos conformadores do sujeito cognoscente, prestando-se, enquanto tal (isto é, enquanto princípio de natureza apriorística, transcendental), como uma das condições de possibilidade da experiência fenomênica, donde sua validade universal;

b) que a liberdade, como forma de determinação distinta da causal, se existir, deve ser no plano metafísico, numênico, ou, mais especificamente, enquanto atributo do em si humano, já que o homem, enquanto fenômeno ou ente sensível, encontra-se, como tudo o mais, submetido à lei da causalidade;

c) que não há confundir as faculdades da sensibilidade, do entendimento e da razão, eis que têm funções distintas, quais sejam, intuir, conhecer e pensar (no sentido de especulação metafísica problemática), respectivamente; e

d) que a razão, de vez que não pode se satisfazer teoreticamente (por faltar à suas formulações conceituais o complemento intuitivo), deve ser vista como faculdade essencialmente prática, pois somente assim logra se realizar de modo satisfatório (conquanto ainda imperfeito), na medida em que se supõe ser ela, com suas Ideias (sobretudo a Ideia de liberdade), praticável graças a uma faculdade irrestrita (autonomia), sendo certo, de resto, que, é a razão, (e não o intelecto ou entendimento), por pretensamente voltar-se para um *telos* maior que o configurado por interesses meramente empírico-materiais⁹⁶, que representa a verdadeira nota distintiva⁹⁷, a essencialidade e o destino⁹⁸ do homem sobre a face da Terra.

Isto posto, é o quanto basta sobre as noções propedêuticas. Passemos, doravante, ao enfrentamento direto da posição kantiana no tema da presente.

⁹⁶ Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 471-472.

⁹⁷ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 254-255.

⁹⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 25-26; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 146-147.

2 – O Julgamento da Liberdade da Vontade na Crítica Maior à Luz da Doutrina dos Caracteres Inteligível e Empírico

Como acima mencionado, sabe-se que com a *Crítica da razão pura* Kant pretende levar a efeito uma autocrítica radical da razão, esta significando, num primeiro momento, nem tanto a dita faculdade do pensamento metafísico-problemático (um sentido que o termo razão vai assumindo gradativamente ao longo da obra em questão), mas o aparelhamento cognitivo em geral característico ao homem, a fim de saber de suas estruturas, dos elementos de que é composto, de seu *modus operandi* e do âmbito sobre o qual se aplica, com vista a julgar, finalmente, a validade de suas pretensões, mormente as de caráter metafísico.

Embora o intuito principal de Kant fosse o de decidir se a metafísica poderia ou não afirmar-se como conhecimento científico, ou, o que é o mesmo, se suas pretensões teóricas poderiam ou não ser atendidas, logo se dá conta de que, para tanto, precisaria investigar a estrutura da faculdade do conhecimento como um todo.

Isso porque, primacialmente, além da necessidade de saber das condições que permitem o próprio *fato* do conhecimento, instava saber, sobretudo, dos pressupostos viabilizadores do *fato* da ciência (especialmente a física e a matemática modernas), de vez que, por ser esta, como Kant dá a entender, um tipo de saber que logrou e logra afirmar-se com êxito, bem como a progredir ao longo do tempo, apresenta todos os títulos e credibilidade hábeis a tomá-la como referência no julgamento final da metafísica⁹⁹.

Com efeito, diferentemente do saber metaempírico, para Kant a ciência já era um *dado* válido, do qual se deveria perguntar não se era possível, mas como se fez e faz possível, de modo que, saber das condições que viabilizaram e viabilizam o saber científico e seu sucesso torna-se, para Kant, uma condição *sine qua non* à consecução do empreendimento de crítica da razão pura, pois somente assim é que se poderia, ao término, decidir a questão substancial que se propunha Kant: a questão concernente ao destino ou sorte da metafísica *como ciência*¹⁰⁰.

⁹⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 3-35.

¹⁰⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 155.

Destarte, em posse do conhecimento das condições de possibilidade do fato científico, ficaríamos a par, por exemplo, tanto do porquê do saber metaempírico, ao longo dos tempos, não haver, ao contrário do saber científico, logrado avançar, chegando apenas em becos sem saída¹⁰¹, quanto do caminho a palmilhar caso quiséssemos algum resultado positivo em matéria de pesquisa metafísica¹⁰².

Na verdade, o que Kant tinha em mira era menos a intenção de cientificizar, digamos assim, a metafísica, do que saber o motivo do fato de uma modalidade de saber medrar (a ciência) e a outra (a metafísica) não, e se, por conseguinte, seria possível, mediante a constatação do porquê do sucesso da primeira, aproveitar algo para a obtenção de algum êxito para a segunda.

Naturalmente, a maior parte dos grandes pensadores anteriores a Kant (como Aristóteles e Descartes, para não citar senão dois exemplos icônicos), já havia se dedicado, em alguma medida, à razão, ou, mais bem posto, à perscrutação da maquinaria cognitiva própria ao homem. Afinal de contas, desde os filósofos da Antiguidade que o conhecimento é tematizado e posto como um dos problemas capitais da filosofia, a ponto de haver se tornado um lugar comum dividir a pesquisa filosófica em lógica (em que se refletia, precisamente, sobre a questão do conhecimento), física e ética.

No entanto, o Solitário de Königsberg passa a figurar de modo especial na filosofia do conhecimento senão porque foi ele o primeiro filósofo que, consciente e deliberadamente, ousou aprofundar, até às últimas consequências, o problema do conhecimento.

¹⁰¹ Segundo Kant, a situação da metafísica em geral intentada até ele poderia assim ser resumida: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 3; grifo do autor).

¹⁰² Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 23.

Isso, muito provavelmente, em função da supramencionada inversão dos termos da questão por ele operada¹⁰³, com o que o sujeito cognoscente e não mais o objeto toma a dianteira ou o protagonismo na investigação da cognição, tendo-se em conta que, como bem constatado e desenvolvido radicalmente por Kant, é o sujeito que condiciona, sempre, o conhecimento das coisas, as quais, aliás, precisamente enquanto tais, ou seja, precisamente enquanto coisas condicionadas pelo sujeito, é que podem se dar como (e serem chamadas de) objetos:

A Gnoseologia é [...] a parte da Ontognoseologia que trata da validade do conhecimento em função do *sujeito cognoscente*. Alguns autores, cuidando dessa matéria, dizem que a teoria do conhecimento aparece propriamente com Kant. Tal afirmação não pode ser aceita sem algum reparo. Não é exato dizer-se, a nosso ver, que a Gnoseologia tenha se constituído como parte autônoma da Filosofia graças ao criticismo kantiano. Kant marca um ponto culminante de um processo de pensamento, que já encontra suas raízes no próprio período clássico e medieval¹⁰⁴.

Desse modo, compreende-se o porquê de, para Kant, sua *Crítica da razão pura* representar, para além de toda ingenuidade dogmática e insuficiência cética, uma espécie de tribunal da razão¹⁰⁵, onde, contudo, a própria razão (tanto em sentido amplo quanto estrito), com suas pretensões e requerimentos, é que seria *crítica e definitivamente* julgada¹⁰⁶.

Ora, a constatação cardeal de Kant e que permeia toda a sua *Crítica Maior* bem como suas reflexões posteriores é a que já acima se deixou entrever, seja ela: que nossa atenção deve direcionar-se, prevalecentemente, para o sujeito cognoscente, porquanto o objeto cognoscível, em que pese não decorrer, à maneira de efeito, do sujeito, (o que significa dizer que, para Kant, o sujeito não *cria* originariamente o objeto¹⁰⁷), encontra-se patentemente condicionado, enquanto algo *representado* pelo sujeito, por este.

¹⁰³ Leia-se: “Independentemente da problemática que cerca os textos pré-críticos em relação ao *corpus* da chamada filosofia crítica de Kant, a publicação de sua primeira *Crítica* representou para o filósofo a planta de uma soberba arquitetura intelectual. Depois de onze anos de silencioso trabalho, Kant argumenta com tanta ênfase em nome da razão como se esta fosse na verdade uma distante estrela cuja luz, malgrado Platão e Aristóteles, Descartes e Leibniz, somente agora tivesse atingido o planeta da nossa espécie. Talvez por isso mesmo o filósofo imediatamente percebeu que não fora entendido por quase ninguém” (HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 60; grifo do autor). Ademais, especificamente quanto ao contributo da metodologia kantiana ao filosofar moderno, pode-se dizer que se Kant “[...] não é o fundador da Filosofia moderna (que remonta a Descartes e a Bacon), Kant é, certamente, o seu renovador” (DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 110; grifo do autor).

¹⁰⁴ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 44; grifo do autor.

¹⁰⁵ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 85.

¹⁰⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 610.

¹⁰⁷ A ressalva é importantíssima, porque coloca Kant a salvo de tentativas capciosas de filiá-lo, à guisa de progenitor, às logomaquias mistificadoras daquele Idealismo alemão a ele imediatamente

Daí vem a concentração da investigação no sujeito cognoscente, no sentido de saber de sua constituição, capacidade, pretensões e limites.

Grosso modo, vimos que, segundo o exame kantiano, todo o sujeito cognoscente pode ser visto como estruturado, transcendentemente, em três faculdades fundamentais, quais sejam, a sensível, a intelectual e a racional, sendo que cada uma responde por uma determinada função, a saber: intuir (sensibilidade), conceituar ou pensar objetivamente (entendimento) e pensar problemáticamente (razão).

Assim, nosso conhecimento ordinário e o científico seriam possíveis e válidos porque fundamentados na sensibilidade e no entendimento (intelecto), visto ser o conhecimento, de um modo geral, não mais do que o produto de intuições conceitualmente elaboradas, consistindo o conhecimento científico, mais especificamente, num conjunto de asserções abertas à incrementação e dotadas de validade universal porque calcadas, em última análise, em intuições e em formas transcendentais, ou, para ficarmos com o linguajar kantiano, em juízos sintéticos a

subsequente. Assim, vejamos o que adverte Kant (dir-se-ia que antevendo o atoleiro dialético que se instalaria na Alemanha logo após o seu lúcido filosofar) a respeito desse tipo de divagação oca que, no fundo, mais não é que o velho psitacismo teológico disfarçado sob as vestes do criticismo transcendental: “[...] mediante o *eu*, como simples representação, nada de diverso é dado; só na intuição, que é distinta, pode um diverso ser dado e só pela *ligação* numa consciência é que pode ser pensado. Um entendimento no qual todo o diverso fosse dado ao mesmo tempo pela autoconsciência *seria intuitivo*; o nosso só pode *pensar* e necessita de procurar a intuição nos sentidos. Sou, pois, consciente de um eu idêntico, por relação ao diverso das representações que me são dadas numa intuição, porque chamo *minhas* todas as representações em conjunto, que perfazem *uma só*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 134; grifo do autor). Ainda: “Um entendimento que, tomando consciência de si mesmo, fornecesse ao mesmo tempo o diverso da intuição, um entendimento, mediante cuja representação existissem simultaneamente os objectos dessa representação, não teria necessidade de um acto particular de síntese do diverso para a unidade da consciência, como disso carece o entendimento humano, que só pensa, não intui. Mas, para o entendimento humano, o acto de síntese é, inevitavelmente, o primeiro princípio, de tal modo que o entendimento humano não pode formar o mínimo conceito de outro entendimento possível, seja de um entendimento que seria ele mesmo intuitivo, seja de um outro que teria por fundamento uma intuição, a qual, embora sensível, fosse de diferente espécie da que se produz no espaço e no tempo” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 138). Por fim e mais explicitamente: “[...] o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento e independente dela, embora o como fique aqui indeterminado. Pois se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuisse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objectos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objectos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a um tal conhecimento. [...] O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objecto” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 144). Vê-se, pois, que não há confundir a filosofia kantiana com aquela “[...] filosofia de brinquedo das universidades, na qual, como sempre, a teologia especulativa desempenha o papel principal [...]”. Pois aí se trata da filosofia dotada de salários e honorários, sim, até mesmo de títulos e honras de conselheira palaciana [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 634-635). Mais a respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 22 e p. 71-80; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

priori, os quais deitam raiz tanto no intuitivo, donde o caractere do sintético (do incremento), quanto no transcendental ou *a priori*, donde o traço do apodítico.

Com efeito, a ciência não se constitui nem de juízos meramente analíticos (explicativos), que nada acrescentam em termos de extensão, nem de juízos puramente sintéticos (extensivos)¹⁰⁸ ou empíricos, já que da experiência, (que, conforme já ensinara David Hume, é contingente em seu lado meramente material), não se poderia extrair, nunca, as notas do universal e do apodítico, próprias aos juízos científicos.

Mas, conforme aduz Kant, uma vez que é da natureza do saber genuinamente científico o incremento, (o progredir no curso do tempo), e o ser dotado de certeza apodítica, logo, o juízo científico não pode ser outro que não o *sintético a priori*¹⁰⁹, porquanto só este coaduna com a índole das asserções tidas como científicas, na medida em que nele se faz possível tanto a síntese, mediante o concurso das intuições (mormente as empíricas), quanto a lei, isto é, a vigência universal, graças ao pressuposto de algum componente formal, *a priori*, enfim, transcendental¹¹⁰:

[...] todo o conhecimento sintético *a priori* só é possível porque exprime as condições formais de uma experiência possível e todos os princípios têm apenas validade imanente, isto é, referem-se unicamente a objectos do conhecimento empírico, ou seja, a fenômenos¹¹¹.

A propósito, tomemos como exemplo, como não poderia deixar de ser, nada mais nada menos que o juízo científico sintético *a priori* segundo o qual *todo acontecimento tem uma causa*. Ora: “É *a priori* porque vale universalmente, de modo necessário, não provindo pois da experiência; [e] é sintético porque no conceito ‘acontecimento’ não está contido o conceito de ‘causa’”¹¹².

Naturalmente, de todas as implicações decorrentes dessas constatações, a mais importante, ao menos para os efeitos da presente dissertação, é a seguinte: que a realidade que se apresenta a nós é, de um lado, o que o sujeito cognoscente logra representar, logo, é fenômeno, e, de outro, algo que subsiste independentemente da representação do sujeito, logo, algo em si, numênico,

¹⁰⁸ Sobre os juízos analítico e sintético cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 34.

¹⁰⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 39-41.

¹¹⁰ Para uma apresentação didática dos juízos analítico, sintético e sintético *a priori* cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 19-20 e p. 106-107.

¹¹¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 529; grifo do autor.

¹¹² Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 88; grifo do autor.

radicalmente diferente de sua manifestação fenomênica, isto é, da feição assumida enquanto objeto ou representação do sujeito; e que todo o nosso *conhecimento* possível, inclusive o científico, acha-se relacionado ao plano fenomênico.

Em outras palavras, há a realidade da coisa empírica (fenomênica) e há a realidade da coisa em si (numênica) – ambas, contudo, mediadas, de algum modo, pela transcendentalidade. Além disso, nossa capacidade cognitiva encontra-se comprometida com a experiência, já para haurir o diverso desta (via intuições empíricas), já para formatar tal diverso (via processamento no maquinário *a priori*)¹¹³.

Em sendo assim, a inferência que se segue é a de que todo o nosso conhecimento e ciência só podem referir validamente ao mundo do fenômeno, considerando-se que a intuição através da qual o mundo nos é dado, é, sempre, intuição sensível (leia-se: condicionada pelos sentidos), ao passo que, os elementos *a priori*, como os constantes da sensibilidade pura, (tempo e espaço), e os constantes do entendimento, (a exemplo da causalidade e da substância), através dos quais a dita intuição empírica é processada, mais não são que “programas”¹¹⁴ (consoante o linguajar hodierno das ciências do cérebro) do sujeito cognoscente, empenhados, precisamente, em elaborar ou dar forma a esse mundo fenomênico¹¹⁵.

Noutros termos, em linha de princípio, o sujeito cognoscente é feito e constituído para a experiência, ou, poder-se-ia mesmo dizer, ele é a própria experiência em sua dimensão estritamente formal, sendo a experiência qualificada de *fenomênica* justamente porque condicionada e moldada pelas formas ou instâncias transcendentais do sujeito.

[...] as categorias fundam os juízos sintéticos [...]. A natureza é constituída pela aplicação das categorias aos fenômenos. Na base de todo o saber da natureza devem aparecer regras que no fim de contas traduzem que todo o conhecimento do real é sintético, ou seja, que todo o objecto deve estar subordinado às “condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”. As categorias permitem pôr a priori as leis gerais da natureza. Mas, sem os dados da intuição sensível, não passariam de formas vazias e nada permitiram conhecer. O entendimento nada mais pode fazer do que antecipar a forma de uma experiência possível; logo, tem os seus limites estabelecidos na sensibilidade. O uso das categorias, para empregar a expressão kantiana, só pode ser imanente e não transcendente. A coisa em si, [...] que a sensibilidade supõe como fonte de suas impressões, não pode ser conhecida; [...]. O entendimento humano é capaz de conhecimento, de ciência, mas limitado ao domínio da sensibilidade, da experiência possível. É certo, também, que a coisa em si está sempre suposta como fonte de impressões sensíveis; mas nada mais;

¹¹³ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 102.

¹¹⁴ Cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito: as vidas secretas do cérebro*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2012, p. 85-111.

¹¹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 148.

*a intuição apenas enquadra essas impressões graças às formas a priori do espaço e do tempo, criando-se o fenômeno. A inteligibilidade do fenômeno é devida unicamente às categorias, formas a priori do entendimento. São elas que tornam o objecto possível, podemos dizer que concedem a objectividade ao fenômeno, que o tornam objecto*¹¹⁶.

Entretanto, pergunta-se Kant: como compreender o anseio que ainda sentimos de conhecer o *além* do fenômeno? Se o sujeito apresenta uma natureza tal, por que é que, isso inobstante, nele floresce o desejo de atingir o absoluto, o incondicionado, vale dizer, a coisa em si mesma, livre de condicionamentos? Ou, malgrado ser o sujeito afeiçoado ao empírico, por que, em algum momento, ele termina por anelar pelo conhecimento do metaempírico?¹¹⁷

A essa contradição do sujeito consigo próprio, ou seja, a essa incoerência entre o anseio metafísico que, segundo o filósofo em apreço, brota espontaneamente do sujeito, e a destinação empírica de suas capacidades cognitivas, Kant dará o nome de dialética, ou, mais apropriadamente, dialética da *razão pura*.

Isso porque, conforme se pode depreender do texto kantiano, um anseio tão distinto deve ter por base a existência, outrossim, de uma faculdade especialmente distinta no sujeito, na medida em que, ao contrário das outras duas (sensibilidade e entendimento), não tem o fenômeno por foco, sim a coisa em si mesma, portanto, o mundo para além da experiência possível¹¹⁸.

Com efeito, segundo Kant, essa dialética da razão, (que, atenta-se, para ele não é intencional, acidental ou sofisticada, mas natural, haja vista deitar raízes numa faculdade tida como sendo congênita à constituição do sujeito, seja ela, a razão¹¹⁹), expressa-se, basicamente, na forma de dois argumentos sobre o incondicionado

¹¹⁶ Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XV-XVI; grifo do autor.

¹¹⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 420.

¹¹⁸ Na verdade, não seria de todo despropositado dizer que, de certa forma, a razão kantiana (*i.e.*, o pensamento do metafísico) é menos uma faculdade *distinta* do entendimento (*i.e.*, do pensamento do empírico) do que o próprio entendimento enquanto voltado para o além da experiência. Com efeito, sob esse aspecto, a razão mais não seria que o entendimento mesmo pelo tempo em que estivesse a direcionar suas categorias (se bem que não todas) para além da sensibilidade (isto é, das intuições). Por exemplo: “[...] a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 381; grifo do autor).

¹¹⁹ Segundo Kant, as “[...] tentativas dialéticas da razão pura [...] não são iniciadas arbitrariamente ou por capricho, mas é a própria natureza da razão que a elas impele [...]” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 25-26 e p. 136).

diametralmente opostos, dado que um tem caráter afirmativo e o outro negativo, donde figurarem como tese e antítese¹²⁰.

Assim, por exemplo, um lado afirma a existência de uma alma simples, imaterial e imortal e o outro nega; uma corrente afirma a infinitude do cosmos e a outra contradiz; este sustenta a existência de deus, aquele o oposto; Fulano diz ser o homem, em sua essência, dotado de uma vontade livre, bem como capaz de exercitar tal vontade livre no plano da experiência via autonomia absoluta (Kant)¹²¹, e Sicrano contesta totalmente¹²², aduzindo, por exemplo, que *a liberdade é apenas uma auto-ilusão e que tudo é simplesmente natureza*¹²³, ou concorda com algo da primeira parte e discorda completamente da segunda (Schopenhauer) etc.

O caráter dialético da celeuma repousa, no entender de Kant, precisamente no uso abusivo do pensar¹²⁴, na medida em que se busca *fundar* o conhecimento de coisas para além de toda a experiência possível (entendimento + sensibilidade), donde, por conseguinte, a incapacidade do sujeito de fornecer, às hipóteses metafísicas formuladas pela razão, intuições e, conseguintemente, dados comprobatórios hábeis a decidir por um ou outro lado:

[...] se separo o entendimento da sensibilidade para obter um entendimento puro, então nada mais resta senão a mera forma do pensamento sem intuição, mediante a qual, por si só, não posso conhecer nada de determinado, por conseguinte, nenhum objeto¹²⁵.

¹²⁰ Por natural, toda a dialética kantiana tem o jogo da tese e da antítese por pano de fundo, embora seja nas antinomias que esse jogo fique mais bem explicitado, conforme veremos.

¹²¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 406.

¹²² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 407.

¹²³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 427.

¹²⁴ Como se vê, Kant toma o conceito de dialética em sua coloração negativa, coloração esta, lembre-se, diametralmente oposta à que se verifica, subseqüentemente, em Hegel, para não citar senão um exemplo. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 13-104. De fato, Kant diz pensar a dialética do mesmo modo que, *mutatis mutandis*, os antigos pensavam, a saber, como a arte especiosa de fazer passar uma ignorância e ou sofisma por conhecimento (argumento válido) mediante a lógica da aparência: "Por diferente que seja o significado em que os antigos empregavam esta designação de uma ciência ou de uma arte, pode todavia deduzir-se com segurança do seu uso real, que a dialética entre eles era apenas a *lógica da aparência*, uma arte sofística de dar um verniz de verdade à ignorância, e até às suas próprias ilusões voluntárias, imitando o método de profundidade que a lógica em geral prescreve e utilizando os seus tópicos para embelezar todas as suas alegações vazias" (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 95; grifo do autor). Mais especificamente, no caso de Kant, o que está sob denúncia é aquela divagação vazia e pretensamente profunda referenciada ao metafísico, isto é, ao além da experiência possível, que sempre se quis vender como conhecimento graças a um verniz de verdade formal obtido junto à dialética ou lógica da aparência.

¹²⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 139.

A bem ver, do exato ponto de vista técnico-kantiano, a razão metafísica¹²⁶ incorre em abusos quando, com base apenas nas categorias transcendentais do entendimento¹²⁷ (logo, sem o concurso de intuições), pretende *conhecer* (leia-se: *fundar* um saber estribado em princípios sintéticos *a priori*) algo que, dada a sua natureza absoluta e incondicionada, jamais pode ser encontrado na esfera da experiência, dada a natureza relativa e condicionada desta:

[...] o uso meramente transcendental das categorias não é, na realidade, uso algum e não tem qualquer objecto determinado, nem mesmo determinável, quanto à forma. De onde se segue, que a categoria pura não basta para formar nenhum princípio sintético *a priori*, que os princípios do entendimento puro têm apenas uso empírico e nunca transcendental e que, para além do campo da experiência possível, não pode haver princípios sintéticos *a priori*¹²⁸.

Destarte:

[...] as categorias puras, sem as condições formais da sensibilidade, têm significado apenas transcendental, mas não possuem uso transcendental, porque este uso é, em si mesmo, impossível, na medida em que lhe faltam todas as condições para qualquer uso (nos juízos) ou seja, as condições formais da subsumção de um eventual objecto nesses conceitos. Sendo assim, se elas (enquanto simples categorias puras) não devem servir para uso empírico nem para uso transcendental, de nada servem, pois, se as desligarmos da sensibilidade, isto é, se não podem ser aplicadas a um objecto possível, são simplesmente a forma pura do uso do entendimento em relação aos objectos em geral e ao pensamento, sem que só por elas se possa pensar ou determinar qualquer objecto¹²⁹.

Consoante o filósofo, como somos capazes apenas de intuições sensíveis, não nos sendo possível algo como uma intuição intelectual, - único tipo de intuição que, segundo Kant, poderia se adequar a um conhecimento metafísico ou numênico,

¹²⁶ Lembre-se que, para Kant, a razão é a faculdade *a priori* do pensamento *metafísico* (comprometido com o incondicionado, isto é, com uma unidade totalizadora da realidade) e o entendimento (intelecto *stricto sensu*) a faculdade *a priori* do pensamento *empírico* (voltado apenas para a unidade empírica, ou seja, para a unidade da realidade enquanto apenas experiência): “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios. Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objecto, mas tão-só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade de razão e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 300; grifo do autor).

¹²⁷ Conforme haverá de ser visto dentro em breve, a categoria transcendental constante do entendimento que subjaz a toda a problemática da liberdade da vontade é a da causalidade, afinal, é esta que se toma como sendo a pedra de toque *a priori* tanto da necessariedade vigente no âmbito da coisa sensível ou fenomênica quanto da especulação da liberdade no âmbito da coisa em si ou numênica. A propósito: “Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 462; grifo do autor). Em assim sendo, já se vê que, a dialética (ou o uso abusivo e ilícito) especificamente atinente à categoria da causalidade não poderá se manifestar por outra forma que não a do vetusto embate entre liberdade e necessidade.

¹²⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 264; grifo do autor.

¹²⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 265.

isto é, a um conhecimento do *em si*, de vez que somente uma tal intuição intelectual nos permitiria uma apreensão direta e imediata das coisas em si mesmas -, as conceituações metaempíricas permanecerão vagas e imprecisas (leia-se: problemáticas), e os conflitos entre elas *objetivamente* insolúveis¹³⁰, porquanto impossível conjugá-las às ditas intuições intelectuais, as únicas que estariam em grau de preencher os conceitos metafísicos.

Desse modo, compreende-se o porquê da metafísica, embora tendo surgido bem antes da ciência, não haver avançado, e de ser ela um amontoado de especulações desencontradas entre si, (*um teatro de disputas infundáveis*)¹³¹, porque, se não há intuição para decidir *objetivamente* a favor da tese ou da antítese, e se se ignora os ensinamentos do criticismo transcendental (segundo o qual, muito basicamente, não há confundir o fenômeno da coisa com a coisa em si mesma), seus defensores têm igual direito de sustentar cada qual sua posição, de modo que quem afirma não pode provar o que afirma e tampouco negar a contestação por parte de quem nega e vice-versa:

Eis aqui o mais estranho fenômeno da razão humana, do qual não se pode indicar nenhum exemplo em qualquer de seus outros usos. Se, como de costume acontece, pensarmos os aparecimentos do mundo sensível como coisas em si mesmas, se tomarmos os princípios de sua conexão como princípios universalmente válidos para coisas em si mesmas e não apenas para a experiência, como é comum, se não mesmo inevitável sem nossa Crítica; então se introduz num inesperado conflito que jamais pode ser resolvido pela via dogmática usual, porque tanto a tese quanto a antítese podem ser demonstradas mediante provas igualmente evidentes, claras e incontestáveis – pois eu respondo pela correção de todas essas provas -, e a razão se vê, portanto, dividida contra si mesma; uma situação que faz o cético regozijar-se, mas deve produzir reflexão e desconforto no filósofo crítico¹³².

Exemplifiquemos o impasse metafísico com o antagonismo (*rectius*: antinomia) entre *liberdade* e *necessidade*, que é apresentado por Kant como uma das quatro expressões da *segunda espécie de raciocínio dialético*, denominada pelo filósofo de *antinomia da razão pura* e que tem por objeto as *Ideias cosmológicas*, seja porque a oposição entre liberdade e necessidade figura como a mais representativa, talvez, dos conflitos da razão dialética, isto é, dos conflitos da razão

¹³⁰ Conforme será visto dentro em breve, para Kant o conflito em questão só é passível de uma solução *crítica-transcendental* de natureza *problemática*.

¹³¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 3.

¹³² Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 121. Mais nesse sentido cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 619; e REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 166.

consigo própria, seja porque, desnecessário dizer, a oposição em questão consiste em ser o embate metafísico que efetivamente importa para os efeitos da presente.

Ora, recordemos, para início de conversa, que, para Kant, as Ideias¹³³ se definem como algo decorrente do empenho *natural* da razão enquanto faculdade do pensamento voltada, *por natureza*, para o incondicionado, o absoluto, o em si¹³⁴, o inteligível, o numênico, vale dizer, o além do fenômeno, do empírico, enfim, da experiência possível:

Entendo por ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objecto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão [...] são pois *ideias transcendentais*. São conceitos da razão pura, porque consideram todo o conhecimento de experiência determinado por uma totalidade absoluta de condições. Não são forjados arbitrariamente, são dados pela própria natureza da razão, pelo que se relacionam, necessariamente, com o uso total do entendimento¹³⁵.

Mais bem posto:

Para poder enumerar [as] ideias, segundo um princípio e com precisão sistemática, temos de observar *primeiramente* que os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este. Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições (às quais o entendimento submete todos os fenômenos da unidade sintética) e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia). A razão exige-o em virtude do seguinte princípio: *se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado¹³⁶.

¹³³ Muito basicamente, registre-se que, desde Platão, a doutrina das Ideias tem por propósito capital dar conta do *modo de ser* ou *arquétipo* originário dos entes, com o que a Ideia representa e significa a unidade substancial de uma determinada classe de coisas. Ora, não se pode negar que Kant também se apropria ao menos do sentido geral dessa doutrina das Ideias, pois suas Ideias transcendentais também tem que ver com a unidade, ou, para ficarmos com seu linguajar, o absoluto, o incondicionado. Tudo está em que, diferentemente do tradicional uso ontológico (inaugurado por Platão) da doutrina das Ideias, Kant tenta dar-lhe, no âmbito da razão especulativa, um uso meramente problemático e de longe mais simplificado, eis que, para Kant, só há falar em três Ideias cardiais, as quais seriam como que três degraus por que passaria o pensamento totalizador do *incondicionado*, quais sejam: as Ideias de alma, liberdade e deus. Sobre a crítica de Kant à doutrina das Ideias de Platão e sobre a maneira própria com que aquele adotou a doutrina em questão, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 308 e ss. Para uma análise proficiente e detalhada da doutrina das Ideias em Kant em contraposição à de Platão cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 113-153. Acresce-se, de resto, que, também Schopenhauer (e também não sem peculiaridades e ressalvas críticas, aliás, tanto a Kant quanto a Platão) haverá de servir-se da doutrina das Ideias, conforme veremos oportunamente.

¹³⁴ Leia-se: “As ideias procuram a coisa em si como as categorias procuram o fenômeno” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 133).

¹³⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 25; grifo do autor.

¹³⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. p. 381; grifo do autor.

Portanto, as Ideias são “[...] conceitos necessários cujo objeto, contudo, não *pode* ser dado em nenhuma experiência”¹³⁷.

Contudo, pergunta-se: quando se olha para a realidade como um todo em busca do que nela há de essencial (de metafísico), ou, para ficarmos com o linguajar kantiano, em busca das ditas Ideias conformadoras do incondicionado, em quais partes dessa realidade comumente se foca?

Abstração feita da tentativa de Kant de, em parte, identificar a metafísica com sua versão judaico-cristã, na qual, como cedo, a metafísica tende a se desdobrar em psicologia racionalista (cuja conclusão é a postulação da alma como a essência do eu), cosmologia (em que a problematização ontológica, concernente ao *ser*, termina por se confundir com o problema da *criação*) e teologia *stricto sensu* (onde se abandona nas especulações do divino)¹³⁸, e, em parte, radicar os principais questionamentos conformadores da metafísica nesta ou naquela sua instância *a priori*¹³⁹, fato é que, quando o homem se pergunta *sem preconceitos* sobre o essencial metafísico, ele não pode se perguntar senão sobre a *essência* do seu eu, sobre a *essência* do mundo e, finalmente, sobre a *essência* última de tudo ou do todo, porquanto, já se vê, somente assim se faz possível abranger o questionamento radical sobre a essencialidade (ou, como quer Kant, o incondicionado) da vida em sua totalidade.

Seja como for, verifica-se que, a despeito das doutrinas metafísicas, isto é, a despeito desta ou daquela *resposta metafísica*, a *problemática* genuinamente metafísica consubstanciada na antinomia entre liberdade e necessidade pode sempre ser situada, num primeiro momento, na segunda ordem de indagação metaempírica, ou, kantianamente falando, na segunda espécie de *raciocínio*

¹³⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p.108; grifo do autor.

¹³⁸ Na verdade, vários dos filósofos ditos modernos que se propuseram o problema da metafísica, sobretudo de Descartes a Kant, não ousam romper com essa tripartição teísta. Cf. SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia*, p. 177-181.

¹³⁹ Muito basicamente, Kant procura conectar as três maiores indagações metafísicas aos três tipos de raciocínio possíveis: “*Como sabemos que só há três tipos de raciocínio, o categórico, o hipotético e o disjuntivo, [Kant pretende que] também só haverá três ideias da razão: a unidade absoluta do sujeito pensante (a ideia de alma), a unidade absoluta da experiência externa (a ideia de mundo) e, finalmente, a unidade absoluta de todos os objectos do pensamento, a ‘condição suprema da possibilidade do todo’ (a ideia de Deus)*” (MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XVII; grifo do autor). Em suma, os aludidos raciocínios ensejam “[...] em primeiro lugar, a ideia do sujeito completo (o substancial), em segundo, a ideia da série completa de condições, e, em terceiro, a determinação de todos os conceitos na ideia de um conjunto completo do possível. A primeira ideia era psicológica, a segunda cosmológica, a terceira teológica; [...]” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 110-111).

dialético, a qual tem por objeto o mundo, no caso, a causalidade não apenas na esfera da *natureza* empírica ou fenomênica¹⁴⁰, mas, outrossim, na esfera *do mundo* (leia-se: da natureza em si).

De fato, a antinomia liberdade-necessidade problematiza a causalidade da natureza ao nível do cosmos, isto é, ao nível da “[...] totalidade *absoluta* do conjunto das coisas existentes”¹⁴¹, logo, problematiza não mais a causalidade de uma natureza enquanto fenômeno, *i.e.*, enquanto uma ordenação de coisas sensíveis condicionadas entre si interminavelmente (ou, ao menos, indefinidamente), mas a causalidade de uma natureza em si mesma¹⁴², em termos de saber do caráter da causação originária das coisas, se livre ou mecânico – em que pese, diga-se de passagem, o fato do questionamento em questão desembocar, mais cedo ou mais tarde, nas outras duas grandes ordens de perquirição metafísica¹⁴³, tal como se

¹⁴⁰ Veja-se: “Por natureza (em sentido empírico), entendemos o encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Há pois certas leis e, precisamente, leis *a priori*, que, antes de mais, tornam possível uma natureza; as leis empíricas só podem acontecer e encontrar-se mediante a experiência, e como em consequência dessas leis originárias, segundo as quais apenas se torna possível a própria experiência” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 236; grifo do autor). Alhures: “*Natureza é a existência* de coisas enquanto determinada segundo leis universais” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 69; grifo do autor).

¹⁴¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 388; grifo do autor.

¹⁴² Sobre o que vem a ser as causalidades cosmológica e sensível, isto é, as causalidades segundo a liberdade e a natureza, respectivamente, diz-nos Kant: “Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a *natureza* ou a causalidade pela *liberdade*. A primeira é, no mundo sensível, a ligação de um estado com o precedente, em que um se segue ao outro segundo uma regra. [...] Em contrapartida, entendo por liberdade, em sentido cosmológico, a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 462-463; grifo do autor).

¹⁴³ Com efeito, cumpre esclarecer que, tal como disposto por Kant, além da indagação metafísica de caráter cosmológico (da qual faz parte o objeto da presente: o problema relativo ao conflito entre liberdade e necessidade), há duas outras, quais sejam, as indagações metafísicas levadas a cabo pela psicologia racionalista e pela teologia *stricto sensu*. Contudo, essas três grandes modalidades de questionamentos metafísicos, em cujo âmbito tudo o mais em matéria de metafísica tende a ser direta ou indiretamente reduzido, ensejam (com base, como quer Kant, nos três tipos de raciocínios, a saber, o categórico, o hipotético e o disjuntivo, pelo filósofo extraídos *simetricamente* das três categorias de modalidade de sua tábua do entendimento) três grandes espécies de raciocínios dialéticos, na medida em que os ditos questionamentos metafísicos não podem ser *objetivamente* resolvidos. Destarte, a primeira espécie, correspondente à psicologia racionalista, tem que ver com raciocínios dialéticos atinentes à busca do *em si* do sujeito, ou seja, do incondicionado subjetivo, porquanto afeto à unidade das condições conformadoras do sujeito (ou eu). Por seu turno, a segunda espécie, correspondente à cosmologia, consubstancia-se em raciocínios dialéticos referentes à busca do *em si* da natureza, isto é, do incondicionado objetivo, porque referente à unidade da série das condições conformadoras do empírico. Por fim, a terceira espécie, correspondente à teologia *stricto sensu*, apresenta-se na forma de raciocínios dialéticos quanto ao *em si* supremo, vale dizer, quanto a uma espécie de incondicionado totalizador, porque representante da unidade última e cabal das condições de toda e qualquer coisa: “A *primeira espécie* destes raciocínios sofisticados [refere-se] à unidade incondicionada das condições *subjectivas* de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma), e [corresponde] aos raciocínios *categóricos*, cuja premissa maior, como princípio, enuncia a relação de um predicado com um sujeito. A *segunda espécie* de argumentos dialéticos,

passa, precisamente, em Kant, o qual, num dado momento, tem de perguntar se a vontade, enquanto faculdade do *em si* humano (por ele identificado com a *alma*), e a causação da substância primeiríssima (deus), podem ser tidas como livres ou não.

Não vem ao caso, advirta-se, as subdivisões feitas por Kant dentro do aludido segundo tipo de raciocínio dialético, já por força do caráter algo artificial das mesmas, na medida em que, como dito, Kant pretende, a todo custo, fazer corresponder toda e qualquer inquirição metafísica a alguma de suas formas *a priori*¹⁴⁴, certamente com o propósito tácito de salvaguardar *aprioristicamente* sua visão algo metonímica da metafísica, (considerando-se que toma uma das versões históricas da metafísica, a cosmovisão judaico-cristã, pela metafísica propriamente dita, qual seja, a especulação radical do *em si*), já por força do recorte imposto pelo

por analogia com os raciocínios *hipotéticos*, [tem] por conteúdo a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno; quanto à *terceira espécie*, [...] tem por tema a unidade incondicionada das condições objectivas da possibilidade dos objectos em geral” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 379; grifo do autor). De resto, pede-se licença para adiantar o registro da crítica schopenhaueriana assaz oportuna a esses três incondicionados kantianos: “[...] logo se nota uma grande contradição, da qual Kant, todavia, não toma conhecimento, pois era muito perigosa para a sua simetria: dois destes incondicionados são por sua vez eles mesmos condicionados pelo terceiro, ou seja, alma e mundo por Deus, o qual é sua causa produtora. Aqueles, portanto, de modo algum têm em comum com este o predicado da incondicionalidade, ponto central aqui, mas apenas o predicado de ser inferido segundo princípios da experiência, além do domínio da possibilidade desta” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 606).

¹⁴⁴ No que tange especificamente ao questionamento cosmológico, esclareça-se que, uma vez que Kant identifica a busca pelo essencial metafísico da natureza com a busca pelo incondicionado na série das condições fenomênicas *dadas*, torna-se então perfeitamente compreensível o enraizamento do questionamento metafísico sob exame na categoria da causalidade e, conseqüentemente, na modalidade do raciocínio a ela imediatamente ligada, a saber, o raciocínio hipotético. Porquanto, somente assim será possível a Kant encontrar a síntese ou unidade intelectual operada pelo entendimento tanto na forma de *série*, logo, segundo a única forma em que terá sentido a pergunta por um incondicionado à guisa de ponto terminal de um encadeamento, quanto na forma de *série regressiva*, pois, atenta-se, trata-se do incondicionado da síntese de um *fenômeno dado* e não de um *fenômeno futuro*, logo, trata-se do absoluto da síntese das *condições* de um fenômeno e não de suas *consequências*, considerando-se serem estas inexigíveis à possibilidade de um fenômeno *dado*, antes até, são elas que pressupõem este com todas as suas condições: “Assim, *em primeiro lugar*, as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até o incondicionado, e deverão caber numa tábua ordenada segundo os títulos destas últimas. *Em segundo lugar*, porém, nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma série, e mesmo uma série de condições subordinadas [...] umas às outras com vista a um condicionado. A totalidade absoluta é exigida pela razão, não só na medida em que diz respeito à série ascendente das condições de um dado condicionado e não, por conseguinte, quando se trata da linha descendente das consequências [...]. Na verdade, quando um condicionado é dado, as condições já estão pressupostas e devem ser consideradas dadas com ele, enquanto no progresso para as consequências (ou na descida da condição dada para o condicionado), como estas não tornam possíveis as suas condições, antes a pressupõem, não temos que nos inquietar se a série cessa ou não, e em geral, o problema à sua totalidade não é, de forma alguma, um pressuposto da razão” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 381-382; grifo do autor). Para uma análise crítica das antinomias kantianas consubstanciadoras do segundo dos três raciocínios dialéticos kantianos cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 614-631.

objeto da pesquisa em tela, que exclusivamente tem que ver, lembre-se, com a antitética liberdade-necessidade.

De todo modo, não seria despiciendo considerar *en passant* que, comumente, quando se problematiza o em si do *mundo*, isto é, a natureza *em sua totalidade*, ou, para nos expressarmos com Kant, quando o homem se vê às voltas com a segunda espécie de raciocínio dialético, afeta aos problemas de fundo do incondicionado cosmológico, ele não se pergunta apenas sobre o caráter da causação originária das coisas, se livre/cosmológico ou mecânico/sensível, mas, outrossim, se o mundo, considerado como um todo, é finito ou infinito¹⁴⁵; se as coisas de que é constituído o cosmos decompõem-se em partes simples indivisíveis ou se são ilimitadamente divisíveis¹⁴⁶; e se a existência do ser seria absolutamente necessária ou não¹⁴⁷:

[Supõe-se] um primeiro termo da série que em relação ao tempo decorrido se chama *início do mundo*, em relação ao espaço, *limite do mundo*; *simples*, em relação às partes de um todo dado em seus limites; *espontaneidade absoluta* (liberdade), em relação às causas; *necessidade natural absoluta*, em relação à existência de coisas mutáveis¹⁴⁸.

Portanto:

[...] há quatro tipos [cosmológicos] de asserções dialéticas da razão pura, que se revelam dialéticas porque a cada uma delas se opõe uma asserção contraditória que está de acordo com princípios igualmente plausíveis da razão pura, um conflito que não pode ser evitado por nenhuma arte metafísica das mais sutis distinções, mas que exige do filósofo retornar às primeiras fontes da própria razão pura¹⁴⁹.

E a resposta de Kant, à luz de seu criticismo transcendental, para as antinomias finito-infinito e divisível-indivisível é a de que, tanto sua tese quanto sua antítese equivocam-se, seja quando referidas ao numênico, pois este é atemporal e aespacial, pelo que não há falar em atributos matemáticos, como (in)finitude e (in)divisibilidade, com relação à coisa em si, seja quando referidas ao fenômeno, pois, a rigor, tudo o que se pode dizer é que o que ocorre no plano do fenômeno manifesta-se *indefinidamente*.

Já para as duas outras antinomias, Kant aduz, também de um ângulo de olhar crítico-transcendental, que tanto sua tese quanto sua antítese podem ser vistas como verdadeiras, mas se, e *somente se*, forem devidamente enquadradas, pois,

¹⁴⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 392-399 e p. 419 e ss.

¹⁴⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 398-405 e p. 419 e ss.

¹⁴⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 412-418 e p. 419 e ss.

¹⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 387; grifo do autor.

¹⁴⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 120. Ainda a esse respeito cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 122.

aqui, o “[...] contraste antinômico das soluções subsiste [só] até quando se considerarem as duas soluções do mesmo ponto de vista”¹⁵⁰.

Assim, aplicando as teses ao mundo numênico e as antíteses ao mundo fenomênico observa-se que a causação originária das coisas e a existência metafísica de um ser necessário seriam, respectivamente, livre (tese da antinomia liberdade-necessidade) e exigível (tese da última antinomia), e a causação fenomênica das coisas e a existência sensível do ser necessário seriam, respectivamente, mecânica (antítese da antinomia liberdade-necessidade) e inexigível (antítese da última antinomia)¹⁵¹.

Conforme acima salientado, em que pese as conexões entre essas quatro antinomias, todas elas, consoante o entendimento de Kant, expressões de um único raciocínio dialético, qual seja, o cosmológico, (que, lembre-se, apresenta-se como o segundo dos três grandes raciocínios dialéticos apontados por Kant), interessa-nos de perto apenas a antinomia liberdade-necessidade, a qual, no quadro demonstrativo kantiano, dá-se, frise-se, como a terceira das quatro antinomias que perfazem o segundo dos três raciocínios dialéticos¹⁵².

Assim, sem circunlóquios, observa-se que, consoante escreve Kant, a tese da terceira antinomia, isto é, do terceiro conflito das Ideias transcendentais, expõe-se comumente da seguinte forma: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar”¹⁵³.

Por seu turno, formula-se a antítese da antinomia em causa em enunciados como este: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”¹⁵⁴.

Ora, como visto acima, deixou-se acertado que, em Kant, a indagação pelo essencial metafísico termina por se identificar com a indagação pelas Ideias

¹⁵⁰ Cf. GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 100.

¹⁵¹ Leia-se: “[...] Kant [afirma] que nas duas primeiras antinomias são falsas tanto a tese quanto a antítese. Não podemos ter uma intuição do mundo na sua totalidade, pois todas as intuições decorrem no espaço e no tempo. Quanto às duas últimas, são verdadeiras tanto a tese como a antítese: pode admitir-se a liberdade no mundo das coisas em si e a necessidade no mundo dos fenômenos e, pela mesma razão, admitir que, embora o mundo dos fenômenos não exija um ser necessário, esse ser necessário exista fora desse mundo” (MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XVIII; grifo do autor).

¹⁵² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 406-411 e p. 419 e ss.

¹⁵³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 406. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 408; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 125.

¹⁵⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 407.

coformadoras do incondicionado, assim como que a obtenção de qualquer *conhecimento* propriamente dito das Ideias (logo, do incondicionado) é categoricamente impossível pela via da pura especulação metafísica (razão) e tampouco pela via empírica (entendimento).

Obviamente que, para efeitos de compreensão da antinomia liberdade-necessidade, as observações acima pontuadas implicam em que nem é dado à razão *conhecer* algo como a Ideia de liberdade mediante o mero uso do entendimento puro, isto é, mediante um uso do entendimento desconectado da sensibilidade (intuições), nem tampouco é dado ao entendimento surpreender tal Ideia de liberdade no plano da experiência, haja vista ser esta, precisamente, o reino por excelência do condicionado, na medida em que é plasmada, (para ficarmos com os dois pressupostos mais representativos do condicionamento empírico), por *tempo* e *causalidade*¹⁵⁵, os quais submetem a *ordem* do *curso* de todos os fenômenos a um encadeamento *necessário e sequencial*¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Segundo o magistério de Schopenhauer, “[...] o ser-causa e o ser-efeito é algo que se encontra em rigorosa conexão e relação necessária com a SEQUÊNCIA DO TEMPO. Só no caso em que o estado *A* precede no tempo o estado *B*, e sua sucessão não é casual mas necessária, noutros termos, não é mera sequência mas consequência – apenas neste caso o estado *A* é causa, e o estado *B* é efeito” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 575; grifo do autor).

¹⁵⁶ A propósito, pontua-se, muito basicamente, que, em Kant, uma vez que a causalidade consiste em ser uma das categorias originárias constantes do entendimento, e que este, conquanto destinando-se à elaboração do diverso haurido das intuições provenientes da sensibilidade, desta se distingue, surge então o problema de justificar a conexão entre estas duas instâncias heterogêneas, a saber, a do entendimento (com seus conceitos originários voltados à formatação das intuições) e a da sensibilidade (sede das intuições puras, tempo e espaço, e das intuições empíricas). Ora, segundo Kant, a solução para essa dificuldade poderia ser encontrada mediante o uso imaginativo da intuição pura do tempo, seja porque esta, à maneira das categorias do entendimento, é um elemento *a priori*, seja porque, diferentemente da intuição pura do espaço (que se restringe ao condicionamento da realidade empírica exterior), compreende e condiciona tanto a experiência externa quanto a interna: “[...] uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* [...] na medida em que é *universal* e assenta sobre uma regra *a priori*. É, por outro lado, homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda a representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação da categoria aos fenômenos será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a *subsumção* dos fenômenos na categoria” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 182; grifo do autor). No bojo de sua teoria gnoseológica, o momento em questão, (no qual Kant se esforça por imaginativamente traduzir as categorias do entendimento em determinações temporais esquemáticas, estas figurando como uma espécie de ponte entre os planos do intelectual e do sensível), recebe o nome de *esquema transcendental*: “[...] tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 182; grifo do autor). E, abstração feita de todo o desenvolvimento desta teoria (em que Kant atesta, talvez como em nenhum outro lugar, sua assombrosa habilidade em jogar com conceitos), interessa-nos aqui, unicamente, chamar a atenção para a noção essencial que o filósofo de Königsberg estabelece quanto ao esquema da categoria da causalidade, isto é, quanto à determinação temporal do conceito transcendental da causalidade, a saber: o suceder ordenado e irreversível das coisas no tempo, ou, mais bem posto: “O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real, que, uma

Em assim sendo, faz-se patente que a pergunta de ordem cosmológico-metafísica especificamente quanto à Ideia de liberdade (a determinação suprassensível de que fala a tese), só pode conduzir a um raciocínio dialético, uma vez que não é dado à razão, por faltar-lhe a capacidade de intuir o em si (e, assim, precisar objetivamente suas hipóteses especulativas assentadas em meros pensamentos, isto é, em juízos simplesmente conceituais), decidir-se, *objetiva e precisamente*, nem pelo partido que advoga a existência de uma tal Ideia de liberdade (tese) e nem pela facção oposta (antítese):

A liberdade é [...] uma ideia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objecto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência, porque é uma lei geral, até da própria possibilidade de toda a experiência, que tudo o que acontece deva ter uma causa, e, por conseguinte, também a causalidade da causa, causalidade que, ela própria, aconteceu ou surgiu, deverá ter, por sua vez, uma causa; assim, todo o campo da experiência, por mais longe que se estenda, converte-se inteiramente num conjunto de simples natureza. Como, porém, desse modo, não se pode obter a totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal¹⁵⁷.

Quando muito, consoante se depreende das ressalvas de Kant, a antinomia liberdade-necessidade poderia ser resolvida mediante uma solução *transcendental*, no caso, uma Ideia *problemática* de liberdade, visto que, embora categoricamente impossível a determinação desta por quaisquer intuições (donde sua *problematicidade*), ter-se-ia ao menos de reconhecer-lhe o direito à possibilidade

vez posto arbitrariamente, sempre é seguido de outra coisa. Consiste, pois, na sucessão do diverso, na medida em que está submetido a uma regra” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 185). Vejamos, a título de arremate, o magistério de Alexandre Fradique Morujão: “*Um problema se põe [a Kant]: se as categorias e os fenômenos são heterogêneos, de natureza diferente, as primeiras de ordem intelectual e os segundos de ordem sensível, como podem aplicar-se as categorias aos fenômenos? Aqui recorre Kant à noção de esquema, produto da imaginação, intermediário entre os planos do sensível e do entendimento. O esquema, ao contrário do que se poderia supor, não é uma imagem, mas um método de construir uma imagem em conformidade com um conceito. Teremos assim que o esquema será uma determinação do tempo segundo as exigências de cada categoria. Obter-se-ão assim tantos esquemas quanto o número de categorias. O esquema da causalidade consistirá na sucessão irreversível dos fenômenos no tempo [...]*” (MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XV; grifo do autor). Para maiores detalhes cf. ALLISON, Henry E. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 273-307.

¹⁵⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 463. Mais a respeito cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 285, p. 419 e p. 434.

lógica¹⁵⁸, bem como, atenta-se, sua não contradição (já que adstrita ao inteligível) com a lei da natureza¹⁵⁹:

Na terceira antinomia, o conflito provém do conceito de causalidade. A afirmação de que tudo tem uma causa serve para situar os elementos de causalidade no tempo e sob as leis da natureza; porém, se tudo deve ter uma causa, então deve existir uma causa que não é um evento no tempo e sob as leis da natureza. Mais ainda, essas duas considerações são necessárias para conferir absoluta validade aos princípios de causalidade; contudo, parece que ambas não podem ser verdadeiras. A solução dessa antinomia encontra-se, para usarmos o título do livro de Strawson sobre Kant, em uma divisão dos 'limites do sentido' [...]. A tese, que afirma a realidade causal não contida nos limites das leis naturais, e a antítese, que afirma que toda causação fica nos limites das leis naturais, quer das já conhecidas, quer daquelas ainda por descobrir, podem ser ambas verdadeiras se suas respectivas áreas forem discriminadas. As áreas de cada uma restringem-se a seus domínios específicos e não podem, legitimamente, extrapolar os limites ou confins de sua esfera. Portanto, a tese aplica-se à relação entre *númenos* (que representam a coisa-em-si, e que aqui contém a ideia de uma causa suficiente) e fenômenos, enquanto a antítese se restringe às relações entre os fenômenos¹⁶⁰.

Em sendo assim, pode-se chegar a uma solução crítica-especulativa para a antinomia sob exame, desde que liberdade e necessidade sejam devidamente enquadradas (a saber: aquela no numênico, esta no fenomênico), e desde que se reconheça o caráter precisamente especulativo (problemático) desse enquadramento, sobretudo no que tange à liberdade¹⁶¹:

Na antinomia da razão especulativa pura encontra-se uma [...] colisão entre necessidade natural e liberdade na causalidade dos eventos no mundo. Ela foi afastada [contudo] mediante a prova de que não se trata de nenhuma verdadeira colisão, se considerados (como, aliás, devem ser considerados) os eventos e mesmo o mundo em que eles se produzem somente como fenômeno; pois um e mesmo ente agente tem **como fenômeno** (mesmo para seu próprio sentido interno) uma causalidade no mundo sensorial que sempre é conforme ao mecanismo natural, mas com respeito ao mesmo evento, na medida em que a pessoa agente considera-se ao mesmo tempo como **noumenon** (como inteligência pura, em sua existência não determinável segundo o tempo), pode conter um fundamento determinante daquela causalidade segundo leis naturais, que é livre mesmo de toda a lei natural¹⁶².

Em suma:

[...] se a necessidade natural refere-se apenas ao aparecimento e a liberdade apenas a coisas em si mesmas, então nenhuma contradição se

¹⁵⁸ Sobre a possibilidade lógica de um conceito em geral e o perigo de sua coisificação cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 503.

¹⁵⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 446; e KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 111 e ss.

¹⁶⁰ Cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 165; grifo do autor.

¹⁶¹ Veja-se: “[...] a liberdade é apenas uma *ideia* da razão cuja realidade objectiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 110-111; grifo do autor).

¹⁶² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 196; grifo do autor.

produz, desde que os dois tipos de causalidade sejam igualmente assumidos ou admitidos, por mais difícil ou impossível que seja tornar concebível uma causalidade do último tipo¹⁶³.

Contudo, não se olvide que “[há] algo de decepcionante no correr dessa análise e na sua conclusão final. A liberdade não é passível de prova [...]”¹⁶⁴.

Por outras palavras, não se deve perder de vista que a representação de uma tal liberdade vale muito pouco de um ângulo de olhar objetivo ou teórico, senão porque jamais poderá valer como um conhecimento, dado que este requer o concurso de alguma intuição para o preenchimento e determinação objetiva¹⁶⁵ da formulação conceitual, afinal de contas, “[...] nada podemos compreender que não tenha na intuição algo correspondente às nossas palavras”¹⁶⁶.

Ora, no caso, ter-se-ia de intuir um predicado (a vontade livre, ou seja, independente da determinabilidade causal) do eu em si mesmo.

No entanto, como essa intuição toda distinta das coisas não se encontra em nosso poder, justamente porque nosso aparelho cognitivo só nos permite acessar as coisas via intuições sensíveis, conclui-se que nunca saberemos, objetivamente, se o eu, em sua essência numênica, é dotado ou não de um querer livre¹⁶⁷.

E mesmo que a tendência do homem ordinário, ao contrário dos poucos espíritos críticos, seja no sentido de preferir a tese à antítese, quer porque ela se adéqua melhor às postulações da moral religiosa, quer porque ela tem a seu lado a aprovação popular, quer, ainda, porque a própria razão especulativa, dada sua tendência algo indolente, sente-se melhor satisfeita com a tese¹⁶⁸, fato é que, do ponto de vista do conhecimento propriamente dito, isto é, do saber objetivamente válido (leia-se: fundado em juízos sintéticos *a priori*), Kant reconhece, se bem que a

¹⁶³ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 125.

¹⁶⁴ Cf. MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*. Rio de Janeiro: Revista Forense, 1957, p. 125.

¹⁶⁵ A rigor, o que se depreende da exposição kantiana é que não é tanto o fato da ideia da liberdade inteligível não ser objetiva, sim o fato dela não poder ser suficientemente objetiva para poder valer como um conhecimento, visto que só possui a objetividade lógica, estando-lhe vedadas as objetividades real e legal. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 487.

¹⁶⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 284. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 93-94.

¹⁶⁷ Com efeito, só se pode ter conhecimento, isto é, saber objetivo, com relação à realidade sensível-fenomenal: “[...] os fenômenos [...] são [...] os únicos de que o nosso conhecimento pode possuir realidade objectiva, ou seja, aqueles em que uma intuição corresponde aos conceitos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 285).

¹⁶⁸ Cf. ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*, p. 565.

custo¹⁶⁹, a impossibilidade de decidirmos a favor de um ou outro lado, de modo que é impossível à razão julgadora resolver *objetivamente* o litígio dialético liberdade-necessidade e, conseqüentemente, dar provimento *objetivo* ao pedido de qualquer uma das partes, sendo certo que, ao fim e ao cabo, em matéria de elucidação *objetiva* quanto à liberdade da vontade (bem como, aliás, em qualquer outra questão metafísica) só nos restaria algo *parecido* com a suspensão do juízo (*epoché*) dos céticos gregos de outrora¹⁷⁰.

Na verdade, aqui é o momento para finalmente esclarecer um ponto importante da posição kantiana quanto à liberdade da vontade, a saber, seu julgamento à luz da doutrina dos caracteres inteligível e empírico¹⁷¹.

Com efeito, Kant aduz que a liberdade transcendental (nós diremos, doravante, inteligível)¹⁷² situa-se no caráter inteligível, isto é, no *em si* humano, o qual, enquanto tal, distingue-se da dimensão fenomênica do homem, esta caracterizada pelo caráter empírico.

¹⁶⁹ Leia-se: “[...] quem acompanha Kant em seu esforço de deduzir a liberdade da razão teórica fica com um gosto amargo na boca; o filósofo acaba não concedendo revanche à razão, mas nem por isso fica de todo livre da saudade de um tempo em que esperava, contra todas as argumentações em contrário, dar a última palavra àquela faculdade que desde Aristóteles denominamos de *lógica*” (HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 33; grifo do autor).

¹⁷⁰ De fato, a posição final de Kant quanto à possibilidade de uma *ciência* metafísica é cética – se bem que não pirrônica, pois não nega, antes afirma a possibilidade ao menos de uma ciência da experiência. No entanto – e esta ressalva é importante –, no que se refere à sua posição *especulativa* no assunto, mormente quando traduzida em termos de objeções teóricas, o que se verifica é um posicionamento crítico. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 364-365. A propósito da diferença acima aludida entre o ceticismo total ou pirrônico (direcionado às pretensões científicas tanto empíricas quanto metafísicas) e o relativo (voltado apenas às ambições científicas metafísicas) cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 163-164.

¹⁷¹ Cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. EUA: Cambridge University Press, 1990, p. 29-53.

¹⁷² Diremos inteligível em vez de transcendental porque, aqui, Kant volta a trabalhar com o conceito de transcendentalidade no sentido pré-crítico do termo, isto é, como um atributo da coisa em si, em vez do sentido crítico, isto é, como uma categoria *a priori* possibilitadora da experiência. Seja como for, o que realmente importa, ao menos por ora, é deixar claro que por liberdade transcendental Kant pretende indicar uma liberdade inteligível ou numênica, logo, uma liberdade distinta da liberdade empírica, notadamente a psicológica: “A liberdade transcendental é contraposta à liberdade considerada de um ponto de vista ‘fisiológico’ [...], à liberdade psicológica, como se dirá na *Crítica da razão prática* [...]. A liberdade psicológica é a liberdade considerada como propriedade da natureza de um sujeito, e é a capacidade de ser determinado apenas por motivos, não obrigado por agentes externos. Tal liberdade ainda é para Kant uma espécie de determinismo. A liberdade transcendental, ao contrário, é o poder de optar, independentemente das leis da natureza (do mundo fenomênico), e pode ser apenas do homem considerado como coisa em si, como pertencente ao mundo inteligível. Aqui o termo ‘transcendental’ tem ainda o significado pré-crítico, de ‘pertencente à coisa em si’” (ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*, p. 566; grifo da autora).

Segundo o filósofo, o carácter inteligível seria livre no sentido de que possuiria uma determinabilidade fundamentalmente distinta da determinabilidade sensível¹⁷³, pois, conforme Kant dá a entender, o modo de ser do carácter inteligível seria absoluto (espontâneo), eis que ditado extrafenomenicamente e por nenhuma outra coisa que não por ele mesmo, diferentemente, pois, do carácter empírico, cujo modo de ser é ditado fenomenicamente e por uma determinação relativa causal, na medida em que apresenta-se, sempre, necessitado a alguma outra coisa:

Chamo *inteligível*, num objecto dos sentidos, ao que não é propriamente fenómeno. Por conseguinte, se aquilo que no mundo dos sentidos deve considerar-se fenómeno tem em si mesmo uma faculdade que não é objecto da intuição sensível, mas em virtude da qual pode ser, não obstante, a causa dos fenómenos, podemos considerar então de dois pontos de vista a *causalidade* deste ser: como *inteligível*, quanto à sua *acção*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fenómeno no mundo sensível. Formaríamos, portanto, acerca da faculdade desse sujeito, um conceito empírico e, ao mesmo tempo, também um conceito intelectual da sua causalidade, que têm lugar juntamente num só e mesmo efeito. Esta dupla maneira de pensar a faculdade de um objecto dos sentidos não contradiz nenhum dos conceitos que devemos formar dos fenómenos e de uma experiência possível. Pois

¹⁷³ A ressalva é das mais importantes, porquanto, conforme o magistério do Kant da *Crítica da razão pura*, o carácter inteligível não é algo de absolutamente indeterminado, sim algo que se caracteriza por um tipo específico de determinabilidade, porventura uma determinabilidade absoluta, pois, a não ser assim, não seria possível entender, dentre outras coisas, a causalidade própria ao inteligível, a saber, a causalidade *espontânea* ou *absoluta*. Aliás, a noção de *determinabilidade* provém, por primeiro e antes de tudo, do conceito de *carácter*, o qual, em essência, significa senão aquilo que dita o *modo de ser* ou a *lei* da causalidade de uma coisa, donde ser indiferente, sob esse aspecto, se se trata da lei (modo de ser) de uma causalidade inteligível ou empírica. Assim, seja a causalidade sensível, seja ela inteligível, algum modo de ser, carácter ou tipo específico de determinabilidade ela terá. É dizer: não se diferencia o inteligível do sensível por este ser determinado e aquele não, sim por possuírem determinabilidades distintas. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 466. Ainda a esse respeito, veja-se o que diz Cassirer: “[...] hay que tener en cuenta ante todo que estamos aqui, ciertamente, ante la antítesis de dos clases de determinación, pero no en modo alguno ante la antítesis de una determinación y de una ausencia de determinación pura y simple. En este sentido, el próprio Kant presenta la libertad – valiéndose de una expresión evidentemente imprecisa y momentáneamente equívoca – como una ‘clase especial de causalidad’” (CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 294; grifo do autor). Outrossim, cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 166. De mais a mais, o mesmo seja dito quanto à ideia de natureza (*lato sensu*), pois não é que o inteligível, por se distinguir da natureza sensível, seja algo desprovido de natureza, sim algo cuja natureza é suprassensível: “Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis. A natureza sensível de entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. A natureza suprassensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da razão pura” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 69; grifo do autor). Ainda, importa advertir o seguinte quanto à determinabilidade da natureza ou do modo de ser próprio do carácter inteligível: que seria simplesmente absurdo perguntar da razão dele ser como é e não de outro modo. Com efeito: “[...] porque é que o carácter inteligível dá precisamente estes fenómenos e este carácter empírico nas circunstâncias presentes? Responder a esta pergunta ultrapassa a faculdade da nossa razão e mesmo todo o direito que ela possui de formular perguntas. Era como se indagássemos porque é que o objecto transcendental da nossa intuição sensível exterior só dá precisamente uma intuição *no espaço* e não qualquer outra” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 477-478; grifo do autor). Ressalte-se, por fim, que, o assunto sob exame será melhor aprofundado adiante, quando do exame da crítica de Schopenhauer à posição kantiana.

que, tendo estes fenômenos que ter por fundamento um objecto transcendental que os determine como simples representações, visto não serem coisas em si, nada impede de atribuir a este objecto transcendental, além da faculdade que tem de aparecer, também uma *causalidade*, que não é fenômeno, embora o seu *efeito* se encontre, ainda assim, no fenômeno. Toda a causa eficiente, porém, tem de ter um *carácter*, isto é, uma lei da sua causalidade, sem a qual não seria uma causa. Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um *carácter empírico*, mediante o qual os seus actos, enquanto fenômenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenômenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um *carácter inteligível*, pelo qual, embora seja a causa dos seus actos, como fenômenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenômeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro carácter, o carácter da coisa no fenômeno, e ao segundo o carácter da coisa em si mesma¹⁷⁴.

A propósito, (consoante Schopenhauer haverá de louvar posteriormente¹⁷⁵), deve-se a Kant, com essa sua doutrina dos caracteres inteligível e sensível, o primeiro aceno significativo, em toda a história da filosofia, no sentido de uma conciliação (mesmo que problemática) da liberdade e da necessidade¹⁷⁶, porquanto,

¹⁷⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 466-467; grifo do autor.

¹⁷⁵ Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 221 e p. 374-375.

¹⁷⁶ Sobre o ponto comenta Reale: “Desde Kant se sabe que é possível a coexistência de determinismo e liberdade [...]” (REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 551). Ora, poder-se-ia acreditar, com base nos mencionados elogios de Schopenhauer da doutrina do caráter kantiana e em comentários como o *supra* de Reale, que, Kant, para nos expressar conforme os termos da discussão atual, é um *compatibilista*, isto é, um partidário da posição que prima por algum tipo de conciliação do *libertarianismo* e do *determinismo*. No entanto, cumpre advertir que a opinião de um Kant compatibilista pode ter alguma procedência somente até e enquanto a antinomia liberdade-necessidade estiver sendo problematizada no âmbito estritamente teórico, porquanto, a partir do momento que a discussão adentra nas questões atinentes aos desdobramentos práticos ou éticos do problema em questão torna-se impossível sustentar algo como um compatibilismo kantiano, haja vista que, conforme veremos à frente, Kant, por postular uma liberdade prática absoluta (autonomia) exercitável em opções e ações particulares, realinha seu posicionamento no sentido do *libertarianismo*, ou, se se quiser, do *libertarianismo forte*. Cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*, p. 81. Acresce-se, por oportuno, que, Schopenhauer, por sua vez, por conciliar a liberdade e a necessidade tanto ao nível teórico (donde sua recepção, não sem ressalvas, da doutrina do caráter kantiana) quanto ao nível prático (donde seu determinismo aberto e complexo, dir-se-ia uma espécie de *behaviorismo crítico*), parece atender melhor os requisitos da perspectiva compatibilista, conforme se terá a possibilidade de inferir quando do exame de sua posição. Para uma pequena amostra da discussão hodierna do tema da liberdade da vontade segundo a abordagem dos três vetores supramencionados, a saber, o *libertarianismo*, o *compatibilismo* e o *determinismo*, (amostra esta, aliás, que, por colocar em evidência as sérias implicações práticas e existenciais das premissas assumidas, bem como as novas possibilidades de compreensão do assunto graças aos recentes avanços científicos, afasta qualquer suspeita quanto ao nosso assunto ser *hors de saison* ou, como sugeria Nietzsche, um assunto suscetível de posições de todo absurdas e que somente perdura pelo atrativo de se poder refutar facilmente), cf. GREENE, Joshua; COHEN, Jonathan. For the law, neuroscience changes nothing and everything. *In: Law and the brain*. Revista eletrônica The Royal Society London. Vol. 359, November 2004, p. 1775-1785; e MAWSON, T. J. *Free will: a guide for the perplexed*. [s.l.]: Continuum, 2011. Sobre o *behaviorismo* (e sua expressão crítica jusfilosófica) cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 215-262. Sobre a opinião de Nietzsche *supra* aludida, veja-se: “Não é certamente o atrativo menor de uma teoria o fato de ela ser refutável:

ao contrário do que acontecia até então, em que se colocava a liberdade no âmbito da ação e a necessidade no do caráter, Kant, também aqui, inverte os termos da questão¹⁷⁷, haja vista situar a liberdade no caráter (ser) e a necessidade na ação (agir), ou, mais bem posto, a liberdade no caráter inteligível e a necessidade no agir empírico:

Pelo seu carácter inteligível [...] teria [o] sujeito de estar liberto de qualquer influência da sensibilidade e de toda a determinação por fenômenos; e como nele, enquanto *númeno*, nenhuma mudança *acontece* que exija uma determinação dinâmica de tempo, não se encontrando nele, portanto, qualquer ligação com fenômenos enquanto causas, este ser activo seria, nas suas acções, independente e livre de qualquer necessidade natural como a que se encontra unicamente no mundo sensível. Dir-se-ia dele, muito acertadamente, que inicia *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a acção comece *nele mesmo*; e isto seria válido sem que, por isso, os efeitos no mundo sensível tivessem que se iniciar espontaneamente, porque estes são sempre anteriormente determinados por condições empíricas no tempo que precede, mas só mediante o carácter empírico (que é simplesmente o fenómeno do inteligível), e são possíveis unicamente como uma continuação da série de causas naturais. Assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo acto e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível¹⁷⁸.

Isso significa dizer que, além do *como* e do *onde*, a *necessidade* tem que ver, mais evidentemente, com o *quando*, logo, tem que ver com o *fenomênico*, ao passo que a liberdade tem que ver com o *quê*, logo, com o *inteligível*, dado que este não diz respeito a “[...] um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade [suprassensível]”¹⁷⁹. Noutros termos, aquela (necessidade) tem que ver com as condições (fenômeno) da manifestação de algo, mas não com o próprio algo (o substancial, o caráter inteligível¹⁸⁰) que por aí se manifesta:

justamente com isso ela atrai mentes mais sutis. Parece que a teoria cem vezes refutada do ‘livre-arbítrio’ deve sua persistência a esse atrativo apenas: sempre aparece alguém que se sente forte o bastante para refutá-la” (NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 22; grifo do autor).

¹⁷⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 104.

¹⁷⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 468; grifo do autor.

¹⁷⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 410. No mesmo sentido, leia-se: “Porque a necessidade física depende [...] do tempo, a causalidade da vontade livre não deve estar vinculada à condição do tempo, embora o homem, enquanto coisa natural, lhe esteja ligado. Daqui se segue que o homem se distingue a si mesmo enquanto fenômeno de si enquanto nómeno” (KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 135).

¹⁸⁰ Atenta-se que, segundo Kant, a suposição de um caráter inteligível não é gratuita, mas algo que a própria razão demanda, a fim de arrematar a unidade ou totalidade de sua compreensão do homem. Isso significa que, aos olhos de Kant, o caráter inteligível representa aquele incondicionado ou absoluto a que naturalmente anseia a razão e que, contudo, não pode ser encontrado na experiência, já que esta é, por definição, o reino do condicionamento e da relatividade, donde, a propósito, a regra: não nos é dado “[...] concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 478). Sim, procurar o incondicionado (inteligível) no plano

Se [...] os fenômenos nada mais valem do que de facto são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos. Uma causa inteligível desse gênero, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenômenos, embora os seus efeitos se manifestem e assim possam ser determinados por outros fenômenos¹⁸¹.

Todavia, como o próprio Kant não se cansa de advertir, primeiramente não se pode perder de vista que essa sua solução da antinomia liberdade-necessidade é dotada não mais que de uma validade problemática, não podendo, pois, afirmar-se como um conhecimento propriamente dito, isto é, como uma solução objetiva ou teórica, afinal, não se descure que não nos é dado *conhecer* nossa essência, isto é, nosso caráter inteligível, mas tão-só *pensá-lo*¹⁸²:

A observação e a análise dos fenômenos penetram o interior da natureza e não se pode saber até onde chegarão, com o correr do tempo. Mas, para os problemas transcendentais, que ultrapassam a natureza, não poderíamos de modo algum achar resposta, mesmo que nos fosse revelada toda a natureza, uma vez que não nos é dado observar o nosso próprio espírito com outra intuição que não seja a do nosso sentido interno¹⁸³.

E, em segundo lugar, não há confundir a liberdade inteligível com o postulado da liberdade prática absoluta quando das ações particulares, liberdade prática esta traduzida por Kant (conforme se verá com mais vagar dentro em breve) em termos de liberdade vácuca de escolha (autonomia)¹⁸⁴, senão porque a consistência de ambas é patentemente distinta, malgrado serem postas em íntima conexão por Kant¹⁸⁵.

do condicionado (sensível) seria comparável a procurar enxergar o preto no branco e vice-versa. Ademais, aduz Kant *en passant* que a razão precisa de tal maneira do inteligível que, na pior das hipóteses, ao menos a simples ficção (o *como se*) deste ter-se-ia de admitir: “Ora, não [gera] o menor prejuízo admitir, *seja de resto por simples ficção*, que entre as causas naturais algumas há que tenham um poder puramente inteligível...” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 470; grifo nosso).

¹⁸¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 465. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 475.

¹⁸² Com efeito, só podemos *conhecer* o caráter empírico (logo, a causalidade via necessidade), ao passo que, do caráter inteligível (logo, da causalidade via liberdade, para nos expressarmos conforme Kant) só podemos formular um pensamento, isto é, um “conceito geral”. Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 467-468; e p. 474.

¹⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 285. No mesmo sentido, cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 104-105.

¹⁸⁴ Sobre serem a liberdade inteligível e a liberdade prática (autonomia) distintas, cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 637.

¹⁸⁵ Nesse passo, insta advertir o seguinte: que, em linha de princípio, poder-se-ia até conceder que a liberdade inteligível que se verifica no âmbito da filosofia teórica de Kant não se distingue da liberdade que entra em cena no âmbito de sua filosofia prática na forma de autodeterminação, espontaneidade ou autonomia, de modo que, por aí, ter-se-ia uma mesma e única liberdade, concebida, contudo, em perspectivas distintas. Nesse sentido, cf., por exemplo, SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, p. 53. Porém, - e esta ressalva faz toda a diferença -, cumpre advertir que

Em outras palavras, cumpre reconhecer que, de um lado, a existência de um caráter inteligível ou suprassensível livre é algo que se faz *especulativamente* possível, ou melhor, é algo que, ao menos do ponto de vista do pensamento especulativo (razão), não encontra embargos¹⁸⁶; e, de outro, não há confundir, em que pese relacionadas, essa liberdade inteligível (problemática) com a liberdade prática na forma como postulada posteriormente por Kant (autonomia), eis que, além de cada uma ter um papel próprio, encontram-se dispostas em âmbitos distintos (consoante será visto mais detidamente adiante):

Conhecemos [...] a liberdade prática como uma das causas naturais, a saber, como uma causalidade da razão na determinação da vontade, enquanto a liberdade transcendental exige uma independência dessa mesma razão (do ponto de vista da sua causalidade a iniciar uma série de fenômenos) relativamente a todas as causas determinantes do mundo sensível [...]¹⁸⁷.

Assim, de todo o expendido, conclui-se que, segundo o julgamento kantiano levado a cabo na *Crítica da razão pura*, a vontade empírica humana, como qualquer outro fenômeno, encontra-se submetida (se bem que à sua maneira) à lei transcendental da causalidade, o que significa dizer que a vontade do sujeito empírico é, a um tempo, causa de efeitos e efeito de causas, motivo pelo qual não há falar em indeterminação, e tampouco em indeterminação causal, com relação à vontade empírica.

não haveremos de acompanhar esse entendimento na presente, porque, tal como adverte Schopenhauer, inobstante a circunstância de Kant assim apresentar sua liberdade prática, fato é que, no frígir dos ovos, ele continua apelando (conforme será visto à frente) ao livre-arbítrio convencional, isto é, à liberdade de escolha indeterminada, na medida em que, muito basicamente, permanece a fazer fé num homem portador de uma pretensa capacidade vácuca de escolha, no caso, uma capacidade de escolher irrestritamente, numa dada situação particular, pela submissão *ou* ao chamado da vontade pura (leia-se: razão prática pura) *ou* às influências da natureza sensível.

¹⁸⁶ Veja-se: “[...] se bem que os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade (e da regra prática que ele envolve) não se possam testemunhar na natureza e o sensível não possa determinar o supra-sensível no sujeito, todavia é possível o inverso (não de fato no que respeita ao conhecimento da natureza, mas sim às consequências do primeiro sobre a segunda) e é o que já está contido no conceito de uma causalidade mediante a liberdade, cujo *efeito* deve acontecer no mundo de acordo com estas suas leis formais, ainda que a palavra *causa*, usada no sentido do supra-sensível, signifique somente o *fundamento* para determinar a causalidade das coisas da natureza no sentido de um efeito, de acordo com as suas próprias leis naturais, mas ao mesmo tempo em unanimidade com o princípio formal das leis da razão. A possibilidade disso não é descortinável, mas a objeção segundo a qual aí se encontra uma pretensa contradição pode ser suficientemente refutada” (KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 39; grifo do autor).

¹⁸⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2010, p. 638. A tendência de Kant, conforme se verá adiante, é a de identificar a liberdade inteligível com a liberdade negativa (no sentido de se tratar de uma determinação espontânea porque *independente* do condicionamento sensível) e a liberdade prática com a liberdade positiva (no sentido de autonomia absoluta). O problema, pois, já se vê, (e que logo mais restará melhor evidenciado), repousa justamente no aspecto positivo dessa liberdade, ou seja, na suposição de uma autonomia absoluta ou irrestrita, haja vista que esta, no fundo, mais não significa que, sim, livre-arbítrio, liberdade de indiferença, faculdade de escolha indeterminada e demais coisas que o valha.

Além disso, conclui-se que a metafísica não pode, por força de todas as razões *supra* articuladas, firmar-se como ciência, ou, dito de outro modo, que não podemos *conhecer*, segura e validamente, nada do que constitui a realidade metafísica ou o em si das coisas¹⁸⁸, o que, para os efeitos da presente, significa dizer que, com relação à liberdade da vontade, (uma vez assentado que se trata de uma questão genuinamente metafísica¹⁸⁹), não podemos afirmar, *objetivamente*, nada de positivo (dogmatismo) ou negativo (ceticismo¹⁹⁰) a seu respeito, ou seja, não se pode sustentar nem que existe uma vontade numênica livre nem que não existe, devendo a razão especulativa, conforme ressaltado por Kant, contentar-se com o mero pensamento ou ideia da liberdade inteligível, já que, ao menos de um ponto de vista crítico-transcendental, não haveria nem interdições lógicas contra a hipótese¹⁹¹ de uma vontade livre *inteligível*¹⁹², nem contradição desta com a necessidade vigente na natureza sensível:

Simplificando um pouco a questão pode dizer-se que, quanto à liberdade, o raciocínio de Kant na *Crítica da Razão Pura* é sempre o mesmo: somente

¹⁸⁸ A esse respeito, note-se que, tamanha é a importância atribuída por Kant à advertência em questão que, nos *Prolegômenos*, ele chega ao ponto de dela se valer para distinguir e definir o *idealismo* de sua filosofia: “A tese de todos os genuínos idealismos, desde a escola eleática até o bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: ‘Toda cognição através dos sentidos e da experiência nada mais é que simples ilusão, e só há verdade nas ideias do puro entendimento e razão’. O princípio que governa e determina inteiramente meu idealismo é, ao contrário: ‘Toda cognição de coisas a partir do simples entendimento puro ou da pura razão nada mais é que simples ilusão, e só há verdade na experiência’” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 162; grifos do autor). E pensar que, mesmo depois de uma tal convicção, Kant continuará fazendo fé em livre-arbítrio & Cia. (*i.e.*, alma, imortalidade, deus e sumo bem).

¹⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 408 e ss.

¹⁹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 611-612.

¹⁹¹ Registre-se, a propósito, que, para Kant, a hipótese em questão, certamente em função de sua problematicidade, teria um uso argumentativo marcadamente *defensivo*: “As hipóteses são [...] no campo da razão pura apenas permitidas como armas de guerra, não para fundar um direito, mas unicamente para o defender” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 620). Noutros termos: “[...] onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 116; grifo do autor).

¹⁹² Kant sempre baterá na tecla dessa possibilidade ao menos lógica das ideias da razão (leia-se: da metafísica convencional), a começar pela validação da única perspectiva, - dentre as perspectivas possíveis (quais sejam: a dogmática, a cética e a crítica) acerca das ideias -, que justamente salvaguardaria, segundo Kant, a possibilidade lógica das ideias da razão, qual seja, a perspectiva crítica. Com efeito, só assim o filósofo acreditará poder, de um lado, livrar a metafísica tradicional da apelação dogmática e, de outro, protegê-la da incredulidade do ceticismo, a fim de, em última análise, tanto conservar para a metafísica em questão um mínimo de licitude teórica (a dita possibilidade lógica apoiada no *pensamento*) quanto invocá-la e ratificá-la quando da justificação prática moral. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 362-368. Especificamente quanto à importância de se preservar ao menos a pensabilidade da liberdade metafísica para a moral, leia-se: “[...] nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2010, p. 27).

ao se pressupor que os “fenômenos” (*Erscheinungen*) não sejam coisas-em-si-mesmas é possível pensar *liberdade* ao nível racional. A argumentação se decide, em última análise, na distinção kantiana entre razão e entendimento e/ou pensar e conhecer¹⁹³.

Mais especificamente, a crer em Kant, infere-se que, se é certa a possibilidade ao menos do pensamento da liberdade da vontade *enquanto algo da ordem do inteligível*, não é menos certa a natureza problemática desse pensamento que especula a liberdade da vontade inteligível na forma de Ideia, já que nada acrescenta em termos de conhecimento¹⁹⁴:

[...] assim como um mercador não aumenta a sua fortuna se acrescentar uns zeros ao seu livro de caixa para aumentar o seu pecúlio, assim também ninguém pode enriquecer os seus conhecimentos mediante simples ideias¹⁹⁵.

Logo:

[...] fica doravante estabelecida [...] a **liberdade** transcendental e, em verdade, naquele sentido absoluto em que a razão especulativa, no uso do conceito de causalidade, a necessitava para salvar-se da antinomia em que inevitavelmente cai ao querer pensar, na série da conexão causal, o **incondicionado**; conceito esse que ela, porém, [pode] fornecer só *problematicamente*, como não impensável, sem lhe assegurar a respectiva realidade objetiva, unicamente para não ser contestada em sua essência, mediante pretensa impossibilidade do que ela tem de considerar válido, pelo menos enquanto pensável, e não ser precipitada num abismo de ceticismo¹⁹⁶.

Ao depois, depreende-se por fim que (conforme se verá a seguir), no que tange em específico à liberdade da vontade *enquanto algo da ordem da vida prática*, esta (a liberdade prática) figura como algo de problematicidade ainda maior, já que,

¹⁹³ Cf. HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 63; grifo do autor.

¹⁹⁴ Lembre-se que, teoreticamente falando, as Ideias mais não têm que a consistência de um pensamento problemático, isto é, insuperavelmente vago, especulativo e impreciso, mas que, isso inobstante, para Kant elas não são arbitrárias, senão porque expressam o ideal de conhecimento pleno e absoluto a que naturalmente aspira a cognição humana. Com efeito, tal como expresso nos termos conclusivos do filósofo, em última análise isso significa dizer que, em que pese a impossibilidade de reconhecer às Ideias um uso teórico constitutivo, isto é, um uso em grau de gerar e ou ampliar qualquer conhecimento real, poder-se-ia ainda, contudo, reconhecer-lhes um uso teórico regulador, ou seja, um uso limitado não mais que a nortear e estimular a síntese científica. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 551; e KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 64. Em assim sendo, no que tange especificamente ao *status* teórico da Ideia de liberdade, infere-se então que ela jamais poderá ser usada como *princípio constitutivo*. Quando muito, poderá ser usada como *princípio regulador*, ou, mais bem posto, como um princípio que, no final das contas, não poderá ir além de sua tradução num esperançoso *como se*: “[...] onde a própria razão for considerada causa determinante (na liberdade), ou seja, nos princípios práticos, devemos proceder *como se* estivéssemos perante um objecto, não dos sentidos, mas do conhecimento puro, em que as condições já não podem ser postas na série dos fenômenos, mas fora dela, e a série dos estados pode considerar-se *como se* principiasses em absoluto (por uma causa inteligível) [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 559-560; grifo do autor).

¹⁹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 243.

¹⁹⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 4; grifo do autor; grifo nosso.

por continuar sendo tomada por Kant, a despeito da aura transcendental de suas tergiversações, nos termos de uma capacidade vácuca de autodeterminação ou livre-arbítrio (autonomia transcendental), nem é algo situado no inteligível, caso em que poderia subsistir a título de pensamento possível (feito o que se passa com a liberdade da vontade inteligível), nem pode ser provada ou deduzida empiricamente, já que no plano do empírico nada escapa à lei universal e necessária (eis que transcendental) da determinação causal, isto é, nada escapa da condição de *ser relativamente determinado*¹⁹⁷, de tal sorte que “[...] explicar [...] o modo de as ações brotarem do livre arbítrio, situa-se entre os problemas que ultrapassam totalmente o discernimento humano”¹⁹⁸.

Seja como for, raciocina Kant: não seria absurdo sermos dotados de uma faculdade (a razão metafísica) cujas aspirações não podemos atender de modo satisfatório? E se estivéssemos enfocando a metafísica de modo equivocado? O que aconteceria se redimensionássemos os problemas metaempíricos da filosofia teórica para a filosofia prática? E se a razão, malgrado seus altíssimos pensamentos, estivesse destinada a realizar-se não no plano da especulação, mas da prática, ou, mais especificamente, da moral? E se o complemento dos conceitos conformadores das Ideias da razão não fosse propriamente um objeto ou uma intuição, mas o arbítrio humano, e, por conseguinte, o agir¹⁹⁹? Enfim, e se a razão, por representar, como supõe Kant, as pretensões mais elevadas e sublimes do homem, não tivesse por escopo uma objetivação meramente teorética, sim uma concretização prática, moral, justamente por ser esta, dada a sua incontestável importância, a esfera da vida humana mais a altura da dignidade da razão²⁰⁰?

¹⁹⁷ O modo como Kant articula essas duas modalidades de liberdade absoluta, a saber, a inteligível e a prática, fica melhor examinado nas duas seções a seguir.

¹⁹⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 137.

¹⁹⁹ A propósito: “Para *conhecer* um objecto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori*). Mas posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objecto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objectiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 25; grifo do autor).

²⁰⁰ Escreve Kant: “[...] deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objectivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Pressente objectos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de

O exame da resposta de Kant às indagações desse teor conduz-nos à próxima seção.

3 - As Concessões à Liberdade da Vontade no Âmbito Prático

Cumprido advertir, antes de mais, que aqui permanece fora de questão o tratamento ou apresentação da filosofia moral kantiana. Ou seja, não se pretende, na presente seção, (e em nenhuma outra parte desta dissertação), discorrer sobre todos os fundamentos, os princípios, as articulações sistemáticas e as conclusões a que chega Kant em seu pensamento moral (*lato sensu*), mas única e exclusivamente sobre sua *postulação* da liberdade da vontade inteligível como algo de exercitável mediante uma faculdade de escolha absoluta (autonomia) como a condição de possibilidade basilar da responsabilização, de modo que as incursões no quadro da teoria da eticidade do mestre alemão somente serão feitas até e enquanto necessárias à compreensão do objeto em tela.

Bem, conforme acima assinalado, a razão, por primeiro e antes de tudo, encontra-se direcionada, aduz Kant, para o essencial, o numênico, ou, mais bem posto, para a unidade incondicionada ou absoluta da série das condições empíricas.

A razão anseia por conhecer o incondicionado²⁰¹, pensa e especula sobre o mundo em si, (o mundo além da casca fenomênica), formula hipóteses, concebe Ideias²⁰² (*seres do pensamento*²⁰³).

Mas por não ser possível à razão tornar objetivos seus pensamentos mediante a única espécie de intuição que, segundo Kant, estaria em grau de proporcionar tal objetividade, seja ela, a intuição intelectual (direta, eis que não intermediada pela sensibilidade), ela (a razão) vê-se frustrada em sua tentativa de realizar-se teoreticamente. Ou seja, “[...] a razão vê que em teoria não apenas a idéia [*sic*] de liberdade, como qualquer outra de suas idéias [*sic*] do supra-sensível

esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 633; grifo do autor).

²⁰¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2010, p. 387.

²⁰² Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 135.

²⁰³ Sobre a expressão, cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 113 e p. 137.

[sic], se lhe deparam herméticas”²⁰⁴, donde a falência da razão metafísica, isto é, sua incurável desinteligência dialética e a natureza problemática de suas conclusões em sede teórica:

[...] as categorias e os princípios que nelas se baseiam, mesmo sendo do intelecto puro, portanto aplicáveis por natureza a qualquer realidade, não podem ser aplicadas ao que não é experimentável porque, sem a contribuição da sensibilidade, não são capazes de representar um objeto. E isso explica por que a metafísica faliu, por que não há acordo sobre as proposições da metafísica, enquanto há acordo sobre as proposições científicas²⁰⁵.

Com efeito, se a realização teórica acontece com o *conhecimento*, e se este consiste em ser, muito basicamente, a objetividade formada pela conjugação adequada de *conceitos* e *intuições*, e se precisamente esta conjugação não é possível aos conceitos da razão, por faltar-lhes as intuições correspondentes, quais sejam, as ditas intuições intelectuais, logo, mais não é preciso dizer para se perceber que uma realização teórica é impossível à razão, eis que esta, no âmbito da investigação ou do conhecimento, não pode ir além do pensar problemático e da formulação de Ideias, as quais constituem noções vagas e imprecisas, portanto, desprovidas de validade objetiva.

Em outras palavras: “Se não começarmos pela experiência ou não prosseguirmos de acordo com as leis do encadeamento empírico dos fenômenos, em vão faremos gala de adivinhar e investigar a existência de qualquer coisa”²⁰⁶.

Seja como for, diz-nos Kant que a especulação racional ou metafísica é útil, porque, dentre outros motivos, ao menos permite ao homem consciencializar-se de tudo aquilo que se supõe compor seu ideal mais nobre e elevado²⁰⁷, afinal de contas, lembre-se que, a dar ouvidos a Kant, a razão revela, na forma de Ideias, três aspectos cruciais do incondicionado ou absoluto, cada qual referente, mesmo que problemática ou imprecisamente, a um objeto sumamente sublime, a saber, a alma (donde a imortalidade), a liberdade (donde a responsabilidade) e deus (donde a retribuição):

É precisamente em relação a [...] conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correcção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo,

²⁰⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 68.

²⁰⁵ Cf. ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna*, p. 561.

²⁰⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 243.

²⁰⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 424.

mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, [...] Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus*, a *liberdade* e a *imortalidade* e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*²⁰⁸.

Que essas Ideias metafísicas sempre estiveram presentes, de uma forma ou de outra, em boa parte das formulações moralistas anteriores a Kant, (mormente as de coloração judaico-cristã), não se questiona.

Contudo, que tenha ocorrido a renúncia ao *conhecimento* dessas Ideias e que a concepção das mesmas tenha se concentrado no âmbito da prática é coisa cujo início, ao menos nominalmente, deve-se atribuir ao engenho de Kant, porquanto, de fato, foi este quem, não encontrando saída para a razão no terreno do teórico, supôs tê-la encontrado no terreno da ética, na medida em que, não apenas conecta a razão (enquanto faculdade estritamente comprometida com questões metafísicas) ao campo do agir, mas, sobretudo, ousa estabelecê-la como uma faculdade essencialmente prática²⁰⁹, isto é, destinada, *por natureza*, à eticidade:

Prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade. [...] as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura [...]. Por conseguinte, o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, está de facto orientado apenas para [...] três problemas [...]. Mas estes mesmos têm por sua vez, um fim mais remoto, a saber, *o que se deve fazer* se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral²¹⁰.

No entanto, jamais se pode perder de vista o fato de que, o que efetiva e decisivamente leva Kant a transformar a razão metafísica numa razão eminentemente prática não é apenas a *suposta* vocação moral (*amplo sensu*) das *supostas* Ideias da *suposta* razão metafísica (leia-se: pretensa faculdade de pensar distinta do intelecto)²¹¹, mas a suposição de que a razão pura poderia, por si só, fazer-se prática²¹².

²⁰⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 40; grifo do autor.

²⁰⁹ Sobre o ineditismo e as peculiaridades linguísticas, em que pese toda a improcedência, da teoria kantiana da razão prática, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 639 e p. 648-649.

²¹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 636; grifo do autor.

²¹¹ A bem ver, conforme ensina Salgado, o que se verifica na transformação motivacional moral das Ideias é um processo *descendente*: “Se no âmbito do conhecimento (teórico) o processo descreve uma linha ascendente, da intuição (sensação + formas a priori da intuição) para o conceito do entendimento (categoria + intuição), do conceito do entendimento para a ideia, que despreza contudo o conteúdo sensível do conceito para ficar apenas com a categoria, na esfera do agir (do prático) a

[...] a **razão pura** tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade pela simples forma da regra prática, sem pressuposição de nenhum sentimento, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios²¹³.

Em outras palavras, trata-se da convicção kantiana de que a representação das Ideias da razão, tal como a representação dos objetos sensíveis, também poderia motivar a escolha humana, ou, mais bem posto, que tal representação poderia vencer a representação sensível à qual o apetecer humano encontra-se inclinado²¹⁴; e que precisamente uma escolha ditada pela representação das Ideias e não por qualquer outra espécie de representação é que se poderia tomar na conta de escolha livre:

To claim that reason is practical in Kant's sense is to claim not merely that it provides rules for action but also that these rules have a motivational force. Similarly, [...] to claim that pure reason is (or can be) practical, is to claim that it is capable of "determining" the will of itself, independently of inclination. It is certainly tempting, perhaps natural, to think of this force or determination in causal terms, or at least to describe it in such terms, and there is no doubt that Kant [...] does so. This in turn suggests a picture of agency in which rules or principles function as efficient causes, which can produce or evoke a positive response [...] in an agent, and even "outweigh" competing desires²¹⁵.

direção é descendente: da ideia para a lei moral, da lei moral para a máxima e da máxima para o ato singular do indivíduo na região do sensível” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 146).

²¹² Registre-se, a propósito, que, a questão de saber se a razão pura, a partir unicamente de si mesma, poderia determinar a vontade (*lato sensu*), é apontada por Kant como sendo o objeto mor de sua *Crítica da razão prática* (cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 26; p. 72-73 e p. 145 e ss.), em que pese, ao fim e ao cabo, tal objeto, para a *filosofia prática* em geral, traduzir-se na questão da *liberdade de escolha*: “[...] uma filosofia prática [...] não tem a natureza, mas a liberdade de escolha por seu objeto [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 59).

²¹³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 41-42; grifo do autor.

²¹⁴ Tecnicamente, diz Kant que, quando da consideração da fundamentação subjetiva dos ditames da razão pura prática, o mais correto seria falar de *máximas* em vez de *Ideias*, já que não se trata mais de mera apreciação moral, sim de consideração da motivação da observância: “As leis práticas, na medida em que se tornam, ao mesmo tempo, fundamentos subjectivos da acção, isto é, princípios subjectivos, chamam-se *máximas*. A *apreciação* da moralidade na sua pureza e suas consequências, faz-se em conformidade com *ideias*, a observância das suas leis de acordo com *máximas*” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 644; grifo do autor). Advirta-se, contudo, que, por força da natureza do objeto da presente, que tem que ver primacialmente com os aspectos lógico-transcendentais e não com os propriamente morais, a sutileza distintiva supracitada faz-se irrelevante, eis que aqui haverá de bastar a evidenciação da noção geral da postulação kantiana de que a representação das Ideias da razão pode e deve motivar ou influenciar *apriosticamente* a subjetividade, donde nossa preferência pelo uso do termo Ideia (ou Ideal) ou, eventualmente, a expressão “*motivação a priori*”, em vez do termo máxima. Mais sobre o conceito desta cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 32 e p. 61.

²¹⁵ Cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*, p. 51; grifo do autor. Tradução nossa: “Para reivindicar que a razão é prática no sentido de Kant é preciso reivindicar não apenas que ela fornece ditames para a ação, mas também que estes ditames têm uma força motivacional. Da mesma forma, [...] a alegação de que a razão pura é (ou pode ser) prática, equivale a afirmar que ela é capaz, por si própria, de ‘determinar’ a vontade, independentemente de inclinação. É certamente tentador, talvez

Como se vê, essa suposição ou premissa se desdobra em duas partes elementares.

Vejamos: primeiramente, supõe-se que a representação dos produtos da razão pura, as Ideias (a essa altura, lembre-se, *Ideais*), atua de modo distinto da representação sensível sobre as faculdades do desejo e da escolha, e que nessa distinção repousa, em última análise, a possibilidade de uma escolha livre, com o que “[...] a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser um fundamento determinante da mesma”²¹⁶.

É dizer: em que pese a faculdade da representação, identificada com a atividade do pensar, responder pelo modo distinto com que ocorre a motivação humana, (já que somente o homem pode se determinar mediante representações abstratas, contrariamente ao animal, que se encontra preso às impressões imediatas de sua sensibilidade), em que pese isso, dizíamos, o filósofo de Königsberg supõe que não é tanto o modo com que ocorre a determinação da motivação do homem que o distingue de tudo o mais, sim a qualidade ou espécie de representação que logra ditar sua motivação.

Em segundo lugar, Kant pretende que, embora a faculdade da escolha seja predominantemente receptiva às representações empíricas, possui ela, outrossim, mesmo que num grau de longe menor, alguma receptividade (dir-se-ia que *superior*)²¹⁷ às representações da razão pura.

Expliquemos.

Quanto ao primeiro ponto, observa-se que, no entender de Kant, o que efetivamente pode libertar, digamos assim, o apetercer dos grilhões do condicionamento empírico, é a motivação única e exclusivamente racional, pura, eis que, na medida em que se trata de uma motivação pretensamente lastreada em representações concernentes à verdadeira essência e interioridade do homem, ao seu núcleo numênico (inteligível), dá-se como autônoma, diferentemente, pois, de

natural, pensar nessa força determinante em termos causais, ou, ao menos, descrevê-la em tais termos, e não há dúvida de que Kant [...] faz isso. Desse modo, tem-se uma imagem de atuação prática em que os ditames ou princípios funcionam como causas eficientes, logo, como causas que podem produzir ou evocar uma resposta positiva [...] em um agente, e que até mesmo ‘superam’ a concorrência das inclinações”.

²¹⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 25.

²¹⁷ A propósito: Kant “[...] faz distinção entre o desejo no animal, forma humana que sujeita a razão às paixões, e a forma superior de desejo que não apenas sujeita as paixões à razão, mas que se submete, ela própria, ao poder da razão” (MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 167).

uma motivação sensível, a qual, por decorrer de estímulos fenomênicos, é heterônoma²¹⁸.

Aliás, sabe-se que Kant vai além disso, chegando ao ponto de dizer que, no fundo, não era tanto o motivar-se segundo as representações da razão pura que determinaria livremente a escolha, sim o motivar-se conforme as representações da razão pura *desinteressadamente*²¹⁹, o que, em Kant, traduz-se num arbítrio determinado não apenas pelo *conteúdo* da razão (as ditas Ideias ou Ideais), mas, também e principalmente, por sua *forma*, a qual, por óbvio, só pode ser legislativa ou universal, levando-se em linha de conta a natureza pura e apriorística da razão enquanto faculdade transcendental.

Portanto: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”²²⁰.

Não vem ao caso, por refugir do âmbito desta dissertação, versar sobre a identificação que Kant termina por fazer entre essa suposta motivação genuinamente livre (porque desinteressada) e a motivação verdadeiramente moral, na medida em que, como cediço, para Kant tem valor moral (*moralität*) a ação cuja motivação haja operado à revelia de interesses, logo, independente de determinação causal, eis que se trata de uma motivação produzida, única e exclusivamente, por força de representações da ordem da razão pura, logo, livre de considerações empírico-sensíveis.

Com efeito, interessa-nos, aqui, tão-somente a argumentação de Kant em torno do pressuposto da liberdade da vontade inteligível e de como esta poderia ser *praticamente* exercitada mediante a escolha de um arbítrio irrestrito (autonomia), senão porque é exatamente um tal pressuposto que se encontra na condição de premissa da fundamentação kantiana da responsabilização em geral – conforme será visto, finalmente, dentro em pouco.

Destarte, importante é deixar acertado como é que, para Kant, a faculdade da representação abstrata, própria ao homem, desempenha seu papel no processo de

²¹⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 97-122; e KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 25-173.

²¹⁹ Segundo Schopenhauer, a ênfase de Kant à *motivação desinteressada* como condição da genuinidade do valor moral de uma ação deve ser vista entre o que há de meritório na filosofia prática kantiana – em que pese a justificação equivocada (quando não sofisticada) de Kant quanto ao *modus operandi* de uma *motivação desinteressada*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 19-22.

²²⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 51.

determinação daquela espécie de escolha suposta pelo autor da *Crítica da razão prática* como livre.

Bem, muito basicamente, conforme se constata na gnoseologia de Kant, a faculdade do pensamento em geral proporciona ao homem uma compreensão abstrata do mundo mediante sua capacidade de elevar a intuição sensível (estética) à representação conceitual.

Obviamente que, se, dentre todos os seres da natureza, o homem é o único dotado da capacidade de pensar, ou, o que é o mesmo, de apreender o mundo mediante representações abstratas, e se, no homem, o conhecimento comumente relaciona-se com os apetites, na medida em que é através daquele que estes normalmente são promovidos, logo, põe-se a questão de saber como acontece, em meio à espécie humana, a relação entre pensamento abstrato e o apetecer ou desejar.

Malgrado o tratamento muito *en passant* que Kant despense a esse ponto específico, infere-se que suas coordenadas, ao que parece, são no sentido de que a motivação do desejo humano, contrariamente do que acontece junto aos animais-não-humanos, ocorre, em grande parte, por intermédio de representações abstratas, ou seja, de pensamentos e cálculos²²¹, consistindo exatamente nessa capacidade de abstrair-se da impressão do momento uma das principais notas distintivas do ser humano.

²²¹ Ao que parece, Kant tinha essa motivação via intelecto racional (*amplo sensu*) como uma espécie de conexão causal ideal, por oposição às conexões causais que ocorrem de outro modo que não o abstrato, e que ele denomina de conexão causal real. Ademais, para o filósofo a primeira identifica-se com as causas finais (*nexus finalis*), ao passo que, a segunda, com as causas eficientes (*nexus effectivus*), sendo certo, de resto, que, as ligações ou nexos causais daquelas podem acontecer em sentido tanto ascendente quanto descendente, e os destas apenas em sentido descendente: “A ligação causal, na medida em que ela é simplesmente pensada mediante o entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) que vai sempre no sentido descendente; e as próprias coisas que, enquanto efeitos, pressupõem as outras como causas, não podem reciprocamente e ao mesmo tempo ser causa daquelas. A esta ligação causal chamamos a das causas eficientes (*nexus effectivus*). Porém também se pode, em sentido contrário, pensar uma ligação causal segundo um conceito da razão [razão, *in casu*, em sentido lato] (de fins), ligação que, se a considerarmos como uma série, conteria tanto no sentido descendente, como no ascendente uma dependência, na qual a coisa, que uma vez foi assinalada como efeito, passa então, no sentido ascendente, a merecer o nome de uma causa daquela coisa que é o efeito dessa causa. No domínio prático [...] encontra-se facilmente uma conexão semelhante, como por exemplo a casa que na verdade é a causa dos rendimentos que são recebidos pelo respectivo aluguel, porém também inversamente foi a representação deste possível rendimento a causa da construção da casa. A uma tal conexão causal chamamos a das causas finais (*nexus finalis*). Poder-se-ia talvez chamar à primeira, [...] de uma forma mais apropriada, a conexão das causas reais, e à segunda a das causas ideias [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 215; grifo do autor).

Desse modo, tudo aquilo que, enquanto ato de mero pensamento, apresenta-se como representação conceitual do mundo, torna-se um possível motivo ou móbil abstrato quando relacionado à determinação do desejo. Ou seja, no homem, grande parte da resolução do arbítrio opera-se via representação conceitual das coisas, de modo que a motivação designa exatamente esse tipo de determinação do desejar através de uma consideração pensada ou conceituada do mundo.

A bem da verdade, consoante haverá de advertir Schopenhauer em sua teoria da motivação lastreada em interpretação crítica da gnoseologia kantiana²²², mais correto seria falar da motivação como a determinação própria a todos os animais mais próximos ao homem, (em termos de complexidade), ou seja, a todo ente animal cuja determinação da ação ocorre através de algum tipo de intermediação cognitiva, sendo certo que, no que diz respeito especificamente ao ser humano, o que acontece é que a este cabe uma motivação específica, qual seja, a motivação abstrata, justamente por ser a única realizada mediante um tipo de conhecimento todo distinto, a saber, o conceitual.

De todo modo, o que importa deixar claro é que, para Kant, em que pese a determinação da escolha da apetição humana apresentar um *modus operandi* tão peculiar, o homem, ao nível do essencial, não se distingue dos demais animais simplesmente porque seu desejo se determina abstrata ou conceitualmente, mas, também e principalmente, em virtude da natureza ou qualidade das representações abstratas que logram motivar suas escolhas – no caso, uma escolha de motivação *a priori*²²³ consubstanciada numa representação formal e legislativa, eis que representação por parte de uma razão pura, transcendental:

Já que a simples forma da lei pode ser representada exclusivamente pela razão e, por conseguinte, não é necessário objeto dos sentidos, conseqüentemente tampouco faz parte dos fenômenos, assim a representação dessa forma como fundamento determinante da vontade é diversa de todos os fundamentos determinantes dos eventos da natureza segundo a lei da causalidade, porque nestes os próprios fundamentos determinantes têm que ser fenômenos. Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se **liberdade** no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre²²⁴.

²²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 57-63.

²²³ Mais sobre a motivação *a priori* (distinta, por óbvio, da empírica), cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 17-18 e p. 44.

²²⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 48; grifo do autor.

Assim, Kant vai dizer que aquele que calcula por longo período que decisão tomar numa dada situação e que termina por motivar-se por força *apenas* da representação racional de ordem empírica, ainda assim não se decidiu livremente, porquanto, em que pese as maiores vantagens de uma tal decisão precedida de escrúpulos, nesta não se verificou a atuação da representação puramente racional quando da configuração da motivação²²⁵.

Na realidade, advirta-se que, a motivação livre de que fala Kant diz respeito mais a uma parte ou aspecto da motivação do que a toda a motivação, eis que tem por objeto ditar ou determinar não a *matéria*, mas sim a *forma* do arbítrio, e, por conseguinte, a *forma* da decisão e da ação²²⁶ – o que, diga-se de passagem, é perfeitamente compreensível, uma vez que se identifica *motivação livre* com *motivação moral*.

A propósito, tem-se de chamar a atenção também ao fato de que, não nos parece, (pois tal seria absurdo), que Kant censure os escrúpulos egoísticos quando da deliberação. Não há óbice em julgar e julgar bem nossos interesses, o que comumente se traduz no comezinho exame prudente dos prós e contras.

Apenas, insiste Kant em que a dimensão estritamente moral de uma decisão é que deve ser determinada por um motivo próprio, porventura por uma representação pura²²⁷, única em grau de conferir, segundo o mestre de Königsberg, a nota da liberdade (e, por conseguinte, da legitimidade moral) à escolha.

Em suma, para Kant, considera-se como escolha livre e, portanto, autenticamente humana, a ditada não apenas pela representação abstrata da ordem

²²⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 21-96.

²²⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 70-71.

²²⁷ Com efeito, que *devemos* agir à luz da *razão pura* para nos tornarmos *dignos* da *felicidade* é não mais que a versão kantiana da eterna prevenção de que quem busca *satisfazer seus interesses* à revelia de *escrúpulos morais* compromete sua *legitimidade*. Sirva-nos de exemplo, quanto à “pronúncia” e aos detalhes da moral kantiana, o excerto a seguir: “A felicidade é a satisfação de todas as nossas inclinações [...]. Designo por lei pragmática (regra de prudência) a lei prática que tem por motivo a *felicidade*; e por moral (ou lei dos costumes), se existe alguma, a lei que não tem outro móbil que não seja indicar-nos *como podemos tornar-nos dignos da felicidade*. A primeira aconselha o que se deve fazer se queremos participar na felicidade; a segunda ordena a maneira como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira funda-se em princípios empíricos; pois, a não ser pela experiência, não posso saber quais são as inclinações que querem ser satisfeitas, nem quais são as causas naturais que podem operar essa satisfação. A segunda faz abstracção de inclinações e meios naturais de as satisfazer e considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade e, por consequência, *pode* pelo menos repousar em simples ideias da razão pura e ser conhecida *a priori*. [...] A razão pura contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso pratico, a saber, o uso moral, princípios [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 640-641; grifo do autor).

do entendimento ou razão *empírica* (a qual, quando direcionada para a prática, diz Kant possuir uma natureza não mais que reguladora ou pragmática, de vez que voltada tão-só para o cálculo prudente²²⁸ dos meios hábeis à consecução da síntese dos fins almejados, a felicidade), mas, outrossim, pela representação abstrata da ordem da razão *pura*:

[...] se as condições de exercício do nosso livre-arbítrio são empíricas, a razão só pode ter, nesse caso, um uso regulador e apenas pode servir para efectuar a unidade das leis empíricas; assim, na doutrina da prudência, a unificação de todos os fins, dados pelas nossas inclinações num fim único, a *felicidade*, e a concordância dos meios para a alcançar constituem toda a obra da razão que, para esse efeito, não pode fornecer outra coisa senão leis *pragmáticas* da nossa livre conduta, própria para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos, mas de modo nenhum leis puras completamente determinadas *a priori*. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura [...] ²²⁹.

Por fim, tem-se de examinar a segunda e última parte da premissa mor kantiana acima destacada. Assim, no que tange à receptividade da faculdade do desejo quando da escolha, cumpre dizer que, no entender de Kant, tal faculdade não seria receptiva apenas às representações sensíveis (logo, às motivações empíricas), porquanto também se mostraria aberta, digamos assim, às representações puras (logo, às motivações apriorísticas).

Destarte, supõe Kant que, à revelia da inclinação sensível²³⁰ natural de nossa faculdade do desejo, seríamos, outrossim, capazes de escolher, desejar ou apetecer nos determinarmos de acordo com a representação da pura forma da razão, (logo, de vez que esta consiste em ser uma representação *a priori*, transcendental), conforme a pura forma de uma lei ou universalidade – sem prejuízo, contudo, da representação conjunta, (desde que desinteressada), do *conteúdo transcendental* (as Ideias) da razão.

É dizer: em que pese o apetecimento voltar-se, por natureza, à *satisfação*, e, mais amplamente, à fruição de algum tipo de bem-estar, Kant supõe que, de algum modo, poderíamos apetecer algo completamente estranho à natureza do desejar, a

²²⁸ Veja-se: “[...] a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência* [*Klugheit*] [...]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 54; grifo do autor).

²²⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 636; grifo do autor.

²³⁰ A propósito: “Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade* [*Bedürfnis*]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 51; grifo do autor).

saber, o amoldar, *desinteressadamente*, o desejo particular a uma perspectiva universal, não porque tal seria proveitoso, satisfatório, útil, recompensador, prazeroso, incrementador do bem-estar ou qualquer outra coisa pela qual a faculdade do desejo naturalmente poderia se interessar, mas, simplesmente, porque assim *deveria* ser:

Que [a] razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos *imperativos* que impomos como regras, em toda a ordem prática, às faculdades activas. O *dever* exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. [...] Este *dever* exprime uma acção possível, cujo fundamento é um simples conceito, enquanto o fundamento de uma mera acção da natureza terá que ser sempre um fenómeno. Ora, a acção deverá sempre ser possível sob as condições naturais, quando o *dever* se lhe aplica; mas estas condições naturais não se referem à determinação do próprio arbítrio, mas somente ao efeito e à sua consequência no fenómeno. Por muitas que sejam as razões naturais que me impelem a *querer* e por mais numerosos que sejam os móveis sensíveis, não poderiam produzir o *dever*, mas apenas um *querer* que, longe de ser necessário, é sempre condicionado, ao passo que o *dever*, que a razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objecto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas, tais quais se apresentam no fenómeno, mas com inteira espontaneidade criou para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias acções que ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer, sobre as quais, porém, a razão supõe que pode ter causalidade; de outra forma não esperaria das suas ideias efeitos alguns sobre a experiência²³¹.

Ainda:

Admito que há, realmente, leis morais puras que determinam completamente *a priori* o fazer e o não fazer (sem ter em conta os móveis empíricos, isto é, a felicidade), ou seja, o uso da liberdade de um ser racional em geral e que estas leis comandam *de uma maneira absoluta* (não meramente hipotética, com o pressuposto de outros fins empíricos) e portanto são, a todos os títulos, absolutas²³².

Contudo, não se pode pensar que com a análise do sentido do conceito de *dever* (imperativo) de Kant seja possível superar a arbitrariedade dessa exigência de uma motivação formal, isto é, uma motivação proveniente de uma representação pura e simples da forma da lei (do universal).

De fato, abstração feita de toda a consideração kantiana de ordem moral sobre seu conceito de *dever* (imperativo), aqui basta-nos centrar na circunstância de que, uma vez que se trata de um *dever* puro ou primariamente formal, tem-se então

²³¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 471-472; grifo do autor.

²³² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 640-641; grifo do autor.

de pensar num dever radicalmente distinto do tipo de dever que se verifica empiricamente.

Ora, no plano do fenómeno, o *dever possível* é sempre hipotético, eis que, de um lado, constitui-se segundo a lógica da condição, e, de outro, orienta-se pelo *telos* natural da faculdade do desejo, donde a fórmula: *se desejas x, então deves y*, ou seja, *quem quer o fim quer o meio*²³³.

Em sendo assim, um dever (imperativo) pensado de modo formal ou não-sensível, (se é que um tal dever é pensável), só poderia apresentar-se como sendo um dever categórico, caso em que *deves, porque... porque deves, ora!*:

[...] todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética* – ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma acção possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma acção como objectivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade²³⁴.

Aliás, como aduz Kant, um tal dever categórico para seres plenamente racionais (a exemplo de deus) já não seria um dever ou imperativo, mas uma lei, ou seja, algo a que a escolha do ser plenamente racional, santo, estaria inteira e espontaneamente adstrita – embora seja importante notar aqui que, nesse caso, também já não haveria, tal como ocorre com o *dever puro* ou *imperativo categórico* afeto à prática humana, arbitrariedade e estranheza, pois, certamente, o fundamento determinante da lei estaria em todo o conjunto das Ideias da razão, de modo que não faria sentido distinguir os aspectos formal e material de uma tal lei numênica²³⁵.

No entanto, quando se volve para a condição do homem, e, mais especificamente, para sua *subjetividade*, o que se percebe é que ela é peculiar, porquanto o homem nem é completamente sensível nem é, tampouco, totalmente racional²³⁶, de modo que a lei da razão pura, destinada a pautar a vida humana,

²³³ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 215. Schopenhauer, a respeito, aduz: “[...] *fim* é o motivo direto de um ato de vontade; *meio*, o motivo indireto [...]. Ser fim significa: ser querido. Todo fim só o é em relação a uma vontade, cujo fim é [...] o seu motivo direto” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 75; grifo do autor).

²³⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 52; grifo do autor. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 54-55.

²³⁵ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, 161-162.

²³⁶ Cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 169-170.

outra figura não poderá assumir senão a de um dever categórico²³⁷ ou obrigação prática absoluta²³⁸, enfim, a figura de um imperativo.

De fato, imperativo ou dever, porque o comportamento por ela exigido não ocorre de modo espontâneo, mas apenas por intermédio de direcionamentos normativos; e categórico, porque proveniente de uma instância absoluta - diferente, pois, do imperativo hipotético, próprio, como acima explanado, à instância empírica, sensível²³⁹.

Mas – e aqui encontramos-nos novamente a braços com o ponto nevrálgico da discussão -, como seria possível uma motivação da faculdade do desejo através da representação de um dever categórico? Ou seja, uma vez que não há como referenciar o desejo a seu *telos* natural (o *interesse*²⁴⁰), como movê-lo no sentido da representação pura e formal constante do imperativo categórico kantiano²⁴¹? Numa palavra: como fazer com que o desejo comprometa-se com o imperativo categórico, sem dar-lhe, contudo, nada em troca?²⁴²

²³⁷ Segue a definição kantiana elementar de dever: “Dever é a ação à qual alguém está obrigado” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 65; grifo do autor).

²³⁸ Veja-se: “[...] quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 107).

²³⁹ Sobre a relação estrutural entre a realidade empírica regida pelo princípio da causalidade e os juízos hipotéticos (*amplo sensu*) cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 59.

²⁴⁰ A propósito: “Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingentemente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão [pura]; [...]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 51; grifo do autor). Ainda, importa ter em mente que, independentemente da natureza do interesse, isto é, se empírico ou eventualmente puro (sim, ver-se-á adiante Kant falando de um interesse *imediat*o, isto é, *prático, moral, puro*), sua característica mais genérica é o fato de se tratar de um motivo que atua sobre a vontade por intermédio da faculdade do pensamento *em geral*, portanto, da razão *em sentido amplo*: “Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 117).

²⁴¹ A propósito: “[...] o imperativo categórico é possível sob o pressuposto de liberdade. Essa resposta dá o supremo princípio da moralidade. Como é possível esse pressuposto? *Impossível responder*. O que dele se pode dizer é que traz como consequência podermos pensar a autonomia da vontade, vale dizer, que a razão pura é prática. Como a razão pura pode ser prática, agir? Como a razão, como mero princípio de validade universal das máximas, isto é, como pura forma, pode atuar (*bewirken*) sem qualquer matéria da vontade? Ou ainda: como o conceito da lei, formulada independentemente dos motivos sensíveis, pode ser motivo da ação, ou seja, como a razão pura, independentemente de todo empírico, pode determinar a vontade? Isso não se pode explicar (*erklären*) [...]” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 223).

²⁴² Se considerarmos que, para Kant, quem diz moralidade e eudaimonia diz liberdade e necessidade, respectivamente, então se olhássemos ainda mais de perto a dificuldade em causa, acima expressa em chave interrogativa, teríamos que constatar que, aos olhos do filósofo do imperativo categórico, ela está a refletir senão a versão prática da antinomia teórica liberdade-necessidade, a saber, a antinomia virtude-felicidade. Nesse sentido, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 186-187.

A saída de Kant, digna de seu espírito engenhoso, é a seguinte: por se tratar de um imperativo absolutamente puro e consubstanciador dos Ideais humanos mais elevados, a representação do mesmo terminaria por produzir um sentimento *sui generis*, qual seja, o sentimento de respeito, o qual, em parte, por ser formado diferentemente de todos os demais sentimentos, na medida em que somente ele (o sentimento de respeito pela lei da razão pura) teria uma causa não-sensível, e, em parte, porque, inobstante essa sua gênese *a priori*, dá-se como sendo um elemento sensível²⁴³, poderia, em última análise, viabilizar a possibilidade psíquica de uma motivação pura, logo, independente da natureza sensível, logo, livre.

Portanto, segundo o raciocínio kantiano, a receptividade da faculdade de apetecer para as representações puras passa pelo sentimento de respeito, o qual, em Kant, assume feição única, quer porque é restringido pelo filósofo a um objeto específico (a lei prática pura), de modo que, para Kant, a palavra respeito deveria ser reservada apenas para indicar o sentimento de assombro e reverência, quando não humilhação²⁴⁴, ante a representação de algo tão nobre e sublime como a lei racional (de resto identificada, lembre-se, com a lei moral²⁴⁵), quer porque origina-se,

²⁴³ Vejamos: “[...] embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação [...]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 32; grifo do autor).

²⁴⁴ Para uma abordagem minuciosa e tematizada da força coerciva do sentimento de respeito kantiano cf. MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*, p. 115-171.

²⁴⁵ A propósito, outro ponto da argumentação kantiana em que fica evidenciado a identificação de liberdade e motivação *a priori* e moralidade é aquele atinente à opinião do filósofo quanto ao que vem a ser o arrependimento em sentido estrito, isto é, o peso de consciência. Muito basicamente, Kant explica tal arrependimento como uma sensação dolorosa algo atemporal, eis que decorrente de um ato imoral, logo, decorrente de um *uso* indevido da autonomia, certamente assim visando, de quebra, o fortalecimento da credibilidade de sua postulação de uma liberdade prática absoluta (autonomia) conscientemente exercitável: “Um homem pode dissimular o quanto ele quiser, para dourar perante si mesmo um comportamento ilegal do qual se recorda, e declarar-se não-culpado a seu respeito, como se se tratasse de um engano não premeditado e de um simples descuido que jamais se pode evitar totalmente, conseqüentemente de algo em que fosse arrastado pelo caudal da necessidade natural; ele descobre, contudo, que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele, tão logo ele se dê conta de que no momento em que praticava a injustiça estava de posse do seu juízo, isto é, *no exercício de sua liberdade* [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 160-161; grifo nosso). E conclui: “Pois sobre isso se funda [...] o arrependimento relativamente a um ato cometido há bastante tempo, em toda recordação dele; uma sensação dolorosa, produzida por disposição moral e que é praticamente vazia, na medida em que ela não pode servir para tornar o acontecido não acontecido, e que seria até absurda [...], mas enquanto dor é perfeitamente legítima, porque a razão, se se trata da lei de nossa existência inteligível (da lei moral), não reconhece diferença de tempo e pergunta somente se o evento me pertence como ato, a seguir, porém, vincula-lhe sempre moralmente a mesma sensação, quer ele tenha ocorrido agora ou há muito tempo. Pois a **vida dos sentidos** tem, em relação à consciência **inteligível** de sua existência (da liberdade), unidade absoluta de um fenômeno, o qual, na medida em que contém simplesmente fenômenos da disposição concernente à lei moral (do caráter), tem que ser ajuizado não segundo a necessidade natural que lhe pertence como fenômeno mas segundo a espontaneidade absoluta da

precisamente, da representação não apenas de algo específico, mas específico e *de natureza toda distinta*, a saber, a lei racional, donde a diferença do sentimento de respeito²⁴⁶ frente aos demais sentimentos, pois estes também tem que ver com coisas específicas, mas estas não são puras:

[...] a lei moral inevitavelmente humilha todo homem na medida em que ele compara com ela a propensão sensível de sua natureza. Aquilo cuja representação, enquanto **fundamento determinante de nossa vontade**, humilha-nos em nossa autoconsciência, enquanto é positivo e é fundamento desperta por si **respeito**²⁴⁷.

Noutros termos:

A heterogeneidade dos fundamentos determinantes (empíricos e racionais) torna-se, mediante [a] resistência de uma razão praticamente legislativa contra toda a mescla de inclinação, tão cognoscível, tão excelsa e saliente através de uma peculiar espécie de **sensação**, que, porém, não precede a legislação da razão prática mas, muito antes, é produzida unicamente por ela e, na verdade, como uma coerção, ou seja, pelo sentimento de um respeito como nenhum homem tem por inclinações, seja de que espécie forem, mas sim pela lei, a ponto de ninguém, mesmo o entendimento humano mais comum, dever deixar de perceber momentaneamente, em um exemplo apresentado, que mediante fundamentos empíricos do querer na verdade se pode aconselhá-lo a seguir seus impulsos, mas jamais pretender que **obedeça** a uma outra lei que a lei prática pura da razão²⁴⁸.

Enfim: “Respeito [...] é, portanto, algo para o que não é possível nenhum sentimento posto como fundamento **antecedente** da razão [...]” sendo certo que “[...] ele produz [...] o mesmo resultado [dos outros sentimentos], mas a partir de outras fontes”²⁴⁹.

Destarte, de tudo quanto foi dito, nota-se o esforço despendido por Kant e todo o contorcionismo conceitual a que se entrega para poder livrar, ao fim e ao cabo, a *viabilidade* do postulado da realização prática da liberdade inteligível mediante uma faculdade de escolha indeterminada, dado que toda a digressão

liberdade” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 161-162; grifo do autor). Sobre a independência fenomênica da faculdade de escolha, bem como sobre a questão do peso de consciência no bojo da filosofia kantiana cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 166-167. Por fim, que o peso de consciência realmente se prenda ao aspecto inteligível da moralidade mas de modo algum a algo como uma liberdade inteligível exercitável, isto é, a uma liberdade de escolha irrestrita ou autonomia, é uma censura à opinião de Kant que oportunamente será considerada na crítica schopenhaueriana – em que pese, advirta-se (sempre), somente até e enquanto importante à compreensão do recorte da pesquisa em tela.

²⁴⁶ A título de curiosidade, acresce-se que, uma vez posto o sentimento de respeito em tais termos, ele praticamente passa a equivaler à virtude moral, dado que, por aí, virtude é senão a “[...] disposição conforme à lei por **respeito** a esta [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 206; grifo do autor).

²⁴⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 156-157; grifo do autor.

²⁴⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 148-149; grifo do autor.

²⁴⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 190; grifo do autor.

supra destina-se senão a contornar as refutações mais propriamente psicológicas ao postulado em questão.

Para não citar senão um exemplo, a refutação (aliás, suscitada frequentemente pelo próprio Kant) no sentido de que é impossível, certamente por ir patentemente de encontro à natureza humana, provar ou testemunhar uma escolha absolutamente livre não apenas do *interesse próprio*²⁵⁰, mas de qualquer *móvil sensível*²⁵¹, ou, o que a essa altura em Kant é o mesmo, uma escolha *moral*, eis que assumida única e exclusivamente *por dever, categoricamente*, conforme mais exatamente teima em exigir o formalismo kantiano²⁵²:

[...] *como* uma razão pura, sem outros móveis, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objecto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesma fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral*; ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* – explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos. É exactamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a própria liberdade como causalidade de uma vontade. Pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que poderia agora aventurar-me a voos fantásticos no mundo inteligível, que ainda me resta, no mundo das inteligências; mas posto que dele tenha uma *ideia*, e bem

²⁵⁰ Veja-se: “[...] a renúncia a todo o interesse no querer por dever [é o] carácter específico de distinção do imperativo categórico em face do hipotético” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 77).

²⁵¹ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 27 e ss. Para uma crítica à postulação kantiana de uma motivação *a priori* (pura) para além da motivação *desinteressada* da moralidade cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 34-86.

²⁵² Novamente, a saída kantiana consistirá em tentar justificar um interesse moral *sui generis*, o que, aliás, a essa altura, já não seria difícil, considerando-se que o filósofo já havia providenciado um motivo moral igualmente *sui generis* (o respeito): “Do conceito de motivo surge o de **interesse**, que jamais pode ser atribuído senão a um ente dotado de razão e significa um **motivo** da vontade, na medida em que este é **representado pela razão**. Visto que numa vontade moralmente boa a própria lei tem que ser o motivo, o **interesse moral** é um interesse não sensorial puro da simples razão prática” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 128; grifo do autor). Noutra giro: “A razão só toma um interesse imediato na acção quando a validade universal da máxima desta acção é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 117). Ainda, sobre a diferença entre o interesse moral, imediato ou prático e o sensível, mediato ou patológico, aduz Kant: “O primeiro [interesse prático] mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo [interesse patológico] em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 51). De resto, sobre outros clássicos “dotes morais” que Kant, à maneira de sua rejustificativa transcendental, termina por readmitir, tais como o “sentimento moral”, a “consciência moral”, o “amor próprio” e a “autoestima” ou “respeito por si mesmo”, cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 241 e ss.

fundada, não tenho, contudo, o menor *conhecimento* dele nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão²⁵³.

Nota-se, pois, que o que Kant tem em mira, antes de definitivamente assumir o credo (*rectius: a fé racional*)²⁵⁴ do livre-arbítrio, é tentar livrar a faculdade de escolha irrestrita (autonomia) de suas interdições psicológicas, para tanto advogando, como visto, uma pretensa capacidade de a dita faculdade se motivar autonomamente, isto é, por representações abstratas puras, (da ordem da essência humana, *i.e.*, do inteligível), em detrimento das representações abstratas empíricas, heterônomas²⁵⁵; bem como uma suposta *possibilitação psíquica*, digamos assim, graças à fabricação de um sentimento *sui generis*, a saber, o hercúleo sentimento de respeito pela santa e sublime razão pura:

[for] many commentators [...] Kant, at least in the *Groundwork*, equates autonomy and, therefore, freedom with obedience to the moral law. On this reading, then, the will is free only insofar as it is motivated by respect for the law. In all other instances, that is, in all inclination based agency, the will is not only heteronomous but also causally determined. More precisely, since will is practical reason, all nonmorally motivated actions are ultimately nothing more than "mere bits of behavior," not genuine products of will at all²⁵⁶.

Com efeito, malgrado haver restado demonstrada na *Crítica da razão pura* a impossibilidade de se determinar objetivamente a ideia de liberdade, visto não ser possível *conhecer* validamente se somos ou não dotados de uma vontade numênica livre, Kant, isso inobstante, não recua em suas pretensões e exigências quando de sua filosofia prática, comprometido que está com a postulação de um desdobramento ético da liberdade inteligível na forma do exercício de uma pretensa faculdade de escolha vácuca quando das ações particulares.

Donde ser compreensível o fato do filósofo ter que se haver com o artificialismo retórico *supra* para justificar um arbítrio pretensamente capaz de optar a favor de insípidos motivos puros em detrimento dos reais e enérgicos motivos

²⁵³ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 119-120; grifo do autor. No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 41-42, p. 59 e p. 117-118.

²⁵⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 72 e ss.; MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 165; e GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 177 e ss.

²⁵⁵ Cf. CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 300-301.

²⁵⁶ Cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*, p. 95; grifo do autor. Tradução nossa: "[para] muitos comentaristas [...] Kant, pelo menos na *Groundwork*, identifica autonomia e, portanto, liberdade prática, com obediência à lei moral. Por essa leitura, a vontade só é livre na medida em que é motivada pelo respeito à lei. Em todos os outros casos, isto é, em todas as demais ações baseadas em inclinações, a vontade não é apenas heterônoma, mas também causalmente determinada. Mais precisamente, uma vez que a vontade é a razão prática, todas as ações motivadas à revelia desta são, em última análise, nada mais do que "comportamentos mutilados", eis que decorrentes de uma vontade deficitária".

sensíveis, antes de poder invocar mais abertamente o credo fundamental de todo o seu postulado prático, a saber, o *liberum arbitrium indifferentiae*²⁵⁷, isto é, a pretensa capacidade da faculdade de escolha de não apenas poder se desvincular dos móveis empíricos e fazer-se receptiva às Ideias da razão (liberdade negativa²⁵⁸), mas de, também e principalmente, decidir-se, de modo absolutamente irrestrito, *ou* pelo inteligível *ou* pelo sensível (liberdade positiva):

[a] liberdade não se pode considerar apenas negativamente, como independência perante as condições empíricas (de outro modo a faculdade da razão deixaria de ser uma causa dos fenômenos), mas também, positivamente, como faculdade de iniciar, por si própria, uma série de acontecimentos, de tal sorte que nela própria nada começa, mas, enquanto condição incondicionada de toda a acção voluntária, não permite quaisquer condições antecedentes no tempo, muito embora o seu efeito comece na série dos fenômenos, mas sem poder aí constituir um início absolutamente primeiro²⁵⁹.

Vejamos, a seguir, o desfecho da postulação prática kantiana na forma do credo do livre-arbítrio propriamente dito e suas implicações para a compreensão da imputabilidade.

²⁵⁷ Conforme veremos logo mais, Kant dizia ser incorreto definir o livre-arbítrio nos termos dessa *libertas indifferentiae*, porquanto, em essência, livre-arbítrio propriamente dito seria apenas o arbítrio conforme a liberdade inteligível. Mas isso, já se vê, em nada ajuda, antes oculta e desvia a atenção da resolução do verdadeiro problema de fundo da liberdade de escolha, pois, tão logo raciocinamos nos damos conta de que continua intacta a questão de saber como que o arbítrio foi capaz de escolher neste sentido e não naquele, no caso, no sentido daquilo que o tornou autêntico, a liberdade inteligível, em detrimento da escolha que o teria tornado inautêntico, a inclinação sensível. Portanto, inobstante a evasiva de Kant, permanece inconvenientemente palpável o fato de que até mesmo o tal livre-arbítrio propriamente dito kantiano não pode deixar de ter por suposição um ato prévio de livre escolha, isto é, uma liberdade prévia de escolher pela liberdade inteligível por oposição às inclinações sensíveis, com o que surpreendemos Kant novamente às voltas com o postulado de um arbítrio primeiro na forma da *libertas indifferentiae*, vale dizer, na forma de um arbítrio supostamente em grau de optar, livre de quaisquer constrangimentos, a favor *ou* do inteligível (caso em que, segundo o filósofo, torna-se genuinamente livre) *ou* do sensível. Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 69.

²⁵⁸ Segundo Kant, embora a liberdade negativa signifique, em essência, uma suposta capacidade do arbítrio de fazer frente à influência *determinante* dos motivos sensíveis em geral, não lhe é possível, contudo, livrar-se destes enquanto *afectantes*. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, 2008, p. 191.

²⁵⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 475-476). Mais sobre a liberdade kantiana em seus sentidos negativo e positivo, cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 97-98.

4 - A Manutenção do Paradigma Culpabilista da Responsabilização

Ora, se, malgrado o caráter apelativo da tese da liberdade da vontade do ponto de vista do *conhecimento*, ainda assim se resolve assumir, feito Kant, sua validade enquanto princípio prático exercitável mediante uma faculdade de escolha absoluta, sob a desculpa tácita de que o tratamento da prática (ao contrário do tratamento da natureza) permite concessões²⁶⁰, segue-se então que, em essência, cumpre ser dito e reconhecido que Kant, inobstante sua particularidade terminológica, (espécie de atualização do jargão escolástico²⁶¹), não modifica nada ou quase nada em matéria de fundamentação ética (*lato sensu*) e, conseqüentemente, de responsabilização²⁶², pois, (naturalmente que à sua maneira), continua a invocar um suposto arbítrio absoluto como a pedra de toque de toda a imputabilidade possível – para não falar da reintrodução à socapa²⁶³, em sua

²⁶⁰ Veja-se, por exemplo: “[...] no que respeita ao *uso prático*, a razão tem o direito de admitir qualquer coisa, que, de forma alguma, seria autorizada a pressupor sem provas suficientes no campo da simples especulação, porque todas as suposições deste gênero fazem dano à perfeição da especulação, com o que o interesse prático não se preocupa nada. Aí tem a razão, portanto, uma posse cuja legitimidade não necessita demonstrar e da qual na realidade não podia dar a prova” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 619-620; grifo do autor). A esse respeito, comenta Heck: “[...] Kant afirma a liberdade lá onde não faz sentido perguntar pelo sentido da liberdade; a liberdade equivale à razão prática exatamente por isso – não há razões que possam questionar a liberdade no raciocínio de Kant” (HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 22). Enfim: “[...] Kant está antes disposto a violentar a razão do que a descomprometer com a ideia de que a liberdade precisa ser salva; [...]” (HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 105).

²⁶¹ Sobre a justificativa kantiana do jargão escolástico, leia-se: “A crítica é [...] a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há-de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte *escolástica* (e não popular)” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 25; grifo nosso).

²⁶² A propósito, sobre o legado da doutrina da razão metafísica kantiana, a saber, “pôr fim às objecções à moralidade e à religião”, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 28. Ainda, sobre a liberdade e a imortalidade da alma, “as duas colunas mestras de toda a religião”, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 600.

²⁶³ Não deixa de ser engenhoso o modo como o filósofo tenta salvar a teologia – se bem não deixar de ser espantoso que ninguém não o tenha tentado antes de Kant, nem mesmo a escolástica. Muito basicamente, tal modo consiste em inverter os termos da relação entre moral e teologia, porquanto, doravante, não é mais esta que fundamenta aquela (tal como, de uma forma ou de outra, sempre acontecera) e sim o contrário: “Não digo moral teológica. Esta, com efeito, contém leis morais que *pressupõem* a existência de um soberano governante do mundo, enquanto a teologia moral funda sobre leis morais a crença na existência de um ser supremo” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 526; grifo do autor). Mais sobre a “prova” moral da teologia, ou, mais especificamente, da existência de deus, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 287 e ss. Para uma crítica contundente da teologia moral kantiana cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 19-105.

concepção ética, dos tradicionais dogmas da imortalidade da alma, de deus e do sumo bem²⁶⁴.

A Crítica da Razão Pura mostrou que o espírito humano nada pode saber das realidades transcendentais aos fenômenos, pois não há uma intuição intelectual. Agora, no domínio prático, a Crítica mostra que essas realidades devem ser afirmadas. Assim se impõe de novo a metafísica, segundo uma forma, a única, segundo Kant, [...] capaz de salvar os temas que a metafísica dogmática wolffiana e com ela toda a metafísica considerava seu autêntico patrimônio. É certo pretender Kant salvar as matemáticas e a ciência da natureza, mas não deixa também de ser verdadeiro que pretendeu também salvar o teísmo e assim integrar-se na linha tradicional. [...] De facto, a reflexão kantiana encontra-se em equilíbrio instável entre o idealismo absoluto e um realismo que admite coisas em si, embora incognoscíveis²⁶⁵.

Com efeito, que Kant se valha de designações como “autonomia da vontade”²⁶⁶, “vontade pura”²⁶⁷, “arte (ou competência) da escolha”²⁶⁸ ou “causalidade via liberdade”, em nada altera o fato de que, no fundo, ele está a trabalhar com a mesmíssima premissa que desde sempre caracterizou o convencional dogma do livre-arbítrio, a saber: que, via de regra, malgrado sua natureza (caráter) e seu ambiente (circunstâncias exteriores), ao homem é dado o poder de subtrair-se de toda e qualquer determinabilidade, a fim de estabelecer indiferentemente sua escolha particular na direção que lhe aprouver²⁶⁹ (*rectius*: na direção racional genuína), sendo certo que, ao fim e ao cabo, exatamente por ser dotado de um tal poder é que deve o homem ser visto como responsável por suas escolhas.

²⁶⁴ Anote-se que, ao contrário da liberdade, que, dentre outras coisas, seria a *condição* transcendental prática, a imortalidade da alma e deus, (em que pese Kant recorrentemente negar, em palavras, sua influência motivadora), constituiriam o *objeto (conteúdo)* transcendental prático: “As ideias de **Deus** e de **imortalidade** [...], não são condições da lei moral mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, do uso meramente prático de nossa razão pura; [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 6; grifo do autor). Mais sobre a importância da ideia de liberdade para a credibilidade das outras duas cf. KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*, p. 313-314. Demais, não nos esqueçamos do resultado da combinação do bem supremo (ou virtude) e da felicidade, a saber, o sumo bem, este que é “[...] o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma; [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 187). Para maiores detalhes sobre o bem supremo, a felicidade e o sumo bem, assim como as tentativas de Kant de vincular de forma especificada os postulados da alma e de deus àqueles dois primeiros, respectivamente, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 179 e ss.; e p. 212 e ss.

²⁶⁵ Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Prefácio da tradução portuguesa*, p. XXI-XXII; grifo do autor.

²⁶⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 55.

²⁶⁷ Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 17 e p. 70.

²⁶⁸ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 60.

²⁶⁹ Como ensina Schopenhauer, o “[...] livre-arbítrio [...] consistiria em que cada volição individual, em todo caso particular, dado de forma completa o caráter do sujeito, não viesse determinada de modo necessário pelas circunstâncias exteriores no meio das quais se encontra o homem de que se trata, mas pudesse inclinar-se finalmente para um lado ou para o outro” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 48). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 67.

Por ora, não vem ao caso apontar, dentre outras coisas, que, um sujeito dotado de uma tal liberdade só seria possível se existisse num vácuo ontológico, o que, à toda evidência, seria absurdo; ou que qualquer atenuação dessa premissa, tal como se observa em certas posições ecléticas, implicaria, necessariamente, no descarte da liberdade de escolha absoluta, e, conseqüentemente, no descarte da culpa e do mérito como critérios de mensuração da responsabilidade, porquanto ou o indivíduo é livre, no sentido de poder escolher indeterminadamente, ou não o é, dado que, uma vez que se trata de um querer ou arbítrio livre porque suposto, em última análise, como sendo absolutamente indeterminado, então não se faz possível, pena de se incorrer numa *contradiction in terminis*, falar em algo como um arbítrio *meio livre ou meio determinado*²⁷⁰.

Com efeito, pondo de parte, por ora, as refutações, observa-se que, a bem da verdade, Kant chega a lançar mão explicitamente do conceito de livre-arbítrio – e isso já na *Crítica da razão pura*²⁷¹.

²⁷⁰ A propósito: “A questão do livre-arbítrio é [...] uma pedra de toque por meio da qual se torna possível distinguir os verdadeiros e profundos pensadores dos espíritos superficiais, ou, melhor, é uma linde que divide essas duas categorias de engenhos, uns sustentando unanimemente a rigorosa necessidade das ações humanas, dados que sejam os caracteres e os motivos; outros, pelo contrário agrupando-se ao redor da doutrina do livre-arbítrio, concordando nisso com a absoluta maioria dos homens. Há, depois, um partido intermediário, o dos homens pávidos, que, sentindo-se embaraçados, cutucam um pouco aqui e um pouco ali, procurando evitar uma decisão nítida, refugiando-se num emaranhado de palavras e de frases, ou então vagando ou divagando sobre a questão, confundindo-a de modo a não deixar mais compreender do que se trate” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 92). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 36-37. Cumpre advertir, contudo, que, a opinião final de Schopenhauer quanto à posição de Kant acerca do problema da coexistência ou conciliação da liberdade e da necessidade, conforme veremos oportunamente, é ambígua, porquanto, em que pese Schopenhauer tê-la na conta de um imbróglio em seus desdobramentos práticos, por outro lado, recepciona, no essencial, a posição de Kant em apreço em seu aspecto estritamente teórico, (sobretudo enquanto contextualizada na distinção do caráter inteligível e do empírico), bem como não se cansa de louvá-la (desde que, repisa-se, restrita ao essencial de suas coordenadas teóricas) como um dos maiores feitos da humanidade no campo investigativo! Fato é que, com relação ao mestre Kant, o discípulo Schopenhauer tem sempre em mente o dito de Voltaire com o qual epigrafou o *Apêndice ao Mundo* dedicado à crítica da filosofia kantiana, a saber: “É privilégio do verdadeiro gênio, e sobretudo do gênio que abre um caminho, cometer impunemente grandes erros” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 521; grifo do autor).

²⁷¹ Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 636. Na verdade, a impressão que se tem é a de que Kant, num primeiro momento, começa por evitar o mais possível a terminologia livre-arbitrista, embora, num segundo momento, vá paulatinamente confessando que está realmente a falar de livre-arbítrio. Aliás, a crescente desinibição de Kant em relação à nomenclatura livre-arbitrista é tão fácil de perceber que, para tanto, basta a comparação dos textos da *Crítica da razão pura*, da *Metafísica dos Costumes* (em especial a parte atinente à *Doutrina do direito*) e da *Religião nos limites da simples razão* (cf. KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*, 1992), aqui, como dito antes, já sendo possível verificar um Kant servindo-se explícita e copiosamente do termo livre-arbítrio (sobretudo na primeira parte da obra, ou seja, na parte dedicada, como não poderia deixar de ser, ao problema do mal). Veja-se: “[...] a Moral não necessita em geral de nenhum outro fundamento material de determinação do **livre arbitrio** [...]” (p. 11; negrito nosso); “[...] fora da máxima, não deve nem pode indicar-se qualquer *fundamento de determinação do livre arbitrio* [...]” (p. 27; grifo do autor;

Contudo, tenta imprimir-lhe um sentido assaz peculiar, quer porque apresenta o arbítrio como algo de importância secundária ou incidental em meio às demais faculdades da mente humana, a exemplo da *vontade pura* e da *faculdade do desejo* (i.e., do apetecimento), quer porque restringe o quanto pode o uso do conceito em questão ao momento da ação – tudo isso, certamente, como parte da estratégia de escamotear a premissa capital de uma volição indeterminada que Kant sempre reconhecera não poder conhecer (pois, lembre-se, quando muito seria lícito *pensar* numa volição de *determinabilidade inteligível*), mas à qual, isso inobstante, supõe ter que apelar, a fim de justificar a manutenção do paradigma teísta ético convencional.

De fato, segundo a conceituação kantiana, a vontade (*wille*), rigorosamente falando, identifica-se com a própria razão pura (metafísica) enquanto esta se faz prática e legisladora²⁷². Assim: “A realidade objetiva de uma vontade pura, ou, o que é a mesma coisa, de uma razão prática pura, é dada *a priori* na lei moral [...]”²⁷³.

Isso significa dizer que, a rigor, não cabe à vontade outro modo de ser que não o ditado pela razão *pura* prática²⁷⁴, donde ser impróprio considerá-la indefinida (entendendo-se por indefinição, aqui, algo como ser suscetível de se configurar de mais de uma maneira): “A vontade ela mesma, estritamente falando, não possui

negrito nosso); “[...] o primeiro fundamento da adopção das nossas máximas [...] deve residir sempre no **livre-arbítrio** [...]” (p. 27; negrito nosso); “A disposição de ânimo, i.e., o primeiro fundamento subjetivo da adopção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade. Mas ela própria deve ter sido adoptada também pelo **livre arbitrio**, pois de outro modo não poderia ser imputada” (p. 30; negrito nosso); “A susceptibilidade da mera reverência pela lei moral em nós seria o sentimento moral, que, no entanto, não constitui por si ainda um fim da disposição natural, mas só enquanto é móbil do arbítrio. Ora visto que tal é possível unicamente porque o **livre arbitrio** o admite na sua máxima [...]” (p. 33; negrito nosso); “[...] o mal moral [...] é possível só como determinação do **livre-arbítrio** [...]” (p. 34; negrito nosso); “[...] a *perversidade* [...] inverte a ordem moral a respeito dos móveis de um **livre arbitrio** [...]” (p. 36; grifo do autor; negrito nosso); “Demandar a origem temporal das acções livres como tais (como se fossem efeitos da natureza) é [...] uma contradição; portanto, também o é buscar a origem temporal da qualidade moral do homem enquanto é considerada como contingente, pois esta significa o fundamento do *uso* da liberdade, fundamento que se deve procurar unicamente nas representações da razão (como o fundamento de determinação do **livre arbitrio** em geral)” (p. 45-46; grifo do autor; negrito nosso); “O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu **livre arbitrio**; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau *moralmente*” (p. 50; grifo do autor; negrito nosso); etc., etc., etc. Advirta-se, contudo, que, a bem da verdade, o termo ou o nome “livre-arbítrio” é o que, na presente, menos importa. Em compensação, o que aqui mais deve importar é a constatação da *lógica livre-arbitrista subjacente* às premissas práticas kantianas, bem como o reconhecimento de tudo o que ela tem de vazio, ilusório e falacioso.

²⁷² Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, 158.

²⁷³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 89.

²⁷⁴ Veja-se: “A vontade age e é pura, não tem de escolher, como ocorre no pensamento de Santo Agostinho, que, rebaixando a vontade ao livre-arbítrio [...], obriga-a a escolher segundo a representação do bem divino” (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 53).

fundamento determinante; na medida em que é capaz de determinar a escolha, ela é, ao contrário, a própria razão prática”²⁷⁵.

Por seu turno, aduz Kant que a faculdade do desejo ou apetição responde, a par da mirada conceitual do mundo, pela capacidade de fazer (ou deixar de fazer) segundo o que naturalmente apraz a cada um. Além disso, de vez que no homem comumente o desejar ocorre com o concurso da consciência²⁷⁶, e que um desejar consciente implica em escolha, logo, é próprio à faculdade do desejo a capacidade de escolha (no caso, consoante se verá mais claramente adiante, a capacidade de escolher ou pela vontade pura ou pelas inclinações sensíveis):

A faculdade do desejo, em consonância com os conceitos – na medida em que o fundamento que a determina à ação reside nela mesma e não em seu objeto – é denominada faculdade de *fazer ou deixar de fazer conforme aprouva a cada um*. Na medida em que está unida à consciência de cada um a capacidade de realizar seu objeto mediante ação própria chama-se *escolha*; [...] ²⁷⁷.

Ora, considerando-se que a capacidade de escolha consciente, na medida em que representa, precisamente, a possibilidade do desejo de se definir de maneiras várias, mais não é do que o arbítrio, pode-se então dizer que este termina por se apresentar, em Kant, como sendo uma propriedade da faculdade do desejo, ou, se se quiser, uma faculdade autônoma, mas que somente se manifesta conjuntamente à faculdade do desejo consciencializada.

Demais, para Kant o arbítrio refere-se prevalentemente à ação, porquanto tem por objeto menos a determinação subjetiva ou interior (a qual já se acha definida, em grande parte, pela vontade pura²⁷⁸), do que a possibilidade de, no

²⁷⁵ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 63.

²⁷⁶ A propósito, por possibilitar a localização de Kant quanto à filosofia da consciência ao longo da história do pensamento, não seria desnecessário chamar a atenção para as seguintes coordenadas: “Coforme explica Lima Vaz, o termo ‘consciência é tomado em dois sentidos, segundo dois grandes modelos da história da filosofia: a filosofia do objeto e a filosofia do sujeito. No primeiro é entendida em sentido único, como consciência moral, já em Sócrates, no Estoicismo e na Ética Cristã. Dentro do segundo modelo, verifica-se sua dispersão semântica, ocorrida a partir de Descartes, quando é entendida em várias acepções, tais como consciência transcendental, psicológica etc. A palavra consciência deriva do latim *conscientia* (*scientia* + *cum*), que significa ‘saber com’. O *conscius* é o que sabe com o outro ou com outros: o confidente, o cúmplice, a testemunha. Nesse sentido primeiro, a consciência significa a reflexão que o sujeito capaz de razão faz no sentido de se desdobrar e recuar para se observar e se julgar. É a nós mesmos que a nossa consciência toma como testemunhas” (FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*, p. 45; grifo da autora).

²⁷⁷ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 62; grifo do autor.

²⁷⁸ A bem ver, para Kant a vontade equivaleria a uma faculdade do desejo cujo fundamento determinante não residisse nela mesma, mas na razão pura: “A faculdade do desejo cujo fundamento determinante – e daí até mesmo o que lhe é agradável – se encontra na razão do sujeito é chamada *vontade*. A vontade é, portanto, a faculdade do desejo considerada não tanto em relação à ação (como o é a escolha), porém mais em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 62-63; grifo do autor).

momento preciso do agir, determinar a faculdade do desejo em conformidade com uma motivação pura, isto é, harmônica com a razão prática (ou vontade).

Em outras palavras, o arbítrio (*willkür*) consiste na possibilidade de, quando da ação, determinar o desejo particular segundo um motivo *a priori*, vale dizer, uma máxima ou representação pura de acordo com a perspectiva universal da vontade (*wille*)²⁷⁹.

Assim: “Dá-se o nome de *livre arbítrio* à escolha que pode ser determinada pela razão pura; a que pode ser determinada somente pela inclinação (impulso sensível, estímulo) seria o arbítrio animal (*arbitrium brutum*)”²⁸⁰.

Contudo, enfatiza-se, unicamente o arbítrio conforme a vontade é que, para Kant, poderia ser tido como genuína e verdadeiramente livre:

Uma vez que “dá-se o nome de livre arbítrio à escolha que pode ser determinada pela razão pura” [...], e uma vez que seres humanos *podem* agir sob a determinação da razão pura (*Wille*), seres humanos possuem livre escolha, embora eles nem sempre realizem suas escolhas sob determinação da razão. Há, portanto, para Kant, uma distinção entre a livre escolha (*Willkür*) e o exercício da livre escolha em concordância com a razão prática (*Wille*)²⁸¹.

Outra coisa não diz Cassirer²⁸²:

La voluntad [*in casu*, no sentido de arbítrio] y el acto son, por tanto, “carentes de libertad” cuando se hallan determinados por un objeto dado y concreto de nuestra apetência, por un estímulo “material” específico; son libres cuando se dejan determinar por la Idea de la totalidad de las determinaciones teleológicas [*in casu*, no sentido de vontade pura] y por el postulado de su unidade²⁸³.

E arremata:

La voluntad [ainda no sentido de arbítrio] capaz de captar este valor [da vontade pura] y de someterse a él es la voluntad [arbítrio] verdaderamente libre, pues esta voluntad [arbítrio] no se halla ya sujeta a las determinaciones fortuitas, variables y momentáneas, sino que se enfrenta a ellas en pura espontaneidad²⁸⁴.

Portanto, cumpre deixar claro que, no entender de Kant, o arbítrio, enquanto autêntica liberdade de escolha, isto é, enquanto arbítrio já determinado pela via do

²⁷⁹ Para uma consideração pormenorizada das nuances na distinção kantiana de *willkür* e *wille* cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*, p. 129-136.

²⁸⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 63; grifo do autor.

²⁸¹ Cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *A Coerência na Doutrina do Direito*. Trad. Emir Cout Manjud Maluf. In: GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes; Draiton Gonzaga de Souza; Emir Couto Manjud Maluf; Marinella Machado Araújo; e Maurício Ferrão Pereira Borges. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, p. 130; grifo do autor.

²⁸² Advirta-se que as precisões entre colchete nos dois excertos a seguir de Cassirer têm por propósito a homogeneidade do vocabulário empregado na presente.

²⁸³ Cf. CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 295; grifo do autor.

²⁸⁴ Cf. CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 296.

inteligível, diferencia-se do arbítrio enquanto ainda mera possibilidade de escolha, isto é, enquanto faculdade de se determinar a favor do inteligível²⁸⁵ – em que pese, de resto, o filósofo advertir ser o *conhecimento* de ambos insuficiente e problemático:

Não é possível definir a liberdade de escolha – como alguns tentaram defini-la – como a capacidade de realizar uma escolha a favor ou contra a lei (*libertas indifferentiae*), mesmo que a escolha como um fenômeno forneça frequentes exemplos disso na experiência, isto porque conhecemos a liberdade (na medida em que primeiramente se torna manifesta a nós através da lei moral) somente como uma propriedade negativa em nós, nomeadamente a de não ser forçada a atuar através de quaisquer fundamentos determinantes sensíveis. Mas não podemos apresentar *teoricamente* a liberdade como um *nôumeno*, isto é, a liberdade considerada como a faculdade do homem meramente como uma inteligência, e mostrar como ela pode *exercer constrangimento* sobre a escolha sensível dele; somos incapazes, portanto, de apresentar a liberdade como uma propriedade positiva²⁸⁶.

Que Kant equivoca-se ao aventar que a *libertas indifferentiae* pode ser provada na experiência, a uma porque a única liberdade prática que se pode testemunhar empiricamente é a psicológica²⁸⁷, a qual se traduz na possibilidade do

²⁸⁵ Ao fazer essa diferenciação, a impressão que se tem é a de que o exercício do livre-arbítrio, para Kant, encontrar-se-ia sujeito a certo aperfeiçoamento, cujo ápice deveria coincidir com o que o filósofo tinha na conta de verdadeira positividade da liberdade prática, a saber, o alinhamento do livre-arbítrio com a razão prática pura ou vontade pura: “O arbítrio humano [...] é uma escolha que, embora possa ser realmente afetada por impulsos, não pode ser determinada por estes, sendo, portanto, de *per si* (à parte de uma competência da razão) não pura, podendo, não obstante isso, ser determinada às ações pela vontade pura. A liberdade da escolha é essa independência do ser determinado por impulsos sensíveis. Este é o conceito negativo de liberdade. O conceito positivo de liberdade é aquele da capacidade da razão pura de ser, por si mesma, prática” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 62; grifo do autor).

²⁸⁶ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 63; grifo do autor.

²⁸⁷ Advirta-se que, tal como indicado por Kant mesmo, a única liberdade empírica, logo, testemunhável, é a psicológica, (a qual, aliás, coincide com a liberdade pragmática, isto é, com a capacidade de, muito basicamente, ponderar e deliberar sobre os meios em função dos fins visados): “[...] na questão daquela liberdade, que tem de ser posta como fundamento [...], não se trata de se a causalidade determinada segundo uma lei natural seja necessária por fundamentos determinantes que jazem no sujeito ou **fora** dele e se, no primeiro caso, ela é necessária por instinto ou por fundamentos determinantes pensados racionalmente. Se essas representações determinantes, [...], têm, contudo, o fundamento de sua existência no tempo, e, em verdade, no **estado anterior** e este, por sua vez, de novo em um estado precedente, etc., então essas determinações, quer sejam sempre internas, quer tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, isto é, produzam uma ação mediante representações e não mediante movimento corporal, trata-se sempre de **fundamentos determinantes** da causalidade de um ente enquanto sua existência é determinável no tempo, por conseguinte sob condições necessitantes do tempo passado, as quais, quando o sujeito deve agir, **não estão mais em seu poder**, que, pois, em verdade comportam liberdade psicológica (se se quiser utilizar esta palavra a respeito de um encadeamento meramente interno das representações da alma) e, contudo, necessidade natural. Por conseguinte elas não dão margem a nenhuma **liberdade transcendental** [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 156; grifo do autor). Ora, considerando-se que, isso inobstante, Kant também pretende introduzir, sem mais, uma *libertas indifferentiae* experienciável, achamo-nos forçados a supor então que esta seria como que uma modalidade especial de liberdade psicológica, porventura a liberdade psicológica em seu aspecto estritamente moral, eis que empenhada unicamente no rechaço da motivação racional empírica em prol da motivação racional pura, (moral), sendo certo, de resto, que, precisamente essa liberdade

arbítrio de se desprender dos motivos da sensibilidade, (intuitivos), e se haver com os motivos empíricos do entendimento, (abstratos ou conceituais), e a duas porque a mera sensação ou impressão subjetiva de que seríamos capazes de nos determinarmos, numa mesma e única situação, *ou* de uma maneira X *ou* de uma maneira distinta, quando não adversa, ainda não basta para valer como prova de que efetivamente *conheceríamos* uma tal capacidade e, conseqüentemente, que ela realmente *existiria*; e que, a despeito dos dizeres de Kant²⁸⁸, é a intestemunhável

psicológica toda distinta é que terminaria por coincidir com o aspecto negativo da liberdade prática kantiana. Contudo, imperativo arguir que uma tal liberdade de indiferença na forma de uma liberdade psicológica especial, (única forma, atenta-se, que aquela poderia assumir empiricamente, isto é, no plano do testemunhável), dá-se como algo simplesmente impossível, já porque a liberdade de indiferença, na medida em que consiste na postulação de uma liberdade de escolha neutral (leia-se: o credo no poder de escolher, *numa mesma e única circunstância*, ou por X ou por qualquer outra coisa, inclusive o diametralmente oposto a X), supõe um inverificável momento de absurda indeterminação ontológica do sujeito quando do ato da escolha, já porque todo e qualquer acontecimento situado na dimensão empírico-psicológica não pode se apresentar senão como necessária e temporalmente condicionado, sendo assim irrelevante a qualidade ou natureza da representação que estiver prestando-se como o *estado anterior determinante* do acontecimento em questão – para não falar, diga-se de passagem, da tese kantiana, sempre no mínimo controversa, de que insípidas motivações puras consubstanciadas na forma de um dever-ser *a priori* lograriam mover, mesmo que imperfeitamente, algum arbítrio, afinal, é o próprio Kant quem sempre confessa que “[...] como o *dever*, ainda que nunca tenha atuado, determinaria a atividade [...] e poderia ser a causa de ações cujo efeito é um aparecimento no mundo sensível – é algo que não podemos compreender” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 126-127; grifo do autor).

²⁸⁸ No trecho que segue à citação acima, Kant continua insistindo na tentativa de aventar seu livre-arbítrio autêntico, seja ele, o arbítrio pautado por uma máxima conforme a liberdade inteligível, como sendo o postulado primordial da liberdade de escolha positiva, seja porque sua *libertas indifferentiae* “testemunhável” (erroneamente confundida, repisa-se, com uma espécie *espúria* de liberdade psicológica) se limita ao aspecto negativo da liberdade de escolha, seja porque o arbítrio enquanto mera possibilidade de se determinar *ou* em desconformidade *ou* em conformidade à razão pura ainda não poderia ser tido como um arbítrio verdadeira e positivamente livre, dado que, se se pensa como Kant que uma liberdade de escolha real só pode ser a que se acha alinhada com os ditames da razão pura, então um arbítrio que tem por consistência a possibilidade de se determinar *ou* pelo *a priori* *ou* pelo *a posteriori*, em que pese esta sua possibilidade, deverá ser tido não como algo que representa alguma *capacidade*, sim como algo que, em última análise, expressa uma *incapacidade*, afinal de contas, à essa altura uma tal possibilidade de se determinar a favor ou contra a vontade pura não pode ser lida senão como a *possibilidade de um desvio*: “[...] estamos capacitados [...] a ver que embora a experiência mostre que o ser humano, como um *ser sensível*, seja capaz de escolher tanto *em oposição* quanto *em conformidade* com a lei, sua liberdade como um *ser inteligível* não pode ser definida por esta, uma vez que aparências não podem tornar qualquer objeto hiperfísico (tal como o livre-arbítrio) compreensível. É igualmente perceptível para nós que a liberdade jamais pode estar localizada no ser de um sujeito racional capaz de escolher em oposição à sua razão (legisladora), ainda que a experiência prove com suficiente frequência que isso acontece (embora ainda não compreendamos como isso é possível) [...]. Somente a liberdade em relação à legislação interna da razão é realmente uma capacidade; a possibilidade de dela se desviar é uma incapacidade” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, 2003, p. 69; grifo do autor). No entanto, constata-se facilmente que todo esse discurso truncado composto de malabarismo retórico não passa de areia nos olhos do leitor, eis que, por mais que Kant queira, ele não pode afastar o postulado do tal “arbítrio incapaz”, por assim dizer, à guisa de verdadeiro elemento primordial a suportar toda a liberdade de escolha, porquanto, o tal livre-arbítrio autêntico kantiano, isto é, o arbítrio posto em conformidade com o inteligível, já supõe, também ele, uma escolha prévia, ou, mais bem posto, já supõe que o arbítrio, num dado momento anterior, tenha optado pelo inteligível em detrimento do sensível, pelo que não se pode deixar de notar, de resto, a reintrodução, se bem que pela porta dos fundos, da liberdade de

libertas indifferentiae, notadamente enquanto faculdade de escolha indeterminada ou absoluta, e não a *liberdade inteligível*, a verdadeira pedra de toque a que toda a sua sistemática moral (*lato sensu*) apela, senão porque é àquela que, em última instância, vai Kant postular a condição de possibilidade de realização desta (liberdade inteligível) em ações particulares; são dois pontos assaz controversos cujo tratamento, advirta-se, será melhor e mais detidamente elaborado adiante quando da apresentação do exame crítico schopenhaueriano.

Em sendo assim, relevante, por ora, é não perder de vista o fato de que, malgrado a torção conceitual, expressa no redimensionamento forçado do arbítrio da interioridade da vontade para a exterioridade do desejo e da ação, Kant continua a pensar o arbítrio nos termos do velho e convencional *livre-arbítrio*, isto é, como uma capacidade de escolha vácuca, vale dizer, uma suposta capacidade do homem de escolher irrestritamente por quaisquer das alternativas por ele consideradas, como se, *no momento* de uma tal escolha, o homem fosse um ser absolutamente neutro ou mesmo uma coisa desprovida de ser ou natureza (em que pese sua constituição sensível e numênica!). Algo, enfim, completamente indeterminado²⁸⁹, logo, um não-ser, um nada moral²⁹⁰.

Com efeito, pouco importa se se define o arbítrio como um elemento articulado à faculdade do desejo consciente referenciada à ação, como quer Kant. Decisivo é que ele continua anexado à vetusta lógica do livre-arbítrio, vale dizer, a uma pretensa capacidade de escolha indeterminada, a qual, justamente enquanto tal, não pode deixar de ser tomada como detentora da palavra final no processo de

indiferença na qualidade de princípio positivo da escolha realmente postulado pelo filósofo, haja vista a *libertas indifferentiae* ser, na verdade, não mais que o tal do arbítrio incapaz de que fala Kant, ou seja, a suposta possibilidade *intestemunhável* do arbítrio de se determinar *ou* pela senda do inteligível *ou* pela do sensível numa mesma e única circunstância, e não qualquer liberdade psicológica, ou seja, a possibilidade, esta sim experienciável, de determinar o arbítrio, necessária e temporalmente, segundo motivos abstratos, por oposição aos motivos intuitivos. De resto, sobre como a positividade da liberdade prática autêntica, isto é, do arbítrio conforme a vontade pura, não pode ser apresentada por Kant senão insatisfatoriamente, levando-se em linha de conta que aquela (a positividade) ainda e sempre pressupõe, mesmo que veladamente, um ato prévio de alguma vontade (e porventura de uma vontade de indiferença) no sentido de *querer* e *querer sempre* a tal liberdade prática autêntica (livre-arbítrio + vontade pura) em detrimento da inautêntica (livre-arbítrio + sensibilidade) cf. MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*, p. 126.

²⁸⁹ Tradicionalmente, o livre-arbítrio e sua suposição mor, qual seja, a indeterminação do sujeito, tendem a estar associados a Santo Agostinho, certamente por haver sido este o primeiro a assumir mais abertamente o livre-arbítrio nos termos de uma “[...] capacidade interna de escolher (ou indeterminação do sujeito) [...]” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 234). Mais sobre a opinião do teólogo em questão cf. o próprio AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

²⁹⁰ Sobre o déficit ontológico no pensamento kantiano atinente à liberdade cf. HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 33-34.

deliberação ou decisão, até mesmo quando se supõe haver nesse processo a participação de faculdades constantes de instâncias mais elevadas, como é o caso de uma vontade pura (ou razão prática pura).

De todo modo, atenta-se que, no que tange à *prática*, o adjetivo livre, nos quadros da concepção kantiana, diz respeito (para além da questão de saber se se trata de algo livre autêntica ou inautenticamente) menos à vontade que ao arbítrio humano, porquanto, do ponto de vista estritamente prático, livre significa, por primeiro e antes de tudo, a possibilidade de se configurar de mais de uma maneira, o que é dado somente ao arbítrio, de vez que somente este pode se determinar conforme uma orientação (ou, se se quiser expressar no linguajar kantiano, uma *máxima*) voltada *ou* à lei *a priori* consubstanciada na razão prática pura, *i.e.*, na vontade (o bom) *ou* à sensibilidade (o mau)²⁹¹:

Leis procedem da vontade, máximas da escolha. No que tange ao homem, a escolha é um livre arbítrio; a vontade, que não é dirigida a nada que ultrapassa a própria lei, não pode ser classificada como livre ou não livre, uma vez que não é dirigida a ações, mas de imediato à produção de leis para as máximas das ações (sendo, portanto, a própria razão prática). Consequentemente, a vontade dirige com absoluta necessidade e não é ela mesma sujeita a nenhum constrangimento. Somente a escolha pode, portanto, ser chamada *livre*²⁹².

Logo, como resume Salgado:

Só o arbítrio (faculdade das máximas), do qual surgem as máximas (princípios subjetivos) que se devem conformar com as leis expedidas pela vontade (faculdade das leis ou princípios objetivos) é que, a rigor, pode ser chamado livre²⁹³.

No entanto, se tivermos em mente o juízo kantiano conclusivo vazado na *Crítica Maior*, segundo o qual o sujeito racional, em sua dimensão estritamente numênica (ou, para ficarmos com a terminologia de Kant, o sujeito na dimensão de seu caráter inteligível), *já é livre*, então a liberdade que entra em cena por intermédio do recurso à faculdade do arbítrio absoluto - se bem que somente na medida em que este, quando da ação, realiza uma escolha autêntica, isto é, uma escolha a favor de máximas consoantes aos ditames da vontade (razão prática pura) em

²⁹¹ Leia-se: trata-se do “[...] combate das razões internas determinantes do livre arbítrio do homem: [isto é] admitir na sua máxima ou os motivos morais ou os motivos patológicos das ações — combate que (se é permitido personificar alegoricamente o simples poder do homem) se pode representar como a luta do espírito bom com um mau espírito” (KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 136). Sobre a substantivação moral do bom (*das Gute*) e do mau (*das Böse*) em Kant, a fim de distingui-los do bem (*Wohl*) e do mal (*Übel*), cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 93 e ss. Ainda, para uma contraposição crítica entre o *bom* (ou *certo*) kantiano e o *bem* utilitarista cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 170 e ss.

²⁹² Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 68-69; grifo do autor.

²⁹³ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 246.

detrimento dos impulsos sensíveis²⁹⁴, ou, alegoricamente falando, consoantes ao *espiritual* em prejuízo do *carneal*²⁹⁵ -, tem de ser vista como uma espécie de expressão ou realização prática, na forma de escolhas e ações particulares, daquela liberdade essencial ou inteligível, ou seja, deve ser vista como a única forma, para Kant, por que a liberdade originária e numênica do sujeito pode se manifestar na prática entendida em termos de opções e condutas singulares:

De certa forma [Kant] não abjura a concepção livre-arbitrista de Santo Agostinho: é livre o arbítrio antes de escolher entre o bem e o mal, porque pode ser determinado pelo bem. Quando escolhe, entretanto, só é livre se determinado pelo bem. Só que, diferentemente de Santo Agostinho, para quem o bem é algo transcendente e externo à razão, para Kant o bem é o que resulta da razão na medida em que ela determina a ação; é, pois, imanente a ela [...] ²⁹⁶.

Noutros termos:

O momento da escolha é livre, pois a ação pode ser determinada pela razão. Contudo, isso não quer dizer que o arbítrio, enquanto capacidade de criar máximas, seja uma faculdade de escolher entre cumprir ou não a lei moral. Nesse aspecto Kant acompanha a tradição agostiniana: é livre quem pratica o bem. Só que o bem para Kant é a própria determinação da vontade pura²⁹⁷.

Logo, “[...] Kant refere a liberdade externa (arbítrio) somente ao ser racional, exatamente por ser ela momento da liberdade em si (como auto-legislação), já que o arbítrio sem lei não é livre [...]”²⁹⁸.

Nesse passo, deixando a Schopenhauer o questionamento oportuno dessa liberdade inteligível que supostamente se realizaria na figura de um arbítrio vácuo quando das ações particulares, poder-se-ia formular, a propósito, outras perguntas intrigantes a Kant, como esta: se assentirmos com o filósofo que, conforme suas alegações (mormente na *Crítica da razão prática*), deus, e outros seres puramente

²⁹⁴ Acerca desse livre-arbítrio (*arbitrium liberum*) que só se torna realmente livre (*liberum*) quando autenticamente exercitado, isto é, quando ajustado à vontade pura, escreve Edgar de Godoi da Mata-Machado: “[...] o arbítrio humano voluntário se chama *arbitrium liberum*. É um *chamar-se*. Não se pode garantir que ao *nome* corresponda uma *realidade*” (MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*, p. 123; grifo do autor).

²⁹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 136 e ss. Aqui, cumpre advertir, contudo, que, a censura da carne de que fala Kant (alegoricamente) não tem que ver com sua negação, sim com seu silenciamento quanto ao aspecto única e exclusivamente moral quando da motivação do arbítrio. Cf. KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 137.

²⁹⁶ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 235.

²⁹⁷ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 247.

²⁹⁸ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 255.

racionais²⁹⁹, seriam dotados de uma faculdade de escolha que espontaneamente coincidiria com a vontade pura, então seria o caso de também considerá-los livres?

A pergunta não escapou a Kant. Com efeito, responde-nos que tais seres seriam detentores de uma vontade santa, haja vista a correspondência plena entre sua escolha e sua razão. E dado como assente que, para Kant, a realização da liberdade consiste exatamente na correspondência de escolha e razão, e que em meio aos seres plenamente racionais tal correspondência ocorreria perfeitamente, logo, de se concluir que eles seriam sumamente livres, graças à santidade de sua constituição³⁰⁰.

No entanto, sente Kant que, isso inobstante, ainda resta explicar algo da relação entre a liberdade humana e a desses outros seres racionais tidos como perfeitos, porquanto a semelhança entre elas vai somente até certo ponto.

De fato, a liberdade do sujeito racional humano aparenta-se com as dos sujeitos perfeitamente racionais em parte quando encarada numa dimensão estritamente essencial, metafísica (caso em que tal liberdade figura como um atributo da ordem do inteligível ou originário), e, em parte, quando se considera que, para Kant, toda e qualquer realização da liberdade, quer via perfeita espontaneidade³⁰¹ (a exemplo da liberdade de deus e dos santos), quer via faculdade decisional irrestrita ou autonomia (como a liberdade prática do ser humano), é correspondência entre a escolha e a vontade pura (leia-se: razão prática).

Todavia, quando se examina de perto a liberdade que efetivamente interessa ao homem, - ou seja, a liberdade prática enquanto a faculdade de escolha vácuca que possibilita ao homem harmonizar seu apetecer com a *razão prática pura* (vontade pura) em detrimento da *sensibilidade* -, quando se olha de perto essa

²⁹⁹ Conforme explana Cardoso, a menção de Kant a outros seres racionais além do homem figura a Schopenhauer como mais um forte indício da infiltração teológica na filosofia prática kantiana, pois, para o autor do *Mundo*, essa menção de Kant teria a intenção indireta de nos fazer acreditar em anjos. Cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argumentvn, 2008, p. 98. Acresce-se, por oportuno, que, em defesa de Kant nesse ponto, Salgado dá a entender que Schopenhauer toma Kant muito literalmente, porquanto tudo não passaria de uma questão de ênfase ou força de expressão, com vistas à acentuar a prerrogativa prática do homem, a saber, a possibilidade de optar por um sentido existencial conforme a pretensa racionalidade inteligível. Cf. SALGADO, *A ideia de justiça em Kant*, p. 208-209.

³⁰⁰ Cf. GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 137 e ss.

³⁰¹ Importa advertir que uma vontade espontânea não significa uma vontade indeterminada ou indiferente, mas uma vontade absolutamente determinada, isto é, uma vontade determinada por nenhuma outra coisa que não por si mesma, logo, absolutamente estranha às determinações sensíveis. No mesmo sentido cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 242 e ss.

liberdade prática ou moral atribuída especificamente ao homem, íamos dizer, é que se põe a descoberto o ponto nevrálgico da questão, eis que tal liberdade prática em nada se assemelha à liberdade inteligível (própria aos seres racionais perfeitos e ao homem enquanto sujeito estritamente inteligível).

Com efeito, fundamentalmente não se trata mais de saber, aqui, da relação *daquilo* que o arbítrio humano absoluto pretensamente possibilita, a saber, a dita correspondência da escolha da faculdade do desejo com a liberdade inteligível ou metafísica (consubstanciada, em Kant, na figura da vontade pura ou da razão pura prática). Antes, trata-se de saber da relação da faculdade de escolher irrestrita enquanto tal com esta última liberdade (a liberdade inteligível).

E a resposta de Kant a tal questionamento é assaz significativa, eis que também aqui termina por trair, mesmo que escamoteadamente, a verdadeira premissa com a qual esteve a pensar o tempo todo: sim, o livre-arbítrio, a capacidade de escolha vácuca, numa palavra, a vontade indeterminada (leia-se: uma vontade que tanto seria, por força de absolutamente nada, causa de efeitos, quanto não seria, ela própria, efeito de absolutamente nada).

É que, a liberdade prática kantiana, isto é, a liberdade de escolha vácuca, torna o homem - se bem que, como tergiversa Kant, apenas do estrito ponto de vista humano³⁰² - de algum modo mais digno, meritório e elevado que os outros sujeitos racionais (a saber, ninguém menos que deus e os santos!), afinal de contas, estes não precisam passar pelo árduo esforço da deliberação, tendo de rechaçar as fortes

³⁰² Conforme se depreende da ressalva kantiana, malgrado a liberdade prática vácuca segundo a qual o ser racional humano é pretensamente concebido como dotado da prerrogativa de poder escolher indeterminadamente pelo certo (bom) ou pelo errado (mau), figurando, desta feita, distinta e superiormente dos demais seres racionais, visto que estes, dada a plena correspondência entre seu arbítrio e sua razão, estariam circunscritos ao certo ou bom, inobstante isso, dizíamos, aduz Kant que o homem não poderia se considerar superior, eis que tal consideração não passaria de uma ilusão oriunda da ausência de parâmetros verdadeiramente objetivos para se avaliar e comparar a magnitude humana com a dos outros entes racionais: “[...] trata-se de uma ilusão proveniente do fato de que, não dispondo de uma maneira de avaliar o grau de uma força, salvo pela magnitude dos obstáculos que poderia superar (em nós são inclinações), somos levados a tomar as condições *subjetivas*, pelas quais estimamos a magnitude, pelas condições *objetivas* da própria magnitude” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240; grifo do autor). No entanto, fato é que, postular uma liberdade de escolha irrestrita aparelha o homem de uma prerrogativa de tal modo diferenciada que termina por situá-lo, ao menos no que diz respeito à capacidade de escolha, para além do próprio deus kantiano, pois até mesmo a liberdade deste não poderia significar a abstração de toda e qualquer natureza ou determinabilidade, como o é o livre-arbítrio, senão porque até mesmo ele (deus) não poderia abstrair-se de sua natureza divina: não “[...] podemos encontrar qualquer conceito de liberdade adequado a um ser puramente inteligível, como Deus, na medida em que sua ação é imanente. Pois sua ação, embora independente de causas que a determinem do exterior, está não obstante determinada em sua eterna razão, portanto, na *natureza divina*” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 126; grifo do autor).

inclinações sensíveis em nome dos sublimes e puros ditames da razão prática, haja vista que sua escolha já se acha perfeita e inteiramente harmonizada à razão, sim, restringida à licitude moral e impossibilitada de transgressão, enfim, já se acha *determinada!*

Assim: “A virtude [...] resplandece como uma ideia que parece, pelos padrões humanos, eclipsar a própria santidade, que jamais é tentada a transgredir a lei”³⁰³. Ainda, referindo-se ao poema *Sobre a origem do mal* de Albrecht Haller: “O ser humano com suas falhas, é melhor do que uma hoste de anjos destituídos de vontade”³⁰⁴.

Portanto, nota-se claramente que o que Kant não quer e não pode admitir é que até mesmo a liberdade originária, (numênica, inteligível ou essencial), não tem que ver com indeterminabilidade ou qualquer outro tipo de vacuidade, porquanto até mesmo os seres metafísicos ou inteligíveis são determinados, mesmo que segundo leis de todo distintas. Sim, liberdade, se há alguma, tem que ver com a autêntica e genuína determinação (conforme, aliás, seja dito *en passant*, Píndaro, e outros gregos de outrora, a exemplo dos estóicos, estiveram a par)³⁰⁵, enfim, com aquela “servidão fecunda” de que nos fala Nietzsche³⁰⁶.

³⁰³ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240.

³⁰⁴ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240.

³⁰⁵ A respeito de Píndaro, veja-se o que diz Michel Onfray: “Píndaro tinha razão ao exortar a que nos tornemos o que somos. Em vista de uma fisiologia, de um cosmo, de uma biologia, de uma anatomia e de todos os determinismos possíveis e imagináveis, o indivíduo dispõe de uma única solução: consentir no que o faz ser o que é” (ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 281). Ao depois, acerca dos estóicos, cumpre reconhecer que, tanto quanto se pode supor, foram eles os primeiros a formular, com consciência teórica, o problema da autodeterminação. Para uma visão panorâmica (calcada em rico e abalizado referencial teórico) do problema do determinismo e da liberdade no sistema filosófico da Stóia, como a tentativa de compatibilização entre a liberdade interior apregoada pelos estóicos e o necessitarismo de sua concepção física; a distinção de sua posição frente ao intelectualismo grego e à *ataraxia* epicurista; seu mérito histórico (por haver sido a primeira corrente a tematizar, com clareza de consciência, a questão da liberdade da vontade); o caráter positivo de sua ideia de destino em contraposição à visão trágica do destino em meio a maior parte dos pensadores gregos antecessores aos estóicos; a diferença do determinismo destes do fatalismo rasteiro e do causalismo moderno, dentre outros pontos, cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 164 e ss. De mais a mais, veja-se o que Schopenhauer, inspirado em Spinoza (logo, inspirado no filósofo moderno que, como cediço, mais se aproximou do estoicismo), aduz sobre o tema: “A asseidade [leia-se: o que deriva sua existência de si mesmo] da vontade é [...] a primeira condição de uma ética séria, e Spinoza diz com razão: [...] Deve-se chamar de livre aquilo que existe unicamente a partir da necessidade de sua natureza, sendo determinado em sua ação por si mesmo [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 211). Sobre o conceito de “asseidade” cf., em rodapé, SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 210.

³⁰⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer educador: terceira consideração intempestiva*. Trad. Antônio Carlos Braga; e Ciro Mioranza. São Paulo; Editora Escala, 2008, p. 31.

Mas isso, definitivamente, Kant não poderia admitir, pena de arruinar a lógica da imputabilidade ética convencional, a qual, na medida em que consiste na suposição de um causador não causado (por absolutamente nada), precisa pressupor, para justificar-se, uma capacidade de escolha neutra, um momento no sujeito de pura *indeterminação*, isto é, (como Schopenhauer haverá de chamar pelo nome), o livre-arbítrio.

Vê-se, pois, que Kant tanto está a par da diferença entre a liberdade da vontade enquanto determinabilidade inteligível (ou seja, enquanto uma espécie de determinação distinta da causal ou sensível-fenomênica, eis que originária, e que, em Kant, identifica-se com a vontade pura ou razão prática pura) e a liberdade da vontade enquanto arbítrio absoluto (ou seja, enquanto uma suposta faculdade de escolha irrestrita, autonomia), quanto, a despeito de toda a demarcação desta fora do numênico (pois, a liberdade da vontade numênica é a inteligível, originária, e não a atinente ao arbítrio ou faculdade de escolha) e de sua impossibilidade fenomênica (pois, tudo o que subsiste no plano da natureza sensível não pode escapar à lei universal da determinação causal)³⁰⁷, termina por, ainda assim, apelar (postular) à liberdade da vontade na forma de uma faculdade de escolha absoluta.

E é precisamente por aí que finalmente se chega à justificativa kantiana da imputabilidade, justificativa esta que, cumpre dizer, em nada lembra pertencer à lavra de um pensador que uma vez concebera, tão lúcida e penetrantemente, uma *Crítica da razão pura*.

Aliás, repisa-se, o fato é que Kant não tem muito a acrescentar em matéria de responsabilização, porquanto, uma vez assumido a capacidade de escolha absoluta (conquanto, não se olvide, na roupagem do jargão transcendental) como a pedra de toque da imputabilidade, mais não faz que repetir a velha arenga dos moralistas e dos jusnaturalistas quanto aos supostos princípios e fundamentos do instituto em questão:

[...] liberdade transcendental [...] tem de ser pensada como independência de todo o empírico e portanto da natureza em geral, quer ela seja considerada objeto do sentido interno simplesmente no tempo, ou também simultaneamente do sentido externo no espaço e no tempo. Sem esta liberdade (no último e autêntico sentido), a qual unicamente é *a priori*

³⁰⁷ Diz Kant: “Mesmo que a nossa vontade seja livre, isto não diz respeito senão à causa inteligível do nosso querer. Pois, quanto às suas manifestações fenomênicas, ou seja, às ações, [...] não devemos explicá-las de maneira diferente de todos os outros fenômenos da natureza, ou seja, segundo as leis imutáveis desta” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 635).

prática, nenhuma lei moral e nenhuma imputação segundo a mesma é possível³⁰⁸.

Poder-se-ia mesmo dizer que, se há alguma novidade na posição de Kant é, além da terminologia excêntrica, o tom exasperador, como quando chega às raias da caricatura do moralista em sua exortação sobre o verdadeiro critério de justiça na determinação da responsabilidade jurídico-penal, a saber: a bárbara lei do talião³⁰⁹, para não falar das censuras endereçadas ao *humanismo* de Cesare Beccaria³¹⁰.

A propósito, por ser o que nesta dissertação nos interessa, centremos o exame da opinião kantiana acerca da questão da responsabilidade no âmbito do Direito.

Todavia, lembre-se (sempre) da advertência de que, por fugir do recorte da presente pesquisa, a qual deliberadamente se limita ao exame da *condição de possibilidade* (isto é, do pressuposto estritamente lógico-transcendental) da imputabilidade em Kant, não entraremos, nem aqui nem em nenhuma outra parte desta dissertação, no mérito concernente ao *fundamento de validade* (isto é, ao pressuposto mais propriamente de legitimidade moral) da imputabilidade ou responsabilidade jurídica.

Isso significa, para efeitos desta última seção, que, as considerações de Kant a respeito da legitimidade da responsabilização, sobretudo ao problema da justiça aí envolvido e que o autor da *Metafísica dos costumes* tenta resolver com o princípio do talião³¹¹, bem como outras pormenorizações de ordem menos (jus)filosófica que jurídico-doutrinária (a exemplo da definição de juiz, das modalidades de crime e de

³⁰⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 156-157; grifo do autor. Trechos como este colocam em evidência o outro aspecto crucial das inquietações e preocupações de fundo de Kant, a saber: a dignidade moral da imputabilidade, (além de sua viabilidade lógico-transcendental). Com efeito, o credo da liberdade prática absoluta visa salvaguardar tanto a possibilidade real da prática quanto sua legitimidade moral, porquanto uma vez decidido que a imputação (seja qual for) deve ocorrer segundo o postulado da liberdade, e uma vez que se toma este como o pressuposto geral da prática moral, logo, a imputabilidade segundo uma tal liberdade far-se-á não apenas factivamente possível, mas, outrossim, moralmente digna. Ressalta-se, contudo, que, o aprofundamento dessa dimensão mais propriamente moral do tema não é objeto da pesquisa em tela, pois, lembre-se, esta não tem por foco impugnar o anátema dos livre-arbitristas segundo o qual a moralidade só seria pensável sob a fé em alguma liberdade absoluta de escolha, a risco de se incorrer no determinismo, logo, no mecanicismo, logo, na imoralidade (ou, na melhor das hipóteses, na amoralidade), logo, na impossibilidade da imputação etc., etc., etc. Aqui, interessa-nos, estritamente, o aspecto da questão afeto à problemática da liberdade como a *condição de possibilidade lógico-transcendental* da prática da imputabilidade (jurídica). Para uma exemplificação do anátema em questão cf. BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do direito*, p. 272-276.

³⁰⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 174-180 e p. 206.

³¹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 174 e ss. Comentando esse ponto cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 176.

³¹¹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 174-180; e VON LISZT, Franz. *A ideia do fim no direito penal*. Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005, p. 43.

sanções possíveis etc.), não serão objeto de tratamento - ao menos não diretamente.

Com efeito, interessa-nos considerar, única e exclusivamente, o modo como Kant articula e justifica a viabilidade da responsabilidade jurídica com a suposta liberdade, autonomia, ou faculdade de escolha da “pessoa”. Portanto, interessa-nos, tão-somente, à força do recorte aludido, o exame do que Kant determina como sendo o requisito *lógico-transcendental* possibilitante da responsabilização, particularmente a jurídica³¹².

³¹² Aqui, faz-se importante ressaltar o seguinte. É que, como cediço, Kant distingue as escolhas comportamentais moral e jurídica com base, sobretudo, na motivação do agente, de modo que a motivação moral exigiria nem tanto conformidade com a *letra* da lei, mas, essencialmente, com o *espírito* desta, o que, considerando-se a identificação kantiana de moralidade e liberdade (leia-se: arbítrio *apriosticamente* motivado), significa dizer então que um comportamento seria dotado de valor ou dignidade moral se motivado livremente, vale dizer, se pautado, como diz Kant, por uma escolha livre tanto no seu uso interno como no externo (cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 63 e p. 240 e ss.); ao passo que, a motivação jurídica poderia ser de qualquer espécie, contanto que o resultado fosse o de um comportamento em conformidade com a *letra* da lei, o que, levando-se em linha de conta a questão da motivação livre, significa dizer então que a observância do comando legal por parte do agente não precisaria ter por fundamento uma escolha livre, bastando que fosse uma motivação em grau de produzir o efeito de um comportamento lícito. Logo, conforme se expressa Kant, ao comportamento jurídico bastaria a liberdade no uso externo da escolha, sendo-lhe dispensável a liberdade da escolha no uso interno desta (cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 63 e p. 240 e ss.). No entanto – e a advertência que aí vai é sumamente importante –, tem-se de advertir que, no que diz respeito ao lado da relação jurídica afeta estritamente ao ordenamento jurídico e, mais especificamente, ao momento político da determinação da imputação da sanção, Kant aduz que seria impossível o descarte do credo da *Idea* de liberdade, e, mais especificamente, da liberdade de escolha em seu uso interno, senão porque, sem esta, a ordem jurídica-estatal estatuidora da imputação da sanção seria transcendentalmente impossível – para não falar, outrossim, de sua ilegitimidade moral. Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 157 e p. 256; e GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 194. Na verdade, a razão fundamental para o jurídico não poder ser pensado por Kant à revelia da liberdade é simplesmente o fato da natureza de sua realidade ser o *dever*, ou seja, a *eticidade*, enfim, a *prática*: “Tanto o direito como a moral e a política têm a mesma raiz, já que todos são éticos, todos encontram a sua justificação radical no conceito de liberdade, sem o qual nada de ético é possível” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 260). Ainda: “Todo dever ser só se justifica e é possível se se concebe uma vontade livre ou a participação do homem num mundo inteligível pelo qual possa ele determinar, de forma absolutamente independente da lei da natureza, o seu agir” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 263). Portanto, para o intentado na presente, desnecessário dizer que, em que pese a discussão em tela ter por foco menos o moral que o jurídico, a importância daquele elemento, na medida em que, de uma forma ou de outra, tende a ser traduzido no postulado da liberdade vácuca de escolha (ou, o que em Kant é o mesmo, no postulado de uma escolha internamente livre), faz-se fundamental, já que, em Kant, embora a consideração da licitude aparentar dispensar tal liberdade, a consideração tanto do ordenamento jurídico em si em geral quanto da ilicitude, e, conseqüentemente, da imputação da sanção, têm por uma de suas referências centrais o aludido tipo de liberdade. Para maiores detalhes sobre o papel do postulado da liberdade (tido por Kant, aliás, como a única titularidade verdadeiramente natural) na doutrina do direito do mestre konigsberguense cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 75-88. Ainda, para uma hermenêutica abalizada da liberdade na doutrina do direito kantista cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 251-268. Por fim, especificamente quanto ao caráter inato da liberdade para Kant cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 650; e VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 144-145.

Pois bem. Tudo vai do que Kant define como liberdade prática. Mais apropriadamente dizendo, a viabilidade da juridicidade em geral, e, mais especificamente, da culpabilidade (*lato sensu*)³¹³ e da responsabilização positiva se determinam com base na premissa da liberdade de escolha absoluta ou livre-arbítrio, a despeito da insistência kantiana em camuflar tal premissa em conceitos como o de “livre-arbítrio autêntico”³¹⁴ ou o de “autonomia transcendental”³¹⁵.

Destarte, de um ponto de vista estritamente jurídico, considera-se o agente culpável se ele, por intermédio de sua liberdade prática absoluta (autonomia), *escolhe* determinar sua faculdade do desejo em desconformidade com o comando

³¹³ Para os efeitos da presente, os quais têm que ver apenas com a condição de possibilidade da imputação e não com a dosimetria e as espécies de imputação, tampouco com sua legitimidade moral, é irrelevante se se trata de uma escolha *ilícita* levada a efeito com ou sem intenção, ou seja, por força de dolo ou culpa (*stricto sensu*), respectivamente, porquanto, segundo nos parece, o que Kant tem em mente não é tanto um exercício *in acto* do livre-arbítrio, mas um exercício *in potentia*, dir-se-ia que até e enquanto possível como um *dever-ser*. Ainda, observa-se que, isso tanto mais se poderia evidenciar quanto mais se pensasse o livre-arbítrio menos como um postulado levado em consideração pelo magistrado quando da aplicação da *pena* do que como um postulado ponderado pelo legislador quando do momento político de estatuição e previsão da *lei*. Enfim, malgrado ser imprescindível levar em linha de conta a questão da intenção (do dolo) na especificação e qualificação da imputação, advirta-se, contudo, que, para o estrito exame da condição transcendental da imputabilidade tal já não parece ser necessário a Kant, eis que, para tanto, basta-lhe a especulação teórica e a postulação prática de uma liberdade prática absoluta constante de um sujeito atuante num contexto razoável, isto é, atuante num contexto em que se pode supor o exercício do livre-arbítrio como (sempre) potencialmente possível, donde, seja dito de resto, trabalharmos na presente com o conceito de culpa *em sentido amplo*. Sobre o ponto em questão, cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 64-71 e p. 174-180. Quanto ao mais, advirta-se, outrossim, que, nem a ação meritória juridicamente recompensável nem a ação que acontece conformemente ao legalmente devido serão objetos de consideração, porquanto, no entender de Kant, em ambas a presença ou não da liberdade prática na motivação do agente é juridicamente irrelevante. Assim, quanto à ação lícita, diz Kant: “[...] se o que [alguém] realiza é precisamente o que a lei exige, ele realiza o que é *devido* (*debitum*); [...] a conduta que se conforma ao que é devido não tem [consequentemente] efeito jurídico algum” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 89; grifo do autor). Já quanto ao mérito juridicamente recompensável, eis as palavras de Kant: “[...] o [efeito legal] meritório é a *recompensa* (*praemium*) (supondo-se que a recompensa, prometida na lei, tenha sido o motivo do feito) [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 70; grifo do autor), ou, mais exatamente, o efeito legal meritório é a recompensa prometida na lei independente de quaisquer requisitos quanto à qualidade ou natureza da motivação que tenha movido o agente à realização da ação meritória juridicamente recompensável. Por fim, advirta-se que também a ação digna de mérito (*meritum*), na medida em que este significa realizar “[...] *mais* em matéria de dever do que o que pode ser constrangido pela lei a realizar [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 70; grifo do autor), como porventura uma ação que não apenas ocorre *conforme* ao dever, mas *por* dever, não será objeto de consideração, dada a sua ausência de importância do ponto de vista estritamente jurídico-positivo.

³¹⁴ Muito basicamente, repisa-se que, para Kant, um livre-arbítrio autêntico seria um arbítrio até e enquanto conforme a lei moral: “Para o homem, o verdadeiro estado de liberdade encontra-se em sua sujeição à lei moral que ele próprio se outorga, e atinge seu ponto mais alto quando o homem reconhece a necessidade dessa lei e sua absoluta autoridade sobre as ações do agente racional” (MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 179).

³¹⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 97 ss.

ditado pelo poder público, e tanto mais ainda quando este guarda correspondência com a razão prática pura ou (uma vez que em Kant são sinônimas) vontade³¹⁶.

Assim, aquele que, porque absolutamente livre, escolhe violar a lei pública³¹⁷, quer dizer, inobservar o ditame prático-racional normativo, age de maneira culposa.

Ora, estabelecida, via pressuposição de uma capacidade de escolha irrestrita, a culpabilidade, o passo seguinte outro não pode ser que a invocação da ideia de responsabilidade ou imputação. Porquanto, precisamente, haver-se-á como juridicamente responsável ou imputável todo aquele cujo comportamento ou ação se supõe dever à possibilidade de exercício de seu arbítrio absoluto (autonomia).

Nesse diapasão, o raciocínio de Kant é no sentido de que, se o agente estava em posse de sua faculdade de escolha neutra, ou, dito de outro modo, se nada lhe obstruía em absoluto o uso de sua autonomia, e, isso inobstante, termina por optar ou escolher pela prática de uma ação ilícita, ou, como diz Kant, pela prática de uma ação *aquém* do legalmente exigido, logo, tem-se de considerar o agente em questão, em função dessa sua escolha transgressora, como um sujeito culpado, o que, em última análise, haverá de significar que, prática e juridicamente, ele (o agente) é responsável ou punível pelo seu comportamento ilícito, enfim, que a ele se deve imputar a culpa e a responsabilização punitiva (*amplo sensu*) de sua ação antijurídica.

Naturalmente que, a essa altura, por postular a liberdade prática da vontade na forma da faculdade de escolha vácuca como a pedra de toque da imputação culposa, e por aquela (a tal liberdade prática kantiana) equivaler ao princípio mor da moralidade (*sittlichkeit*), a imputabilidade não poderá se configurar senão numa valência moral, podendo, contudo – e este é o ponto –, adquirir também uma valência jurídica se focalizada não somente nos aspectos avaliativos ou apreciativos, mas, outrossim, nas consequências ou efeitos *positivos*³¹⁸:

A imputação (*imputatio*), no sentido moral, é o *juízo* pelo qual alguém é considerado como o autor (*causa libera*) de uma ação, que é então chamada de um *feito* (*factum*) e se submete a leis. Se o juízo também traz consigo as consequências jurídicas desse feito, é *uma imputação*

³¹⁶ Veja-se: “[...] a vontade não é outra coisa senão razão prática” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 50).

³¹⁷ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 65-67 e p. 174.

³¹⁸ Isso não significa, desnecessário ressaltar, que, para toda e qualquer culpabilidade deva haver uma punibilidade jurídica, mas sim que, segundo o entender de Kant, para toda e qualquer punibilidade legal é preciso postular uma culpa. A esse respeito, cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 81 e ss.

*judiciária ou válida (imputatio iudiciaria s. valida); de outra maneira, é meramente uma imputação avaliativa (imputatio diiudicatoria) do feito*³¹⁹.

Logo: “[...] se o que [alguém] realiza é *menos* do que aquilo que a lei exige, é moralmente *culpável (demeritum)*. O efeito *legal* do que é culpável é a punição (*poena*); [...]”³²⁰.

Como se vê, decisivo para Kant é firmar o postulado da liberdade de escolha absoluta (autonomia) como a condição de possibilidade por excelência da responsabilidade pelas ações, de modo que não se pode falar nesta (responsabilidade) sem aquela (liberdade) – mesmo que, em última instância, não seja possível, conforme reconhecimento do próprio Kant, *conhecer* nenhuma liberdade não-empírica, nem a inteligível nem tampouco a identificada com a pretensa faculdade prática absoluta (autonomia), logo, nenhuma responsabilização por aí fundamentada, restando-nos, unicamente, como referência, o caráter empírico (leia-se: o caráter condicionado):

A moralidade própria das ações (o mérito e a culpa), mesmo a da nossa própria conduta, fica-nos [...] completamente oculta. As nossas imputações podem apenas reportar-se ao carácter empírico. Mas em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza e ao vício involuntário do temperamento ou à sua feliz disposição (*mérito fortunæ*), é o que ninguém pode aprofundar, nem portanto julgar com inteira justiça³²¹.

Noutro giro:

Qualquer transgressão da lei pode e deve ser explicada somente como oriunda de uma máxima do criminoso (para tornar tal crime sua regra), pois se pretendêssemos fazê-la provir de um impulso sensível, ele não a estaria cometendo como um ser *livre* e ela não poderia a ele ser imputada. Mas como é possível ao súdito tornar uma tal máxima contrária à clara proibição da razão legisladora absolutamente não pode ser explicado, uma vez que somente o que acontece de acordo com o mecanismo da natureza é passível de ser explicado³²².

Para não falar da consequência última, especulada pelo próprio Kant, de um arbítrio pensado *nos simples limites do carácter empírico*:

[...] se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenómenos do [...] arbítrio [empírico], não haveria uma única acção humana que não pudéssemos prever com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem³²³.

³¹⁹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 70; grifo do autor.

³²⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 70; grifo do autor.

³²¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 474; grifo do autor.

³²² Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 164; grifo do autor.

³²³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 473.

E que, como quer Kant, à consciência de *sua* liberdade se chega através da análise da razão pura enquanto razão prática, vontade, dever ou lei moral, e não o contrário, em nada altera a justificativa final do paradigma culpabilístico dessa responsabilização.

Isso porque, em que pese Kant aparentar soar diferente dos defensores do livre-arbitrismo anteriores a ele ao aduzir que o sujeito é livre *porque* é responsável, e não o inverso³²⁴, é, contudo, sempre à liberdade prática na forma da faculdade de escolha indeterminada (autonomia) que ele efetivamente tem de apelar como a condição última de justificação e possibilitação do instituto da responsabilidade, razão pela qual se faz de somenos importância, ao fim e ao cabo, se a liberdade prática absoluta kantiana entra em cena na consciência do indivíduo antes ou depois da consciência da responsabilização (do dever), eis que, estruturalmente, para Kant é aquela que *viabiliza* esta – tal como, *mutatis mutandis*, sempre se havia suposto.

Logo, sim, o sujeito kantiano é legalmente responsável ou deve *porque* é livre, ou seja, *porque* “[...] pressupõe-se que os indivíduos tenham a capacidade de determinar seus próprios objetivos enquanto criaturas livres e racionais, e de levar suas vidas reconhecendo essa capacidade em todos os outros [...]”³²⁵.

Claro, poder-se-ia advogar que a contradição na exposição kantiana da relação liberdade-dever/responsabilidade mencionada *supra* é apenas aparente, pois uma coisa é o modo que ocorre a cognoscibilidade ou tomada de consciência dessa relação³²⁶ e outra coisa a relação em si.

Seja como for, refuta-se lembrando que, ao menos para os efeitos da problemática em tela, importa é que, em última instância, o que Kant postula é a capacidade de escolha indeterminada ou “autonomia” como a condição de possibilidade por excelência da imputabilidade e de tudo o mais aí envolvido, a exemplo da ideia de dever, e não o inverso.

³²⁴ Veja-se: “A Moral antiga dizia: o homem é livre e, por isto, é responsável e, sendo responsável, deve agir no sentido do bem. Kant inverte esse raciocínio: o homem é livre, porque deve, isto é, para poder dever. Diz ele que o que se impõe de maneira imediata não é outra coisa senão a consciência do dever. [...] O homem é livre porque deve; não deve porque seja livre” (REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 659-660; grifo do autor).

³²⁵ Cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, 2006, p. 176.

³²⁶ A propósito: “[...] a simples e clara representação dos deveres, em oposição a quaisquer solicitações das nossas inclinações, é suficiente para suscitar a consciência da *liberdade* [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, 2010, p. 29; grifo do autor).

Noutros termos, o que importa, no final das contas, não é a *ordem cronológica* com que se articulam liberdade e responsabilidade quando de sua conscientização (caso em que, a dar ouvidos a Kant, o senso de responsabilidade ou dever precede ao de liberdade, com o que *sou livre porque devo*³²⁷), sim sua pretensa *ordem lógica* ou *transcendental*, a qual subsistiria à revelia de conscientização, porquanto estruturalmente o que Kant termina por postular é a liberdade como sendo a condição de possibilidade, o pressuposto (logo, o elemento precedente) da responsabilização³²⁸.

³²⁷ Por oportuno, acresce-se que, por traduzir toda a prática ou moralidade nos termos de um pretenso *dever-ser a priori*, a *consciência* moral termina por ser apresentada por Kant como uma espécie de *factum legislativo*, isto é, uma espécie de *fato legal* não da empiria, sim da razão pura, donde a possibilidade da seguinte dedução derradeira: se tenho uma consciência moral *a priori*, ou, o que em Kant é o mesmo, se *sou* apriosticamente consciente de um *deve-ser*, logo, *sou* prática e absolutamente livre, afinal, não faria sentido eu saber *a priori* o que *devo* fazer, (a despeito das inclinações sensíveis), e não ter total liberdade de escolha para tanto. Vê-se, pois, que, do ponto de vista da tomada de consciência, a liberdade kantiana entra em cena posteriormente ao *factum* moral kantiano, porquanto este é uma espécie de efeito ou *dado a priori* de cuja causa fica-se depois ao corrente de que outra coisa não pode ser que não a liberdade: “Pode-se denominar a consciência [da] lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 52; grifo do autor). Enfim: segundo Kant, o homem “[...] julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade, que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 51). Mais sobre esse *factum* moral kantiano cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 205-207.

³²⁸ Poder-se-ia falar em certo círculo vicioso no raciocínio kantiano destinado a justificar a liberdade da vontade prática e o dever, pois ora Kant dá a entender que somos livres *porque* devemos e ora que devemos *porque* somos livres. Todavia, estamos em que as coisas não se passam bem assim, porquanto tudo está em distinguir o ponto de vista da transcendentalidade do ponto de vista do momento da conscientização ou cognoscibilidade moral, caso em que ora a liberdade da vontade prática apresenta-se como a condição de possibilidade originária de toda a legislação, ora esta figura como um fato ou dado apriorístico que só pode se justificar e se tornar inteligível sob o postulado daquela. Noutros termos: não é que ora o postulado da liberdade prática da vontade “prova” a lei moral e ora esta “prova” aquele, sim que o postulado da liberdade prática da vontade é “provado” pela lei moral, pois, sendo esta um pretenso fato *a priori*, bem como tido como inteligível somente sob a postulação de uma liberdade da vontade prática, logo, a “prova” da validade desta tem de seguir-se, por aí, como que automaticamente, senão porque não se trata da postulação da condição de algo qualquer, sim da condição de um *factum*, isto é, da condição de algo prático da ordem do universal e necessário: “Para que não se imagine encontrar aqui **inconsequências**, quando agora denomino a liberdade condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Pois, se a lei moral não fosse pensada **antes** claramente em nossa razão, jamais nos consideraríamos autorizados a **admitir** algo como a liberdade (ainda que esta não se contradiga). Mas, se não existisse liberdade alguma, a lei moral **não** seria de modo algum **encontrável** em nós” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 6; grifo do autor). Dito de outro modo, para Kant o escrúpulo moral supostamente revelado na figura de um imperativo (dever-ser) seria *absurdo* sem a postulação de sua liberdade metafísica, justamente porque para Kant é impensável a possibilidade de um dever-ser ou imperativo de outra maneira que não mediante aquela. Nesse sentido cf. DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 117-118. De mais a mais, sobre a impropriedade da acusação no sentido do raciocínio kantiano sob exame constituir círculo vicioso cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 249. Que, contudo, é no mínimo problemática a validade de uma tal consciência moral desdobrada em termos de *factum* da razão prática; que a

Admitamos [...] que a moral pressupõe necessariamente a liberdade (no sentido mais estrito) como propriedade da nossa vontade, porque põe a *priori*, como dados da razão, princípios práticos que têm a sua origem nesta mesma razão e que sem o pressuposto da liberdade seriam absolutamente impossíveis; se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, a *liberdade* e com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*. Como, porém, nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria e pelo menos se deixe pensar sem que seja necessário examiná-la mais a fundo e que, portanto, não ponha obstáculo algum ao mecanismo natural da própria acção (tomada em outra relação), a doutrina da moral mantém o seu lugar [...]³²⁹.

Destarte, o que se vê na conclusão kantiana é não mais que o escandaloso postulado da moral e da jurisprudência convencionais, malgrado sua pretensa correção, e, conseqüentemente, sua pretensa titularidade, graças, em grande medida, aos efeitos impressionantes da guinada terminológica da filosofia transcendental³³⁰.

Mas, pergunta-se: seria essa, de fato, a conclusão definitiva da posição kantiana? Seria necessário um tão prodigioso rodeio para se chegar ao lugar comum da imputabilidade calcada no credo do livre-arbítrio³³¹, isto é, no credo de uma exercibilidade *irrestrita* da escolha da vontade, enfim, no voluntarismo³³²?

articulação deste com a liberdade da vontade prática postulada por Kant em nada supera a absurdidade desta, na medida em que, em essência, a liberdade prática kantiana continua sendo tomada na forma do livre-arbítrio, logo, na forma da liberdade vácuca de escolha; e que, em última instância, toda a prática (sim, todo o *dever--ser*) independe do credo numa liberdade de indiferença (autonomia absoluta) para subsistir, são exemplos de questionamentos críticos efetivamente consistentes e dos quais a opinião kantiana já não pode escapar, conforme veremos nos próximos capítulos desta dissertação.

³²⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 27; grifo do autor.

³³⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 408. A esse respeito, Galeffi comenta que, para Kant, “[...] liberdade e autonomia são, em substância, a mesma coisa. Mas, quanto a justificar esta pressuposta liberdade, a razão humana não está de maneira alguma em condições de desempenhar tão árdua tarefa. Por conseguinte, ela é também impotente a demonstrar como a *razão pura* possa converter-se em *prática*, ou seja, é incapaz de resolver a questão *de direito* acerca da moralidade” (GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 174; grifo do autor).

³³¹ Outro exemplo emblemático da obviedade e do lugar comum de Kant em matéria de imputabilidade pode ser colhido na opinião do filósofo, - originariamente vazada em seu célebre artigo intitulado *Que é esclarecimento? (Aufklärung)* -, a respeito da principal causa da menoridade ou incapacidade humana quanto ao entendimento e à vontade. Segundo o autor dá a entender, se a pessoa não se acha em nenhuma circunstância de carência natural de capacidade, em que dependeria do entendimento e da vontade de outrem para se conduzir, como é o caso, por exemplo, da infância, de uma deficiência mental etc., e, isso inobstante, permanece incapaz, então a natureza da causa de sua incapacidade só pode ser culposa, eis que se trata de uma incapacidade tomada como decorrente da livre escolha da pessoa de permanecer incapaz em vez de ousar qualificar seu saber e seu querer, com o que se infere ser a própria pessoa responsável por sua incapacidade, (e tanto mais ainda se num meio favorável à emancipação). Para maiores detalhes sobre essa incapacidade culposa, da qual a própria pessoa seria responsável devido, em última análise, à sua indolência, fraqueza e covardia, cf. KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Eclarecimento”?

E a resposta é sim³³³, em que pese Kant aparentar originalidade no trato do assunto em função do *pedigree* transcendental do seu jargão filosófico e da adoção de um tom moralista acerbo, haja vista carregar o quanto pode nas cores, mormente quando passa para a consideração do *fundamento de validade* ou *legitimidade* dessa sua responsabilização culpabilística radicada no apelo à faculdade de escolha vácuca - bastaria lembrar a identificação kantiana do princípio da justiça punitiva com uma versão exasperadamente pura da selvagem, instintiva, vingativa³³⁴ e impulsiva mentalidade do talião (dir-se-ia uma *lex talionis* categórica³³⁵), e isso da parte de um filósofo da *razão*!:

Ora, ao conceito de pena enquanto tal não se pode de modo algum vincular a participação da felicidade. Pois, embora aquele que castiga possa perfeitamente ter ao mesmo tempo a boa intenção de dirigir a punição também para esse fim, todavia enquanto punição, isto é, como simples mal [...], tem que antes justificar-se por si mesma, de modo que o punido, se ficasse nisso e ele tampouco visasse algum favor oculto por trás desse rigor, tem que ele mesmo reconhecer que isso lhe ocorreu de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta³³⁶.

Mais claramente: “O direito de punir é o direito detido por um chefe de Estado relativamente a um súdito de infligir-lhe dor por ter este cometido um crime”³³⁷, afinal, sujeito algum “[...] é objeto de punição porque a quis, mas porque quis uma *ação punível*, pois não constitui punição se aquilo que é feito a alguém é o que ele quer e é impossível *querer* ser punido”³³⁸.

Todavia, tem-se de deixar de lado o exame do fundamento de validade do retributivismo kantiano (essencialmente traduzido em castigo punitivo e dor³³⁹)

(*Aufklärung*). Trad. Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier; e Floriano de Souza Fernandes. 9 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 63-71.

³³² Respeitadas as diferenças incidentais, cumpre reconhecer que o cerne da tese kantiana é senão o velho *voluntarismo* – um *voluntarismo*, poder-se-ia dizer, de tipo *apriorístico*. Cf. FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*, p. 50-54.

³³³ Segundo Morrison, “Kant é o paradigma da teoria da retribuição clássica” (MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 176).

³³⁴ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 443. Ainda, pontua-se que, conforme será visto oportunamente, para Schopenhauer vingança e maldade são da mesma família: “Aparentada com a maldade é a vingança, que retalia o mal com o mal, não visando ao futuro, algo característico da punição, mas tão-só em função da ocorrência, do já-acontecido enquanto tal, portanto sem interesse, logo, não como meio mas como fim, para assim regozijar-se com o tormento em si infligido ao ofensor” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 464).

³³⁵ Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 180.

³³⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 4; grifo do autor.

³³⁷ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 174.

³³⁸ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 178; grifo do autor.

³³⁹ Um aprofundamento nessa questão equivaleria a desviar do objetivo proposto nesta dissertação. Contudo, pode-se ao menos indicar alguma referência abalizada a respeito. Assim, para uma releitura generosa e instigante do retributivismo kantiano, na medida em que procura compatibilizá-lo com

pautado em culpa e liberdade de escolha vácuca, dado que, conforme atrás claramente advertido, tal nos levaria ao exame de um problema distinto do que aqui nos propomos (em que pese, frise-se, a conexão íntima entre os dois problemas).

Com efeito, levar-nos-ia ao exame do momento em que o filósofo passa a enfrentar, em matéria de imputabilidade, não mais o problema da liberdade enquanto condição de possibilidade da prática imputativa, sim enquanto princípio de justiça e, conseqüentemente, de fundamentação da validade da legislação³⁴⁰, no caso, da legislação estatuidora da imputação, especialmente no concernente à questão das espécies legítimas de conseqüências jurídicas (máxime as de ordem penal) e da dosimetria das mesmas quando de sua aplicação concreta.

Em sendo assim, o que especificamente precisa ficar estabelecido à guisa de conclusão é que, conforme o expendido, no entender de Kant o homem pode e deve responder por seus comportamentos e ações frente ao poder público *porque*, em essência, é um sujeito capaz de liberdade prática absoluta (autonomia transcendental)³⁴¹.

Mais bem posto, para Kant, deve o homem ser visto como juridicamente responsável porque é um sujeito dotado de uma razão pura vocacionada para a prática e realizável pelo correto exercício de uma capacidade de escolha que, enquanto tal, supõe-se que seja neutra quando do direcionamento, na ação, da

finalidades preventivas e reabilitativas, cf. MERLE, Jean-Christophe. A teoria da punição. Trad. Alexandre Travessoni Gomes. In: GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes; Draiton Gonzaga de Souza; Emir Couto Manjud Maluf; Marinella Machado Araújo; e Maurício Ferrão Pereira Borges. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, p. 221-246.

³⁴⁰ A propósito: “[...] a legislação, seu momento político, só é justa na medida em que ela expresse [esta] exigência racional radical: a realização da liberdade. Justa é a lei que expressa a racionalidade, que cria as condições do livre agir humano. Tanto mais justa é uma lei, quanto mais ela se aproxime da racionalidade e realize com isso a liberdade. O critério de validade de toda legislação é que cria a sua força vinculante para o homem é, pois, a sua racionalidade, ou seja, a autodeterminação do ser racional” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, 1986, p. 256).

³⁴¹ Em linguagem kantiana, o que acima acaba de ser dito poderia ser traduzido mais ou menos assim: o homem pode e deve responder por seus comportamentos e ações frente ao poder público porque é um *sujeito dotado da liberdade de um ser racional*, logo, portador de *personalidade moral*, logo, uma *pessoa*, logo, *autor* de seus *feitos*: “Designa-se uma ação como *feito* na medida em que esteja sujeita a leis obrigatórias e, conseqüentemente, na medida em que o sujeito, ao executá-lo, é considerado em termos da liberdade de sua escolha. Por tal ação o agente é tido como o *autor* de seu efeito, e este, juntamente com a própria ação, pode ser imputado a ele, caso se esteja previamente familiarizado com a lei em virtude da qual haja sobre eles a imposição de uma obrigação. Uma *pessoa* é um sujeito cujas ações lhe podem ser imputadas. A *personalidade moral* não é, portanto, mais do que a liberdade de um ser racional submetido a leis morais [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 66; grifo do autor).

faculdade do desejo³⁴², donde, de resto, não ser de nenhum modo concebível ao filósofo, sequer hipoteticamente, a possibilidade lógica (e tampouco a legitimidade) de um critério de imputação estatal (punitiva ou recompensatória) de caráter “mecânico”, determinista, pena de se reduzir o homem ao *status* de coisa, *i.e.*, à condição daquilo “[...] que nada pode ser imputado”³⁴³:

Querer [...] considerar toda a punição e recompensa somente como uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade), é um mecanismo demasiado visivelmente supressor de toda a liberdade de sua vontade, para que fosse necessário deter-nos nisso³⁴⁴.

³⁴² Registre-se, quanto ao mais, que, o postulado da prerrogativa da liberdade da vontade prática, quer em sua valência negativa (independência do sensível), quer em sua valência positiva (faculdade de escolha indeterminada, isto é, autonomia, cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 106-107), termina por definir o conceito kantiano de personalidade: “[...] a personalidade [é] a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada ao mesmo tempo como faculdade de um ente submetido a leis peculiares, a saber, leis práticas puras dadas por sua própria razão [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 141). Naturalmente, na medida em que a personalidade possa ser definida pela prerrogativa humana, pode-se dizer então que ela haverá de figurar diferentemente na perspectiva do determinismo crítico schopenhaueriano, conforme se poderá inferir a seguir, porquanto, à luz do ponto de vista crítico-determinista, a nota distintiva do homem não será essa Razão kantiana assoberbada de mistificações judaico-cristãs, isto é, de livre-arbítrio, culpa, mérito, castigo e recompensa (para não falar da alma e do ser supremo retribuidor), mas continuará sendo a boa e velha razão, isto é, a razão enquanto não mais que aquela faculdade de representar o mundo abstratamente e de poder motivar o agir (*lato sensu*) com base nesse tipo peculiar de representação.

³⁴³ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 66.

³⁴⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 63. Mas fato é que alhures Kant se detém: “A punição imposta por um tribunal [...] jamais pode ser infligida meramente como um meio de promover algum outro bem a favor do próprio criminoso ou da sociedade civil. Precisa sempre ser a ele infligida somente porque *ele cometeu um crime*, pois um ser humano nunca pode ser tratado apenas a título de meio para fins alheios ou ser colocado entre [...] coisas: sua personalidade inata o protege disso [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 174-175; grifo do autor). Acresce-se ainda que, em última análise, um tal tipo de procedimento voltado a pôr os “entes racionais” em ação por intermédio de uma “engrenagem mecânica” tenderia a ser visto por Kant como uma espécie de prudência pública, no sentido de que seria uma prudência quanto às relações com o mundo, ou, mais exatamente, quanto à “[...] destreza de uma pessoa [*in casu*, leia-se: um agente público] no exercício de influência sobre outras para as utilizar para as suas intenções” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 54). No entanto, desnecessário lembrar que, por aí, ter-se-ia, aos olhos de Kant, um critério quimérico e inautêntico para a imputabilidade em geral, já que, conforme o entendimento do filósofo, somente a liberdade, entendida nos termos de uma razão prática pura, pode realmente viabilizar e legitimar a eticidade, e, conseqüentemente, a imputação da sanção, pena desta se reduzir a uma perspectiva meramente pragmática: “Chamam-se pragmáticas as sanções que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da prevenção pelo bem-estar geral” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 56; grifo do autor). Aliás, Kant chega mesmo a distinguir nominalmente o procedimento imputativo tido por ele como autêntico do inautêntico no âmbito do direito punitivo: “A justiça punitiva (*iustitia punitiva*) precisa ser diferenciada da inteligência punitiva, visto o argumento para a primeira ser *moral*, em termos de ser *punível* (*quia peccatum est*), enquanto aquele para a última ser *meramente pragmático* (*ne peccetur*) e baseado na experiência do que é mais eficaz na erradicação do crime; [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 206; grifo do autor). De resto, sobre como o determinismo crítico de Schopenhauer poderia ser enquadrado na sistemática da “prudência pública”, da “imputabilidade pragmática” e da “inteligência punitiva” de que nos fala Kant, mas sem, contudo, sofrer das objeções kantianas, é o que se poderá deduzir do que veremos logo mais.

Em suma, a despeito de tanto circunlóquio, refinamento argumentativo e linguajar extravagante, o grande mestre de Königsberg repete o mesmo e velho estribilho (se bem que no tom grave do pietista pedante), qual seja: sou racional, logo, livre³⁴⁵, logo, responsável, logo, retribuível (pelo Estado e por deus) segundo minha culpa ou mérito. E eis tudo.

³⁴⁵ A propósito: “Porque o homem é *livre*, vale dizer, porque o homem é *um ser racional*, é o único que...” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 252; grifo nosso); e “[...] se quisermos entender Kant na coerência de sua obra, a *liberdade por ele buscada é a própria razão*, visto que ela dá a especificação humana, na medida em que este ser se revela livre, que é o que o distingue dos demais seres vivos” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, 1986, p. 254; grifo nosso).

CAPÍTULO II - SCHOPENHAUER: A CONTRAPOSIÇÃO CRÍTICO-DETERMINISTA À POSIÇÃO DE KANT

Poderás ir até a esquina
 Comprar cigarros e voltar
 Ou mudar-te para a China
 - só não podes sair de onde tu estás

Mário Quintana³⁴⁶

Tal como ressaltado no capítulo anterior acerca de Kant, insta advertir que, também no presente capítulo concernente à crítica de Schopenhauer ao posicionamento kantiano no tema em apreço, haveremos de focar o estudo da obra schopenhaueriana nos pontos em que ela estrita e efetivamente se conecta ao objeto da pesquisa em tela, o qual tem que ver, lembre-se, com as *condições de possibilidade* da imputabilidade jurídica, logo, tem que ver, primacialmente, com o gênero de questões afeto à liberdade da vontade *enquanto* pretense princípio de *viabilização transcendental* da imputação.

Com efeito, essas reservas são importantes porque chamam a atenção para a circunstância de que não há aqui a pretensão de abarcar toda a obra de Schopenhauer numa exposição exaustiva, mas, tão-só, o propósito de examinar o que ele especificamente teve a dizer a respeito do temário em causa (liberdade da vontade enquanto pressuposto lógico-transcendental da responsabilização) – e, em especial, nos pontos em que sua opinião se contrapõe à kantiana.

No que concerne aos textos do filósofo de Dresden a consultar, destacam-se os seguintes: *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*³⁴⁷; *O mundo como*

³⁴⁶ Cf. QUINTANA, Mario. Liberdade condicional. In: *Nova antologia poética*: Mario Quintana. 12 ed. São Paulo: Globo, 2007, p. 140.

³⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Biblioteca Nueva: Buenos Aires, 1943. A propósito da *Cuádruple*, (que é a porta de entrada do edifício teórico schopenhaueriano), Weissmann sumariza: “O tema [...] é impopular por excelência. Que são, para Schopenhauer, as quatro raízes da razão suficiente? Isto: as quatro leis que regem os processos do nosso conhecimento, as condições fundamentais do espírito. A saber: 1) A lei da causalidade, pela qual os objetos de nosso conhecimento se dividem em causa e efeito. 2) A lei que rege os conhecimentos que valem por uma classe de representações, as deduções que se tiram de deduções, as quais, combinadas, formam juízos, juízos estes que, por sua vez, se prestam a conclusões, etc. 3) A lei que se ocupa do espaço e do tempo. Nesta, o fundamento da razão é o próprio ser. Na compreensão das partes componentes do tempo repousa toda a ciência aritmética e na compreensão das partes componentes do espaço reside a Geometria. 4) A lei que tem por objeto o próprio corpo do indivíduo” (WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Livraria Cultura Brasileira, 1980, p. 62).

*vontade e como representação*³⁴⁸; *Crítica da filosofia kantiana* (que é um apêndice ao primeiro Tomo do *Mundo*)³⁴⁹; *O livre-arbítrio*³⁵⁰; e *Sobre o fundamento da moral*³⁵¹.

Quanto ao mais, desnecessário dizer, por óbvio, que, a consulta textual passa, outrossim, por outros escritos do autor (secundários em relação ao nosso tema) e pelos estudos de exegese e crítica de sua obra.

1 - Observações Críticas Propedêuticas

De uma maneira geral, parece-nos cabido considerar que, para o aqui intentado, - a saber, a compreensão do exame de Schopenhauer, em chave crítico-determinista, quanto ao que Kant efetivamente postula em sua tese da liberdade da vontade enquanto premissa da responsabilização -, faz-se imprescindível o exame prévio de duas críticas capitais de Schopenhauer à filosofia prática kantiana em geral, quais sejam: **a)** a crítica ao modo falacioso, confuso e algo ingênuo com que Kant concebe a racionalidade (quer teórica, quer prática); e **b)** a crítica à maneira com que o filósofo de Königsberg vai desdobrar, quando da prática, sua doutrina dos caracteres inteligível e empírico.

Na verdade, passar por essas duas críticas schopenhauerianas chega a ser uma condição *sine qua non* para a devida compreensão da impugnação de Schopenhauer à tese da liberdade da vontade kantiana, senão porque, para o

³⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. I. Curitiba: UFPR, 2014; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. II. Curitiba: UFPR, 2014.

³⁴⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 522-623.

³⁵⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. A propósito, advirta-se que, o título correto deste ensaio é *Sobre a liberdade da vontade*. Contudo, na sua tradução para o português, infelizmente, o ensaio acabou por receber o título de *O livre-arbítrio*. Cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 39. Para maiores detalhes sobre as acepções da expressão “liberdade da vontade” na obra de Schopenhauer, bem como do problema quando de sua tradução do alemão, cf. MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997, p. 145.

³⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

filósofo da Vontade³⁵², é precisamente aí que se surpreende o equívoco capital de Kant no temário sob exame, na medida em que este, de um lado, sobrecarrega, assoberba e infla em demasia a faculdade da razão, terminando por lhe atribuir traços e poderes irrealis, e, de outro, termina por articular apelativamente os caracteres inteligível (liberdade) e empírico (necessidade) quando da ação prática particular, notadamente no que diz respeito à forma de *realização* ou à *obra* da liberdade inteligível no plano empírico.

Feitos esses esclarecimentos prévios, examinemos, a seguir, à guisa de estudo propedêutico, as duas críticas em questão de Schopenhauer.

1.1 O Reexame das Prerrogativas Racionais

Inicialmente, tem-se de dizer que, para Schopenhauer, a despeito do muito que se debateu ao longo da história do pensamento sobre o credo da liberdade da vontade, sobretudo a partir da elaboração doutrinária da fé cristã (lembre-se das diferenciações das perspectivas intelectualista e voluntarista)³⁵³, fato é que é somente com Kant que esse debate se torna qualificado, dir-se-ia autenticamente filosófico³⁵⁴, haja vista que deixa de ser, (embora ainda não totalmente), um exercício de retórica e de sofística teológica, para se tornar uma apreciação crítica de um postulado de importância crucial, dada sua urgência prática manifesta na problemática da justificação (*amplo sensu*) da responsabilidade ética em geral.

A par disso, pode-se então compreender o porquê de, sem mais, Schopenhauer tomar Kant como sendo, no temário em causa, tanto o único filósofo,

³⁵² Conforme esclarece em nota de rodapé Jair Barboza em sua tradução, pela UNESP, do *Mundo*, pode-se grafar, para fins de distinção, o termo Vontade com “V” maiúsculo toda vez que se estiver a indicar a determinação schopenhaueriana da coisa-em-si em geral e não mais a simples vontade empírica e particular. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 169. Atenta-se, contudo, que, no texto da presente dissertação utilizamos o vocábulo Vontade com “V” maiúsculo especialmente nas passagens em que queremos *ênfatizar* ou *frisar* sua valência e envergadura metafísica. De resto, sobre o epíteto “filósofo da Vontade” de Schopenhauer, cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 19.

³⁵³ Cf. RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. I. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 107-108 e p. 327-328; e FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*, p. 45-47.

³⁵⁴ Anote-se que até mesmo Kant se deu conta da significativa diferença qualitativa entre o exame criticista dado por ele à questão atinente à relação liberdade-necessidade e as tentativas anteriores. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 144-168.

e precisamente porque *filósofo*, digno de séria atenção³⁵⁵, como o único filósofo ao qual qualquer outro pensador posterior a ele e às voltas com a questão da liberdade da vontade teria a obrigação de considerar e estudar atentamente³⁵⁶, a risco de reincidir nos mesmos equívocos ou insuficiências dos predecessores de Kant³⁵⁷, - os quais, como sabido, ou sustentavam a liberdade da vontade dogmaticamente (Santo Agostinho)³⁵⁸ ou a negavam ceticamente (Hume) -, ou, na melhor das hipóteses, de despendar esforços coincidentes, na conclusão, à opinião já apresentada por Kant, pois, obviamente, tais esforços teriam sido melhor envidados em algum desenvolvimento crítico que ainda carecesse o contributo kantiano (como o faz Schopenhauer) ou, enfim, na solução de qualquer outra questão teórica ainda por resolver.

Portanto, Schopenhauer não vê necessidade de remontar, detida e criticamente, às posições anteriores a Kant, senão por reconhecer que isso o autor da *Crítica da razão pura*, no essencial, já havia empreendido e com sucesso³⁵⁹.

Assim, se toma Kant por alvo crítico é por haver constatado que este, a despeito de toda a crítica lançada às pretensões arbitrárias dos dogmáticos e às negações insuficientes dos céticos na matéria em questão, não ousa levar às últimas consequências suas premissas críticas quando da reflexão das condições de possibilidade da vida prática (*lato sensu*), mormente no que concerne ao verdadeiro pressuposto da responsabilização, de modo que, ao fim e ao cabo, justamente no ponto em que a revolução crítica kantiana se faria sensível, nada muda, visto que

³⁵⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 15.

³⁵⁶ Sobre a filosofia kantiana como um horizonte filosófico cf. MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984, p. 18.

³⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 36-37; e SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 576 e ss. Cumpre excetuar, contudo, o gênio filosófico de Spinoza, considerando-se a honestidade de seu filosofar e sua ousada posição determinista. A propósito de Spinoza, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 532-533; e ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: os libertinos barrocos*. Trad. Eduardo Brandão. Vol. III. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 229-263.

³⁵⁸ Santo Agostinho concebe a liberdade do arbítrio como “[...] capacidade interna de escolher (ou indeterminação do sujeito) [...]”. Em Santo Agostinho essa indeterminação do livre-arbítrio dá-se diante do bem e do mal e se revela como o poder de escolher entre ambos. Só que quem escolhe o mal não é livre, pois que a liberdade se completa na determinação do seu objeto, que é o bem e que, em Santo Agostinho, se perfaz em Deus [...]. E como o sumo bem é Deus, a liberdade seria participar da sua vontade” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 234-235). Para mais detalhes cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito - Kant e Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 71; e AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*, 1995.

³⁵⁹ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 143 e ss.

Kant não supera a ilusão do livre-arbítrio³⁶⁰, isto é, a apelação de uma liberdade prática absoluta³⁶¹ (autonomia), mesmo que sob a escamoteação de sofismas embrulhados no linguajar de seu criticismo transcendental.

Com efeito, segundo Schopenhauer, em matéria de liberdade da vontade, o *próton pseudos* de Kant reside na opinião deste quanto ao que vem a ser a razão, e, por conseguinte, a consciência peculiar ao homem, especialmente a consciência prática (*lato sensu*), de tal sorte que, “[...] o sentido diferente que o conceito de razão [tem] em Schopenhauer faz com que ele não siga o mesmo caminho de Kant para estabelecer o conceito de liberdade”³⁶².

Ora, vimos que, conforme aduz Kant, a razão seria uma faculdade de pensamento especial, eis que tanto seria a sede da necessidade metafísica quanto a maneira própria de atender essa necessidade genuinamente humana, porquanto a razão representaria o anseio do homem pelo incondicionado, ou seja, por um ponto final, por assim dizer, da série causal condicionada retroativa dos fenômenos, assim como estaria habilitada, mediante o puro pensar, a culminar em concepções Ideais (sejam elas: as Ideias de alma, liberdade e deus) sobre a realidade metafísica ou numenal, mesmo que, no final das contas, estas fossem *problemáticas*, isto é, vagas, imprecisas, logo, insuficientes para proporcionar alguma realização minimamente satisfatória ao anseio metafísico.

Contudo, conforme raciocina Kant, se se trata de uma “necessidade natural”³⁶³, seria “absurdo” não poder atendê-la, donde então acudir-lhe uma grande saída, digna de sua mente excepcional³⁶⁴: é que embora não seja possível à razão se realizar satisfatoriamente no plano teórico, - dado que, recorde-se, em parte, o conhecimento objetivo é a combinação estrutural de intuições (formais e ou

³⁶⁰ Para os que apreciam sumarizações, adianta-se que, a ilusão do livre-arbítrio, tal como denunciada por Schopenhauer, enraíza-se em três instâncias, a saber: **a)** psicológica: em que se confunde desejo(s) e vontade (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 39-40); **b)** cognitiva: em que se confunde a ordem hierárquica entre a razão e a vontade (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 376); e **c)** metafísica: em que se confunde o sentimento de responsabilidade pela escolha extrafenomênica do caráter inteligível (ser) com a impressão de autoria das escolhas quando das ações fenomênicas particulares (agir) (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 626-627). Naturalmente, o exame de tudo isso virá na sequência e se tornará claro no decorrer de nossa explanação.

³⁶¹ Miranda Afonso afirma que a liberdade do homem “[...] é aceita por Kant como um dado ‘a priori’, como um *ponto indiscutível*, como algo que pertence a todos os homens, como seres racionais” (MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*, p. 43; grifo nosso).

³⁶² Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 146.

³⁶³ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 138-139.

³⁶⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 101.

materiais) e conceitos *a priori*, e, em parte, falta ao pensamento metafísico as únicas intuições que lhe poderiam licitamente corresponder, a saber, as intuições intelectuais, pelo que tem de se haver apenas com especulações imprecisas -, malgrado o insucesso da razão teórica, dizíamos, Kant se convence de que poderia contornar essa insuficiência, e, desse modo, salvar a alma, a liberdade e deus, se o âmbito de realização da razão metafísica fosse redimensionado da teoria para a prática, o que o filósofo supunha ser possível desde que se admitisse um arbítrio capaz de se determinar pelas representações puras da razão (a essa altura já identificada com uma vontade pura, espécie de versão prática da razão pura³⁶⁵), isto é, os Ideais da razão, em detrimento das impuras representações sensíveis, de modo que, tudo somado, a razão metafísica poderia realizar-se, e, assim, validar-se, se não no plano do conhecimento, então no plano (mesmo que imperfeito) da *produção volitiva* quando da *ação particular*.

O resumo da ópera? Dizemos: a razão é identificada com a *eticidade*, ou, mais bem posto, com a *essencialidade*³⁶⁶, na medida em que se supõe que a razão, enquanto tomada de consciência *problemática* do essencial metafísico, pode, malgrado essa sua problematicidade teórica, desdobrar-se validamente, quando da ação prática, numa *consciência ética (lato sensu)*³⁶⁷ exercitável por uma pretensa faculdade de escolha irrestrita (autonomia), por força da qual, finalmente, o homem deve ser visto como eticamente responsável por seus feitos.

Por seu turno, Schopenhauer, embora sob o influxo da filosofia de Kant, ousa divergir ponto por ponto dessas asserções kantianas quanto à consistência, funções e capacidades da faculdade racional, motivo pelo qual não é de estranhar que tudo o mais que ambos relacionem à razão seja disposto de forma tão díspare³⁶⁸.

³⁶⁵ A propósito: “[...] a vontade humana [...], Kant, de modo extremamente inadequado e por uma violação imperdoável de todo uso da linguagem, intitula razão [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 629).

³⁶⁶ Leia-se: “[...] vê-se na ética kantiana, principalmente na *Crítica da razão prática*, pairar sempre, por detrás, o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na *razão*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 38; grifo do autor).

³⁶⁷ Para um exame pontual da crítica de Schopenhauer à doutrina da consciência, em especial em sua valência estritamente moral, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 86-93.

³⁶⁸ Sobre a crítica de Schopenhauer à teoria da razão kantiana cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 542-546 e p. 639-657; SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 144-164; e ROGER, Alain. Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. LIV-LX.

Aliás, cumpre ressaltar que, em que pese o muito que o Kant da *Crítica da razão pura* tenha influenciado³⁶⁹ Schopenhauer, sobretudo nas doutrinas da estética transcendental e dos caracteres inteligível e empírico³⁷⁰, fato é que o autor do *Mundo* desentendeu-se com o grande filósofo de Königsberg em não poucos pontos, a começar pela crítica do discípulo às categorias do entendimento arroladas pelo mestre, as quais, segundo aquele, seriam, com exceção da categoria da causalidade, como que “janelas cegas”³⁷¹, donde, de resto, Schopenhauer haver aproveitado, dos pressupostos *a priori* ou transcendentais kantianos, apenas tempo, espaço e causalidade³⁷².

Mas à parte essas diferenças gerais e centrando na divergência entre nossos dois autores importante ao problema em tela, qual seja, a divergência quanto à doutrina da razão, observa-se que, primeiramente, Schopenhauer critica a concepção esdrúxula da inteligência racional que o mestre tenta fazer passar falsa, contraditória³⁷³ e obscuramente³⁷⁴, visto que, segundo o autor do *Mundo*, a razão, (juntamente com seu órgão primordial, a linguagem), mais não pode ser do que aquilo que sempre fora antes de Kant³⁷⁵, a saber, o grau de inteligência próprio e peculiar ao homem, portanto, o grau de inteligência em que entra em cena o pensamento conceitual³⁷⁶, a representação que eleva o intuído ao nível da

³⁶⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 237; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 525 e p. 529-530. Acresce-se, por oportuno, que, para Schopenhauer, apenas a *Crítica da razão pura* constitui uma filosofia propriamente transcendental, logo, crítica no sentido forte do termo. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 82-83.

³⁷⁰ Para Schopenhauer, as duas doutrinas em questão figuram como “os dois diamantes da coroa da glória kantiana”. A esse respeito, cf. ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. XVII.

³⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 560 e p. 562; SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 102-103.

³⁷² Sobre a teoria transcendental de Schopenhauer e sua estrutura “enxuta”, por assim dizer, cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 40-62.

³⁷³ Para um levantamento detalhado e confrontador das diversas acepções contraditórias do conceito de razão kantiano cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 85; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 542-546 e p. 646-647.

³⁷⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 85. Para um comentário geral sobre o estilo kantiano, inclusive de suas qualidades, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 539 e ss.

³⁷⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 84-85; SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 646-647; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 143-144.

³⁷⁶ No fundo, a razão, para Schopenhauer, é senão o correlato subjetivo dos conceitos. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 81.

generalização abstrata³⁷⁷, enfim, a cognição *refletida* do mundo, cujo ponto de cumeada é senão o saber científico³⁷⁸.

Isso significa dizer que, para Schopenhauer, a razão, isto é, a consciência abstrata fixável e comunicável linguisticamente³⁷⁹, é a prerrogativa exclusiva do homem sobre a face da Terra não por ser a faculdade de pretensos pensamentos especiais, mas por ser a faculdade de todo e qualquer pensamento possível, o qual, quando praticamente direcionado³⁸⁰, isto é, quando relacionado ao querer, viabiliza outra grande prerrogativa (dir-se-ia a própria *dignidade*) da espécie humana³⁸¹, qual seja, a *razão prática* ou *arbítrio* propriamente dito.

Contudo, advirta-se o quanto antes, razão prática ou arbítrio não no sentido de liberdade de indiferença, liberdade de escolha absoluta, autonomia

³⁷⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 89 e p. 102; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 127-137.

³⁷⁸ Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 63-69.

³⁷⁹ Schopenhauer refresca-nos a memória lembrando que, de há muito que *linguagem* e *razão* são concebidos como termos intimamente conexos, quando não idênticos, sendo que a prova desse parentesco já pode ser encontrada no idioma grego, ou seja, no idioma do povo junto ao qual a razão veio *de fato* à luz pela primeira vez, porquanto a acepção originária do termo grego *logos* indica, exatamente, *razão* e *linguagem*, para não falar do que se passa em outros idiomas, como no italiano, em que a palavra que denota a racionalidade (*il discorso*) também indica a ideia de linguagem e vice-versa. Fato é que, não há que se surpreender com essa correspondência ou correlação entre linguagem e razão desde a raiz, haja vista que, conforme raciocina Schopenhauer, a linguagem é senão a ferramenta através da qual se fixa e transmite os conceitos, de tal maneira que, se levássemos o alcance dessa proposição às últimas consequências, seria o caso então de reconhecer ser a linguagem o *órgão* primordial e necessário da razão, no sentido de ser o que permite a esta se objetivar satisfatoriamente e comunicar-se, desse modo condicionando, de quebra, todas as demais realizações capitais da razão, como a ciência (*lato sensu*) e a ação planejada (*lato sensu*): “Enquanto o animal comunica sua sensação e disposição por gestos e sons, o homem comunica seus pensamentos aos outros mediante a linguagem, ou os oculta por ela. Linguagem que é o primeiro produto e instrumento necessário da razão. Por isso, em grego e italiano, linguagem e razão são indicadas com a mesma palavra [...]. Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas mais importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a visão sumária do que é comum num conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83-84). Mais a respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83-86; p. 98 e p. 113; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 129-130.

³⁸⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 639-657.

³⁸¹ Leia-se: “[O] uso prático da razão constitui a *prerrogativa* própria do homem diante do animal e somente a esse respeito tem sentido e é admissível falar sobre uma *dignidade do homem*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 646; grifo nosso). No entanto, advirta-se, por oportuno, que, a dignidade humana decorrente da prerrogativa racional de que fala Schopenhauer é antropológica e imanentemente contextualizada, ou seja, um atributo concebido relativa e comparativamente, em nada se assemelhando, pois, à dignidade humana transcendente e absoluta decorrente da asoberbada **R**azão kantiana. Mais sobre como a faculdade da razão constitui, para o filósofo da Vontade, a prerrogativa por excelência do homem ante os demais animais, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 127-131 e p. 143; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 59.

transcendental, livre-arbítrio e demais coisas que o valha, sim no sentido puro e simples de capacidade de facultar ao homem manifestar sua vontade de um modo todo distinto, eis que, diferentemente do que se passa com os demais animais, cuja manifestação volitiva se prende à pressão dos motivos afetos à representação intuitiva (direta) dos objetos, ao homem é dado, por intermédio de sua consciência racional, abstrair-se da impressão do momento e, desse modo, externar sua vontade mediante a *lei da motivação* refletida e conceitual (indireta)³⁸²:

[...] em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA³⁸³.

Dito de outro modo, para Schopenhauer todo o ser da razão consiste em ela facultar o pensamento, portanto, os conceitos³⁸⁴, as representações abstratas (representações de segundo grau ou representações de representações), de resto estabelecidas e transmitidas graças ao mecanismo da linguagem³⁸⁵.

³⁸² Para Schopenhauer, a *lei da motivação* consiste na versão da lei da determinação causal ao nível do estrato animal da natureza, tal como a *lei da causalidade mecânica* (ou lei da causalidade *stricto sensu*) e a *lei da excitação* são as versões da determinação causal ao nível dos estratos naturais inorgânico e vegetal, respectivamente. Além disso, o filósofo subdivide a lei motivacional em *lei da motivação intuitiva* e *abstrata* conforme se refira ao animal ou ao homem. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 55 e ss.; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 174-175; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 64-103. Quanto ao mais, pontua-se, por oportuno, que, a crer em Miguel Reale, até mesmo o *princípio de incerteza* afeto à “indeterminação” da realidade física ao nível quântico, não tem que ver com a supressão da determinabilidade causal: “A aceitação do indeterminismo não significa, em suma, abolição da ‘causalidade’, mas sim que há necessidade de a formular de maneira mais compreensiva, pois, como lembra ZUBIRI, o indeterminismo é ‘uma das formas da causalidade’” (REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 180; grifo do autor). E arremata: “Embora afirmando que os problemas filosóficos da mecânica quântica implicam ‘a passagem das leis *causais* para as leis *probabilísticas*’, HANS REICHENBACH reconhece que, abandonando o antigo conceito determinista de ‘leis causais rigorosas’, nada impede se reconheça a validade do *princípio da causalidade* [...]. Afirmar [destarte] que a natureza é regida por *leis causais* significa, em última análise, que podemos prever o futuro com uma determinada probabilidade” (REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 180; grifo do autor).

³⁸³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 141; grifo do autor.

³⁸⁴ Para maiores detalhes sobre as espécies de conceitos (os conceitos *in concreto* e *in abstracto*), os princípios basilares que regem suas conexões possíveis, bem como sobre os produtos destas, a saber, os juízos e os silogismos, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 88 e ss.

³⁸⁵ Leia-se: “For Schopenhauer, reason (*Vernunft*) is simply the faculty of concepts, the ability to form general and non-imagistic representations that are symbolized and fixed by words” (CARTWRIGHT, David E. Schopenhauer’s narrower sense of morality. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 261; grifo do autor). Tradução nossa: “Para Schopenhauer, a razão (*Vernunft*) é simplesmente a faculdade dos conceitos, a capacidade de formar representações gerais, não-intuitivas, e que são simbolizadas e fixadas por palavras”.

Em sendo assim, o conhecimento racional, quando relacionado à vontade, ou, o que é o mesmo, quando direcionado à prática (*amplo sensu*), outra coisa não poderá ser que não um tipo específico de *mediador* da manifestação da vontade³⁸⁶, e, por via de consequência, do curso da ação do indivíduo.

Mais especificamente, ensina Schopenhauer que, em sua vida prática, pode o homem, graças à razão, *libertar-se* do imediatismo da intuição do momento (à qual, atenta-se, o animal encontra-se escravizado) e transitar, em *pensamento*, pelo passado e pelo presente, aí considerando toda sorte de fatos e circunstâncias bem como a *experiência* própria e ou alheia; outrossim, pode avançar no futuro através do pensamento imaginativo, e desse modo calcular e ponderar as *consequências*, ou seja, os *pro et contra*³⁸⁷; tudo isso, obviamente, com o fito de informar a decisão da vontade³⁸⁸.

Com efeito, Schopenhauer aduz que a razão prática proporciona à vontade uma espécie de jogo em que os motivos disputam entre si o direito à preferência ou receptividade da vontade, porquanto, uma vez posto em relação com esta, as informações ou conhecimentos que perfazem a razão deixam de ser apenas um elemento de natureza cognitiva para se transformarem em algo capaz de mover ou estimular a vontade, com o que a representação posta em relação com esta tem de ser vista como um motivo em potencial de sua manifestação³⁸⁹.

Desse modo, todo o arcabouço de representações ou informações constante da razão relacionada à vontade é como que traduzido num “conflito consciente de motivos”³⁹⁰, ou seja, num pleito de motivos, em que estes concorrem pela preferência ou “voto” da vontade.

Sim, em última análise, diz-nos Schopenhauer que o procedimento da razão prática consiste em fazer desfilar, na qualidade de alternativas ou opções (possibilidades), o mais possível de representações-motivos perante a vontade, a

³⁸⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 380-381; e LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 146.

³⁸⁷ Trata-se, já se vê, da análise de *custo-benefício* e da racionalidade *meio-fim* de que nos falam o economista e o filósofo, respectivamente. Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 141-146.

³⁸⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 132.

³⁸⁹ Um motivo, muito basicamente, é não mais que um conhecimento potencialmente capaz de encontrar receptividade volitiva. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 35 e ss.; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 380-381. Para maiores detalhes sobre a virtualidade motivacional do conhecimento cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 382; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 84.

³⁹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 127.

fim de que esta finalmente *decida* pela representação-motivo que nela, - segundo (sempre) sua determinação originária -, encontrar maior receptividade.

O nome dado por Schopenhauer a esse procedimento da razão prática às voltas com uma questão deliberativa é *decisão eletiva*³⁹¹.

Decisão, porque se trata de um problema prático específico, a saber, informar a resolução da manifestação da vontade. E capacidade eletiva, porque tem que ver com uma racionalidade cuja consciência se destina a buscar e apresentar à vontade os vários motivos (possibilidades de ação) candidatos à sua eleição, por assim dizer³⁹².

Todavia – e este é o ponto -, não se deve pensar que a *decisão* ou *escolha* propriamente dita, para a qual se direciona todo o processo deliberativo, compete à consciência racional³⁹³, porquanto, como Schopenhauer não se cansa de ressaltar, a decisão cabe sempre à vontade, logo, a uma potência que, como veremos dentro em breve, só conhece sua determinação originária (caráter) e subsiste à revelia de um pleno e direto controle por parte da racionalidade ou consciência:

Na esfera do intelecto a decisão entra em cena de modo totalmente empírico, como conclusão final do assunto; contudo, esta se produziu a partir da índole interior [...] da vontade individual em seu confronto com motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade. O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo [...] insondável³⁹⁴.

Noutros termos, é o eu consciente (racional) que pesquisa e coleta as alternativas possíveis, ao passo que, é o eu volitivo (irracional)³⁹⁵ que *decide*, de um lado, conforme seu modo de ser originário, e, de outro, conforme aquela alternativa representada pelo motivo que, dentre todos, terminou por se apresentar como o mais afim à natureza do dito modo de ser originário da vontade.

Aliás, sabe-se que Schopenhauer leva a crítica mais longe, dado que, para ele, a faculdade do pensamento em geral também não deve ser vista como partícipe

³⁹¹ Veja-se: “Embora animal e homem sejam determinados por motivos com igual necessidade, o homem, entretanto, tem a vantagem de uma DECISÃO ELETIVA” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 385; grifo do autor).

³⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 67.

³⁹³ Posner, a respeito, pronuncia-se em sentido análogo: “A importância da consciência talvez não seja a de um mecanismo de escolha, mas de um mecanismo para habilitar uma pessoa a ‘ver’ mais claramente os prós e contras de ações e alternativas. Ela cria representações dessas ações, e isso lhe permite avaliar os benefícios e os custos de ações alternativas sem que na verdade precise executá-las” (POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 230-231; grifo do autor).

³⁹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 377.

³⁹⁵ Sobre o direcionamento irracional da vontade na filosofia de Schopenhauer falaremos à frente.

(ao contrário do que quer Kant com sua confusa faculdade do entendimento sobrecarregada de categorias *a priori* e que pensa)³⁹⁶ da configuração da intuição, pois esta, segundo o filósofo do *Mundo*, constitui um conhecimento autônomo, para cuja determinação basta uma operação intelectual não racional (inconsciente) sobre o material ofertado pela sensibilidade³⁹⁷.

Além disso, a faculdade do pensamento, pouco importa se dividida, como em Kant, em ordinária (entendimento) ou extraordinária (razão), não é a fonte propriamente dita da metafísica, de vez que, para Schopenhauer, esta nasce menos de um conhecimento racional (mera ferramenta de promoção dos interesses da vontade, como será visto à frente com mais vagar) do que de uma *disposição para o*

³⁹⁶ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 70-73.

³⁹⁷ Registre-se, por oportuno, que, Schopenhauer, em seu exame da faculdade do pensamento, (por ocasião de seus estudos críticos da filosofia kantiana), conclui, ao contrário de Kant, que o entendimento não se distingue da razão porque seria ele a faculdade de pensamento ou conceituação destinada ao empírico e a razão, por seu turno, a faculdade de pensamento destinada às problemáticas especulações metafísicas, mas sim porque o entendimento não é faculdade de pensamento algum, consistindo tão-só na espontânea faculdade intelectual do conhecimento *a priori* da causalidade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 558; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 144. Portanto, tal qual em Kant, a categoria da causalidade encontra-se, para Schopenhauer, sediada no entendimento. No entanto, contrariamente à tese kantiana, diz-nos Schopenhauer que o entendimento nem é sede de todas as onze outras categorias apontadas por Kant, nem tem por finalidade elaborar, com suas pretensas categorias originárias, o aspecto formal das intuições mediante operações abstratas ou pensamentos, porquanto o entendimento mais não é do que a faculdade intelectual de conhecimento *a priori exclusivamente* da causalidade, a qual tem por finalidade mais imediata determinar *espontaneamente* (leia-se, *in casu*: de modo não abstrato) em intuição os dados hauridos na sensibilidade. Grosso modo, Schopenhauer aduz que, a sensibilidade corporal, ao sofrer afecções (sensações), provoca o entendimento ou conhecimento espontâneo *a priori* da causalidade, o qual tomando e interpretando tais afecções como *efeitos*, direciona-se, ato contínuo, para a busca das *causas*, cuja identificação final consiste em ser, precisamente, na determinação do diverso sensorial constante do corpo em *objeto*, logo, em representação intuitiva: “[...] jamais se poderia chegar a tal [representação intuitiva] se algum tipo de efeito não fosse conhecido imediatamente, servindo assim como ponto de partida. Este, contudo, é o efeito sobre os corpos animais. Nesse sentido, os corpos animais são os OBJETOS IMEDIATOS do sujeito; a intuição de todos os outros objetos é intermediada por eles. As mudanças que cada corpo animal sofre são imediatamente conhecidas, isto é, sentidas, e, na medida em que esse efeito é de imediato relacionado à sua causa, origina-se a intuição desta última como um OBJETO. Tal relação não é uma conclusão em conceitos abstratos, não ocorre por reflexão, nem com arbítrio, mas é imediata, necessária, certa. Trata-se do modo de conhecimento do ENTENDIMENTO PURO, sem o qual não haveria intuição [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 53-54; grifo do autor). Mais sobre a crítica de Schopenhauer à teoria do entendimento (e, por conseguinte, da intuição) kantiana cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 542-565; SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 106-121; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 137. Ainda, para maiores detalhes sobre a própria teoria da intuição schopenhaueriana, sobretudo do papel do entendimento (conhecimento *a priori* da lei da causalidade) na determinação da intuição do objeto, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 70 e ss.; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 45-110; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 51-53.

*essencial*³⁹⁸, logo, de uma disposição desinteressada, dir-se-ia estética (contemplativa)³⁹⁹, nada obstante a possibilidade de se traduzir, interpretar e depositar a apreensão do *essencial* na abstração conceitual da linguagem racional⁴⁰⁰, donde, a propósito, a metafísica *filosófica*⁴⁰¹.

Com efeito, não estivesse Kant empenhado desde o início em fazer passar por conclusão o que, no entanto, sempre fora nele um preconceito, ou, dito de outro modo, não estivesse Kant comprometido em tomar por inato e genuinamente metafísico a versão judaico-cristã da metafísica, mediante a engenhosa e capciosa diferenciação forçada da faculdade do pensamento em entendimento e razão⁴⁰², e

³⁹⁸ Para uma abordagem pontual sobre a demanda metafísica do homem cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 249-285.

³⁹⁹ Sobre as conexões entre o estético (em especial o artístico) e o filosófico no pensamento de Schopenhauer cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 92, p. 136, p. 233-350 e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 16-21 e p.105-114.

⁴⁰⁰ Cf. SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 382 e ss.

⁴⁰¹ Atenta-se que a essa disposição estética corresponde um trato filosófico específico, qual seja, a hermenêutica radical, ou, se se quiser, a evidenciação *genealógica* (para ficarmos com uma designação de Clément Rosset), na medida em que se trata de uma abordagem metafísica filosófica fundamentalmente centrada na explicitação dos sentidos imanentes ou fins essenciais do mundo. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 536-539, p. 548, p. 567 e p. 625-629; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 475-493; CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 63- 100; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 84-88.

⁴⁰² Acresce-se, por oportuno, que, para Schopenhauer, a verdadeira consequência negativa da deturpação kantiana do conceito de razão, foi que, a filosofia oficial pós-kantiana, (aquela que absolutizou e metafisicizou o sujeito cognoscente), aproveitou exatamente dessa razão deturpada para se justificar. Ora, que Kant destine a razão para as especulações metafísicas, isto é, para as elucubrações sobre o incondicionado, poder-se-ia até relevar, afinal de contas, a metafísica kantiana, em seu condão estritamente teórico constante da *Crítica da razão pura*, pelo menos se limita à inofensiva formulação de Ideias (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 307 e ss.), ou, como bem diz Miguel Reale, limita-se a conjecturar (cf. REALE, Miguel. *Verdade e conjectura*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 17-93), sendo-lhe vedada, em absoluto, *conhecer*. Porém, a razão de Fichte & Cia. aspira a ter *conhecimento* de tudo, inclusive e sobretudo da coisa-em-si, do incondicionado, enfim, do absoluto. Mas essa transformação arbitrária e conveniente da razão numa faculdade destinada única e exclusivamente à “metafísica” Schopenhauer não pode aceitar, tanto mais ainda depois da *Crítica da razão pura*. Ou seja, tanto mais ainda após haver sido estabelecido como jamais antes os limites da faculdade cognoscitiva em geral e haver ficado claro que, para se acessar a coisa-em-si, somente através de uma via outra que não a da cognoscibilidade, esta existente unicamente *para* e *a partir da* experiência fenomênica possível, *i.e.*, o mundo como representação: “Os professores que detêm as cátedras das faculdades de filosofias consideram aconselhável que justamente aquilo que diferencia o homem dos animais, ou seja, as faculdades de pensamento e de reflexão [...] seja dissociado de seu nome anterior e não seja mais designado como ‘Razão’ (*Vernunft*), porém [...] preferem denominá-lo [...] de entendimento (*Verstand*). [...] Isto se deve ao fato de que precisavam do nome e da abrangência do termo ‘Razão’ para denominar uma faculdade inventada e imaginada por eles. [...] Uma faculdade imediata e metafísica. [...] A *Razão* a que se atribuem tantas mentiras fraudulentas como exemplos de sabedoria, é explicada por eles como sendo ‘uma faculdade do suprassensível’ [...] ou uma capacidade ‘das ideias’; em resumo, falam de uma faculdade oracular capaz de abordar diretamente a metafísica e que se acha imanente dentro de todos nós” (SCHOPENHAUER *apud* SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 290-291; grifo do autor). Mais sobre a crítica schopenhaueriana em questão cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 542-546 e p. 646-647; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 20. Para um estudo de

teria ele então reconhecido que o *fundamental* da busca metafísica sempre fora a tentativa de decifração (quer em linguagem alienada, a religiosa, quer em linguagem autêntica, a artística e a filosófica) do enigma da essência do mundo, ou, mais especificamente, do *eu*, da *natureza* e do *todo*.

Desse modo, inexistindo uma razão *à la* Kant, *i.e.*, uma razão metafísica⁴⁰³ porque supostamente inclinada para a descoberta do incondicionado⁴⁰⁴, e sendo a razão não mais que a faculdade do pensamento (razão teórica) e da motivação abstrata (razão prática), cujo *modus operandi*, aliás, conforme adverte Schopenhauer, também não escapa à lei da causalidade nas formas das

fôlego do idealismo alemão cf., por todos, HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste – Gulbenkian, 1983.

⁴⁰³ Sobre a metafísica da razão no sistema filosófico do pensador de Königsberg cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 136.

⁴⁰⁴ A propósito, esclareça-se, muito basicamente, que, para Schopenhauer, não há confundir a razão com sua exigência natural de uma *série suficiente* com a falsa e artificiosa razão kantiana, pretensamente exigente de uma *série incondicionada*. Veja-se: “Numa consideração mais detida e clarividente, que desça da generalidade indeterminada da abstração ao real particular e determinado, encontra-se [...] que a exigência de uma razão SUFICIENTE estende-se só até a completude das determinações da causa MAIS PRÓXIMA, não à completude da série. A exigência do princípio de razão extingue-se por completo em cada razão suficiente dada. Recomeça, porém, tão logo esta razão é considerada novamente como consequência, mas nunca exige imediatamente uma série de razões” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 602; grifo do autor). Mais especificamente, o argumento kantiano de uma razão pura voltada por natureza ao incondicionado (tal como mais emblematicamente expresso, lembre-se, na antinomia liberdade-necessidade, a qual, na simetria artificial kantiana, dá-se como a terceira modalidade de antinomia, de resto situada no segundo dos três grandes raciocínios dialéticos apontados por Kant, seja ele, o raciocínio cosmológico), a tese kantiana de uma razão pura pretensamente inclinada a regressar de condição em condição ao incondicionado, dizíamos, pretende “[...] demonstrar a finitude da série das causas a partir do fato de que uma causa, para ser SUFICIENTE, tem de conter a soma completa das condições, da qual resulta o estado seguinte, o efeito. Nessa completude das determinações, presentes SIMULTANEAMENTE no estado que é causa, o argumento introduz a completude da SÉRIE das causas que primeiro se tornou realidade só por meio daquele estado mesmo; e, porque completude pressupõe um estado de estar-fechado, e este por sua vez finitude, o argumento infere daí uma primeira causa que fecha a série, portanto uma causa incondicionada. Mas o truque é patente. Para conceber *A* como causa suficiente do estado *B*, pressuponho que ele contenha a completude das determinações para isso exigidas, por meio de cuja coexistência se segue inevitavelmente o estado *B*. Com isso, então, minha exigência dele como causa SUFICIENTE está completamente satisfeita e ela não possui ligação direta alguma com a questão de como o estado *A* ele mesmo teria chegado à realidade. Ao contrário, isso pertence a uma consideração inteiramente diferente, em que vejo o mesmo estado *A* não mais como causa, mas ele mesmo de novo como efeito, com o que um outro estado tem de se relacionar com ele da mesma forma que ele próprio se relacionou com *B*. A pressuposição da finitude da série de causas e efeitos, por conseguinte de um primeiro começo, de modo algum aparece ali como necessária, tampouco quanto a presença do momento presente tem de pressupor um começo do próprio tempo; mas aquela pressuposição só é adicionada pela preguiça do indivíduo que especula. Que aquela pressuposição se encontre na assertiva de uma causa como RAZÃO SUFICIENTE, é portanto astucioso e falso [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 619-620; grifo do autor). Mais sobre o assunto cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 146 e ss.; e ALLISON, Henry E. *Kant’s theory of freedom*, p. 16.

necessidades lógicas e motivacionais⁴⁰⁵, respectivamente, segue-se então que através da razão não se pode chegar a essência alguma tampouco possuir liberdade de escolha indeterminada (autonomia absoluta) alguma, eis que a razão não pode ir além de um modo específico de *representar* o mundo fenomênico e de *mediar* a manifestação da vontade, a saber, o modo representativo e motivacional *abstrato*.

Vejam, na próxima seção, o segundo e último ponto propedêutico de cuja compreensão necessitamos antes de adentrarmos na consideração do contraponto crítico-determinista schopenhaueriano.

1.2 - A Densificação Cosmológica da Valência Metafísica da Liberdade da Vontade

Conforme se depreende do exposto até aqui, para Schopenhauer, a racionalidade não possui o protagonismo que Kant pretensamente lhe outorga, a saber, de um lado, especular o metafísico via busca retroativa do incondicionado e,

⁴⁰⁵ A teoria que arremata as reflexões de Schopenhauer sobre a determinação causal em geral encontra-se em sua tese de doutoramento concernente ao princípio de razão suficiente. Partindo tanto do que supõe ser a verdadeira pedra de toque do criticismo kantiano, a saber, o princípio idealista segundo o qual a realidade *fenomênica* é *relativa* por natureza, na medida em que é embrionária e insuperavelmente condicionada pela irreducibilidade do sujeito e do objeto um ao outro; quanto das faculdades cognoscitivas capitais estabelecidas na *Crítica Maior* de Kant, quais sejam, a sensibilidade, o entendimento, a razão e a consciência interna; partindo, sobretudo, desses dois pontos, dizíamos, Schopenhauer empreende como que um alargamento do princípio transcendental da causalidade na forma do princípio de razão suficiente, cuja formulação genérica, desde Wolff, é no sentido de que *nada é sem uma razão pela qual é (nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit)*. Desdobrando esse princípio de razão suficiente quadruplicamente, eis que enraizado e contextualizado nas quatro faculdades cognoscitivas cardiais kantianas supramencionadas, Schopenhauer buscará sustentar que todo o conhecimento possível ou representação de objetos pode ser redutível a uma das seguintes modalidades do princípio de razão suficiente, a saber: **a) princípio de razão de devir** ou da *necessidade física*, que pauta as representações intuitivas *a posteriori*, ou seja, os objetos do mundo empírico; **b) princípio de razão de ser** ou da *necessidade matemática*, que rege as representações intuitivas *a priori*, isto é, as relações da dimensão formal da experiência, ou, ainda, se se quiser, os objetos puramente temporais e espaciais; **c) princípio de razão de conhecer** ou da *necessidade lógica*, responsável pela relação de fundamento e consequência que se verifica entre os conceitos ou representações abstratas no bojo do conhecimento propriamente racional; e **d) princípio de razão de agir** ou da *necessidade moral*, determinante da manifestação da vontade via representações, ora de caráter intuitivo/sensível (em se tratando de animais-não-humanos), ora de caráter abstrato (em se tratando do homem). Para maiores e detalhadas informações sobre a teoria schopenhaueriana do princípio de razão suficiente cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, 1943; WHITE, F. C. The Fourfold Root. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 63-92; PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 46-57; e SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 277 e ss.

de outro, intermediar a realização da liberdade da vontade no plano da ação particular mediante a escolha, por parte de um arbítrio vácuo, de ditames práticos puros em detrimento dos interesses sensíveis.

Com efeito, no entender de Schopenhauer, tais prerrogativas atribuídas por Kant à razão não procedem, seja porque a metafísica, enquanto anseio puro e simples pelo essencial, não tem por via de acesso a razão (nem tampouco uma razão supostamente empenhada *por natureza* em especulações sobre o incondicionado), mas alguma outra via, porventura a da interioridade⁴⁰⁶; seja porque a liberdade da vontade, na forma de uma determinação independente da lei da causalidade, é impraticável no âmbito da experiência possível, eis que esta, inclusive quando racionalmente mediada, não pode escapar do império da necessariedade em geral, isto é, do princípio segundo o qual todo e qualquer objeto encontra-se em relação necessária com outro objeto, de um lado sendo condicionado (consequência), e de outro condicionando (fundamento)⁴⁰⁷.

Ora, que em parte o mundo seja representação fenomênica (idealidade transcendental), e que em parte o mundo seja numênico, isto é, algo independente da representação do sujeito cognoscente (realidade em si), constitui-se num princípio idealista lapidar do pensamento kantiano conservado por Schopenhauer⁴⁰⁸, e de cuja observância, no entender deste, decorre o autêntico e consequente proceder do idealismo crítico⁴⁰⁹ ou transcendental⁴¹⁰, donde o fato do autor do *Mundo* sempre tê-lo em mente em suas reflexões.

⁴⁰⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 536 e ss.; CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, 1994; e LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 88 e ss.

⁴⁰⁷ De fato, repisa-se que, inobstante as especificações ou figuras da determinação causal tal como dispostas por Schopenhauer em sua teoria do princípio de razão suficiente, o significado essencial comum a todas elas e, conseqüentemente, ao lado do mundo por elas condicionado (o mundo como representação), é o seguinte: encontrar-se submetido ao princípio da determinação causal equivale a encontrar-se em *relação necessária* com outros objetos, de um lado sendo determinado (consequência), e, de outro, determinando (fundamento), pelo que todo e qualquer objeto/representação só pode possuir um valor ou *status* de *ser-relativo-necessário*, visto que toda a sua existência apresenta-se em *relação necessária* com outros objetos/representações. Eis aí, pois, o denominador comum insuperável a todas as modalidades de necessariedade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 371; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 28-29. Para maiores detalhes sobre a determinação necessária cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 371-372; SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 41-42, p. 118-119 e p. 195-196; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 38-39.

⁴⁰⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 348; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 160-167.

⁴⁰⁹ Cf. BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do direito*, p. 57.

No entanto, verifica-se que, ao tentar superar essa realidade fraturada, eis que fenomênica de um lado e numênica do outro⁴¹¹, Schopenhauer, por não poder se haver com a via da razão, e por não confundir cristianismo judaizado com metafísica⁴¹² (enquanto simples investigação concernente à essência mais íntima das coisas), só poderá se haver com a via de uma hermenêutica filosófica⁴¹³, porquanto, conforme supõe Schopenhauer, o que há de mais essencial e fundamental no mundo, (logo, em nós mesmos, na medida em que compomos o mundo), deveria se manifestar à consciência, precisamente por ser o que há de mais real, de modo inteiramente certo e imediato⁴¹⁴, portanto, de modo totalmente distinto da cognição ordinária do sujeito, a qual, ao contrário da aparência elevada que assume em Kant com seu esdrúxulo conceito de razão, não é menos ordinária ou qualitativamente distinta quando se põe a especular sobre o “incondicionado”.

⁴¹⁰ A bem ver, segundo Schopenhauer, outras concepções, a exemplo da platônica e da vedanta, já haviam apreendido o cerne da verdade idealista em questão. Contudo, suas apresentações foram por demais míticas e poéticas, conforme se pode verificar nos mitos da Caverna (de Platão) e do Véu de Maia (dos Vedas), o que significa dizer que, em que pese a beleza e a força intuitiva de suas exposições imagéticas, faltaram-lhes a fundamentação crítica, a clareza, a precisão e a universalidade próprias à comunicação racional. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 48; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 526 e p. 528. Além disso, Schopenhauer aduz que a formulação moderna da verdade em causa remonta a Descartes e, sobretudo, a Berkeley. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 44. Quanto ao mais, sobre a crítica de Schopenhauer à postura *indecisa* do mestre de Königsberg em relação ao idealismo, na medida em que, (conforme, aliás, antes de Schopenhauer já denunciara Schultz em seu *Enesidemo*), Kant termina por ilicitamente manter a dedução da coisa em si, mormente na estranha figura do objeto transcendental, mediante o princípio da causalidade, logo, mediante um princípio válido única e exclusivamente para a conexão de fenômenos, mas jamais para a conexão destes com o *em si*; bem como sobre a maneira negativa com que, segundo a opinião do filósofo de Dresden, tal indecisão kantiana afeta o texto da *Crítica da razão pura* a partir de sua segunda edição, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 546 e ss.; e ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. XXXIV-XLV. Finalmente, para um exame pontual da visão fundamental do idealismo cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 45-64; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 20.

⁴¹¹ Sobre a leitura schopenhaueriana dos “dois lados do mundo” cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 76 e p. 361; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 27-61 e p. 143.

⁴¹² Cf. ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. VII-XXV e p. LIV-LX.

⁴¹³ Indicar a base hermenêutica da abordagem filosófica de Schopenhauer equivale a assinalar que sua mirada é sobre um pressuposto radical, - aliás, no caso, o pressuposto radical, considerando-se que se trata do pressuposto metafísico -, logo, que sua mirada não consiste em *explicar*, *i.e.*, em ditar o *quando*, o *onde* e o *como*, (tal como se passa na investigação científica ou racional), mas em *explicitar*, *i.e.*, em pôr a descoberto o *quê*: “A minha filosofia, ao menos, de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo e PARA QUE existe. O *por que* está subordinado ao *quê*, pois o primeiro já pertence ao mundo e surge exclusivamente mediante a forma dos fenômenos, o princípio de razão, e só assim possui significação e validade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 137; grifo do autor). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 136.

⁴¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 548.

Assim, compreende-se que Schopenhauer tenha dado ouvidos ao testemunho da interioridade ou autoconsciência, que começou por adverti-lo do enraizamento corpóreo-individual do sujeito⁴¹⁵ e terminou por evidenciar-lhe tanto a onipresença da vontade na consciência interna quanto a correlação e a simultaneidade entre a ação corporal e o ato da vontade⁴¹⁶, ocasião em que toda a significação de fundo do corpo (objeto imediato)⁴¹⁷ e de suas ações logram ser decifradas ao filósofo em chave volitiva, pois, do contrário, nosso próprio corpo teria de ser visto por nós à maneira dos demais corpos (objetos mediatos), isto é, como sendo não mais do que um mero constructo causal, de cujo *modo de atuação essencial* manifesto nas relações causais não saberíamos o que dizer, permanecendo-nos para sempre um mistério⁴¹⁸.

Com efeito, a crer em Schopenhauer, conosco as coisas se passam de forma diferente, haja vista que, ao menos de nosso próprio corpo podemos dizer com segurança que ele já é, à luz do testemunho de nossa consciência mais profunda⁴¹⁹,

⁴¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156. A propósito, acresce-se que, para Nietzsche, a referência da individualidade chega a ser uma condição *sine qua non* para se compreender Schopenhauer, sobretudo as implicações mais propriamente existencialistas de sua filosofia: “É assim que se deve sempre e em primeiro lugar interpretar a filosofia de Schopenhauer: de maneira individual, pelo indivíduo e para seu uso, a fim de que perceba sua própria miséria, sua indigência, seus limites e que nele descubra remédios e consolações, ou seja, a abnegação de si, a submissão às exigências mais nobres e primeiramente àquelas da justiça e da compaixão” (NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer educador*, p. 38).

⁴¹⁶ Para um estudo pontual acerca das correlações entre expressivas concepções orientais, a exemplo do budismo, e a filosofia schopenhaueriana, em especial no concernente à formulação do *em si* em geral como *Vontade*, cf. NICHOLLS, Moira. The influences of eastern thought on Schopenhauer’s doctrine of the thing-in-itself. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 171-212.

⁴¹⁷ Para uma exposição detalhada sobre o corpo como objeto imediato cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 110-111.

⁴¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 184.

⁴¹⁹ Importa deixar claro, que, em Schopenhauer, consciência significa menos a compreensão distinta acerca do eu e do mundo peculiar ao homem facultada pela faculdade da razão do que uma compreensão específica facultada pela percepção interior centrada no *essencial* daquilo que se passa nos recônditos do eu. Portanto, trata-se da consciência enquanto “[...] percepção (direta e imediata) do ‘eu’ [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 31; grifo do autor). Isso quer dizer: **a**) que não se trata da percepção interna superficial dos vários fenômenos que se sucedem na psique humana, como sentimentos, afetos, desejos, paixões e demais movimentos subjetivos (positivos ou negativos), mas de certa convicção mais profunda quanto ao que constitui o núcleo de todos eles - que, segundo o filósofo, seria uma potência volitiva irracional; **b**) que não se trata, por óbvio, da percepção exterior do sujeito cognoscente, sede das categorias *a priori* (tempo, espaço e causalidade) e instância processadora do *diverso* haurido da sensibilidade; e **c**) que não se trata tanto de razão, e tampouco de razão filosófica ou reflexiva (significativamente presente *in acto*, pensa Schopenhauer, em pouquíssimos homens, e mesmo assim segundo graus vários), mas de conhecimento direcionado, puro e simplesmente, para o interior, logo, para a vontade. Enfim, “[...] devemos tomar [a consciência] mais em sentido figurado do que real, dado que os conhecimentos que a consciência nos faculta são imediatos, e não mediatos, como os dos sentidos. Seja como for, a pergunta que primeiro se nos depara pode exprimir-se da seguinte forma: - Qual é o *conteúdo* da consciência? ou então: Como e sob qual forma o nosso eu se revela imediatamente a si mesmo? -

o reflexo de uma essência, a *Vontade de ser*⁴²⁰, e que age simultânea e paralelamente a ela, de modo que, se assim se passa com o nosso corpo (objeto direto), o mesmo tem de passar com os demais corpos (objeto indireto)⁴²¹, com o que se conclui que, para além da representação, o mundo só pode ser *Vontade*⁴²²:

A vontade é a certeza, o conhecido, aquilo que é mais garantido (*Gewisseste*). 'Vontade' (*Wille*) é o nome que Schopenhauer escolheu como o mais adequado para descrever a autoexperiência de nosso próprio corpo. Somente o próprio corpo constitui aquela realidade que não recebo apenas como representação, mas que eu também *sou*. Contudo, uma vez que também sou capaz de 'representar' (*vorstellend verhalten*) meu próprio corpo, a consequência é que meu próprio corpo me é 'dado de duas maneiras diferentes: por um lado é uma representação dentro de uma intuição inteligente, como um objeto entre outros objetos; [...] mas ao mesmo tempo e de forma totalmente distinta, é esse algo (*Jedem*) que cada um de nós conhece de maneira imediata e que é designado pela palavra 'Vontade'. Isto me faculta 'explicar' as ações de meu próprio corpo, isto é, demonstrar suas conexões causais que, enquanto objetos, interligam-se

Resposta: Tanto quanto o *eu de um ser volitivo*" (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 33; grifo do autor). Para maiores e detalhadas considerações acerca da possibilidade do conhecimento da coisa em si e do primado da vontade na (auto)consciência cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 293-366. Por fim, para um comentário detalhado sobre a peculiaridade do conceito schopenhaueriano de consciência na medida em que também compreende um querer na forma de "impulso cego", cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 22 e p. 124 e ss.

⁴²⁰ Outro modo de dizer isso seria: que a vontade é o conhecimento *a priori* do corpo e este o conhecimento *a posteriori* da vontade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 57 e p. 164.

⁴²¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 45, p. 157 e p. 162.

⁴²² Obviamente, Schopenhauer sabe que a vontade não corresponde exatamente à coisa em si kantiana, isto é, ao elemento absoluta e totalmente desprovido de feições fenomênicas. Contudo, aqui é necessário ter em mente pelos menos três ressalvas: primeiramente, que Schopenhauer opta pelo conceito de vontade porque, ao contrário da inconsistência dos conceitos até então aventados para a designação do substancial e originário, a exemplo do recorrente conceito de *força*, o conceito de vontade é o que mais seguramente podemos conhecer, pois logra indicar-nos uma cognição quanto ao essencial minimamente objetiva e determinada, porventura por ser imediatamente encontrável em nós mesmos. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156-157. Além disso, tem-se de acentuar que Schopenhauer se dá ao trabalho de advertir que a envergadura metafísica por ele outorgada ao conceito de vontade é levada a efeito de modo figurado (metafórico) e analógico, de modo que, por vontade enquanto conceito figurativo da coisa em si não se deve entender o mesmo que comumente se indica por vontade enquanto uma das potências conformadoras da natureza da psique humana ou animal, pois esta, em que pese sua imediatez, já seria uma manifestação fenomênica daquela. Portanto, Schopenhauer está se referindo a uma *Vontade* e não a uma mera *vontade*. Ainda, trata-se de algo que é menos explanável ou explicável do que explicitável ou evidenciável, haja vista que, sendo explanação e explicação pertinentes às demonstrações ordinárias das relações de fundamento e consequência (*i.e.*, segundo o princípio da necessidade em geral) dos objetos que perfazem o plano fenomênico do mundo, portanto, sendo elas adequadas ao modo *científico* de interpretação, e, por seu turno, sendo a *Vontade* posta precisamente como o essencial, portanto, como o originário existente em si e por si, desse modo subsistente para além de relações, causalidades e fundamentações, então só o que se pode fazer é pô-la a descoberto, evidenciá-la, numa palavra, *filosoficamente* explicitá-la, dada a impossibilidade de se explicar o que não se submete à lei (causalidade) do plano empírico relacional (mundo fenomênico). Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159-160. Em suma, a *Vontade* é aquilo que, para além do mundo como mera representação, fenomênico, evidencia-se ou explicita-se, *metafórica e analogicamente*, como constituindo o em si do mundo, seu lado numênico.

com os demais objetos segundo o princípio da causalidade. Todavia, só no interior de meu corpo, eu sou e percebo aquilo que sou capaz de explicar através do ato da representação. Eu me posso situar no mundo dos objetos e simultaneamente ser a 'coisa em si'. A autoexperiência de meu próprio corpo é o único ponto em que posso experimentar realmente o que é o mundo, fora do que é apenas minha própria representação⁴²³.

Ademais, enquanto potência originária e identificada com o *essencial* (leia-se: com a coisa *sem fundamento*)⁴²⁴, compreende-se que tal vontade seja apresentada por Schopenhauer como independente das condições fenomênicas (tempo, espaço e causalidade), logo, como uma potência metafísica *irracional*⁴²⁵, infinita, indivisível e *livre* - entendendo-se por livre, atenta-se, não a ausência cabal de toda e qualquer determinação, sim a ausência de *toda e qualquer* determinação *causal* ou *necessária*, i.e., de determinação *relacional* ditada nos moldes do *princípio da necessidade*:

[...] a [...] liberdade [...] da vontade não é de modo algum a causalidade incondicionada de uma causa, [...] porque uma causa tem de ser essencialmente fenômeno, não algo *toto genere* diferente e que se encontra além de todo fenômeno. Quando se fala de causa e efeito, jamais é permitido recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico), [...] pois se trata aí de algo completamente diferente da relação causal. [...] Portanto, [...] a liberdade não possui causalidade alguma, visto que apenas a Vontade é livre, a qual reside fora da natureza ou fenômeno, que justamente é apenas sua objetivação, mas não está numa relação de causalidade com ela, relação esta que se encontra em primeiro lugar internamente aos fenômenos, logo, já os pressupõe, não podendo incluí-los nem ligá-los com aquilo que expressamente não é fenômeno⁴²⁶.

Isso significa dizer que, ao contrário das determinações causais ou necessárias, que sempre são fenomênicas e relativas, (heterônomas), as determinações da vontade enquanto coisa em si (Vontade) são absolutas, (autônomas), eis que ditadas, em parte, independentes das formas dos fenômenos, e, em parte, *única e exclusivamente* pela própria Vontade⁴²⁷, com o que se percebe

⁴²³ Cf. SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 388; grifo do autor.

⁴²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 182.

⁴²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 121.

⁴²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 630.

⁴²⁷ Conforme será visto dentro em pouco, em que pese Schopenhauer por vezes falar, com base na terminologia de Mallebranche, em *causas originárias* e *causas ocasionais*, ambas as espécies respectivamente referentes ao numênico e ao fenomênico, cumpre advertir que o filósofo não se cansa de ressaltar que, rigorosamente falando, o conceito de causalidade diz respeito tão-só ao âmbito do fenômeno, a começar pelo fato de ser a causalidade (*amplo sensu*) um princípio voltado, desde sua gênese transcendental, ao *modus operandi* do mundo como representação. Em sendo assim, a liberdade absoluta da vontade metafísica não é tanto uma espécie toda distinta de causa, comumente denominada de *causa incondicionada*, *causa sui* ou *causa prima* (e cujo desfecho, como sabido e ressabido, é senão a *prova cosmológica*), sim de determinabilidade, eis que toda e qualquer causa só pode mesmo ser relativa, ou seja, ocasional, no sentido de que sempre se trata das

que a Vontade é livre porque suas determinações são extrafenomênicas e dependentes senão de si própria:

[...] a Vontade é não apenas livre mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo. Tal qual ela é, assim aparecerá seu agir assim aparecerá seu mundo: ambos são seu autoconhecimento e nada mais. *Ela determina a si* e justamente por aí determina seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada. *Só assim ela é verdadeiramente autônoma*; sob qualquer outro aspecto, entretanto, é *heterônoma*⁴²⁸.

Enfim, “[...] a Vontade em si é absolutamente livre e se *determina por inteiro a si mesma* [...]”⁴²⁹.

Além disso, na medida em que é tomada como o significado mais profundo do em si de todo o mundo, (e não apenas do em si humano), a Vontade essencial, juntamente com seus atributos, (inclusive o da liberdade), precisa ser (re)dimensionada cosmologicamente, donde o recurso final schopenhaueriano à doutrina platônica das Ideias⁴³⁰, porquanto, através destas, o filósofo poderá

circunstâncias, concernentes ao quando, onde e como, que concorrem para a manifestação fenomênica de uma determinabilidade absoluta, a saber, o ato livre e originário da Vontade essencial: “Coisa alguma no mundo possui uma causa absoluta e geral de sua existência, mas apenas uma causa a partir da qual existe exatamente aqui, exatamente agora. Por que uma pedra [por exemplo] mostra agora gravidade, outra vez rigidez, agora eletricidade, outra vez propriedades químicas, tudo isso depende de causas e ações externas, e são explicáveis a partir destas. Entretanto, as propriedades mesmas, portanto toda a essência em que consistem, e que se exterioriza de todos aqueles modos, logo, o fato de ser em geral assim como é, o fato de existir em geral – isso não possui fundamento algum, mas é o tornar-se-visível da Vontade sem-fundamento. Portanto, toda causa é causa ocasional” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 201). Em suma, para Schopenhauer, a autodeterminação originária da Vontade metafísica deve ser vista como uma determinabilidade livre e absoluta não porque tem a ver com alguma relação causal (leia-se: relação de fundamento e consequência) excepcional ou, tampouco, com alguma faculdade de determinação *irrestrita* da vontade, mas porque a Vontade *se determina extratemporalmente a si mesma* e com base apenas e tão-somente *em si mesma* (leia-se: sem outro fundamento que não ela própria). Mais sobre o tema cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 40-65 e p. 122.

⁴²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 354-355; grifo nosso.

⁴²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 370; grifo nosso.

⁴³⁰ Advirta-se que as determinações ou qualidades originárias em questão, filosoficamente denominadas por Schopenhauer de Ideias (e que, diga-se de passagem, equivalem às forças, espécies e caracteres comumente constantes do linguajar da concepção naturalista oitocentista) mais não são que a unidade essencial ou o modo determinado do fazer efeito das coisas. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 192 e ss. Daí vem que a pluralidade (multiplicidade) e a finitude dos indivíduos, logo, das cópias (ou sombras, como diria Platão) encontráveis fenomenicamente, só há falar por ocasião da temporalização e espacialização das ditas Ideias. Nesse sentido, cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 43-45. Demais, lembre-se que, enquanto expressões imediatas da inexplanaável, mas explicitável, Vontade metafísica, logo, enquanto determinações originárias do em si, também não podem ser explanadas, mas apenas explicitadas. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 135; e ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. LXXI. De resto, cumpre atentar ao fato de que o emprego de Schopenhauer da doutrina das Ideias tem suas peculiaridades, seja porque, ao contrário

correlacionar a Vontade e o mundo, ou, para dizer mais apropriadamente, os arquétipos de fundo das coisas fenomênicas particulares aos graus originários de visibilidade ou explicitação do em si (leia-se: da Vontade de ser)⁴³¹, ou ainda, consoante o linguajar técnico empregado por Schopenhauer, aos atos *livres e extratemporais* da Vontade essenciais determinadores dos modos de atuação elementares das coisas.

Como se vê, todas essas considerações de natureza mais propriamente metafísica importam na medida em que deságuam na seguinte conclusão: que, conforme o ângulo de olhar de Schopenhauer, a Vontade é a potência que responde pelo *em si* (aliás, não apenas do homem, mas de todo o mundo); que os modos de atuação das coisas empíricas singulares correspondem às Ideias da Vontade, ou seja, aos graus de objetividade⁴³² ou visibilidade da Vontade, ou, por outra, ao ato *livre e extratemporal* de determinação das objetividades da Vontade; e que, no que diz respeito ao homem, sua Ideia, ou, se se quiser expressar na linguagem da doutrina kantiana do caráter, seu *caráter inteligível*⁴³³, identifica-se com uma determinação originária correspondente ao ato livre da Vontade de vida.

de Kant, mantém o sentido ontológico originário da doutrina em questão, seja porque, ao contrário de Platão, dimensiona as Ideias não no transcendente, sim na imanência do sujeito. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 191; SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 608-609; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 146 e p. 170. Ainda, sobre os paralelos entre Platão e Kant traçados por Schopenhauer, bem como sobre o modo como aqueles, segundo este, convergem em sua filosofia, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 236-243; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 21-25.

⁴³¹ Por oportuno, esclareça-se, muito basicamente, que, conforme assevera Schopenhauer, a Vontade explicita-se, no plano empírico-fenomênico, segundo graus vários, a saber: abafada e cegamente no reino inorgânico e vegetal; de modo intuitivo no estrato da natureza puramente animal; e, finalmente, de forma reflexiva e consciente em meio ao animal racional, junto ao qual, graças ao seu peculiar grau de inteligência, a Vontade como que se olha no espelho, com o que ocorre a consumação de todo o seu afã, pois todo este mundo, sim, toda esta vida, na forma como é e com tudo o que contém, mais não pode ser do que o que a própria Vontade é e quer, não podendo haver nada mais para além disso, de vez que não há nada mais além da Vontade e de seu reflexo (o mundo, a vida). Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 358.

⁴³² Conforme explana em nota de rodapé Eduardo Ribeiro da Fonseca em sua tradução do Tomo II do *Mundo*, o “[...] neologismo ‘Objektivität’ é criado por Schopenhauer para expressar a imediatez da exposição da Vontade e a ausência de referência a um sujeito [consciente]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 549; grifo do autor).

⁴³³ Anote-se que a apropriação da terminologia kantiana em questão por parte de Schopenhauer tem por contexto o reconhecimento e o elogio deste do modo inédito com que Kant adianta a conciliação do vetusto conflito entre liberdade e necessidade – conforme, aliás, mencionado *en passant* no capítulo anterior. Veja-se o que diz o discípulo acerca do mestre: “Foi Kant [...], cujo mérito a [...] respeito é em especial magnânimo, o primeiro a demonstrar a coexistência [da] necessidade com a liberdade da Vontade em si, isto é, exterior ao fenômeno, estabelecendo a diferença entre caráter inteligível e empírico, a qual conservo por inteiro, conquanto o primeiro é a Vontade como coisa-em-si a manifestar-se em fenômeno num determinado indivíduo e num determinado grau, já o segundo é

No entanto, para os efeitos da presente, o que realmente importa ter em mente é a seguinte conclusão do filósofo da Vontade: que, por força da envergadura metafísica e da densificação cosmológica da Vontade, faz-se inevitável o reconhecimento de que a razão, em que pese se situar num grau consideravelmente acima da inteligência animal⁴³⁴, e embora constituir (para o bem e para o mal) o predicado distintivo do ser humano ante os demais seres⁴³⁵, não deve ser vista como o elemento humano *essencial*, pois é a Vontade de vida irracional que constitui o âmago do homem (assim como de tudo o mais); e que, conseqüentemente, a razão (especificidade) é secundária ante a originária Vontade de vida (essencialidade), figurando aquela, sob esse aspecto, como uma espécie de fantoche desta, ou, mais bem posto, como uma ancila destinada a servir e atender as ordens (quando não caprichos) de sua tirana e senhora, a Vontade⁴³⁶.

Em outras palavras, ao aprofundar a problemática ontológica do sujeito cognoscente, Schopenhauer termina por encontrar um sujeito encarnado, logo, fundamentalmente querente⁴³⁷, de modo que, a partir do filósofo do *Mundo*, não se pode mais resolver o sujeito ao cognoscente⁴³⁸, visto que o sujeito que conhece não apenas é *também* um sujeito querente, mas um sujeito *originariamente* querente⁴³⁹,

este fenômeno mesmo tal qual ele se expõe no modo de ação segundo o tempo, e já na corporização segundo o espaço” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 374-375). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 628; SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 102; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 93-100. De mais a mais, registre-se, a título de curiosidade, que, a crer em Schopenhauer, já Platão enunciara (e até mesmo outros antes dele, como os sacerdotes egípcios, ou, indo ainda mais longe, os sábios do Bramanismo) no “Mito de Er”, conquanto alegórica e imagetivamente, a doutrina do caráter inteligível e empírico, e, conseqüentemente, da conciliação de liberdade e necessidade. Cf., a propósito, SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 98-110; e PLATÃO. *A república: ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 408 e ss.

⁴³⁴ Em que pese a diferença patente entre a inteligência humana e a animal, para Schopenhauer tal diferença continua sendo uma questão meramente de grau. Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 102.

⁴³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83-84.

⁴³⁶ Para os efeitos da pesquisa em tela, já se faz claro que, dizer que a vontade é o padrão e o intelecto (*lato sensu*) o servidor, é o mesmo que dizer que o arbítrio não é, ao contrário do que normalmente se supõe *ilusoriamente*, um *livre-arbítrio*, sim um *servo-arbítrio*. Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 95-99.

⁴³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 183.

⁴³⁸ Cf. ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the self. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 18-26.

⁴³⁹ Não se pode pensar, contudo, que vontade e inteligência (*amplo sensu*), por serem, em Schopenhauer, duas instâncias qualitativamente distintas, sejam incomunicáveis, porquanto, em que pese a clara distinção schopenhaueriana entre elas e o fato da vontade, na qualidade de potência metafísica originária, prevalecer sobre a razão, elas podem se relacionar, tal como acontece, precisamente, nas objetividades fenomênicas animal e humana da Vontade, porquanto, muito basicamente, aí a vontade se manifesta *mediante* o conhecimento (intuitivo e ou abstrato), ou, se se

dado que a cognoscência, (inclusive a racional), quando ontologicamente defrontada, não pode se apresentar senão como algo de secundário e acessório, ou, mais bem posto, como uma ferramenta a serviço do corpo, logo, - de vez que corpo e vontade fundamentalmente se equivalem⁴⁴⁰ -, um instrumento a serviço da promoção dos desígnios da essencial Vontade de vida⁴⁴¹.

Naturalmente, a essa altura não é de estranhar que Schopenhauer venha a sustentar abertamente que não há falar em deus, pois, ao nível do essencial, só existe a eterna e toda poderosa Vontade de vida irracional, cujos atos originários não têm que ver com a alma⁴⁴² (no sentido genérico de unidade essencial de

quiser, o conhecimento se presta como um serviçal da Vontade de vida empenhada em se afirmar. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 163.

⁴⁴⁰ Nesse passo, urge esclarecer o seguinte: que, segundo o autor do *Mundo*, sua tese de que a vontade é o elemento numenal encontrável via aprofundamento radical do sujeito, (o qual, para além de sua valência cognoscente, termina por se decifrar como uma potência querente), não deve ser confundida com *psicologismo empírico*, como se se tratasse, no final das contas, de não mais que uma análise aguda e acurada da percepção da experiência interna, porquanto, uma tal análise psicologista, embora tomando ares de distinção, na medida em que se atém sobre um objeto (a experiência interna do eu) que não se submete à forma apriorística do espaço constante da sensibilidade pura, não pode se subtrair do condicionamento temporal, logo, ainda não pode se subtrair de todo do fenomênico, afinal de contas, desde Kant que se sabe que a percepção interna, conquanto livre da espacialidade, permanece presa à temporalidade, dado que esta, ao contrário daquela, cuja incidência se restringe ao externo, é uma condição *a priori* cuja incidência ocorre tanto na esfera da experiência externa quanto da interna. Com efeito, aduz Schopenhauer que a censura em questão não lhe deve ser feita, seja porque, quando se devassa a percepção interna, a constatação que salta aos olhos é a de um querer como algo de onipresente ou espécie de pano de fundo inarredável, de vez que tudo pode ser reconduzido a ele, com o que a vontade figura para a consciência como um elemento absolutamente irreduzível e sem fundamento, ou, antes, como o que dá sustentabilidade a tudo o mais; seja porque, ao contrário do modo como acontece a relação entre todas as coisas condicionadas pelo princípio de razão (causalidade *amplo sensu*), a relação entre o *ato volitivo* e a *ação corporal* não ocorre segundo um nexos de necessidade, caso em que teriam que aparecer *sucessivamente*, mas, ao revés, o ato volitivo e a ação corporal se relacionam *simultaneamente*, malgrado sua manifestação dupla na consciência, por chegar a esta tanto através da perspectiva externa quanto da interna. A propósito, vem daí a identificação schopenhaueriana final de corpo e vontade, porquanto, a essa altura, o próprio corpo, e não somente sua ação, mais não é que a objetividade e visibilidade mais imediata da vontade. Sim, para Schopenhauer, o corpo (e não menos sua ação) já é vontade, sendo certo que toda a constituição corporal deve ser vista em correlação com o *modo de ser* da vontade. Para maiores detalhes cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156-159, p. 167 e p. 215; SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 105, p. 179 e p. 183-184; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 94.

⁴⁴¹ Sobre o valor secundário da cognição em relação à vontade, inclusive com sugestivas alusões científicas com base na fisiologia oitocentista, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 53-82; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 104.

⁴⁴² Não vem ao caso, por extrapolar o âmbito desta pesquisa, todas as implicações existenciais pessimistas que Schopenhauer deduz a partir dessa sua radical guinada antropológica no sentido de um eu volitivo primário irracional imanente em detrimento do asoberbado eu racional, porquanto, de fato, se existir é querer, e se o querer implica em falta, carência ou necessidade, logo, em sofrimento, então existir é sofrer, o que significa dizer que a negatividade não é acidental, mas uma constante, dir-se-ia o estofo elementar da vida, visto deitar raízes desde o próprio *ser* da existência: “[...] o que cada um QUER em seu íntimo, isto ele deve SER; o que cada um É, precisamente isto ele QUER” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 467; grifo do autor). Outrossim, não vem ao caso saber se, no final das contas, tal como colocado por

consciência)⁴⁴³, mas sim com Ideias, isto é, com as objetividades primárias e essenciais da Vontade, segundo as quais os entes empíricos são o que são na qualidade de cópias.

No que tange mais especificamente ao homem, Schopenhauer aduz que a Ideia a ele correspondente também pode ser indicada com o conceito do caráter inteligível. Aqui, como se vê, a opinião de Schopenhauer parece se assemelhar a de Kant, afinal, é este quem começa por falar do caráter inteligível como expressão da essência do homem.

Contudo, insta advertir que a semelhança não vai muito além da terminologia⁴⁴⁴, seja porque o caráter inteligível schopenhaueriano, que é sinônimo da Ideia de homem, não se diferencia, quanto aos seus atributos gerais, (atemporalidade, aespacialidade e liberdade), das demais Ideias da Vontade⁴⁴⁵, o

Schopenhauer, o grande dilema da existência humana, que, desse ponto de vista, poderia ser expresso na questão de saber se uma tal vida deveria ou não ser querida, resolve-se ou pela via do *não ascético radical* ou pela via da *afirmação racional*, afirmação racional esta que seria, de um lado, *potencializada* (por toda sorte de artefatos que o engenho racional, auxiliado pelo órgão da linguagem, logra conceber, como técnica, ciência, tecnologia, o planejamento e a execução coordenada das atividades em geral etc.), e, de outro, *discernida* (graças, sobretudo, ao desenvolvimento da capacidade de conhecer e julgar *sabiamente*). Sobre a relevância da filosofia da Vontade schopenhaueriana para o pensamento contemporâneo, notadamente para a filosofia dos impulsos, (lembre-se de Nietzsche e Freud, para não citar senão dois exemplos emblemáticos), cf. BARBOZA, Jair. Apresentação: um livro que embriaga. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 12. Para um retrato *in nuce* do pessimismo schopenhaueriano cf. NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno*: uma história alternativa da filosofia. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003, p. 195. Especificamente quanto ao “existencialismo” schopenhaueriano, isto é, à nulidade ou “náusea existencial” (se se quiser expressar à maneira de Sartre), cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. II, p. 266 e p. 295-315. Ainda, sobre o modo como Schopenhauer *teoriza* a solução do problema da existência (o qual, em termos hamletianos, poderia se resumir no seguinte questionamento: *Querer ou não querer? Eis a questão*), a saber, mediante a *teorização* das proposições do *não ascético* e do *sim sábio*, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 351-519; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Aphorisms on the wisdom of life*. In: *Parerga and paralipomena: short philosophical essays*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 311-497. Por fim, sobre como não há confundir a filosofia *pessimista* de Schopenhauer com uma filosofia do *absurdo* cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 87-88.

⁴⁴³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 505.

⁴⁴⁴ A ressalva em questão é crucial, porquanto, conforme haverá de se tornar cada vez mais claro, Kant e Schopenhauer destoam significativamente quanto ao que vem a ser e à envergadura do caráter inteligível, bem como sobre como acontece a relação entre este e sua versão fenomênica, o caráter empírico: “Schopenhauer se gaba de apenas desenvolver a teoria kantiana do caráter inteligível, mas o faz negando toda legalidade da razão prática e dissociando liberdade e razão” (LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 152). Mais a respeito, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375; ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. L-LI; CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 103 e ss.; e CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 302.

⁴⁴⁵ Veja-se: “O caráter inteligível coincide [...] com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. Em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada homem, mas também o caráter empírico de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária inorgânica que deve ser visto como fenômeno de um caráter

que significa dizer que, uma pedra, por exemplo, ao nível de sua Ideia, tem de ser vista como sendo tão livre das formas do fenômeno como o homem em seu caráter inteligível⁴⁴⁶; seja porque o caráter inteligível, em Schopenhauer, identifica-se com um ato originário da Vontade, logo, com algo cuja consumação é impensável fora da dimensão estritamente metafísica, ao passo que, em Kant, o caráter inteligível se identifica com o eu puro e ideal supostamente revelado pela razão e que pode ser afirmado e realizado no plano da ação empírica particular mediante uma *escolha* da faculdade do arbítrio irrestrito (autonomia).

Para ser justo, tanto Schopenhauer quanto Kant concordam no que concerne ao âmbito próprio à liberdade entendida como uma determinação de natureza distinta da determinação fenomênica ditada pelo princípio da causalidade em geral (ou princípio de razão suficiente, se se quiser expressar à maneira de Schopenhauer), dado que, para ambos, tal âmbito é o não fenomênico, o numênico, numa palavra, o metafísico:

Schopenhauer enjoys ringing the changes on the Judeo-Christian view that our *esse* is determined while our *posse* is free: no, he says, on the contrary, it is our *esse* that is free and our *posse* that is determined. And according to his whole philosophy this must be so, as for him it is only in this sense that there could be free will. If what we *are* is embodiment of will, then any question about freedom of the will must be ultimately a question about the antecedents of the self⁴⁴⁷.

Além disso, enquanto liberdade estritamente metafísica (inteligível), ambos parecem concordar que ela diz respeito não à indeterminação, mas sim à autodeterminação ou determinação absoluta, no sentido de que se trata de uma determinação posta por nenhuma outra coisa a não ser a própria coisa em si.

Desse modo, a liberdade metafísica ou inteligível mostra-se como uma determinação oposta à determinação fenomênica, pois esta, considerando-se sua natureza *causal*, é sempre uma *necessariedade relacional*, tendo-se em conta que a coisa fenomenicamente determinada não pode se determinar com base apenas em si própria, mas somente causalmente, *i.e.*, *em relação necessária* a alguma outra

inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da Vontade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 221-223).

⁴⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 624-625 e p. 628.

⁴⁴⁷ Cf. MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*, p. 207; grifo do autor. Tradução nossa: “Schopenhauer se compraz em provocar a deturpação judaico-cristã no sentido de que o nosso *esse* é determinado, enquanto o nosso *posse* é livre: não, ele diz, pelo contrário, é nosso *esse* que é livre e nosso *posse* que é determinado. E de acordo com toda a sua filosofia assim deve ser, pois, para ele, apenas nesse sentido é que poderia haver liberdade da vontade. Se *somos* a personificação da vontade, então qualquer dúvida sobre a liberdade da vontade deve ser, em última análise, uma questão sobre a dimensão originária do eu”.

coisa, daí decorrendo o fato de toda e qualquer coisa fenomênica ser, de um lado, determinada ou condicionada (consequência), e, de outro, determinante ou condicionante (fundamento)⁴⁴⁸.

Todavia, ao contrário do que postula Kant, Schopenhauer raciocina que nem a liberdade absoluta deve ser tomada como um atributo exclusivo do homem em sua dimensão metafísica (resquício teísta), eis que ela se acha presente na dimensão metafísica de todas as demais coisas⁴⁴⁹, nem tampouco ela deve ser vista como algo passível de ser acessado e usado pelo homem quando de suas escolhas e ações práticas particulares (outro resquício teológico).

⁴⁴⁸ Aqui, faz-se mister ressaltar o seguinte: que, se é certo que todo e qualquer objeto fenomênico tem por traço distintivo o *ser-relacionado* (em virtude da correlação ou irredutibilidade embrionária de sujeito e objeto), não é menos certo que nem toda relação do objeto fenomênico é *necessária* ou *causal*, haja vista o lado meramente *contingente* ou *casual* de suas relações: “Cada objeto, não importa sua espécie, por exemplo cada evento no mundo real, é sem exceção necessário e contingente ao mesmo tempo: NECESSÁRIO em relação àquilo que é sua causa, CONTINGENTE em relação a todo o resto” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 580; grifo do autor). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 115; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 28-29. Ademais, tem-se de dizer que, no fundo, até mesmo as circunstâncias ensejadoras do fazer-efeito dos fenômenos são contingentes, pois o fato do efeito ter de seguir necessariamente caso suas circunstâncias causais sejam dadas, não significa que ele (efeito) não poderia não ter acontecido, considerando-se que se suas circunstâncias causais não houvesse entrado em cena, ou se houvesse surgido outras circunstâncias, então ou o efeito em questão não poderia ter se produzido ou um outro efeito é que teria sido produzido. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 390. Finalmente, no que concerne à ideia de um acaso ou contingente absoluto, sobretudo como sinônimo de algum tipo de liberdade absoluta, a exemplo do livre-arbítrio, cumpre ressaltar que, conforme aduz Schopenhauer, tal é inconcebível, pois isso significaria supor um fenômeno que não estivesse numa relação de causalidade não apenas com tudo o mais que não a sua causa, mas até mesmo com esta! Ou seja, um objeto que fosse absolutamente contingente ou casual “[...] seria um objeto que não estaria com nenhum outro na relação de consequência a partir de um fundamento” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 580). Naturalmente, poder-se-ia ventilar que o contingente ou acaso absoluto já não teria por referência o plano do fenômeno, mas o da coisa em si. No entanto, esse raciocínio também não pode medrar, seja porque o conceito de acaso, (isto é, o conceito segundo o qual uma relação fenomênica é casual ou *contingente* na medida em que se trata de uma relação fenomênica não-necessária), só adquire adequada significação quando contraposto ao conceito de causalidade (isto é, ao conceito segundo o qual uma relação fenomênica é *necessária* na medida em que é uma relação fenomênica de fundamento e consequência), seja porque a coisa em si é desprovida de fundamento apenas do estrito ponto de vista do fenômeno, sendo certo que, enquanto tal, possui uma fundamentação própria, qual seja, a fundamentação absoluta ditada por uma *autodeterminação extrafenomênica*, a qual consiste no *em si* se determinar *independentemente das formas do fenômeno* (tempo, espaço e causalidade) e com base em nenhuma outra coisa a não ser *nele próprio*. Sobre a inconcebibilidade da contingência absoluta, assim como de qualquer outra coisa dela deduzida, como o livre-arbítrio, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 580. Sobre a autodeterminação absoluta do em si (Vontade) cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 171-172 e p. 354-355. Quanto ao mais, registre-se que também Posner rejeita a identificação de contingência e livre-arbítrio. Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 229-230.

⁴⁴⁹ Leia-se: “Cada coisa como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessária; no entanto, EM SI mesma é Vontade e esta é integralmente livre por toda a eternidade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 372; grifo do autor). Logo: “A liberdade não declina mais quando nos afastamos do homem do que a causalidade quando nos elevamos a ele” (ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. L).

Isso porque tanto a *obra* da liberdade absoluta, (o caráter inteligível), já se acha consumada, toda ela, no plano metafísico, conquanto seu pleno aparecimento fenomênico, (o caráter empírico), ocorra segundo *causas ocasionais* (motivos)⁴⁵⁰ e ao longo do desdobramento temporal⁴⁵¹; quanto a liberdade absoluta, na medida em que consubstancia o ato originário da Vontade essencial determinante do caráter inteligível, é uma potência irracional, logo, insuscetível, ao menos imediatamente, de controle consciente.

Portanto, transforma-se a liberdade de *causa incondicionada*⁴⁵² e *atributo metafísico exclusivamente humano e exercitável irrestritamente* (Kant) em *determinação absoluta* (no sentido de ser, em parte, independente da determinação relacional causal e, em parte, configurada por nenhuma outra coisa senão a própria Vontade) e *atributo cósmico-metafísico irracional e manifestável relativamente* (Schopenhauer)⁴⁵³.

Dito de outro modo, é como se, em Schopenhauer, a *Vontade*, seus *atos originários* e suas *Ideias* fizessem as vezes do *deus*, da *liberdade* e da *alma kantianos*.

⁴⁵⁰ Advirta-se que Schopenhauer se serve da terminologia de Malebranche não apenas com relação à causalidade afeta ao agir humano (os motivos abstratos), mas à causalidade natural em geral. Assim, toma por *causes occasionelles* tanto os motivos abstratos quanto todas as demais espécies de causas naturais, quais sejam, as causas em sentido estrito, as excitações e os motivos intuitivos: “De fato, Mallebranche tem razão. Toda causa na natureza é causa ocasional, apenas dá a oportunidade, a ocasião, para o fenômeno da Vontade una, indivisa, em-si de todas as coisas, e cuja objetivação grau por grau é todo este mundo visível. Apenas a entrada em cena, o tornar-se-visível neste lugar, neste tempo, é produzido pela causa, e nesse sentido depende desta, mas não o todo do fenômeno, não a sua essência íntima: esta é a Vontade, à qual não se aplica o princípio de razão, e, portanto, é sem-fundamento” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 200-201). No mesmo sentido, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 230 e p. 378. Ainda, sobre como, sob esse aspecto, todo movimento fenomênico, ou, mais apropriadamente dizendo, toda manifestação empírica, surge tanto “de dentro” (a vontade essencial) quanto “de fora” (as causas ocasionais), não possuindo, pois, duas origens fundamentalmente distintas, sim duas fontes atuantes simultânea e inseparavelmente, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 141 e p. 151-152.

⁴⁵¹ Leia-se: “[...] a obra de nossa liberdade não deve ser buscada nos atos singulares, mas em nossa existência e essência mesmas. [...]. De acordo com [isso], o pretense *liberum arbitrium indifferentiae* [livre-arbítrio indeterminado] é totalmente impróprio para servir como marca que distinga os movimentos que partem da vontade: pois constitui uma alegação da possibilidade de efeitos sem causas” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 70; grifo do autor).

⁴⁵² Mais sobre a crítica schopenhaueriana ao modo sofisticado e abusivo com que Kant termina por apresentar a liberdade metafísica quando de sua problematização antinômica, a saber, como uma causa incondicionada, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 630. Ainda, sobre a crítica de Schopenhauer às irmãs gêmeas da causa incondicionada, como a *causa prima* e a *causa sui*, bem como sobre o uso abusivo em geral da lei da causalidade, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 54-55 e p. 122.

⁴⁵³ Sobre a perspectiva cosmológica, em vez da teológica, da metafísica schopenhaueriana, cf. ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. XV-XXV.

Porém, atenta-se, se é certo que a Vontade é todo poderosa, que suas determinações originárias são livres e que suas Ideias respondem pela especificação, conforme algum grau de visibilidade, do *em si* em cada ser, não é menos certo que a Vontade é um impulso cego imanente; que sua liberdade se estende a todo o essencial e não apenas ao essencial humano⁴⁵⁴ (para não falar que ela nunca diz respeito a uma “causa incondicionada” e tampouco a uma “indiferença” ontológica, sim a uma autodeterminação consumada); e que todas as suas Ideias (e não apenas a Ideia de humanidade) representam o *imortal* e o *infinito* da classe de fenômenos individuais mortais e finitos a que cada uma das ditas Ideias se refere na qualidade de arquétipo⁴⁵⁵.

Daí vem a impossibilidade, para Schopenhauer, de se falar numa liberdade absoluta de escolha quando das ações particulares, eis que o filósofo só pode admitir a liberdade absoluta no plano metafísico, logo, como um atributo da coisa em si já realizado e consumado nos atos originários determinadores das Ideias, pouco importando se se trata de uma Ideia atinente à mais inexpressiva classe de coisas fenomênicas ou da mais elevada das Ideias, a saber, a Ideia de humanidade, consubstanciada, no indivíduo humano, na figura do caráter inteligível, ou, se se quiser expressar à maneira da escolástica, na *forma substantialis*⁴⁵⁶.

Ademais, lembre-se que, para o indivíduo racional e consciente, seu caráter inteligível, sede daquela essência volitiva cega e irracional, só lhe é dado a conhecer nos traços substanciais de sua versão empírica⁴⁵⁷, portanto, só lhe é dado a

⁴⁵⁴ A título de provocação, traz-se à baila um trecho constante dos *Prolegômenos* em que até mesmo Kant, num momento, ao que parece, de raciocínio consequente involuntário, reconhece a liberdade absoluta ou transcendental no sentido de determinação originária não apenas dos seres racionais mas de *quaisquer seres em geral*. De fato, a uma determinada altura do texto em questão, o filósofo deixa escapar que, quanto à liberdade transcendental “[...] qualquer início da ação de um ser a partir de causas objetivas é, em relação [aos] fundamentos determinantes, sempre um *primeiro início*, embora a mesma ação, na série de aparecimentos, seja apenas um início subordinado, que deve ser precedido por um estado da causa que a determina e que é, ele próprio, determinado da mesma maneira por uma causa imediatamente precedente, de tal modo que, **em seres racionais ou em quaisquer seres em geral, desde que sua causalidade seja neles determinada como coisas em si mesmas**, pode-se conceber, sem entrar em contradição, com as leis da natureza, uma faculdade de dar início, por si próprios, uma série de estados” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 128; grifo do autor; negrito nosso).

⁴⁵⁵ Leia-se: “[...] podemos considerar as diversas Ideias como atos isolados, e em si simples, da Vontade, nos quais a sua essência se exprime mais, ou menos. Os indivíduos, por sua vez, são fenômenos das Ideias, portanto são aqueles atos no tempo, o espaço e na pluralidade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 220).

⁴⁵⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 185.

⁴⁵⁷ Leia-se: “O que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão em ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma temporal do fenômeno, o CARÁTER INTELIGÍVEL, conforme a expressão de Kant”

conhecer *a posteriori*, ao longo de seu desdobramento temporal por toda uma vida⁴⁵⁸.

Isso porque, o caráter volitivo irracional, enquanto substrato primário, outra coisa não pode ser do que um dado *a priori*, haja vista responder pela *determinação* originária do ser, fazendo com que ele seja ele e não outra coisa qualquer, de tal sorte que, ao fim e ao cabo, também não há falar em um sujeito racional dotado de uma liberdade absoluta de escolha porque este, quando da ação particular⁴⁵⁹, não

(SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 221; grifo do autor).

⁴⁵⁸ Para maiores detalhes sobre os aspectos empírico e inteligível do caráter do homem no pensamento schopenhaueriano cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 79-95.

⁴⁵⁹ Como já deve ter ficado claro, uma das principais divergências que se observa entre Schopenhauer e Kant em matéria de liberdade inteligível repousa na concepção quanto ao modo com que esta realiza ou consoma sua obra. Com efeito, se, de um lado, há Kant tomando a obra da liberdade inteligível na ação particular exercida por uma faculdade de escolha irrestrita (autonomia), há, de outro, Schopenhauer advertindo que, a bem ver, é o caráter inteligível que já é, todo ele, a realização ou a obra da liberdade originária (inteligível). Naturalmente, isso significa dizer que, se, para Kant, a liberdade inteligível somente se realiza por intermédio do exercício de uma faculdade de escolha irrestrita quando destas ou aquelas ações particulares cuja síntese é o caráter empírico, para Schopenhauer ela já se acha consumada no caráter inteligível que suporta e precede as ações particulares sumarizáveis no caráter empírico, donde o autor do *Mundo* estar sempre a pensar a realização da liberdade inteligível não ao nível da ação particular, mas do caráter inteligível, base de todas as ações possíveis e de sua soma, a saber, o caráter empírico: “[...] o caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espraiado no tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375). Logo: “[...] as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375). Demais, no que diz respeito a Kant, desnecessário lembrar que, para efeitos de imputabilidade, essa sua posição, por postular uma liberdade absoluta de escolha quando da ação particular, só poderá desembocar mesmo numa responsabilização culpabilística: “[...] considere-se uma ação voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; e que se investigam primeiro as razões determinantes que a suscitaram, para julgar em seguida como lhe pode ser imputada com todas as suas consequências. Do primeiro ponto de vista, examina-se primeiro o carácter empírico desse homem até às suas fontes, que se procuram na má educação, nas más companhias e, em parte também, na maldade de uma índole insensível à vergonha, atribuindo-se também, em parte, à leviandade e irreflexão e não deixando de ter em conta os motivos ocasionais que a motivaram. Em tudo isto se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes de um efeito natural dado. Ora, embora se creia que aquela ação foi assim determinada, nem por isso se censura menos o seu autor; não, aliás, pela sua má índole, nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, nem sequer pela sua conduta anterior; pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa ação inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de consequências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas. E não se considera esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria, embora os móveis sensíveis não lhe sejam nada favoráveis, mas completamente adversos; a ação é atribuída ao caráter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da ação, a razão era plenamente livre, e este acto deve

pode participar, com pleno controle consciente, de sua substancialidade volitiva de fundo *a priori* e irracional.

Assim, pelo que se expôs até aqui, pode-se então esboçar o seguinte quadro conclusivo do exame empreendido dos aspectos propedêuticos da crítica schopenhaueriana, a saber:

a) que *a razão mais não é que um instrumento a serviço da Vontade de vida irracional*, vale dizer, que a razão limita-se, de um lado, a facultar, (segundo, sempre, o *modus operandi* da lei da necessidade lógica), alguma representação abstrata do mundo, e, de outro, a viabilizar, (segundo, sempre, o *modus operandi* da lei da necessidade motivacional), um tipo específico de manifestação da vontade, qual seja, a manifestação via motivos refletidos; e

b) que *a essência (ao menos in potentia) precede a existência*⁴⁶⁰, vale dizer, que a liberdade da vontade, por ser o atributo de uma potência essencial cosmológica irracional (a Vontade), não realiza ou consoma sua obra no plano empírico, logo, na forma de *atos particulares* correlacionados a escolhas igualmente singulares de um pretense arbitrio irrestrito ou indiferente, sim no plano metaempírico, logo, na forma do *ato originário* determinante das Ideias, ou, em se tratando especificamente do homem, do caráter inteligível, cujo desdobramento gradual ao longo da vida fenomênica do homem é senão o seu caráter empírico.

Vistas as considerações schopenhauerianas *supra* (de resto destinadas apenas *para quem quer que não tenha medo da viagem ao reino da coisa em si*⁴⁶¹), cumpre passar, finalmente, ao exame minucioso do que Schopenhauer efetivamente critica em Kant no tema em discussão, a saber, nem tanto o modo como este encara a liberdade inteligível, mas sim o que Kant *veladamente* postula como condição de exercibilidade prática da mesma.

inteiramente imputar-se à sua omissão” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 476-477). Sobre essa interpretação contrastante de Kant e Schopenhauer acerca da doutrina do caráter cf. CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 302; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 148-149.

⁴⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 121-124; e LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 149. Sobre o significado elementar da célebre sentença existencialista sartriana, (diametralmente oposta, se bem que menos no conteúdo do que na mera expressão, ao resultado schopenhaueriano supramencionado), de que *a existência precede a essência*, cf. SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015, p. 146-153. Ainda, sobre o desenvolvimento filosófico detalhado e sistemático da divisa sartriana em apreço cf. SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

⁴⁶¹ Cf. VON LISZT, Franz. *A ideia do fim no direito penal*, p. 22.

2 - A Denúncia Schopenhaueriana: O Escamoteamento Do Dogma do Livre-Arbitrio na Justificativa Kantiana da Responsabilização Culpabilista

Ao que melhor parece, o ponto que mais direta e imediatamente chama a atenção de Schopenhauer em sua consideração crítica da posição kantiana em apreço é a escamoteação, em grande medida meramente terminológica, da premissa sofisticada que possibilita a Kant manter, a despeito das limitações fixadas na *Crítica Maior*, o paradigma culpabilista da responsabilização ética em geral.

Trata-se do vetusto subterfúgio do livre-arbitrio ou *liberum arbitrium indifferentiae*⁴⁶², isto é, da *decisão livre da vontade não influenciada em direção alguma*⁴⁶³ ou simplesmente *liberdade de indiferença*, subterfúgio este que, em Kant, encontra-se, vimos, associado à faculdade do apetecer ou desejar consciente e peculiarmente circunscrito ao momento da ação.

Muito basicamente, pode-se dizer que, quem postula o livre-arbitrio, *i.e.*, *uma faculdade irrestrita de escolha*⁴⁶⁴, está a postular senão o seguinte, malgrado os inúmeros sotaques doutrinários e os jargões praticados: que, via de regra (leia-se: se em posse de suas faculdades mentais e se atuante num contexto razoável), o indivíduo humano, *numa dada situação*, é livre para escolher por qualquer uma dentre as alternativas consideradas, por não estar *originariamente* fadado ou inclinado a nenhuma delas, ou, o que é o mesmo, por ser *originariamente* indiferente a todas elas:

[...] a hipótese do livre-arbitrio, [consiste] em que todo homem, em qualquer situação que se encontre, pode agir igualmente bem de dois modos absolutamente opostos. Para isso, seria necessário que no princípio o caráter fosse uma *tabula rasa*, como acontece com a inteligência em Locke, e não tivesse inclinações inatas em um sentido ou em outro⁴⁶⁵; porque toda tendência primitiva já bastaria para perturbar o perfeito equilíbrio previsto na hipótese da liberdade de indiferença. Segundo essa hipótese, não é o *subjetivo* que pode residir a causa da diferença entre os modos de agir de homens diversos, [...]; ainda menos, não estará no *objetivo*, porque então

⁴⁶² Leia-se: “The will’s free decision, uninfluenced by any antecedent determination” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 122; grifo do autor). Tradução nossa: “A decisão livre da vontade não influenciada por qualquer determinação anterior”.

⁴⁶³ Cf., em rodapé, SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375.

⁴⁶⁴ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 232.

⁴⁶⁵ Para uma crítica científica contundente e atual do dogma da tábula rasa (e de outros não menos arraigados na mentalidade ocidental, como o da alma, o do bom selvagem e, sim, o do livre-arbitrio) cf. PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

seriam os objetos exteriores que determinariam as nossas ações, sendo inteiramente abolida a pretensa liberdade⁴⁶⁶.

Ora, no âmbito do pensamento kantiano, observa-se que o sujeito humano é, de um lado, uma coisa em si desdobrada na forma de uma razão pura, e, de outro, um fenômeno submetido à natureza sensível. Enquanto pensado como sujeito estritamente racional, é livre, eis que inteligível, ao passo que, enquanto pensado como sujeito estritamente empírico, não é livre, dado que constricto pela causalidade universal.

Contudo, raciocina Kant, o homem é *tanto* inteligibilidade racional (vontade pura livre) *quanto* sensibilidade empírica (natureza condicionada), o que significa dizer que, quando encarado como um todo e não como algo de restrito apenas ao numênico (anjo) ou apenas ao sensível (animal), sua liberdade figura como um *Ideal* e seu determinismo sensível como algo que não tem de ser *inevitável*, com o que deve haver algum modo de conciliar ambas as instâncias.

E uma vez que, como é o caso em Kant, trata-se de uma liberdade numênica ou inteligível pensada como pertinente apenas à espécie humana; que se revela *na prática* como um *Ideal* da razão humana; e que somente se *realiza* no plano empírico quando das ações individuais dos homens; logo, faz-se então compreensível o apelo ao livre-arbítrio como a pretensa faculdade de escolher, *indiferentemente*, ou pela vontade pura (liberdade) do sujeito estritamente racional ou pela apetição sensível (necessidade) do sujeito natural, porquanto, a não ser assim, de que outro modo essa liberdade metafísica Ideal poderia se realizar na esfera da ação particular?

Que, para Schopenhauer, tal concepção Ideal da liberdade metafísica ou inteligível, com exceção de sua acertada contextualização no inteligível, é falsa, eis que tal liberdade já se encontra plenamente realizada no ato originário da coisa em si (a Vontade) constituidor do caráter inteligível (assim como nos demais atos originários constituidores dos demais caracteres inteligíveis ou Ideias), é uma censura de Schopenhauer a Kant já acima examinada a contento⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 86-87; grifo do autor.

⁴⁶⁷ Poder-se-ia dizer, talvez, que, sobretudo no que diz respeito ao caráter inteligível, ocorreu entre o leitor Schopenhauer e o autor Kant a curiosa situação em que o primeiro parece haver logrado compreender melhor que o segundo o que este próprio compreendeu de si mesmo. Aliás, é ninguém menos que o próprio Kant quem nos adverte a respeito dessa peculiar circunstância: “[...] não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objecto, melhor que ele mesmo se entendeu, isto

Em sendo assim, é a crítica de Schopenhauer especificamente endereçada ao enfrentamento da invocação kantiana do dogma do livre-arbítrio que agora reclama apreciação.

Sem circunlóquios, tem-se que, segundo o filósofo do *Mundo*, a impossibilidade capital da mentalidade livre-arbitrista repousa na aberração ontológica que enseja, dado que, para que o livre-arbítrio fosse possível seria necessário supor a absurda situação de um ser completamente *indeterminado*, ou, ao menos, a esdrúxula situação de um ser que se tornasse em algum momento *indeterminado*, no caso, no momento exato em que o sujeito estivesse às voltas com a questão de escolher entre sua vontade pura e numericamente livre e sua inclinação sensível condicionada⁴⁶⁸:

Uma vontade livre, [...] seria a vontade que não fosse determinada por razão alguma, digamos por *nada*, dado que qualquer coisa que determina outra [...] é [...] uma causa; seria uma vontade cujas manifestações individuais (volições), surgiriam por acaso e sem qualquer provocação, independentemente de todo vínculo causal e de toda regra lógica. Diante de uma noção desse gênero, turvar-se-nos-á a própria clareza do pensamento, desde que o princípio de razão suficiente (que em todos os aspectos de que se reveste é a forma essencial do nosso raciocínio) deve ser aqui repudiado, se quisermos ascender à ideia da liberdade absoluta. Contudo, não carece um termo técnico (*terminus technicus ad hoc*) para designar essa noção tão obscura e de concepção difícil: designamo-la como liberdade de indiferença (*iberum arbitrium indifferentiae*)⁴⁶⁹.

Um tal sujeito teria de colocar-se, para se posicionar desse modo *indeterminado* ou *indiferente*, isto é, para escolher conforme seu livre-arbítrio, num vácuo, caso em que, contudo, ele já não poderia mais sequer ser pensado como sendo alguma coisa, afinal, todo ser, pena de não ser, tem de possuir um mínimo de características (leia-se: *essência*) que o *determina* como tal, fazendo tanto com que

porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 309).

⁴⁶⁸ Como visto, postular o livre-arbítrio significa postular um sujeito capaz de, numa *dada* situação, poder escolher indiferentemente por quaisquer das alternativas ponderadas, de modo que, se lhe fosse concedido encontrar-se novamente na *mesma* situação, ser-lhe-ia possível tomar uma decisão distinta, ou até mesmo oposta, da decisão tomada na vez primeira. Assim, fosse-nos permitido especular, diríamos que, se levássemos em linha de conta a explanação kantiana acerca do *contingente empírico*, o qual, muito basicamente, consiste na possibilidade de existência do contrário, *desde que* num *outro momento*, seria o caso então de concluir que, de certa forma, o livre-arbítrio seria uma espécie de *contingente absoluto*, na medida em que significa a pretensa possibilidade de, *numa mesma situação*, ou seja, *num mesmo momento*, o sujeito estar livre para se decidir tanto pela opção X quanto pela opção diametralmente oposta. Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 29 e p. 76. Sobre o tema da contingência na filosofia teórica kantiana cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 416.

⁴⁶⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 30; grifo do autor.

ele seja alguma coisa quanto com que ele seja precisamente o que é e não uma outra coisa qualquer:

[...] toda existência pressupõe uma essência: digamos que tudo o que é *deve ser qualquer coisa*, ter uma essência determinada. Não pode uma coisa *existir* e ao mesmo tempo *não ser nada*, algo como o *ens metaphysicum* dos escolásticos, ou seja uma coisa que é, e não é mais nada do que uma *existência pura*, sem atributos nem qualidades, e, por consequência, sem a maneira de agir determinada que disso resulta. [Portanto] o livre-arbítrio implica, se o considerarmos bem de perto, uma *existência sem essência*, digamos alguma coisa que é e, ao mesmo tempo, *não é nada*, por consequência *não é*, donde resulta uma evidente e inconciliável contradição⁴⁷⁰.

Infere-se, pois, que o dogma do livre-arbítrio vai patentemente de encontro à noção mais basilar da própria ideia de ser, chegando mesmo a contrariar a pensabilidade em geral, porquanto se trata da postulação de um *ser* cuja liberdade implica um não ser ou uma não coisa:

[...] admitindo o livre-arbítrio, toda ação humana seria um milagre inexplicável e um efeito sem causa. E, se experimentarmos representar a liberdade de indiferença, logo nos convenceremos que diante de semelhante noção a razão fica absolutamente paralisada: as próprias formas do intelecto repugnam a isso⁴⁷¹.

Ainda:

[...] the freedom of the will, the *liberum arbitrium indifferentiae*, [...] contains an [...] monstrous fiction [...]. The assertion that a given being is *free*, that is to say, can act under given circumstances thus and also otherwise, implies that it has as *existentia* without any *essentia* merely, in other words, that it merely is without being *something* and hence that it is *nothing*, but yet *is*, consequently that it simultaneously is and is not. Therefore this is the height of absurdity [...]⁴⁷².

É como se entre o sujeito kantiano que, de um lado é numênico (racionalmente puro e livre), e de outro fenomênico (submetido às inclinações sensíveis), houvesse uma parte desprovida de toda e qualquer determinabilidade, e que, precisamente por isso, seria capaz de indiferentemente optar, (sabe-se lá com base em quê), ao fim de sua deliberação, por alguma dentre as vias consideradas:

[...] a **vontade** está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer **numa encruzilhada**; e, uma vez que ela **tem de ser determinada por qualquer coisa**, terá de

⁴⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 90; grifo do autor.

⁴⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p.75-76.

⁴⁷² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 122; grifo do autor. Tradução nossa: “[...] A liberdade da vontade, o *liberum arbitrium indifferentiae*, [...] contém uma ficção totalmente monstruosa [...]. A afirmação de que um determinado ser é *livre*, ou seja, que ele pode agir, numa determinada circunstância, de uma forma ou de outra contrária, implica que ele tem uma *existência* sem *essência*, em outras palavras, que ele é sem ser *alguma coisa*, portanto, que *não é nada* mas ainda é, e, por conseguinte, que simultaneamente é e não é. Portanto, é o cúmulo do absurdo [...]”.

ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a acção seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material⁴⁷³.

Desse modo, do absurdo ontológico que o dogma da faculdade de escolha vácuca ou livre-arbítrio enseja se chega ao absurdo arrematado da admissão de uma decisão que se levaria a efeito sem nada a suportá-la:

Aqui [...] é necessário que suponhamos alguma coisa que determine sem ser determinada, que não dependa de nada, e da qual, vice-versa, outras dependam, que sem necessidade e, conseqüentemente, sem razão, produz ora A, enquanto poderia indiferentemente, produzir B, ou C, ou D, e tudo isso em circunstâncias idênticas, isto é, sem que presentemente nada exista em A que possa fazê-lo preferir a B (dado que isso seria um motivo e conseqüentemente uma causa) e tampouco a C ou a D⁴⁷⁴.

Naturalmente que, a uma tal faculdade de escolha da vontade, só poderia corresponder um ser que em algum momento (o da *encruzilhada*) pudesse se tornar um não ser (leia-se: uma indeterminação que, isso inobstante, *tem de ser determinada por qualquer coisa*), o que, à toda evidência, é apelativo, a não ser, claro, que o desvario chegue às raias de uma misologia à *la fideísmo*, em que a coisa passa a fazer tanto mais sentido quanto mais absurda, o que, desnecessário dizer, nunca foi, em absoluto, o caso do autor da *Crítica da razão pura*⁴⁷⁵, o qual, ao contrário, sempre reconheceu prontamente tanto a absurdidade de uma vontade livre de toda e qualquer lei, isto é, de quaisquer modos de ser, quanto, (em não poucas passagens), a impossibilidade de provar sua liberdade prática absoluta.

Assim, dizia quanto à primeira interdição:

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem*; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à actividade pela influência de causas estranhas. A definição da liberdade que acabamos de propor é *negativa* e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis segundo as quais, por meio de uma coisa e que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um **absurdo**⁴⁷⁶.

⁴⁷³ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 31; grifo do autor; negrito nosso.

⁴⁷⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p.76.

⁴⁷⁵ Também não se deve pensar que a liberdade em Kant seja um *fetichê*, precisamente porque, inobstante sua obstinada postulação prática, sempre reconheceu sua problemática teórica. Cf. HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 34.

⁴⁷⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 97-98; grifo do autor; negrito nosso. De certa forma, a postulação kantiana do livre-arbítrio dá-se como duplamente absurda, já que

Por seu turno, quanto à segunda interdição, observa-se que o pai do criticismo transcendental sabia com propriedade e dizia com franqueza que o testemunho tanto da transcendentalidade (lembre-se de que a lei da causalidade é uma categoria *a priori*, logo, uma condição de possibilidade de toda a experiência possível) quanto do empírico (lembre-se de todo o arcabouço de fatos e leis naturais que atestam a necessariedade causal) ser no sentido do condicionamento causal das coisas, o que terminou fazendo de Kant, assim como de todos os demais pensadores minimamente esclarecidos defensores do livre-arbítrio, alguém que postulava uma faculdade prática absoluta, *a despeito do reconhecimento do fato incontestado da causalidade universal do mundo*⁴⁷⁷:

Mesmo que a nossa vontade seja livre, isto não diz respeito senão à causa inteligível do nosso querer. Pois, quanto às suas manifestações fenomênicas, ou seja, às acções, conforme uma máxima fundamental inviolável, sem a qual não podemos fazer da nossa razão nenhum uso empírico, não devemos explicá-las de maneira diferente de todos os outros fenômenos da natureza, ou seja, segundo as leis imutáveis desta⁴⁷⁸.

Noutro giro:

[...] a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida⁴⁷⁹.

o filósofo tinha perfeitamente claro para si a absurdidade ontológica de um não-ser. Por exemplo: “Uma dedução da divisão de um sistema, isto é, uma prova de que é tanto íntegro quanto contínuo, ou seja, que uma transição a partir do conceito dividido nos componentes da divisão acontece sem um salto (*divisio per saltum*), é uma das mais difíceis condições a ser cumprida pelo arquiteto de um sistema. Até mesmo o que seria o *conceito dividido superior*, cujas divisões são corretas ou incorretas (*aut faz aut nefas*), requer reflexão. Este conceito é o ato do livre arbítrio em geral. Os professores de ontologia analogamente iniciam com os conceitos de *alguma coisa* e *nada*, sem estarem cientes de que estes já são componentes de uma divisão para a qual está faltando o conceito dividido. Este conceito só pode ser o de um objeto em geral” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 71; grifo do autor).

⁴⁷⁷ Leia-se: “[...] el hombre por una parte pertenece ciertamente a la Naturaleza, en cuanto a su aspecto inferior; y por eso está determinado, y se puede demostrar que toda acción, como fenómeno, deriva necesariamente de ciertas premisas [en este sentido KANT es determinista y todo el mundo tiene com razón que serlo]” (DEL VECCHIO, Giorgio. *Filosofia del derecho y estudios de la filosofía del derecho*. [S.l. : s.n.], 1946; grifo do autor). Mais a respeito cf. DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 121; e SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raiz del principio de la razón suficiente*, p. 67-68.

⁴⁷⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 635.

⁴⁷⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 110-116. No mesmo sentido: a liberdade “[...] é um conceito tal que nenhum exemplo que corresponda a ele pode ser dado em qualquer experiência possível, e de cujo objeto não podemos obter qualquer conhecimento teórico [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 64).

Aliás, também vem daí o fato da liberdade prática absoluta ser tomada pelo filósofo de Königsberg menos como um *pressuposto* do que como um *postulado*⁴⁸⁰, termo este que, cumpre dizer, mais não é que um eufemismo para *fé ou crença*⁴⁸¹, tal como a expressão *autonomia transcendental* é o eufemismo kantiano para livre-arbítrio.

Destarte, tudo isso mais não significa, para Schopenhauer, do que a impossibilidade do livre-arbitrismo, mesmo que em chave transcendental, visto que, além de já ser equivocado o modo como Kant encara, no plano do inteligível, a liberdade absoluta ou metafísica que ele quer dar vazão prática na forma de escolhas e ações particulares (conforme se depreende da crítica schopenhaueriana *supra* examinada endereçada ao ponto), não pode haver licitude, em hipótese alguma, na postulação de algo como um livre-arbítrio, considerando-se a absurdidade ontológica a que se é por aí conduzido⁴⁸² - para não falar da pura e simples impossibilidade de se provar, sequer filosoficamente, qualquer livre-arbítrio.

⁴⁸⁰ Fosse-nos permitido opinar com base no texto da *Crítica da razão prática*, diríamos que o *postulado* kantiano é uma espécie de *petição de um pressuposto prático*. *Petição*, porque não há nem pode haver qualquer comprovação teórica minimamente satisfatória; *pressuposto*, porque se pretende que sua validade seja objetiva, isto é, universal e necessária; e *prático*, porque tem por objeto a possibilitação da eticidade em geral. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, 2008.

⁴⁸¹ A seguinte passagem é emblemática: “Nunca posso [...] nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de facto apenas aos objectos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objecto de experiência, o converteriam realmente em fenómeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença* [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 27; grifo do autor). No mesmo sentido, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 424 e p. 653 e ss.; KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 121; e KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*, p. 72 e ss.

⁴⁸² A propósito, o próprio Kant, ao discorrer na *Crítica Maior* sobre o princípio da determinabilidade, deixa claro o que vem a ser o conceito de nada ou não-ser. Com efeito, muito basicamente, aduz que, se se refere à relação lógica do conceito de algo com outro(s) conceito(s), estará indicando apenas uma limitação, ao passo que, se se refere ao conteúdo transcendental do conceito, isto é, à sua condição de possibilidade, estará indicando então a supressão da possibilidade do conteúdo em questão: “Quando examinamos todos os predicados possíveis, não só lógica mas transcendentalmente, ou seja, quanto ao conteúdo que neles se pode pensar *a priori*, encontramos que por intermédio de uns se representa um ser e de outros um simples não-ser. A negação lógica, indicada somente pela palavrinha *não*, nunca está ligada verdadeiramente a um conceito, mas tão-só à relação deste com outro no juízo, e, portanto, está bem longe de ser suficiente para designar um conceito em relação ao seu conteúdo. A expressão *não mortal* só pode dar a conhecer que por ela se representa um mero não-ser no objecto, mas deixa de lado todo o conteúdo. Uma negação transcendental, pelo contrário, significa o não-ser em si mesmo, a que se opõe a afirmação transcendental, que é algo cujo conceito, em si mesmo, já exprime um ser, pelo que se chama realidade (coisidade), porque só mediante ela e unicamente até onde ela alcança, os objectos são algo (coisas); enquanto a negação a ela contraposta significa uma simples carência e quando esta se pensa isoladamente, representa-se toda a coisa como suprimida. Ora ninguém pode pensar uma negação de uma maneira determinada sem ter por fundamento a afirmação oposta. [...] Portanto, todos os conceitos das negações são também conceitos derivados [...]. Todas as verdadeiras

Contrariamente, isso de poder o homem racionalmente considerar várias alternativas de ação e escolher é o que em Schopenhauer se chama liberdade prática relativa ou possível – uma liberdade prática relativa ou possível que, diga-se de passagem, Kant esteve a par, mas com a qual não se contentou, certamente por ela não ter que ver com livre-arbítrio ou autonomia absoluta, mas tão-só com um tipo específico de determinação da vazão da vontade, a saber, a determinação da expressão do querer via motivação abstrata ou conceitual⁴⁸³.

negações são pois limites [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 489-490; grifo do autor). Destarte, para os efeitos da presente, depreende-se que, conforme o raciocínio mesmo de Kant, tanto lógica quanto transcendentemente o conceito de livre-arbítrio, isto é, o conceito de uma faculdade de escolha irrestrita, conduz ao absurdo ontológico da indeterminabilidade, porquanto ou significa um juízo de negação da relação do conceito de liberdade do arbítrio com o de determinabilidade (e assim o absurdo da indeterminabilidade entra em cena pela via da lógica), ou significa a exigência da existência de algo, a liberdade do arbítrio, à revelia da condição de toda e qualquer possibilidade de existência, a saber, o *ser*, isto é, a *coisidade* ou *determinabilidade* (donde novamente o absurdo em causa, só que agora pela via do transcendental). Aliás, a crer em Galeffi, Kant esteve a par do assunto desde o seu texto da fase pré-crítica, publicado em 1762, intitulado *Único argumento possível de uma demonstração da existência de Deus*: “O raciocínio é este: quando pensamos em algo, embora como simplesmente possível, esta possibilidade pensada é portanto, objeto do nosso pensamento, supõe um ser existente, pois, se nada existisse, nada poderia ser dado como objeto do pensamento. Daqui deriva a impossibilidade de um nada do ser; o nada do ser implicaria inevitavelmente o nada de todo o possível. Em outras palavras, Kant quer dizer que ‘se toda existência é tirada, não é posto absolutamente nada, não é dado nada em geral, não é dado material para algo pensável e, com isso, desaparece a possibilidade’” (GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 54; grifo do autor). Que, ato contínuo, Kant venha a deduzir deus desse argumento, ou seja, “[...] de que maneira Kant passa da admissão de uma realidade qualquer como existente, à existência daquela específica realidade que é Deus [...]” (GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 54; grifo do autor), não vem ao caso. Com efeito, interessa-nos, unicamente, frisar como o filósofo tinha consciência da inconcebibilidade do nada ontológico ou de qualquer outra coisa que o valha, como um *ser indiferente* (a premissa última do dogma livre-arbitrista).

⁴⁸³ Ao que parece, o autor da *Crítica da razão prática* tinha essa liberdade prática possível na conta de uma *liberdade psicológica*, por oposição à liberdade prática *a priori* ou transcendental - a qual, como sabemos, no final das contas, faz as vezes do livre-arbítrio em Kant: “[...] na questão daquela liberdade, que tem de ser posta como fundamento [...], não se trata de se a causalidade determinada segundo uma lei natural seja necessária por fundamentos determinantes que jazem no sujeito ou **fora** dele e se, no primeiro caso, ela é necessária por instinto ou por fundamentos determinantes pensados racionalmente. Se essas representações determinantes, [...], têm, contudo, o fundamento de sua existência no tempo, e, em verdade, no **estado anterior** e este, por sua vez, de novo em um estado precedente, etc., então essas determinações, quer sejam sempre internas, quer tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, isto é, produzam uma ação mediante representações e não mediante movimento corporal, trata-se sempre de **fundamentos determinantes** da causalidade de um ente enquanto sua existência é determinável no tempo, por conseguinte sob condições necessitantes do tempo passado, as quais, quando o sujeito deve agir, **não estão mais em seu poder**, que, pois, em verdade comportam liberdade psicológica (se se quiser utilizar esta palavra a respeito de um encadeamento meramente interno das representações da alma) e, contudo, necessidade natural. Por conseguinte elas não dão margem a nenhuma **liberdade transcendental** [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 156; grifo do autor). Adiante, valendo-se de uma terminologia leibniziana, vai chamar o sujeito movido por representações racionais, mas impuras (no sentido de que não são da ordem do transcendental), de *automaton spirituale*, o qual, aliás, distingue-se do *automaton materiale* unicamente quanto à forma com que é movido. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 157. Por fim, nota-se que Kant também parece se referir à liberdade prática possível como uma liberdade meramente *comparativa*, ou seja, uma liberdade referente apenas à diferença entre a maneira específica com que ocorre a determinação dos estados do arbítrio humano via representações abstratas e a maneira da determinação dos estados dos demais

A bem da verdade, por vezes se tem até a impressão de que Kant está a confundir, (feito o que se passa com a maior parte das pessoas quando se põe a pensar sobre o assunto), essa liberdade prática possível, isto é, o ser livre do condicionamento da impressão das representações intuitivas, com o livre-arbítrio:

*A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coacção dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afectado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (*arbitrium brutum*) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis⁴⁸⁴.*

Aliás, há um trecho na *Crítica da razão pura* em que Kant realmente confunde a liberdade de escolha possível, isto é, a possibilidade de determinar a manifestação do querer por representações racionais, abstratas, com a liberdade absoluta de escolha por ele postulada, porquanto, no trecho em questão, diz ser possível *demonstrar na experiência* essa sua liberdade prática absoluta, embora afirme categoricamente, a apenas duas páginas atrás, ser impossível provar ou testemunhar algo como tal.

Com efeito, conforme o próprio Kant exaustivamente ensina, só se pode ter prova e testemunho da liberdade prática possível ou relativa (leia-se: da possibilidade de determinação racional ou psicológica da manifestação da vontade), porquanto a liberdade prática vácuca por ele reivindicada nem subsiste no plano do inteligível, já que aqui só pode subsistir, (e mesmo assim não mais que especulativamente), a liberdade inteligível, nem tampouco no plano da experiência, já que aqui nada escapa do império da causalidade necessária⁴⁸⁵.

entes da natureza, e não à espontaneidade absoluta do arbítrio: “[...] se a liberdade de nossa vontade não fosse nenhuma outra que a [*spirituale*] (isto é, a psicológica e comparativa, não a transcendental, quer dizer, absoluta ao mesmo tempo), então ela no fundo não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 157; grifo nosso).

⁴⁸⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 463; grifo do autor.

⁴⁸⁵ Se bem entendemos José Heck, ao menos uma parte desse distúrbio nas asserções de Kant se deve à *liberalidade* do filósofo com relação à liberdade prática, ou, mais amplamente, deve-se à parcialidade metódica do filosofar kantiano, o qual, como cediço, varia o grau de rigorismo crítico para mais ou para menos conforme a questão seja teórica ou prática, respectivamente: “Verdade é que, já na primeira *Crítica*, Kant diz lapidariamente que ‘a liberdade pode ser provada pela experiência’ [...]. Esta sua afirmação revela, porém, antes a parcialidade metódica de seu empreendimento crítico do que um efetivo reconhecimento da liberdade prática. O próprio Kant sugere que o recurso à prova é aqui mais enfático do que demonstrativo: o *arbitrium* pode ser considerado em seu aspecto de ser fundamento e/ou ser visto como sendo também uma consequência. Com isto Kant evoca muito mais a liberdade do que a consegue expor e muito menos provar. Formulado de outra maneira, isso significa: por mais que fosse o desejo de querer salvar apoditicamente a liberdade, o filósofo

Veja-se, a seguir, a contradição kantiana⁴⁸⁶ nos trechos aludidos:

Efectivamente, um arbítrio é *simplesmente animal* (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbítrio* (*arbitrium liberum*) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*. **A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência**⁴⁸⁷.

Agora, confronta-se com os dizeres do filósofo a duas páginas anteriores:

Mesmo que a nossa vontade seja livre, **isto não diz respeito senão à causa inteligível do nosso querer**. Pois, **quanto às suas manifestações fenomênicas**, ou seja, às **acções**, conforme uma máxima fundamental inviolável, sem a qual não podemos fazer da nossa razão nenhum uso empírico, **não devemos explicá-las de maneira diferente de todos os outros fenômenos da natureza, ou seja, segundo as leis imutáveis desta**⁴⁸⁸.

Contudo, quando se olha mais de perto, o que se nota é que a liberdade prática possível ou pensamento prático enquanto possibilidade de determinar a manifestação da vontade mediante representações abstratas é utilizada por Kant num sentido muito específico, qual seja, como capacidade de fornecer ao arbítrio do indivíduo, além das representações abstratas de praxe, uma classe especial de representações, a saber, as representações puras, porquanto estritamente concernentes à *razão kantiana* (isto é, concernentes a uma espécie de representação conceitual tomada como distinta da representação conceitual levada a efeito pelo entendimento):

[...] não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afecta imediatamente os sentidos, que determina a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, *leis objectivas da liberdade* e que exprimem o *que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam do *que acontece*; pelo que são também chamadas leis práticas⁴⁸⁹.

Mais claramente:

percebeu que uma ‘prova-de-liberdade’ deve a rigor inexistir, caso esta não queira ser provada por aquilo que racionalmente ela não é (= fundamento); a prova da liberdade é, em última análise, o fato de estar praticamente reconhecida por aquilo que realiza (= consequências)” (HECK, José. *A liberdade em Kant*, p. 63; grifo do autor).

⁴⁸⁶ Atenta-se, que, Henry Allison também identifica certa discrepância no trato kantiano da liberdade prática na *Crítica Maior*, sobretudo entre o que vai dito na Dialética e no Cânone. Cf. ALLISON, Henry E. *El idealismo transcendental de Kant*, p. 478-479.

⁴⁸⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 637; grifo do autor; negrito nosso.

⁴⁸⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 635; negrito nosso.

⁴⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 637-638; grifo do autor.

O homem é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também carácter empírico como todas as outras coisas da natureza. Observamos esse carácter através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos. Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso assim mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em actos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenómeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objecto meramente inteligível, porque a sua acção não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingui-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objectos apenas segundo ideias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros)⁴⁹⁰.

Noutros termos, Kant sabe, por óbvio, da capacidade de que o ser humano é dotado de se determinar por intermédio de motivos abstratos. Todavia, para ele isso ainda não é a liberdade prática propriamente dita, mas tão-só um expediente através do qual o homem pode exercitar sua pretensa verdadeira faculdade prática, o livre-arbítrio (autonomia).

Mais especificamente, a faculdade de abstracção representa, ao livre-arbítrio do homem, as alternativas de acção, inclusive as que são tidas por Kant como puramente racionais (consubstanciadas nos ditames da vontade pura), a fim de que o homem, mediante o uso consciente de seu livre-arbítrio, finalmente *decida* por uma das representações, sendo certo, contudo, que, seu arbítrio somente será tido como autenticamente livre se ao término houver optado no sentido constante das representações consubstanciadas no *dever* da razão pura⁴⁹¹:

Arbítrio, em Kant, não é a faculdade de escolher entre a conformidade e o descumprimento da lei moral; consiste na faculdade de se determinar por máximas que coincidam com a lei moral. Não pode, então ser considerado livre em função desta possibilidade de escolha. Ele é livre somente quando faz da lei moral a sua máxima de acção. Em uma palavra, o arbítrio pode ou não se submeter à lei moral, mas só no primeiro caso é livre⁴⁹².

Eis, pois, como Kant articula a faculdade da abstracção e sua corolária motivação abstrata com a vontade pura (liberdade inteligível idealizada) e com o livre-arbítrio (autonomia ou pretensa instância decisória *indeterminada*), visto que seria mediante a representação abstrata (e, no caso, pura) do Ideal da liberdade que

⁴⁹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 471.

⁴⁹¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 464.

⁴⁹² Cf. SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant*, p. 55-56.

o arbítrio poderia se *decidir* (indeterminadamente) conforme ou não à instância inteligível⁴⁹³.

Naturalmente, Schopenhauer não pode admitir uma tal liberdade de arbítrio à guisa de instância decisória absoluta ou indiferente.

Isso porque, em parte, ao contrário do que se passa em Kant, em Schopenhauer o arbítrio nem tem a palavra final do processo de deliberação nem tampouco decide conforme uma liberdade prática irrestrita, haja vista o arbítrio propriamente dito mais não significar do que a *peculiaridade* da vontade enquanto objetividade humana, a saber, o fato dela precisar se manifestar mediante o conhecimento abstrato ou racional⁴⁹⁴; e, em parte, Schopenhauer não tem motivos para fazer tábula rasa ao constrangedor absurdo ontológico do *ser indeterminado* a que implica o dogma do livre-arbítrio – para não falar, diga-se de resto, da impossibilidade de uma volição humana realmente determinar-se, em detrimento de sua própria natureza, pela insípida representação de uma pureza ou formalidade racional, representação esta que, aliás, se não é amarrada, em algum momento, à *recompensa* do sumo bem, (logo, à imortalidade da alma e a um deus recompensador), tal como Kant o faz sorateiramente, não logra um mínimo de convencimento motivacional⁴⁹⁵, afinal de contas, apostar tudo num pretense sentimento todo especial de respeito ante a representação da sublimidade formal da razão pura deve ter se apresentado por demais pedante⁴⁹⁶ até mesmo para Kant:

⁴⁹³ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 261. É importante ressaltar, contudo, que, a liberdade de indiferença, verdadeiro postulado kantiano, não se faz menos absurda, e, conseqüentemente, não logra nenhuma chance a mais de êxito em superar a crítica determinista quanto à impossibilidade de nela fundamentar a responsabilização, com o argumento de que a lei com a qual a decisão do sujeito se vê às voltas não é empírica ou sensível, logo, heterônoma, sim da ordem do inteligível, logo, autônoma, porquanto, tanto num caso como no outro, permanece inalterado o postulado de uma faculdade de escolha que, no momento da decisão (da encruzilhada), atua *indiferentemente*, isto é, num *vácuo*, com o que se nota ser de somenos importância se a decisão tomada tem por referência uma lei heterônoma ou autônoma, eis que, em ambas as situações, não se pode deixar de verificar a postulação de uma decisão levada a efeito num momento de vacuidade ontológica.

⁴⁹⁴ Dito de outro modo, o arbítrio é apenas o resultado da colaboração da faculdade da vontade e da razão, ao passo que, o livre-arbítrio, consiste na ilusória pretensão de que, nessa colaboração, a razão prepondera sobre a vontade, bem como na crença de que essa preponderância racional se traduz praticamente numa pretensa capacidade de escolher irrestritamente. No entanto, como, para Schopenhauer, é a vontade que prepondera em sua colaboração com a razão, o que então se tem de reconhecer, pena de mistificação, é que o arbítrio, a bem ver, é não mais que um servo-arbítrio. Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 161. Mais a respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 68-70 e p. 222.

⁴⁹⁵ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 145-146.

⁴⁹⁶ Cf. RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, Vol. IV, p. 254; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 111.

É necessário que toda a nossa maneira de viver esteja subordinada a máximas morais; mas é ao mesmo tempo impossível que isto aconteça, se a razão não unir à lei moral, que é uma simples ideia, uma causa eficiente, que determine, conforme a nossa conduta relativamente a essa lei, um resultado que corresponda precisamente, seja nesta vida, seja numa outra, aos nossos fins supremos. Portanto, sem um Deus e sem um mundo actualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objectos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de acção, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário⁴⁹⁷.

Noutro giro: “Deus e uma vida futura são [...], segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão”⁴⁹⁸.

Ao revés, Schopenhauer só pode se haver com a liberdade psíquica racional, vale dizer, com a liberdade *em relação* ao conhecimento intuitivo do mundo, logo, só pode se haver com a liberdade das motivações abstratas *em relação* às motivações intuitivas⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 644; grifo do autor. No mesmo sentido: “[...] há obrigações perfeitamente rigorosas na ideia da razão, mas carecentes de qualquer realidade na aplicação a nós mesmos, isto é, sem motivação, se não admitirmos um ser supremo que possa assegurar efeito e influência às leis práticas [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 498).

⁴⁹⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 643. E pensar que tais apelações provêm do mesmo pensador que diz que: “Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica [...]. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão *sagrado* que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz excepção para ninguém” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 596; grifo nosso). Fato é que, embora, como diz Kant, Hume o tenha despertado de seu sono dogmático, “[...] esse despertar foi apenas temporário, pois *logo* inventou um soporífero que lhe permitiu dormir de novo” (RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, Vol. IV, p. 253; grifo do autor).

⁴⁹⁹ Aqui é o momento de ressaltar que, a bem da verdade, Schopenhauer também teorizou sobre uma espécie de liberdade prática *excepcional*, a saber, a liberdade *ascética*, sobremodo distinta da liberdade prática relativa figurada na razão enquanto faculdade de motivar abstratamente a manifestação da vontade. Aliás, poder-se-ia dizer até que, não infrequentemente, o filósofo é mais lembrado por aquela do que por esta. Portanto, pergunta-se: em que consiste tal liberdade ascética schopenhaueriana? Muito basicamente, pode-se dizer que ela coincide com um direcionamento supressor da vontade, na medida em que o conhecimento, (se bem que não necessariamente de ordem abstrata ou racional), presta-se não mais como motivo da manifestação *afirmativa* da vontade, sim como um “motivo” de manifestação *negativa* desta. Vê-se, pois, que se trata de uma “motivação” *sui generis* do querer, porque, para além do fato de saber da fonte e consistência do estofamento cognitivo dessa motivação patentemente atípica, possui uma finalidade de todo distinta, qual seja, não a afirmação do querer, sim sua negação, bem como porque, a sua consequência final, a instauração de um *estado de quietude*, termina por, de um lado, esvaziar o sentido ordinário da causalidade enquanto lei de motivação, já que, doravante, como não há mais que afirmar a vontade mediante milhares de ações particulares, também não há mais que se afligir com o conhecimento e seu efeito motivador voltado à satisfação volitiva, e, de outro, suprimir a vontade como um todo, pelo que o indivíduo assume uma condição existencial alheia não apenas à *atividade* de praxe da causalidade motivacional, mas, outrossim, à sua própria essência, considerando-se que, a essa altura, seu núcleo volitivo, sim, seu próprio caráter, acha-se neutralizado. Eis aí, pois, os contornos gerais da liberdade do nirvana ou do nada, a viragem existencial redentora, a renúncia à vontade, a *quebra proposital* do querer, enfim, o ascetismo radical com que Schopenhauer costuma ser retratado nos manuais de filosofia. Contudo, pede-se licença para ir além e chamar a atenção a dois pontos. É que, primeiramente, a liberdade ascética schopenhaueriana não deve ser confundida com liberdade de indiferença ou livre-arbítrio, seja porque naquela o “nada” não é tomado como algo que antecede, à

Portanto, trata-se, a liberdade prática schopenhaueriana, de uma liberdade concernente apenas ao *modo de determinação da manifestação* da vontade, mas de forma alguma à *necessariedade* da determinação motivacional dessa manifestação e tampouco ao *modo de ser originário* da vontade em si mesma que é manifesta, isto é, o caráter inteligível:

[...] antes de tudo temos de evitar o erro de pensar que o agir de um homem particular e determinado não está submetido a necessidade alguma, ou seja, que a força do motivo é menos certa que a força da causa [...]. [Ao depois, a] liberdade da Vontade como coisa-em-si [...] jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo, não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a pessoa, que jamais é livre, embora seja o fenômeno de uma Vontade livre⁵⁰⁰.

Ou seja:

That the cause of a human willed action is a motive, not a cause pure and simple, makes no difference. Considered as events in the world as representation, human actions are subject to causal necessity. They are jointly determined by motives, the experiences and thoughts that occur in the mind (equated by Schopenhauer with states of the brain), and by the character of the agent. Hence the will of every individual human being, as manifested in his or her wants, decisions, and actions, is not free⁵⁰¹.

guisa de pressuposto, esta ou aquela escolha particular, antes, ele é o resultado final ou o momento de consumação de uma escolha existencial totalizante, seja porque por “nada” ou “nirvana” se deve entender menos a possibilidade absurda de se livrar de todo e qualquer modo de ser, do que a possibilidade do indivíduo subsistir conforme um modo de ser específico, porventura segundo o único modo de ser tido como verdadeiramente válido, qual seja, o ascético. Por fim, chama-se a atenção para a circunstância de que, em que pese a liberdade ascética distinguir-se da liberdade prática na forma da razão prática quanto ao *telos*, já que aquela implica em negação e esta em afirmação da vontade, fato é que a mecânica motivacional de fundo não é de todo superada na primeira, de vez que, ao fim e ao cabo, a liberdade ascética continua tendo a ver com uma relação de determinação entre conhecimento e vontade, por mais peculiar que possa ser a natureza desse conhecimento e por mais esdrúxula que seja uma vontade cujo querer seja um não-querer. Seja como for, estamos em que, se deve haver alguma liberdade no mundo no sentido de indiferença ontológica e independência do princípio de razão, a que mais próximo disso se aproxima é certamente a liberdade ascética, porquanto, embora esta não seja realmente livre de toda demarcação ontológica e não seja absolutamente independente do princípio de razão, *para efeitos práticos é como se ela assim fosse*, tendo-se em conta que tanto o ser volitivo quanto o meio de manifestação afirmativa deste, o princípio de razão, encontram-se silenciados, inertes, semimortos. Para maiores informações sobre a liberdade ascética tal como *teorizada* pelo “Buda de Frankfurt” cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 309, p. 369-370, p. 373-374, p. 389, p. 496 e p. 508-519; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. II, p. 335-382; e ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. LXXVII-LXXXI. Ainda, sobre como o não-querer ascético ainda é um querer, qual seja, o *querer o nada*, logo, uma espécie *toto genere* de motivação, mas, ainda assim, *motivação*, cf. o que vai dito, com base em afirmações nesse sentido do Nietzsche da *Genealogia da moral*, em CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 162 e ss.

⁵⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 373-374; grifo do autor.

⁵⁰¹ Cf. JANAWAY, Christopher. Will and nature. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 156. Tradução nossa: “Que a causa de uma ação humana voluntária seja um motivo e não uma causa pura e simples, não faz diferença. Consideradas como eventos no mundo como representação, as ações humanas estão sujeitas à necessidade

Contudo, aqui é preciso ter claro o seguinte: para Schopenhauer, não é tanto o fato de que não há falar em liberdade inteligível na vida prática, mas sim o fato de que ela só pode participar na qualidade de *causa originária*, isto é, na qualidade de um caráter inteligível que se *manifesta* quando das *causas ocasionais*, os motivos abstratos⁵⁰².

Apenas, tal caráter inteligível ou causa originária não é, em si mesmo, indeterminado ou algo sujeito a mudanças quando da ação empírica particular, eis que já é algo de *absoluta e consumadamente* determinado, ou, o que é o mesmo, já é algo de *realizadamente*⁵⁰³ livre (no sentido de sua determinação ser extrafenomênica e distinta da ditada pelo princípio de razão suficiente), bem como é aquilo que fundamentalmente responde pelo *ser* do sujeito:

A solução que eu ofereço acerca do problema [da liberdade da vontade] não suprime [...] a liberdade: apenas a desloca, colocando-a altamente, isto é, fora do domínio das ações individuais, onde se pode demonstrar que ela não existe, em campo mais elevado, porém mais dificilmente acessível à nossa inteligência – o que revela o seu caráter [metafísico]⁵⁰⁴.

causal. Todas, sem exceção, são determinadas por motivos, isto é, pelas experiências e pensamentos que ocorrem na mente (igualados por Schopenhauer a estados cerebrais), e pelo caráter do agente. Daí o fato de a vontade de cada ser humano individual, quando manifesta em decisões e ações [particulares], não ser livre”.

⁵⁰² Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 150.

⁵⁰³ Dir-se-ia, à maneira do existencialismo novecentista, que a Vontade essencial explicitada no caráter inteligível é desde sempre *condenada* à liberdade, donde, conseqüentemente, o porquê das recorrentes advertências de Schopenhauer no sentido de que sua filosofia, enquanto reflexão dessa Vontade metafísica, prescinde da exortação de deveres, leis ou prescrições voltados a modificar ou influenciar a Vontade essencial enquanto tal, senão porque isso seria “[...] tão tolo quanto inócuo, pois, a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma, não havendo lei [humana] alguma para ela” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 370). Ou seja: “Embora outros estabeleçam princípios morais e os ofereçam como preceitos de virtude e leis a serem necessariamente observadas, eu, diferentemente, [...] não consigo fazê-lo, pois não posso fazer pairar em frente à Vontade nenhum ‘dever’ ou lei” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 476; grifo do autor). Noutro giro: “[...] não se devem esperar [que falaremos de] prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes. Também não falaremos de ‘DEVER INCONDICIONADO’, porque este, [...], contém uma contradição, nem tampouco falaremos de uma ‘lei para a liberdade’ (que se encontra no mesmo caso). Não discursaremos sobre o ‘dever’, pois, assim o fazendo, falamos a crianças e a povos em sua infância, e não àqueles que assimilaram em si mesmos toda a cultura de uma época madura. De fato, é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: ‘deve querer!’ [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 354; grifo do autor). Enfim: “[...] a liberdade [metafísica, inteligível] se encontra além do fenômeno, para não dizer além das instituições humanas” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 441-442). Atenta-se, contudo, que, essa negação de Schopenhauer da possibilidade de influência ou controle modificativo da vontade via expedientes prescritivos tem por referência a Vontade, *i.e.*, a Vontade metafísica (caráter inteligível), e não a vontade empírica (caráter empírico), vale dizer, o momento da manifestação fenomênica daquela Vontade metafísica, já que o *curso* empírico desta é passível de se manipular com técnicas prescritivas.

⁵⁰⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbitrio*, p. 105.

Em suma, para Schopenhauer, o homem deve se contentar com a liberdade prática verdadeiramente possível, que é a liberdade de abstração ofertada pela razão, a qual, ao contrário do imaginado por Kant, não tem que ver com nenhuma faculdade de pensamento especial e tampouco com uma consciência testemunhadora de uma autodeterminação absoluta (autonomia), senão porque a razão é mera ferramenta destinada a atender a Vontade de vida, assim como a consciência não atesta nenhum livre-arbítrio, mas apenas que somos, em essência, uma incansável Vontade de ser.

A propósito, nota-se, não infreqüentemente, esse ou aquele palrador de boa fé invocando o testemunho da experiência interna, a consciência, como prova da existência de uma liberdade prática vácuca, certamente por reconhecer a impossibilidade de provar o livre-arbítrio com base no testemunho da experiência externa, em que tudo, direta ou indiretamente, simples ou complexamente, apresenta-se determinado e organizado segundo a lei universal da causalidade⁵⁰⁵.

No entanto, a crer em Schopenhauer, se se presta atenção ao que a consciência realmente testemunha, verifica-se então que, até mesmo no testemunho da consciência (psicológica, moral, transcendental etc.), nunca há algo como uma liberdade de indiferença no sentido de liberdade absoluta de escolha, mas tão-só a constatação de um eu substancialmente volitivo, e que é livre até e enquanto pode *dar vazão* ao seu querer⁵⁰⁶.

De fato, para que houvesse na consciência ou percepção interna algo como o protesto de uma vontade dotada de uma faculdade de escolha indiferente seria preciso que tal protesto fosse o de um eu capaz de escolher a própria vontade, isto é, de um eu livre para querer o que quer, o que, à toda evidência, inexiste, já por tal ser ontologicamente impossível, já por não ir o testemunho da consciência além da constatação da substancialidade volitiva do eu, caso em que a vontade se apresenta

⁵⁰⁵ Considerando-se toda a condicionalidade empírica, quer em sua dimensão formal, quer material, faz-se então perfeitamente compreensível, sobretudo a partir da tendência à interiorização da filosofia moderna, e tanto mais ainda a partir do criticismo kantiano, a busca da liberdade absoluta no recôndito íntimo da consciência. Aliás, até mesmo Schopenhauer vai dizer que o único modo lícito de nos colocarmos o problema é nos perguntando o seguinte: *a consciência* (que é a percepção interior voltada para o volitivo, logo, para o arbítrio) *testemunharia uma tal liberdade?* Ou seja, num dado contexto de deliberação, se perscrutássemos a consciência, constataríamos a existência de algo como uma liberdade moral na forma como convencionalmente pensada, *i.e.*, como faculdade de escolha indiferente perante as possibilidades representadas? Enfim: “A vontade é [...] o objeto principal, direi mesmo o objeto exclusivo da consciência. Pode, todavia, a consciência encontrar, em si mesma e em si somente, impulsos suficientes que permitam afirmar a liberdade dessa vontade [...]?” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 35).

⁵⁰⁶ Cf. JANAWAY, Christopher. *Will and nature*, p. 153-158.

como sendo o objeto por excelência da consciência⁵⁰⁷, e esta, por sua vez, como instrumento daquela:

Desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, o homem se acha como um ser que quer, e, via de regra, seu conhecimento permanece em constante relação com a vontade. Ele primeiro procura conhecer plenamente os objetos do querer; em seguida os meios para eles. Sabe, então, o que tem de fazer e, via de regra, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se, sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo de seu querer, mantendo-se atento e ativo, e seu pensamento concentra-se na escolha dos meios⁵⁰⁸.

Isso significa dizer que, de acordo com o testemunho da consciência, tudo o que o homem sabe e pode saber é que ele quer o que quer, mas nunca que pode escolher querer o que quer, mesmo porque, quando se vai a fundo nessa hipótese da escolha da vontade, não se pode evitar o *regressus ad infinitum*, eis que, por aí, o homem quer o que quer porque quer, e quer querer o que quer porque quer, e assim em diante, indefinidamente, de tal sorte que, o porquê que ele quer sua vontade é algo que não pode ser compreendido:

[...] o problema [deve] apresentar-se da seguinte forma: - “[...] *podes [...] querer o que queres?*” – o que faria presumir que todo ato de volição dependesse ainda de um ato de volição precedente. Admitamos que se respondesse em sentido afirmativo a essa pergunta; logo, porém, se nos depararia outra – “*E puedes também querer aquilo que queres?*” – e assim, indefinidamente, iríamos escalando a série de volições, considerando cada uma delas como dependente de volição anterior e de ordem mais elevada, sem jamais chegar por esse caminho a uma volição primitiva suscetível de ser considerada como isenta de qualquer relação ou de qualquer dependência⁵⁰⁹.

Somente a mirada metafísica logra tornar compreensível o enigma do querer a cada um, em que o modo de ser volitivo essencial (a coisa sem fundamento) encontra compreensão no caráter inteligível enquanto expressão de um ato originário da coisa em si (a Vontade de vida).

Nesse passo, faz-se relevante considerar uma distinção importante levada a efeito por Schopenhauer entre o mero desejar e a vontade, já que boa parte da ilusão do livre-arbítrio nas interpretações superficiais da consciência decorre da confusão entre vontade e desejo⁵¹⁰.

Segundo o filósofo, o desejar não deve ser confundido com o querer propriamente dito porque aquele é não mais que a expressão da fase de gestação

⁵⁰⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 35.

⁵⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 421.

⁵⁰⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 27; grifo do autor.

⁵¹⁰ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 166 e ss.

da manifestação resoluta deste, noutros termos, porque o desejar é apenas a reação mais imediata do querer frente a cada motivo considerado ao longo do processo deliberativo precedente à resolução ou decisão.

De certa forma, é como se o desejo fosse uma espécie de arremedo da decisão da vontade quanto à alternativa representada por cada motivo. E como a razão não apenas apresenta à vontade inúmeros motivos, mas (lembre-se) motivos que disputam entre si a preferência da vontade, tem-se então de seguir não apenas a ocorrência de inúmeras reações da vontade, mas a ocorrência de reações da vontade não infreqüentemente conflitantes, sendo os desejos (quer distintos, quer adversos), precisamente, a expressão dessas reações ou impressões (quer distintas, quer adversas) da vontade ante os motivos⁵¹¹.

Contudo, esquece-se de que, malgrado os inúmeros desejos, ou seja, inobstante as várias impressões da vontade com relação aos motivos variados, apenas um deles, (ou, ao menos, apenas os que se combinarem numa motivação afim), é que terá a preferência da vontade, isto é, é que na vontade encontrará maior receptividade, o que significa dizer que apenas um é que terminará por ditar a decisão ou resolução da vontade, e, por conseguinte, a direção da manifestação desta em termos de escolha e conduta.

A ilusão que aí alimenta o credo do livre-arbítrio está em supor que, por se desejar tantas opções, (inclusive opções conflitantes), seria possível eleger ou se decidir por qualquer uma das opções desejadas, ou, o que é o mesmo, seria possível, *nas mesmas circunstâncias*, agir de modo diferente⁵¹², de tal sorte que a “[...] libertad de la voluntad (libre arbitrio) significaria, pues [...] que ‘um hombre puede, en una determinada situación, decidirse por dos acciones diferentes’⁵¹³.

Portanto, pergunta-se:

“Podes verdadeiramente, de dois desejos opostos que se realçam em ti, dar continuidade tanto a um como a outro? Por exemplo: se te for dado escolher entre dois objetos que se excluam um ao outro, podes, indiferentemente, preferir o primeiro ou o segundo?”⁵¹⁴

⁵¹¹ Mais sobre esse conflito de motivos, que, na prática, traduz-se em conflito de desejos, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 40.

⁵¹² Não seria de todo despropositado dizer que a ilusão proveniente dessa confusão entre desejo e vontade constitui a prova *popular* por excelência do livre-arbítrio, ou, em se querendo expressar de modo mais condizente ao linguajar kantiano, constitui a prova *keraulológica* (prova para a multidão) do livre-arbítrio. Mais sobre o conceito geral de prova *keraulológica* cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 636.

⁵¹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 67; grifo do autor.

⁵¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 43; grifo do autor.

Impossível, responde Schopenhauer. Porquanto, ao fim e ao cabo, a vontade sempre termina por se decidir pelo *motivo* ou, psicologicamente falando, pelo *desejo*, que nela encontrar maior receptividade, repousando exatamente nas decisões da vontade, e em especial nas traduzidas em ato (no sentido de execução da decisão), os traços essenciais do caráter volitivo da pessoa⁵¹⁵:

[...] como ações absolutamente opostas podem ser pensadas tal e qual [o homem] as deseja, resulta disso que poderá, também, levar a cabo tanto uma ação quanto a aposta, *quando a queira*. É precisamente isso o que uma inteligência ainda não adestrada confunde com outra afirmação bem diversa, isto é, que *em um determinado caso* o mesmo homem pudesse querer indiferentemente duas coisas opostas, denominando ele de *livre-arbitrio* esse pretensão privilégio. Que [porém] o homem possa, em determinadas circunstâncias [...], querer ao mesmo tempo duas ações contrárias, é o que, de modo algum, não comporta o testemunho da consciência, a qual se contenta em afirmar que de duas ações opostas ele *pode realizar* uma se quiser, como pode realizar outra se quiser⁵¹⁶.

Logo:

Pode-se, efetivamente, *desejar* duas coisas opostas, mas não se pode querer senão uma: e por qual das duas a vontade se decidiu é precisamente o que a consciência adverte somente *a posteriori*, por meio do ato realizado. Todavia, relativamente à necessidade racional em virtude da qual, de dois desejos opostos, é um e não outro que passa ao estado de volição e de ato, a consciência não pode facultar esclarecimentos precisos, porque essa mesma colhe o resultado (do conflito de motivos) somente *a posteriori*, não lhe sendo possível de qualquer forma ser informada *a priori*⁵¹⁷.

Enfim, poder-se-ia dizer que a vontade resolutamente manifesta é o desejo decidido e que o desejo é a manifestação, *ainda sob decisão*, da vontade. Seja como for, trata-se de coisas distintas⁵¹⁸. Além disso, trata-se de uma distinção importante para a superação da ilusão do livre-arbitrio baseada em certa sensação

⁵¹⁵ Veja-se; “Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos: apenas a execução estampa a decisão, que até então não passa de propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão. Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam; na efetividade são uma única e mesma coisa” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p. 157-158; grifo do autor).

⁵¹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbitrio*, p. 47; grifo do autor.

⁵¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbitrio*, p. 40; grifo do autor.

⁵¹⁸ Para detalhes secundários sobre a diferença entre vontade e desejo, a exemplo da correlação de ambos com o caráter do indivíduo e o da espécie, respectivamente, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 388. Ainda, sobre a sugestiva opinião de Nietzsche no sentido de ser o livre-arbitrio, psicologicamente, expressão do sentimento do homem que se compraz com sua vontade de poder enquanto ordenação interna das “subvontades”, bem como uma espécie de epifenômeno da psique do homem de “raça vaidosa” (ou narcísica, como dirá Freud logo depois), cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, p. 24 e p. 26.

de incondicionalidade que comumente acompanha a experiência dos desejos (veleidades)⁵¹⁹:

Quando, em todo o período de tempo em que [a volição] se vai gradativamente elaborando, se denomina ela desejo (veleidade); quando está completa e pronta para passar ao ato, toma o nome de resolução: porém desde que passou, efetivamente, ao estado de resolução, só a ação pode demonstrá-lo à consciência, porque, até o momento da ação que a realiza, ela é constantemente mutável. E aqui somos conduzidos à fonte principal dessa ilusão, cuja força não se poderia negar, em virtude da qual um espírito singelo, isto é, sem educação filosófica, imagina que em determinado caso lhe seriam possíveis duas volições diametralmente opostas; e, fortalecido dessa convicção, ufana-se das bastas luzes que lhe emanam da consciência, das quais, de boa fé, naquele momento, tem a ilusão de interpretar exatamente o testemunho. É o efeito da confusão entre o desejo e a vontade⁵²⁰.

De mais a mais, um dos aspectos mais interessantes dessa crítica schopenhaueriana que temos vindo a expor está na advertência do filósofo quanto ao modo de encarar a coisa em si enquanto tal, a Vontade, e seu fenômeno, a manifestação volitiva.

Como dito, para Schopenhauer, a vontade, em si mesma, tanto se identifica com o em si mais universal do mundo (a Vontade), quanto com a essência mais específica dos modos de ser originários (as Ideias platônicas) das coisas.

No âmbito da espécie humana, essa vontade de vida essencial se explicita no caráter inteligível propriamente dito, o qual, considerando-se sua natureza originária, tem de ser visto como algo de *a priori* com relação à consciência do indivíduo, ou, noutros termos, só pode ser visto como algo passível de ser conhecido *a posteriori*⁵²¹, em seu desdobramento empírico ao longo do curso da vida do indivíduo.

⁵¹⁹ De resto, era o próprio Kant quem advertia que “[...] a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princípio não dão nenhuma prova segura da sua exactidão, pelo contrário, despertam em nós uma certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas consequências” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 19; grifo do autor).

⁵²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 39-40.

⁵²¹ De fato, nosso eu é de antemão ou *aprioristicamente* desconhecido não apenas quanto ao aspecto externo, *i.e.*, o destino no sentido puro e simples de algum conjunto de acontecimentos empíricos desdobrável nos termos do encadeamento causal, mas, outrossim, quanto ao aspecto interno, *i.e.*, o caráter inteligível: “Assim como os acontecimentos sempre ocorrem de acordo com o destino, isto é, de acordo com o encadeamento infindo das causas, assim também nossos atos sempre se dão de acordo com o nosso caráter inteligível. E, da mesma forma como não conhecemos de antemão o destino, igualmente não nos é possível uma intelecção *a priori* do caráter inteligível. Só *a posteriori*, através da experiência, aprendemos a conhecer a nós mesmos e aos outros” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 390; grifo do autor).

Desse modo, o caráter inteligível é uma determinação originária de um ato absolutamente livre (leia-se: *no dependiente de outro alguno*⁵²², ou seja, não condicionado pelo princípio da causalidade em geral) da Vontade de vida; realizado e consumado (porque de natureza metafísica) no plano inteligível ou numenal (logo, no plano extrafenomênico); inconsciente, dada a natureza irracional da Vontade da qual ele é uma objetividade imediata⁵²³; um dado *a priori* em relação à consciência da pessoa, a qual, portanto, só pode ficar a par dele *a posteriori*; e, por fim, impossível de ser modificado pelo sujeito quando das ações empíricas particulares.

No entanto, trata-se de um caráter inteligível que, (tal como todas as demais Ideias ou objetividades da Vontade), manifesta-se ou se desdobra no plano empírico-fenomênico; logo, no plano condicionado pelos pressupostos transcendentais (tempo, espaço e causalidade); logo, no plano da experiência possível; logo, no plano material.

Centrando no âmbito da vida humana, isso significa dizer que, o essencial (o caráter inteligível), em que pese não sofrer nenhuma alteração em si mesmo do exterior, *i.e.*, advinda do âmbito do fenômeno, precisa se submeter à lei deste (a lei causal enquanto lei de motivação abstrata) para se *manifestar* – tal como, *mutatis mutandis*, a natureza precisa passar pela *criação* para se objetivar⁵²⁴.

Donde o fato de toda e qualquer manifestação, isto é, toda e qualquer exteriorização particular da vontade por intermédio da representação de fins (leia-se: motivos), ocorrer num determinado *quando, onde e como*, e, conseqüentemente, justificar-se conforme a causalidade motivacional, muito embora a própria coisa por aí manifesta, (o *quê*), permanecer de todo intocada pelas condições fenomênicas, e, por conseguinte, um eterno mistério do estrito ponto de vista destas:

[...] cada homem sempre tem fins e motivos segundo os quais conduz o seu agir e sabe a todo momento fornecer justificativas sobre seus atos isolados; no entanto, caso se lhe pergunte por que em geral quer, ou por que em geral quer existir, não daria uma resposta, mas, antes, a pergunta lhe pareceria absurda. Justamente aí se exprime propriamente a consciência de que ele mesmo nada é senão Vontade, cujo querer em geral se compreende por si mesmo, e se precisa de uma determinação mais

⁵²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 196.

⁵²³ Leia-se: “[...] el carácter inteligible está fuera del tiempo y no puede ser objeto del conocimiento [a priori]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 199).

⁵²⁴ Para uma apresentação geral dos estudos científicos atuais acerca da interação complementar de natureza e criação cf. RIDDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2004.

específica por motivos é apenas em seus atos isolados para cada ponto do tempo⁵²⁵.

Portanto, na esfera da vida humana, o *como* (*amplo sensu*) através do qual a essência do indivíduo, a saber, a vontade constituidora de seu caráter inteligível, logra manifestar-se, dá-se na forma de *motivos*⁵²⁶, ou, mais bem posto, *motivos abstratos* facultados pela razão.

De fato, vimos que, segundo o magistério de Schopenhauer, a faculdade racional permite ao homem se afastar do imediatismo do conhecimento das representações intuitivas, na medida em que lhe possibilita elevar o conhecimento intuitivo ao nível da abstração, e, desse modo, oferecer à sua vontade não apenas os motivos constantes da intuição presente, mas toda sorte de motivos que se pode abarcar no trânsito mental pelo passado, presente e futuro, a fim de, ao término, convergir tudo isso para um cotejamento conflitante dos *prós e contras* dos motivos considerados:

[...] surge [com a razão] a clareza de consciência que abarca panoramas do futuro e do passado e, em função destes, ponderação, cuidado, habilidade para a ação calculada e independente do presente, por fim a consciência totalmente clara das próprias decisões voluntárias enquanto tais⁵²⁷.

Numa palavra, a vontade humana, ao contrário da vontade animal, vê-se perante uma espécie de desfile de motivos ofertado pela razão, decidindo-se, finalmente, pelo motivo que nela encontrar maior receptividade.

No entanto, o motivo não influencia, em absolutamente nada, a vontade individual ao nível de sua essencialidade (o caráter), cuja determinação, vimos, é originária, mas tão-somente a manifestação empírica ou o fenômeno dessa vontade:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. Porém, se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas que ele exerce no círculo estreito de seu ambiente, ou se ele, como um conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu

⁵²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 230; grifo do autor. No mesmo sentido, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 185 e p. 231.

⁵²⁶ Leia-se: “A Vontade só pode se tornar visível nos motivos, assim como o olho apenas exterioriza seu poder de visão na luz” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 420; grifo do autor).

⁵²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 185 e p. 216-217.

fenômeno, o inessencial dele, dependente das circunstâncias nas quais o destino o colocou, dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos. Contudo, jamais sua decisão em virtude de tais motivos é explicável a partir deles; pois essa decisão procede da Vontade, cujo fenômeno é este homem⁵²⁸.

Assim, compreende-se a conclusão de Schopenhauer no sentido de serem os motivos as *causas ocasionais* e a vontade a *causa originária*, assente que os motivos determinam a manifestação fenomênica da vontade, não a vontade mesma que através deles é manifesta⁵²⁹: “[...] a vontade só pode ser atingida de fora pelos motivos; estes, entretanto, só mudam a maneira como ela se exterioriza, jamais ela mesma. *Velle non discitur* [o querer não pode ser ensinado]”⁵³⁰.

Desse modo, faz-se forçosa a conclusão no sentido de que se há alguma liberdade prática, esta tem que ver apenas com a manifestação da vontade, e não com esta em si mesma, considerando-se que, além da vontade não ser plenamente acessível à consciência e tampouco diretamente controlável, dada a sua originariedade e sua natureza não racional, ela responde, em última instância, pela própria constituição ontológica do sujeito, isto é, as características radicais sem as quais este deixaria de ser o que é enquanto algo concretamente existente, isto é, enquanto individualidade corpórea.

⁵²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 201.

⁵²⁹ A propósito, cumpre notar o quão profundamente relevante termina por figurar a problemática da determinação causal e, mais especificamente, do princípio de razão de agir expresso na lei de motivação, no bojo da metafísica da Vontade schopenhaueriana, senão porque seu exame acurado haverá de contribuir grandemente para a decifração de Schopenhauer da enigmática “causa originária” (que responde pelo em si, caráter ou modo de atuação) manifesta através das causas ocasionais, no caso, os motivos. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 44-46 e p. 97-98. Com efeito, diz o filósofo do *Mundo* que na determinação causal segundo a lei de motivação (*i.e.*, na determinação causal do agir humano) torna-se inteligível ao homem que o elemento originário que se manifesta mediante a causação ocasional dos motivos é senão a vontade (*i.e.*, torna-se inteligível ao homem que sua essência manifesta em suas ações é a sua vontade), de tal sorte que, se a vontade é aí o essencial, ela também deverá ser, precisamente por se tratar de algo essencial, a essência de tudo o mais, logo, a essência de todas as forças e caracteres originários manifestos enigmáticamente na determinação causal dos demais fenômenos que perfazem o mundo, sejam eles, os inorgânicos, os vegetais e os puramente animais. Pondo a questão segundo os termos da teoria do princípio de razão suficiente schopenhaueriana, isso significa dizer que “[...] a quarta classe de representações [...] tem de se tornar [...] a chave para o conhecimento da essência íntima da primeira classe. A partir da lei de motivação tenho de aprender a compreender a lei de causalidade em sua significação íntima” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 187). Assim, ao articular a lei de motivação com a lei de causalidade Schopenhauer aprende que aquela é esta *vista por dentro*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*, p. 184-185; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 151-152. Mais sobre a tese capital de Schopenhauer no sentido de ser a vontade o significado essencial do fazer efeito não apenas humano, mas do fazer efeito de todo e qualquer outro fenômeno, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159 e p. 173 e ss.

⁵³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 470; grifo do autor.

Ora, conforme se depreende da crítica de Schopenhauer, Kant não se contentou com a liberdade da manifestação da vontade, pois, comprometido que estava com a as superstições éticas teístas convencionais, quais sejam, *responsabilidade soteriológica, progresso moral e conversão*,⁵³¹ precisou continuar apelando, a despeito da aura transcendental de seus sofismas, à justificativa de praxe, a saber, que o homem estaria submetido a um deus recompensador, assim como que ele (o homem) seria dotado de uma alma racional, boa e livre, para cujo exercício, contudo, precisaria se haver com um tipo milagroso de liberdade, sim, o livre-arbítrio, graças ao qual teria a chance de pautar suas ações práticas conforme os ditames de seu ser imaterial, e, desse modo, balizar sua retribuição no aquém e no além-túmulo.

Por seu turno, conforme Schopenhauer adverte, o inteligível do homem, embora posto absolutamente, isto é, livre das condições fenomênicas e, mais especificamente, da determinação de tipo causal e relacional ditada pelo princípio da causalidade (*amplo sensu*), já se acha plenamente consumado, cabendo ao homem apenas direcionar o *curso* da manifestação de seu inteligível no plano do empírico, o que se faz possível mediante o controle e a manipulação das motivações abstratas facultadas e comunicáveis pela razão, já que é através delas que o inteligível (o essencial volitivo) encontra ocasião de se desdobrar:

Todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos. Motivos, por sua vez, [...] podem apenas mudar a direção da vontade, não ela mesma. Todo conhecimento comunicável só pode fazer efeito sobre a vontade exclusivamente como motivo. E por mais que [...] guiem a vontade, o que o homem verdadeiramente e em geral quer sempre permanece o mesmo⁵³².

Noutros termos:

Do exterior, a vontade só pode ser afetada por motivos. Estes, todavia, jamais podem mudar a Vontade em si mesma, pois têm poder sobre ela apenas sob a pressuposição de que a mesma é exatamente tal como é. Tudo o que podem é, portanto, mudar a direção do seu esforço, noutros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido. Por conseguinte, instrução e conhecimento aperfeiçoado, vale dizer, ação do exterior, podem até ensiná-la que errou nos meios e assim fazê-la buscar o fim pelo qual se esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um caminho inteiramente outro e até mesmo num outro objeto; jamais, entretanto, podem fazer com que realmente queira de maneira diferente do que quis até então, o que permanece inalterável, pois a Vontade é apenas este querer mesmo, que do contrário teria de ser superado⁵³³.

⁵³¹ Cf. ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*, p. 139.

⁵³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p. 469.

⁵³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p. 381; grifo do autor.

Logo, é precisamente dessa liberdade concernente à manifestação da vontade que pode decorrer a possibilidade de se direcionar segundo inúmeras vias e sentidos diferentes o *curso* da vontade da pessoa, afinal, ao nível substancial da vontade, que diferença há, por exemplo, se externo minha ambição natural de lucrar em ações de aparente caridade e filantropia, por acreditar que um dia serei recompensado por deus com o galardão eterno, ou em regulares depósitos mensais numa poupança junto a alguma instituição bancária, por almejar poder assim ir aumentando meus rendimentos? Que diferença há, do ponto de vista estrito da vontade, se externo meu interesse resolutivo de adquirir bens materiais mediante uma persistente e monótona carreira filistéica ou através de um estudado empreendimento criminoso? Ou, ainda, em que fundamentalmente se diferencia se externo minha sede por glória no âmbito artístico ou no âmbito desportivo? Enfim, que diferença há, (sempre) do ponto de vista estrito do querer, em buscar o poder na esfera econômica ou na política?

Nenhuma diferença há, responderia Schopenhauer, eis que, no substrato, em que pese os cursos diferentes da vontade, continua sendo uma única e mesma vontade de lucro, de aquisição, de glória e de poder, respectivamente⁵³⁴.

Naturalmente, no que tange às implicações para o Direito, (bem como, *mutatis mutandis*, para o expediente pedagógico-disciplinar em geral)⁵³⁵, observa-se que, desde que se trata de uma responsabilização jurídica elaborada por um ordenamento que não almeja nenhuma outra coisa a não ser a garantia de um comportamento conforme o sentido prescrito na norma, ou seja, desde que se trata de um sistema de prescrições relativas⁵³⁶ que não tenha nenhum propósito ingênuo

⁵³⁴ Veja-se um exemplo dado por Schopenhauer: “Entrementes [...] a modificabilidade do conhecimento e, por meio deste, do agir, vai tão longe que a vontade procura atingir seu fim invariável, por exemplo o paraíso de Maomé, ora no mundo real, ora num mundo imaginário, adaptando a cada vez os meios e assim empregando num primeiro momento astúcia, força e engodo, no outro abstinência, proibição, esmolas, peregrinação a Meca. Porém, nem por isso o esforço mesmo da Vontade mudou, muito menos ela mesma. Decerto sua ação se expõe bastante diferentemente em tempos diferentes, mas por outro lado seu querer permanece exatamente o mesmo. *Velle non discitur* [O querer não pode ser ensinado]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 381; grifo autor).

⁵³⁵ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 151-152.

⁵³⁶ Por prescrições relativas pretende-se indicar não deveres absolutos, logo, incondicionados, mas deveres condicionados, logo, hipotéticos, únicos efetivamente possíveis: “[...] no conceito de DEVE existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, de que não pode ser separado sem suprimir-se a si e perder toda sua significação. Eis por que um DEVE INCONDICIONADO é uma *contradictio in adjecto*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 650; grifo do autor). No mesmo sentido cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 145-146.

de alcançar coisas como o “progresso moral” ou a criação, a formação ou a reforma do *caráter*, mas tão-só o propósito de, mediante atuação sobre o conhecimento do sujeito (sem prejuízo de intervenção ambiental⁵³⁷), condicionar seu comportamento de forma socialmente positiva, é perfeitamente possível conceber então a imputabilidade jurídica por intermédio da razão prática no sentido de liberdade relativa, ou, mais apropriadamente falando, mediante a estratégia da manipulação da manifestação do querer pela representação motivacional abstrata da sanção:

[...] nenhuma influência [...] pode ter por resultado outra correção que não seja a do *conhecimento*, e a empresa de querer modificar os defeitos do caráter de um homem com discursos ou sermões [...], ou de transformar assim [sua] própria natureza [...] em si mesma, não é menos quimérica do que aquela que tenciona mudar o chumbo em ouro, submetendo-o a uma influência externa, ou de forçar um cedro, mediante certos processos de cultura, a produzir pêssegos⁵³⁸.

Logo:

[...] o Estado de modo algum tem o plano tolo de eliminar a inclinação, a disposição má para a prática da injustiça, mas apenas contrapõe a cada motivo possível para cometer injustiça um outro mais poderoso ainda que leve ao abandono do primeiro, vale dizer, a punição inexorável. De acordo com o dito, o código penal [por exemplo] é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis – tudo isso *in abstracto*, para fazer aplicação *in concreto* quando o caso ocorrer⁵³⁹.

Desse modo, não há falar em imputação de sanção por força de algum pretense livre-arbítrio, faculdade vácuca de escolha, autonomia transcendental e demais sofismas do gênero, e, conseqüentemente, não há falar numa responsabilização culpabilística contraproducente (para não dizer desumana)⁵⁴⁰, na medida em que arbitrariamente centrada no passado, a exemplo, como não poderia

⁵³⁷ Ambiental, aqui, esclareça-se, no sentido jurídico e sócio-existencial do termo, portanto, no sentido de *meio prático circundante*.

⁵³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 84; grifo do autor. Sobre a possibilidade se não de melhoramento, ao menos de modificação do conhecimento e da conduta do homem, no ponto de vista de Schopenhauer, cf., em rodapé, CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 140.

⁵³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p. 441.

⁵⁴⁰ Lembre-se do diagnóstico desolador de Nietzsche no sentido de que “[...] the history of the moral sensations is the history of an error, the error of accountability, which rests on the error of freedom of will” (NIETZSCHE, Friedrich. *Human, all too human: a book for free spirits*. Trad. R. J. Hollingdale. 2 ed. Cambridge: United Kingdom: Cambridge University Press, 1996, p. 34). Tradução nossa: “[...] a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da prestação de contas [responsabilidade], que repousa sobre o erro do livre-arbítrio”. Aliás, outra coisa não concluiu Rousseau, conquanto mais genérica e sentenciosamente, a saber: “Tudo não é senão loucura e contradição nas instituições humanas” (ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973, p. 65).

deixar de ser, da retaliativa teoria da punição kantiana, assim como do pensamento jurídico nela inspirado ou assemelhado:

[...] a teoria kantiana da punição, concebida como retaliação pela vontade de retaliação, é uma visão totalmente infundada, perversa. No entanto, seus vestígios sempre se fazem presente nos escritos dos juristas, na forma de perífrases imponentes, verborragia oca, como aquela de que, pela punição, o delito é expiado ou neutralizado ou suprimido e coisas semelhantes. [...] o homem tem o direito de zelar pela segurança da sociedade. Mas isso só pode acontecer por meio da interdição de todas aquelas ações indicadas pela palavra “criminosa”, prevenindo-as por contramotivos, que são as ameaças de punição⁵⁴¹.

Dito de outro modo:

[...] a JUSTIÇA TEMPORAL, cuja sede é o Estado, [...] retalia, pune, [mas] isso só se torna de fato justiça na sua referência ao FUTURO, pois sem tal referência, toda punição e retaliação de um delito permaneceriam sem justificativa, seriam uma mera adição sem sentido e significação de um segundo mal ao já acontecido⁵⁴².

Portanto, assente que a condição primeira da possibilidade da imputabilidade jurídica não tem que ver com livre-arbítrio e com suas superstições corolárias de praxe (culpa, inocência⁵⁴³, mérito, castigo, expiação, paga, condenações moralistas etc.), cumpre então, doravante, tanto reconhecer a subsistência da imputabilidade à revelia do credo de uma liberdade de escolha absoluta ou autonomia transcendental, quanto encará-la coerentemente à sua real condição de possibilidade, a saber, a possibilidade de garantir a *modificação* da vazão da vontade (e, por conseguinte, do comportamento) do destinatário da norma mediante o recurso à estratégia da manipulação da (contra)motivação abstrata figurada na sanção⁵⁴⁴.

Que, contudo, o efeito da modificabilidade da sanção deva ter esse ou aquele *fundamento de validade*; que seu *telos* último deva ser justo; que o *critério axiológico* de sua dosimetria deva ser isso ou aquilo outro; ou que tal modificabilidade deva ser

⁵⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 554; grifo do autor.

⁵⁴² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 448; grifo do autor.

⁵⁴³ Por oportuno, vale ressaltar, que, consoante adverte Schopenhauer, até mesmo a culpa, se examinada de perto, não reside tanto na vontade ou na escolha volitiva, sim no *querer com conhecimento*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 222 e p. 383. E uma vez que, como ensina Schopenhauer, o querer com conhecimento não é sinônimo de livre-arbítrio, deduz-se então que, em última análise, até mesmo a culpabilidade prescinde da postulação de uma faculdade de escolha indiferente. Lado outro, desnecessário dizer que, se a culpa é o querer com conhecimento, a inocência, por seu turno, outra coisa não poderá ser que o *querer sem conhecimento*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 222 e p. 383. Portanto, sob esse ponto de vista, nota-se que culpabilidade e inocência não têm que ver com um suposto exercício de livre-arbítrio, mas, pura e simplesmente, com a forma com que se acham relacionados conhecimento e vontade.

⁵⁴⁴ O que exatamente vem a ser a manipulação propriamente jurídica dos motivos é coisa que haverá de se esclarecer no próximo capítulo.

dessa ou daquela espécie, são exemplos de questões que, conquanto sumamente importantes, afins e urgentes, já refogem, advirta-se, do âmbito desta dissertação, a qual tem por objeto saber, única e exclusivamente, da real condição de possibilidade da imputabilidade jurídica, isto é, saber se a liberdade prática absoluta, tal como tradicionalmente postulada, (sim, inclusive por Kant⁵⁴⁵), de fato consiste em ser o pressuposto da responsabilização, ou se seria um outro pressuposto, qual seja, uma liberdade prática possível e relativa, atinente tão-só à *manifestação* abstrata (racional) do querer.

Ora, ao longo da presente dissertação, vimos que, Kant, mediante uma posição que se poderia denominar de *livre-arbitrismo transcendental*, defendeu, à guisa de pressuposto da responsabilização jurídica, a hipótese da liberdade prática *absoluta*, bem como que Schopenhauer, graças a um posicionamento que se poderia denominar de *determinismo crítico-transcendental*, procurou fazer frente aos argumentos do filósofo de Königsberg a favor da hipótese livre-arbitrista.

⁵⁴⁵ No que toca ao Direito, repisa-se que a estratégia kantista elementar tende a consistir em introduzir uma pretensa liberdade prática distinta do livre-arbítrio convencional à guisa de verdadeiro critério capital de pensabilidade e realizabilidade da prática jurídica, certamente visando fazer com que Kant soe como um pensador que tanto supera, em alguma medida essencial, o jusnaturalismo, quanto tem algo de realmente novo a dizer na matéria: “Kant pode ser chamado jusnaturalista somente no sentido de que o direito positivo, para ele, não encontra o seu fundamento de validade última em si mesmo ou no arbítrio do legislador, mas na razão ou, em última palavra, na liberdade, o único direito natural. Essa posição é essencialmente diversa de todo o jusnaturalismo que o precedeu, pois que foi o primeiro a buscar na liberdade um supremo e rigoroso critério de validade de todo ético. Para isso foi necessário reformular esse conceito de liberdade e distingui-la do livre arbítrio que permite uma ética heterônoma, na medida em que o indivíduo escolha entre seguir ou não uma lei que lhe é externamente imposta” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 275). Assim, não se deve dizer abertamente, pena de heteronomia, que a responsabilidade existe porque se supõe ser o homem, em última instância, portador de uma liberdade de indiferença, mas sim veladamente, isto é, sob o disfarce de uma vontade pura e absolutamente autônoma e autolegisladora: “A responsabilidade existe porque se pode atender à legislação da vontade pura e fazer com que ela domine as inclinações sensíveis” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 294). No entanto, não pode escapar ao olhar crítico o fato de que de nada adianta tergiversar e afetar a pretensão de fundar a eticidade, ou, mais especificamente, a doutrina do Direito, bem como, em especial, o instituto da imputabilidade, numa liberdade prática distinta do livre-arbitrio se, substancialmente, continua-se a manusear a mesmíssima mentalidade ou premissa deste, a saber: a liberdade prática de indiferença, a qual, como visto, em última análise traduz-se, nos quadros do jusnaturalismo requentado de Kant, na postulação de um sujeito que, conquanto constituído, de um lado, empiricamente, e, de outro, inteligivelmente, ainda assim se supõe que seria dotado de uma capacidade de escolha vácuca, vale dizer, uma capacidade de, no momento da decisão, desvencilhar o sujeito de toda e qualquer determinabilidade, a fim de que este possa, destarte, milagrosamente escolher, numa mesma circunstância, por quaisquer das alternativas ponderadas, no caso, no sentido *ou* do inteligível (da legislação da vontade pura) *ou* do sensível (das inclinações sensíveis). Mais sobre a relação de Kant com o jusnaturalismo, inclusive sobre o que o distancia da Escola Clássica, a saber, sua restrição do inatismo, dentre todos os direitos naturais por aquela arrolados, tão-só à liberdade, cf., em rodapé, GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito - Kant e Kelsen*, p. 144.

Contudo, em que pese o exame da crítica schopenhaueriana, restou por examinar o argumento de Schopenhauer mais propriamente direcionado à defesa e explanação da hipótese alternativa quanto ao pressuposto da imputabilidade legal, qual seja, a hipótese da liberdade prática *relativa*.

Em sendo assim, passemos, no capítulo a seguir, à apreciação, (embora panorâmica), desse ponto restante na concepção schopenhaueriana.

CAPÍTULO III - BREVES NOTAS SOBRE A SUBSISTÊNCIA DO INSTITUTO DA RESPONSABILIZAÇÃO JURÍDICA NOS QUADROS DO DETERMINISMO CRÍTICO SCHOPENHAUERIANO

[...] não é a liberdade, isto é, a indeterminação causal da vontade, mas, inversamente, [...] é a determinabilidade causal da vontade que torna possível a imputação. Não se imputa algo ao homem porque ele é livre, mas, ao contrário, o homem é livre porque se lhe imputa algo.

Hans Kelsen⁵⁴⁶

Em que pese a *abertura* no determinismo humano, traduzível em incomparável e vasto repertório de *possibilidades de escolha e ação* graças à natureza da inteligência própria ao homem, a saber, a inteligência racional, fato é que, no fundo, trata-se, ainda e sempre, de *determinismo*⁵⁴⁷:

[...] the key to his explanation [Schopenhauer's explanation] is this: in willed behaviour the movements of our bodies are determined by our motives, and motives are causes experienced from within. [...] The medium of motives is the mind. That is to say, the presence of danger, food, a mating partner, or any of the innumerable situations that could conceivably precipitate action does so only in so far as it impinges on the potential agent via his organs of perception, and arouses conscious or unconscious feeling of desire, fear, hunger, lust, or whatever it may be, which in turn motivate the appropriate bodily movements. I am not supposing for one moment that in the case of humans the range of possibilities is anything like so small and simple as may range of examples, which are chosen to cover animals as well: in the case of humans the possibilities of subtlety and sophistication are endless. But however complex, numerous and conflicting the motives may be in any given situation, whatever emerges on balance as the strongest holds sway. And Schopenhauer's main point is that we cannot freely decide for ourselves what that shall be⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 109.

⁵⁴⁷ Tanto é verdade que, conforme ventilado por Kant e lembrado por Schopenhauer, se de algum modo o determinismo humano (aberto ou complexo) pudesse ser “fechado” ou “simplificado”, e, conseqüentemente, previsível, tal como o é o determinismo das demais coisas, de modo que “[...] fossem dados, de maneira completa, o caráter empírico e os motivos, [então] a conduta futura do homem poderia ser calculada como um eclipse do sol ou da lua” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 378). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 69-70.

⁵⁴⁸ Cf. MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*, p. 189-190. Tradução nossa: “[...] a chave para a sua explicação [explicação de Schopenhauer] é esta: no comportamento voluntário os movimentos do nosso corpo são determinados por nossos motivos e estes são causas experienciadas internamente. O medium dos motivos é a mente. Ou seja, a presença de perigo, de comida, de um parceiro de acasalamento, ou de qualquer uma das inúmeras situações que poderiam

Em sendo assim, torna-se forçoso o enfrentamento mais detido de questões que não se pode evitar ou calar ante a impugnação determinista, tais como: sem um controle absoluto do arbítrio na vida prática, de que modo o homem pode se responsabilizar pela salvação da alma? Como fundamentar o juízo moral, com sua lógica retributiva orientada por culpa e mérito, sem a crença numa faculdade de escolha irrestrita? Enfim, se se retira o dogma de uma capacidade de exercitar indiferentemente a vontade, de que maneira pode o Estado viabilizar a imputabilidade jurídica?

Bem, com a alma Schopenhauer não precisa se preocupar, por ter a convicção, à luz de sua metafísica da Vontade, de que não existe alma alguma, tampouco alguma alma a ser salva⁵⁴⁹, com o que se conclui que o problema da responsabilidade religiosa é um falso problema, dado que inexiste responsabilidade religiosa – pelo menos enquanto esta significa responsabilidade por alguma alma.

concebivelmente precipitar a ação, só atuam sobre o agente na medida em que incidem sobre seu potencial volitivo através dos órgãos da percepção, assim despertando-lhe, consciente ou insouciantemente, sentimentos de desejo, medo, fome, sede e assim por diante, os quais, por sua vez, haverão de motivar os movimentos corporais apropriados. Eu não estou supondo, em nenhum momento, que, no caso dos seres humanos, o leque de possibilidades seja algo tão pequeno e simples como a minha gama de exemplos, os quais são escolhidos para cobrir a animalidade em geral: no caso de seres humanos as possibilidades de sutileza e sofisticação são infinitas. Mas, por mais complexos, numerosos e contraditórios que sejam os motivos em qualquer situação, e por mais paritário que seja o conflito entre eles, um motivo dominante emerge. E o ponto principal de Schopenhauer é que não podemos decidir livremente por nós mesmos qual deverá ser”.

⁵⁴⁹ De fato, a crer no mestre de Dresden, o máximo que se pode falar acerca da essência mais imediata das coisas é em termos de Ideias, as quais, enquanto arquétipos originários dos fenômenos particulares, não podem ser confundidas com algo como a alma (no sentido genérico de unidade essencial de consciência), pois, do contrário, seria o caso de admitir que toda e qualquer coisa, e não apenas o fenômeno humano individual, teria uma alma (leia-se: uma individualidade imortal), já que, como visto, todos os entes da natureza existem conforme uma dada Ideia, segundo a qual encontra sua determinação elementar, isto é, seu modo de ser próprio. Especificamente quanto à Ideia de humanidade, chama-se a atenção, em especial, para a circunstância de que se trata de uma Ideia que, malgrado sua feição altamente individualizada, no cerne continua consubstanciando a unidade fundamental de uma espécie de seres, no caso, os seres humanos, de modo que, tal como se passa com tudo o mais, também em meio aos homens o que há de eterno é tão-só o essencial, isto é, a imortal e eterna *Vontade* de vida explicitada na Ideia de humanidade, sendo a multidão empírica de seres humanos particulares não mais que suas cópias finitas e mortais, donde o fato, diga-se de resto, da morte ter mesmo de representar, para o indivíduo, (este hiato entre dois nada), sua completa aniquilação, sim, praticamente o fim do mundo. Em suma: na permanência constante da forma (a Ideia), a mudança constante dos materiais (as coisas individuais). Logo, não há falar em alma, em individualidade pós-túmulo e em qualquer tipo de responsabilidade soteriológica. Para maiores detalhes cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 505. Sobre o exato significado da feição individual do caráter do homem cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 78-79. Ainda, sobre a natureza problemática da concepção em geral de individualidade no bojo da filosofia de Schopenhauer, eis que, tal como o filósofo dá a entender, (sem, contudo, justificar satisfatoriamente), uma coisa seria a individualização metafísica (as Ideias e a variedade dos caracteres humanos), e outra coisa a individualização (*rectius*: *individuação*) própria à pluralidade empírica, cf. ROGER, Alain. *Atualidade de Schopenhauer*, p. LXXI-LXXII; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 144-145.

Por sua vez, no que se refere à responsabilidade moral, notadamente enquanto desdobrável em culpa e mérito, o filósofo não a descarta, *embora* – e isto faz toda a diferença –, restrinja a responsabilidade moral a uma valência *estritamente metafísica*⁵⁵⁰, isto é, teoricamente problemática e praticamente circunscrita à dimensão inteligível da volição, logo, à dimensão *metafísica e irracional* do ser e de sua conduta, de modo que, no final das contas, a responsabilidade moral não pode

⁵⁵⁰ Esclareça-se que, por ser partícipe da Vontade essencial, o homem não pode deixar de ao menos *sentir* os atributos originários que a constituem, daí decorrendo, segundo Schopenhauer, a compreensão mais profunda para o fato de o homem comumente se sentir livre, e, conseqüentemente, responsável, porquanto, a despeito do testemunho de todo o condicionamento empírico de seu ser, ou mesmo de eventual adesão teórica a uma concepção determinista, o homem não pode deixar de sentir dentro de si o sentimento de autoria por seus atos, ou seja, o sentimento de que ele é o único e verdadeiro senhor de seus feitos, dado que ele de fato é *absolutamente* livre na qualidade de partícipe da Vontade de vida *não condicionada à necessidade fenomênica*. Dito de outro modo, “[...] por ser a Vontade conhecida [pelo indivíduo humano] imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 172; grifo do autor). No entanto – e a ressalva é crucial –, o ato livre da Vontade essencial deve ser pensado como sendo levado a efeito num plano estritamente metafísico ou inteligível, porquanto ele refere-se à escolha do caráter, isto é, à escolha do modo de ser originário, e não às escolhas particulares quando da ação empírica, pena de se incorrer, por mais esta via, na *ilusão do livre-arbítrio*: “[O] conhecimento imediato da própria vontade é também aquele do qual surge na consciência humana o conceito de LIBERDADE, pois certamente a vontade, como criadora do mundo, coisa-em-si, é livre do princípio de razão e, dessa forma, de toda necessidade, logo, perfeitamente independente, livre, sim, onipotente. Isto, em verdade, vale apenas para a Vontade em-si, não para os seus fenômenos, os indivíduos, que, mediante ela mesma, são inalteravelmente determinados como seus fenômenos no tempo. Contudo, na consciência comum não clareada pela filosofia, a vontade é de imediato confundida com seu fenômeno, e aquilo que pertence exclusivamente à Vontade é atribuído a este. Daí nasce a ilusão da liberdade incondicionada do indivíduo. Eis por que Espinosa, com justeza, diz que também é, com certeza, a Vontade única e livre, mas, como em todos os fenômenos, também aqui, ao aparecer como pedra, já está completamente determinada” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 626-627). A propósito, não seria desarrazoado mencionar, por fim, que, posteriormente, Nietzsche, além de criticar a justificativa livre-arbitrista em geral para a responsabilização, também haverá de impugnar o que denomina como a *fábula* schopenhaueriana da liberdade inteligível, logo, da responsabilidade metafísica (leia-se: da responsabilidade moral pelo caráter, enfim, pelo *ser*), concluindo nos seguintes termos: “No one is accountable for his deeds, no one for his nature; to judge is the same things as to be unjust. This also applies when the individual judges himself. The proposition is as clear as daylight and yet here everyone prefers to retreat back into the shadows and untruth: from fear of the consequences” (NIETZSCHE, Friedrich. *Human, all too human*, p. 35). Tradução nossa: “Ninguém é responsável por seus atos, ninguém é responsável por seu ser ou natureza; julgar equivale a ser injusto. Isto também se aplica quando o indivíduo julga a si próprio. A proposição é de clareza solar e, no entanto, todo mundo prefere recuar para as sombras da inverdade: por medo das conseqüências”. Importa ter em mente, contudo, que, em que pese a eventual pertinência da crítica nietzschiana quanto às implicações deletérias da posição de Schopenhauer para a moralidade *stricto sensu*, fato é que, para efeitos práticos e pragmáticos, estamos em que a crítica nietzschiana não se colhe, ou, de todo modo, que é desnecessária, ante o fato de Schopenhauer jamais haver fundamentado qualquer tipo de imputabilidade empírica com base na liberdade inteligível e na responsabilidade moral, mas, apenas e tão-somente, na liberdade prática relativa, (ou, se se quiser chamar pelo nome, na liberdade psicológica racional), e nas técnicas de modificabilidade (contra)motivacionais, conforme será visto com mais vagar logo, logo. Enfim, a responsabilidade moral schopenhaueriana é genuinamente metafísica, e, precisamente porque genuinamente metafísica (leia-se: cosmológica), é responsabilidade de todos e de ninguém, por tudo e por nada, logo, *praticamente* irrelevante.

ter efeito prático algum, porquanto Schopenhauer sabe que, o que interessa, para os fins de responsabilização prática, é o homem empírico, de carne fraca e razão falha e consciência limitada.

Mas abstração feita das responsabilidades religiosa e moral⁵⁵¹, fato é que a premissa da responsabilização posta sob a crítica determinista se faz realmente sensível quando juridicamente desdobrada – e tanto mais ainda quando penalmente desdobrada⁵⁵² - talvez por ser aí que a possibilidade de consequências graves justificadas no credo de que *o homem é responsável porque é livre* se torna efetivamente real.

Assim, no que tange à responsabilização jurídica, - a qual, além de ser a mais sensível de todas numa perspectiva prática positiva, constitui (lembre-se) a temática específica sobre a qual incide o interesse desta dissertação -, primeiramente Schopenhauer⁵⁵³ começa chamando a atenção para o fato de que, na realidade, o Estado não pressupõe nem nunca pressupôs, com a técnica da responsabilização, um súdito dotado de livre-arbítrio ou qualquer outro tipo de faculdade de escolha absoluta, mas sim um súdito dotado de uma vontade *manipulável*, em suas manifestações, através da motivação afeta à representação de sanções.

Por mais que os intérpretes do Direito tendam a doutrinariamente pressupor a possibilidade da responsabilização jurídica mediante o dogma da liberdade de indiferença, fato é que, na concretude prática, o legislador, ou qualquer outra autoridade jurídica munida da capacidade de ditar um comando com força legal, a exemplo do administrador público ou do magistrado, sempre contou e conta com a possibilidade real de influir na determinação da manifestação da vontade do

⁵⁵¹ Quanto à responsabilização moral metafísica schopenhaueriana é de suma importância mais esta advertência: que não há nenhuma solução de necessidade entre tal concepção metafísica da responsabilidade (segundo a qual, em última análise, o *operari sequitur esse*, ou seja, o agir decorre do ser) e algo como a teoria do direito penal do autor, senão porque, para efeitos de condição de possibilidade da imputabilidade prática positiva (jurídica), Schopenhauer limita-se a focar na questão da modificabilidade, logo, na liberdade prática relativa (empírica) traduzida em termos de manipulação contramotivacional da manifestação da vontade do governado. Aliás, se há algum parentesco entre a posição de Schopenhauer e alguma corrente penalista é com a de coloração behaviorista, conforme se poderá aferir das considerações adiante. Para maiores detalhes sobre o assunto cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 145-151.

⁵⁵² Cf. SODRÉ DE ARAGÃO, Antonio Moniz. *As três escolas penais*, 1977.

⁵⁵³ Lembre-se que Schopenhauer “[...] não se ocupo *ex professo* de Filosofía del Derecho, pero a menudo por la conexión que se da entre las varias ramas de la Filosofía, trató temas referentes a aquella” (DEL VECCHIO, Giorgio. *Filosofía del derecho y estudios de la filosofía del derecho*, p. 202; grifo do autor). Para um estudo proficiente e sistemático das implicações jusfilosóficas do pensamento schopenhaueriano cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, 2008.

destinatário da norma⁵⁵⁴ (*amplo sensu*) mediante o recurso à previsão de aplicação de sanções (no mais das vezes negativas), em vez de contar com um arbítrio absoluto apto a escolher, numa dada situação, conformar-se *ou* não à via prescrita⁵⁵⁵.

Isso significa dizer que a autoridade estatal, malgrado tender a se justificar teórica e doutrinariamente de modo equivocado, na medida em que apela ao credo da liberdade de escolha de indiferença, supõe corretamente, contudo, na prática concreta, mesmo que sem muita consciência disso⁵⁵⁶, um súdito manipulável pela representação das sanções constantes das normas, com o que este é visto menos como alguém que se põe perante a norma e então pondera livre de constrangimentos suas opções de ação, do que como alguém que se pode influenciar, comumente graças ao estímulo do medo ou do interesse próprio, através da estratégia da sanção negativa (punição) ou positiva (recompensa).

Naturalmente, ressalte-se, por oportuno, que, a manipulação em questão ocorre ao nível das representações e motivações abstratas, logo, ao nível da razão, e, por conseguinte, de seu órgão próprio, a linguagem, pelo que se compreende, por óbvio, o fato do Direito ter que ver, primacialmente, com o homem, dado que somente este encontra-se em grau de agir e reagir sob um influxo linguístico conceitual:

O homem é o único ser que possui razão, e disso decorre que ele é também o único que pode criar representações abstratas que o permitem libertar-se do imediatismo dos motivos presentes, das representações intuitivas, opondo-lhes motivos não intuitivos, abstratos. É isso que permite ao homem compreender os variados motivos presentes e não presentes, dirigindo suas escolhas entre eles de acordo com as determinações da sua vontade. É por isso que o direito é possível entre os homens e não entre os animais. *O direito depende da razão e da linguagem para opor motivos abstratos contrários àqueles socialmente indesejáveis. [...] Não é à liberdade do homem que ela [a norma jurídica] fala, mas ao seu caráter, determinado e imutável*⁵⁵⁷.

⁵⁵⁴ A bem da verdade, todos nós, e não apenas as autoridades jurídicas, instintivamente pressupomos que as pessoas são determinadas e determináveis: “[A] influência dos motivos sobre a conduta humana é uma hipótese à qual todos se confirmam instintivamente quando consideramos o mundo circunstancial para entrar em relações diretas com os próprios semelhantes, propondo-se o alcance de algum escopo prático, desde que a isso mesmo é destinada, de modo particularíssimo, a inteligência humana” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*. p. 70).

⁵⁵⁵ Leia-se: “O direito não se efetiva por meio da liberdade: ele não propõe escolhas, ele contrapõe motivos. O direito não busca regular o comportamento de seres livres a partir do oferecimento de alternativas que eles analisam, e, depois de longa ponderação racional, decidem o caminho a seguir. Não; ele contrapõe diferentes motivos que agem sobre a vontade manifestada no caráter” (CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 148; grifo nosso).

⁵⁵⁶ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 224 e p. 233-235.

⁵⁵⁷ Cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 148; grifo nosso.

Mais especificamente, toda a manipulação jurídica consiste em o Estado contrapor aos motivos conducentes à transgressão normativa outros tantos (contra)motivos hábeis a anulá-los, de modo que, ao término do embate entre motivos que caracteriza a deliberação racional, o contramotivo saia vencedor, por haver encontrado, na vontade, maior receptividade do que o motivo transgressor, afinal, “[...] nenhum motivo [...] é irresistível em si mesmo, não podendo ser dotado de uma força absoluta”⁵⁵⁸.

Pode-se dizer que, no âmbito jurídico-estatal, o mecanismo da manipulação da vontade por intermédio da contraposição de motivos abstratos se identifica com a técnica da *imputação da sanção*, dado que esta vem a ser, precisamente, o instrumento através do qual se intenta influir no direcionamento lícito da manifestação volitiva do súdito, conseqüentemente, no direcionamento de um comportamento conforme o sentido prescrito pelo poder público.

Com efeito, o que se visa através da imputação da sanção na elaboração do *dever* jurídico é senão uma motivação *possível*, logo, um direcionamento *condicionado* (leia-se: *hipotético*) do *curso* da *conduta* mediante a suscitação, na mente do cidadão, de um *contramotivo* forte o bastante para fazer frente aos eventuais motivos catalisadores da inobservância do comando legal, donde o fato, por conseguinte, do dever-ser jurídico não poder se apresentar senão conforme o *modus operandi* de todo e qualquer direcionamento motivacional prescrito *possível*, qual seja, o *modus operandi motivacional hipotético*:

Cada *deve* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa. [...] Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e jamais, como ele afirmou, *categorico*. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de *dever* fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma ‘*contradictio in adjecto*’. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo⁵⁵⁹.

Desse modo, o Estado, quando da imputação da consequência no dever jurídico *possível* (*hipotético*), tende a se valer de uma ou outra das duas modalidades básicas de sanção supramencionadas, a saber, a negativa (porque

⁵⁵⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 26. A propósito, sobre como até mesmo a força dos motivos mais fortes, como o instintivo amor à vida, pode ser superada por outras forças (contra)motivacionais, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 26. Ainda, sobre quando se apresenta uma força efetivamente irresistível, a exemplo das forças físicas que ultrapassam a força corporal humana, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 26.

⁵⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 26-27; grifo do autor.

punitiva), e que é a mais usual, e a positiva (porque recompensatória), e que é usada mais excepcionalmente, as quais, na representação do súdito, traduzem-se, psicologicamente, ou em medo, (temor), ou em interesse próprio, (egoísmo).

Portanto, trata-se, já se vê, da manipulação de dois poderosos (contra)motivos, e que precisamente por serem aplicados a título de anulação ou contraposição é que aqui são tomados como *contramotivos*:

Desde que consentimos para uma força determinada o atributo da causalidade, reconhecendo conseqüentemente ser essa uma força ativa, esta não tem necessidade, na hipótese de uma resistência, senão de um aumento de intensidade, proporcionalmente à própria resistência, a fim de poder obter o efeito desejável. Aquele que ainda hesita e não pode ser corrompido pela oferta de dez ducados, sê-lo-á certamente quando a oferta for elevada a cem, e assim por diante...⁵⁶⁰

No entanto, nada impede, obviamente, que a obediência do súdito venha a ser motivada (condicionada) por outras *hipóteses* motivacionais que não a do medo, no caso da sanção ser negativa, ou a do interesse próprio, no caso da sanção ser positiva.

Noutros termos, nada impede que a observância da *norma*, por parte do destinatário, ocorra por razões outras que não as constantes da *sanção* estatal amarrada estrategicamente à norma, porquanto, na verdade, a sanção não precisa necessariamente ser vista como sendo aquilo que efetivamente motiva a observância geral do ordenamento no dia a dia, pois está mais para uma *garantia especial*, (dir-se-ia uma espécie de trunfo), da obediência no caso de todos os outros contramotivos não jurídicos falharem - por mais que Schopenhauer, certamente por carregar nas cores de seu pessimismo⁵⁶¹, sugira aqui e ali a opinião no sentido de ser a *sanção* o motivo prevalecente... a focinheira sem a qual os homens viveriam em perpétua selvageria⁵⁶².

Como quer que seja, independentemente da natureza do motivo, se nobre ou vulgar, se jurídico ou não jurídico, se puro, moral e desinteressado ou sensível, interesseiro e egoístico, o certo é que, no âmbito da *experiência ética possível*,

⁵⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbitrio*, p. 37.

⁵⁶¹ Sobre as limitações da filosofia social (*amplo sensu*) de Schopenhauer decorrentes de sua exacerbação pessimista cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 159-160.

⁵⁶² De todo modo, até mesmo quando o realismo pessimista schopenhaueriano soa despropositado, ainda é possível relevá-lo e não tomá-lo por algo de todo gratuito, afinal, consoante uma observação machadiana, “[...] a hipérbole é deste mundo, e as orelhas da gente andam já tão entupidas que só à força de muita retórica se pode meter por elas um sopro de verdade” (ASSIS, Machado. *Esau e Jacó*, p.111).

sempre haverá a *hipótese* de um motivo *condicionando* a manifestação da vontade do agente determinadora de sua ação conforme (ou não) à norma.

Aqui, contudo, faz-se mister, a fim de evitar eventuais mal entendidos, chamar a atenção para uma ressalva importante, qual seja: que estamos a tratar da opinião de Schopenhauer acerca da responsabilização jurídica de praxe, portanto, da imputabilidade estatal que, conforme se aprende desde as primeiras lições de Direito, tem por objeto o homem tido como normal (*homem médio*) agindo num tipo de circunstâncias tido igualmente como normal.

A propósito, o mesmo seja dito com relação ao tipo de sujeito que Schopenhauer está a pressupor ao falar mais genericamente sobre o mecanismo da manipulação da manifestação da vontade via motivações abstratas, pois o filósofo sempre tem por referência a condição humana normal ou mediana, ou seja, a condição do sujeito capaz de uma representação abstrata não adulterada do mundo (eis que mentalmente são) e situado, quando da ação, num contexto ordinário.

Portanto, o exame em tela concentra-se, à força de recorte, na consequência ou resposta jurídica dirigida às ações, levadas a efeito num *contexto regular*, do *homem de faculdades mentais sadias*. Desse modo, não tem a ver com o tratamento jurídico especial direcionado a sujeitos em condições excepcionais, a exemplo das crianças ou de qualquer pessoa sob o império de alguma determinação anômala, como é o caso dos portadores de distúrbios mentais ou de indivíduos cuja ação tenha ocorrido por força de alguma coação extrema⁵⁶³.

Porém, que, no fundo, a responsabilidade jurídica, tal como pensada por Schopenhauer, isto é, como sendo não mais que uma técnica específica de manipulação do comportamento no sentido prescrito pelo poder público mediante a estratégia da sanção, guarda certa semelhança com as medidas comumente previstas para as aludidas situações excepcionais (pensa-se, por exemplo, numa medida de segurança), é senão um resultado consequente de uma abordagem crítica e determinista que já não pode mais contar com o postulado de uma faculdade de escolha irrestrita como condição de possibilidade da imputação.

⁵⁶³ Leia-se: “Todas as exculpações, seja qual for a espécie a que pertençam, podem reduzir-se a dois princípios, a saber: ou a um funcionamento mórbido do cérebro, ou a um desusado estímulo exterior” (STRICKER, Salomon. *Fisiologia do direito*. Sorocaba, SP: Editora Minelli, 2007, p. 189). Apenas, seria o caso de acrescentar que, conforme a lógica do modelo de imputabilidade convencional, não é tanto por causa da ocorrência desses princípios que se afasta, no caso, a culpabilidade, sim porque se acredita que eles comprometem o exercício do suposto livre-arbítrio.

De fato, a essa altura, a responsabilização jurídica já não pode significar o procedimento de fixação da culpabilidade, ou, falando mais amplamente, a atribuição de autoria por uma ação (positiva ou negativa) que se supõe haver sido levada a cabo com base numa faculdade de escolha vácuca, porquanto, uma vez que tem por pressuposto a natureza manipulável do súdito e não o livre-arbítrio de que este seria pretensamente dotado, só pode significar a estratégia própria ao Estado de influir na conduta do destinatário da norma conforme o sentido nela exigido ou socialmente desejado.

Em sendo assim, pode-se então compreender, ato contínuo, que quem fala numa responsabilização jurídica calcada no pressuposto do mecanismo da manipulação abstrata ou conceitual do comportamento fala senão em *modificabilidade*, e, por conseguinte, em *consequências prospectivistas*, isto é, respostas ou reações estatais centradas no *futuro*⁵⁶⁴ – o que, aliás, a crer em Kelsen, o sofista já sabia e professava⁵⁶⁵.

Na realidade, o que a mirada do determinismo crítico schopenhaueriano coloca em evidência é a própria natureza ou razão de ser da sanção estatal em geral, (pouco importando o modo como justificada), eis que, ao retirar da sanção os elementos espúrios que comumente a sobrecarregam (a exemplo do dogma do livre-arbítrio), batendo constantemente na tecla de que a imputação da sanção mais não é do que a técnica ou estratégia de manipulação da vontade própria ao poder público, põe definitivamente a descoberto o substrato lógico e o efeito mais imediato da sanção estatal, a saber, a *modificabilidade* da ação.

Com efeito, por mais que Schopenhauer não empregue de forma recorrente o termo *modificabilidade*, este se depreende facilmente como um corolário de sua

⁵⁶⁴ Para uma consideração clássica sobre os principais *efeitos* intentados pelo Estado com a técnica da modificabilidade imputativa, sobretudo na seara penal, tais como correção, intimidação e “inocuição”, cf. VON LISZT, Franz. *A ideia do fim no direito penal*, p. 55-67.

⁵⁶⁵ Explica-se: “Quando [...] o sofista ensina que a pena não tem outro sentido senão o de, pela intimidação, impedir o malfeitor e em todas as demais pessoas a prática de novas injustiças, ele o faz porque rejeita a concepção de que se pune ‘o malfeitor tendo em vista e em razão de haver cometido um crime’; isso não teria sentido, ‘pois o que já foi feito ele não pode desfazer’. Pune-se, sim, apenas ‘pensando no futuro, para que nem o próprio malfeitor nem qualquer outro que tenha testemunhado o seu castigo volte a cometer injustiça’. Protágoras não justifica a pena em função da injustiça cometida, em função de sua *causa*, mas sim de seu *propósito* social. Isso significa, contudo, que essa teoria sofística pretende pôr fim à concepção antiquíssima e essencialmente religiosa de retribuição (para a qual a injustiça é precisamente a causa da pena)” (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 305-306; grifo do autor). De resto, Schopenhauer afirma que também é possível encontrar o posicionamento em questão em Hobbes (no *Leviatã*), em Platão (no *Protágoras* e no *Górgias*) e em Sêneca (em *De Ira*), dentre outros. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 446-447.

análise crítica da sanção estatal, a qual, independentemente de suas justificativas em meio aos teóricos, dá-se sempre, em essência, como uma estratégia de modificação do comportamento do destinatário da norma.

É dizer: a modificabilidade da ação por intermédio da manipulação não é uma característica accidental ou uma intenção contingente desta ou daquela sanção estatal, mas sim sua própria razão de ser e efeito lógico mais imediato, portanto, a nota distintiva e a tônica fundamental de toda e qualquer sanção enquanto técnica de ordenação social de um poder público.

De fato, que sentido lógico há em se valer da sanção senão o de poder *influir* no comportamento do governado mediante a *representação*, por parte deste, da *consequência jurídica prevista*, desse modo tendo a possibilidade de *modificar* o curso de sua ação de uma possível (para não dizer provável) ação ilícita para uma ação lícita?

Chega-se, assim, à lógica elementar da sanção, que é garantir a modificação socialmente positiva do comportamento do agente mediante a estratégia dos contramotivos (as consequências jurídicas previstas), lógica esta que, embora presente em toda e qualquer sanção, (pena desta deixar de ser o que é), logo, até mesmo (conquanto imperfeitamente) na sanção *explicada* e *justificada* equivocadamente (porventura porque arrimada numa faculdade de escolha indiferente, e, por conseguinte, num procedimento imputativo contraproducente), torna-se tanto mais clara quanto mais é *explicada* e *justificada* crítica e deterministicamente.

No entanto – e aqui vai uma advertência importante -, lembre-se que saber do *fundamento de validade* ou do *telos* (finalidade axiológica) da sanção, isto é, dessa técnica de modificabilidade do comportamento do súdito, já não vem ao caso, eis que estas são questões que refogem ao âmbito deste trabalho⁵⁶⁶, de modo que todo o exame por ora empreendido se limita ao pensamento de Schopenhauer acerca da verdadeira e real *condição de possibilidade* da imputação estatal, isto é, limita-se a saber se se trata de uma liberdade da vontade absoluta, tal como quase sempre

⁵⁶⁶ Sobre o *fundamento de validade* e a *finalidade* do Direito e, mais especificamente, da sanção (leia-se: do direito estatal à responsabilização) nos quadros da reflexão ética schopenhaueriana (também aqui, atenta-se, em grande parte em contraposição às posições kantianas) cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-447; SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 655-657; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158. Para um estudo competente da filosofia do direito e da política de Schopenhauer, cf., por todos, CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, 2008.

postulado, ou de alguma outra coisa, porventura de uma vontade abstratamente determinável em sua manifestação, portanto, de uma *vontade relativamente livre*.

Seja como for, pode-se aqui oferecer ao menos uma consideração quanto à finalidade estritamente *lógica* ou o *foco* de uma responsabilização de base determinista como a schopenhaueriana, isto é, de uma responsabilização viabilizada pela motivação racional da manifestação do querer e comprometida, em essência, senão com sua própria razão de ser, qual seja, a *modificabilidade* da vazão do querer, logo, do comportamento.

Ora, como sabido e ressabido, quando se aposta numa liberdade da vontade indeterminada como a pedra de toque da responsabilização, o passo seguinte tende a ser o de assumir uma perspectiva *retrospectiva* da imputabilidade, porquanto, muito basicamente, o que se pensa é que imputação seja sinônimo de retribuição pelas ações que, de forma indiferente, a pessoa escolheu, com o que a pessoa deve responder pela ação que, graças ao exercício de seu pretense livre-arbítrio ou autonomia, optou praticar.

Busca-se retroativamente, portanto, uma espécie de autoria volitiva absoluta da ação (leia-se: uma vontade que não fosse causada por coisa alguma, mas que, isso inobstante, causaria, com base em coisa alguma, a ação), a fim de, por conseguinte, definir a existência e o grau de culpabilidade, e, conseqüentemente, a aplicabilidade e a modalidade da sanção.

Desse modo, a sanção, que insitivamente consiste em ser apenas uma técnica de modificabilidade, vê-se sobrecarregada com propósitos espúrios, porquanto, submetida a essa perspectiva retroativa do livre-arbítrio e da culpabilidade, ela tende a se confundir com a vingança e ou com os supostos meios de expiação da culpa, sendo relegado para segundo plano, na prática, o verdadeiro objetivo da sanção *estatal*, que é a possibilidade de modificação, no sentido positivo (isto é, no sentido normativamente prescrito), da ação do súdito.

Sobre essas duas principais confusões, pode-se dizer que, a primeira, em que se toma a vingança (que é a resposta do egoísmo ofendido) por justiça, radica-se na própria psicologia intuitiva do homem⁵⁶⁷, ao passo que, a segunda, em que se supõe que a prática de um mal necessário, na forma de castigo, pode purgar ou de algum

⁵⁶⁷ Cf. PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 711-734.

modo compensar o ato culposo (pecaminoso) cometido, justificou-se e ainda se justifica com preconceitos religiosos e fabulações teológicas.

Tais ruídos e distúrbios, digamos assim, na técnica da responsabilização jurídica, ou, mais bem posto, na estratégia da imputação da sanção, decorrem, já se vê, da fixação e obsessão com o passado, as quais, em última instância, deitam raízes na crença do livre-arbítrio, isto é, na falsa premissa de que o homem, ao contrário de tudo o mais, é capaz de pautar suas ações conforme uma faculdade de escolha indiferente, de modo que ele deve ser visto como responsável por suas ações porque destas ele é uma causa “incausada”, espécie de senhor absoluto.

No entanto, à luz do determinismo crítico, como o é o de Schopenhauer, a responsabilização estatal, desde que centrada no âmbito da experiência prática possível, em vez de se referir ao metafísico, quer transcendente (em que a sanção religiosa terrena e o juízo final se justificam numa alma municida de *livre-arbítrio*⁵⁶⁸), quer filosófico-transcendental (em que cada um responde moralmente por *escolhas particulares* ressonantes de uma toda poderosa autonomia transcendental), e desde que se trate de uma resposta diferente da ofertada pela psicologia instintiva (em que, na cabeça da vítima, a vingança se justifica na suposição de que seu ofensor escolheu, graças à sua *natural faculdade irrestrita de escolha*, praticar a ação lesiva⁵⁶⁹), não pode ter por foco ou perspectiva o passado.

Isso porque, seu foco, ao contrário, é o presente e, sobretudo, o futuro, senão por não serem válidas todas essas concepções que, de uma forma ou de outra, supõem um sujeito dotado de uma liberdade prática vácuca, caso em que a

⁵⁶⁸ Insta ressaltar que, em que pese, para Schopenhauer, a *invenção dogmática* do livre-arbítrio ser religiosa (ou, mais apropriadamente, teológica), o filósofo não sustenta nenhuma solução de necessidade entre livre-arbítrio e religião. Tanto é assim que, a dar ouvidos a Schopenhauer, doutrinadores religiosos de relevo negaram o *liberum arbitrium indiffentiae* - tal como se verifica, para não citar senão um exemplo, em Lutero e sua inflamada tese do servo-arbítrio. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 374; SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 627. Sobre a opinião de Schopenhauer quanto à gênese teológica do *dogma* do livre-arbítrio cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 160.

⁵⁶⁹ Segundo Schopenhauer, o ponto de vista espontâneo, natural, intuitivo ou instintivo acerca da liberdade da vontade não é o determinista, (o qual, ao revés, tal como a física quântica, é contraintuitivo), sim o livre-arbitrista: “Eis por que toda pessoa tosca, seguindo seu sentimento, defende ardorosamente a plena liberdade das ações individuais [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 374). No mesmo sentido cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 238. Ainda, por pertinente, veja-se o que diz Edward Osborne Wilson sobre a utilidade biológica da crença no livre-arbítrio: “A confiança no livre-arbítrio é biologicamente adaptativa. Sem ela, a mente, presa do fatalismo, se retardaria e deterioraria. Assim, no tempo e espaço organizacional, em todos os sentidos operacionais aplicáveis ao eu cognoscível, a mente *possui* livre-arbítrio” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*: consiliência. Trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999, p. 114; grifo do autor).

responsabilidade por aí pautada se prende ao passado, logo, a um procedimento imputativo contraproducente e estéril:

[...] a lei e o cumprimento dela, ou seja, a punição, são dirigidos essencialmente ao FUTURO, não ao PASSADO. Isso diferencia PUNIÇÃO de VINGANÇA, já que esta última é motivada simplesmente pelo que aconteceu, portanto pelo passado enquanto tal. Toda retaliação da injustiça por via do infligir uma dor sem objetivo algum relacionado ao futuro é vingança e não pode ter outro objetivo senão, pela visão do sofrimento causado a outrem, a pessoa consolar-se a si mesma do próprio sofrimento⁵⁷⁰.

Noutros termos:

O que [...] distingue a punição da vingança é que a primeira tem por objetivo o futuro e só pode alcançá-lo ao ser aplicada EM CUMPRIMENTO À LEI, pois só assim se proclama a si mesma como inexorável em qualquer caso futuro e, dessa forma, obtém para a lei o poder de impedir: precisamente nisto consistindo o objetivo da lei⁵⁷¹.

Enfim, Schopenhauer assiste razão à divisa de Sêneca: “[...] *Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur* [...]”⁵⁷².

Portanto, se é a liberdade de escolha relativa, (identificada com a razão enquanto o médio da motivação abstrata da vontade, e desdobrada na forma de possibilidade de manipulação racional da manifestação do querer)⁵⁷³, em vez de uma faculdade de autodeterminação indiferente, que consiste em ser a verdadeira condição de possibilidade da imputação jurídico-estatal; e se, como visto, a natureza ou finalidade lógica mais imediata desta mais não é que a possibilidade de *modificar* o curso da manifestação da vontade e da ação do destinatário da norma, em vez de coisas como castigar, expiar, purgar, vingar, retribuir, dentre tantos outros propósitos espúrios; segue-se então que o foco da sanção (mormente enquanto aplicação, ou, para ficarmos com a terminologia de Schopenhauer, sanção *in concreto*) só poderá ser mesmo o futuro⁵⁷⁴, isto é, a determinação de consequências prospectivistas hábeis a *modificar* o comportamento do governado.

Isso significa dizer que, para Schopenhauer, uma responsabilização jurídica coerente com a verdadeira natureza de sua condição de possibilidade, a liberdade

⁵⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 445; grifo do autor.

⁵⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 446; grifo do autor.

⁵⁷² Cf. SÊNECA *apud* SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 447; grifo do autor. Segue a tradução oferecida pelo tradutor (Jair Barboza): “Nenhuma pessoa inteligente pune porque algo de errado foi feito, mas para que algo de errado não seja mais feito” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 447).

⁵⁷³ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 237.

⁵⁷⁴ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 140.

de escolha relativa, tem por objeto principal a modificação da vazão do querer e, por conseguinte, da conduta do súdito; e tem por ferramenta hábil à consecução dessa tarefa a estratégia da imputação da sanção, enquanto versão estatal do mecanismo mais abrangente de manipulação de representações (contra)motivadoras (mormente na forma de *ameaças de punição*)⁵⁷⁵ da vontade e do comportamento.

Numa palavra: a responsabilização jurídica é o mecanismo de influir na motivação da vontade do destinatário da norma através da representação, por parte deste, de sanções, isto é, de consequências jurídicas.

Aliás, uma vez que não se trata de uma qualquer manipulação de motivos, mas de uma manipulação específica, qual seja, a levada a efeito por uma instância de poder soberana, tem-se de dizer então que a responsabilização estatal não poderá se consubstanciar senão como intuito de modificabilidade da possibilidade de ação do súdito mediante o recurso à estratégia da manipulação dos motivos via representação de sanções punitivas ou premiativas, ou, o que é o mesmo, através do estímulo do medo ou do senso de vantagem ou lucro.

De resto, não poderíamos encerrar o exame da proposta schopenhaueriana sem chamar a atenção para mais estes dois pontos, a saber: primeiramente que, quando se diz, do ângulo de olhar crítico-determinista, que o foco da responsabilização deve ser o presente e, principalmente, o futuro, em detrimento do passado, não se quer dizer com isso, obviamente, que nada do passado pode ser levado em consideração, a começar pela constatação de que, se assim fosse, sequer seria possível determinar o próprio fato jurídico.

Na verdade, o redimensionamento do foco da imputabilidade pretende, apenas, colocar em evidência o único intuito que, à luz tanto da crítica determinista mais geral quanto do exame mais de perto da própria natureza ou mecânica do instituto da imputação, sobressai-se dos demais, seja ele, a modificação da ação do governado, de modo que, por aí, considerar o passado continua a fazer sentido somente até e enquanto tal consideração for um elemento necessário à formação da compreensão que haverá de embasar a determinação da consequência adequada destinada à modificação.

Portanto, volve-se ao passado não para estabelecer culpabilidade, mas tão-somente para se ficar a par do sucedido, senão porque esta *informação* é crucial

⁵⁷⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 445.

para a decisão jurídica (*amplo sensu*) determinadora da *consequência* ou *resposta* estatal reputada pertinente.

Por fim, tem-se de advertir que Schopenhauer pensa a sanção, isto é, a consequência jurídica imputada, tendo por exemplificação emblemática o Direito Penal, bem como que ele está a pensá-la em dois momentos, quais sejam, um abstrato (lei) e outro concreto (punição)⁵⁷⁶.

Bem, o primeiro momento, o da *sanção in abstracto*, corresponde à representação da sanção enquanto consequência meramente prevista na lei e voltada a funcionar como um (contra)motivo psicológico dissuasor de motivações ilícitas; ao tempo em que, o segundo, o da *sanção in concreto*, tem lugar quando da *aplicação* da sanção, portanto, pressupõe que o agente tenha praticado a ação prevista como condicionadora da aplicação da sanção igualmente prevista.

A bem pensar, a *sanção in abstracto* tem mais a ver com o presente do que com o futuro, pois trata de controlar, no plano da representação abstrato-motivacional, a ação ordinária dos súditos, sendo que, é a *sanção in concreto* que de fato se conecta mais propriamente ao futuro, pois, mediante a aplicação da sanção (e, sobretudo, da sanção punitiva), o Estado tem por objeto, sempre e necessariamente, garantir a *conservação* indireta da obediência ao ordenamento, bem como, (se bem que não necessariamente), garantir, *doravante*, a obediência do súdito diretamente apenado⁵⁷⁷.

De fato, que toda e qualquer sanção *in concreto* tenha por intuito a modificabilidade de potenciais transgressores via exemplificação inibitória, ou, mais bem posto, que a *sanção in concreto* tenha por fito modificar a possibilidade de ação de transgressores em potencial mediante uma inibição indireta, é algo que decorre naturalmente da própria razão de ser da sanção, desde que pensada do ponto de vista da aplicação.

⁵⁷⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-448.

⁵⁷⁷ Obviamente, toda e qualquer sanção, (tenha ela uma base determinística ou culpabilística), *enquanto tal*, é uma consequência ou reação da parte do Estado, só podendo, pois, entrar em cena no futuro em relação ao fato que a enseja. Cf. VON LISZT, Franz. *A ideia do fim no direito penal*, p. 18. Apenas, o seu *foco lógico* é que poderá ser diferente, isto é, retroativo, se culpabilístico, ou prospectivista, se determinístico. No caso da distinção schopenhaueriana, ocorre, contudo, que, embora se trate de uma consequência focalizada determinística e prospectivamente, o *foco lógico* da consequência *in abstracto* (lei) tem um futuro mais presente, por assim dizer, que o da consequência *in concreto* (pena).

Assim, na punição “[...] reside, propriamente dizendo, a intenção de um fazer-efeito sobre o futuro, por meio do exemplo [...]”⁵⁷⁸.

Contudo, que a sanção *in concreto* tenha por intuito, outrossim, a modificação corretiva (*lato sensu*) da ação futura do próprio apenado é algo que não tem de decorrer necessariamente, ou, ao menos, é algo que não tem de acontecer na aplicação de toda e qualquer sanção, tal como se verifica, por exemplo, em Estados que lançam mão da pena de morte, portanto, em Estados que se servem de um tipo de sanção cujos efeitos futuros de sua aplicação incidem sobre o restante da população, mas não sobre o próprio apenado, já que este é aniquilado.

Abstração feita da grave discussão em torno da pena capital, (perfeitamente viável, do ponto de vista determinista, quanto à condição de possibilidade, mas altamente problemática quanto ao fundamento de validade), o que aqui importa deixar acertado é a preocupação de fundo de Schopenhauer ao enfatizar a perspectiva prospectivista (que *efetivamente olha para o que virá, logo, para modificar*)⁵⁷⁹ da responsabilização jurídica em prejuízo da retrospectiva (que *na prática só olha para o que passou, logo, para culpabilizar*).

Porquanto, na medida em que se sabe o que de fato viabiliza a imputação, a saber, a razão prática *nos limites da simples realidade* (única liberdade possível, conquanto relativa), e o que ela (imputação) verdadeiramente vem a ser, a saber, uma técnica estatal de modificabilidade do curso da ação do súdito via contramotivos constantes da sanção, pode-se então livrar o instituto em questão de tudo o que lhe é estranho, concentrando-o, por conseguinte, ao que realmente urge: *a eficácia da manutenção da obediência ao ordenamento jurídico que se quer positivar*⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 458.

⁵⁷⁹ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 145-146.

⁵⁸⁰ A título de curiosidade, pontua-se que, também Rousseau, ao menos com relação à questão da obediência da criança (leia-se: obediência de um ser tido por Rousseau como ainda desprovido da racionalidade propriamente dita, logo, incapaz de exercitar satisfatoriamente sua faculdade de escolha), preferia a abordagem do consequencialismo à ladainha dos deveres. Contudo, advirta-se que, o consequencialismo disciplinar proposto por Rousseau é *natural*, no sentido de que consiste em concentrar os esforços nos efeitos (positivos e ou negativos) *causados* pelas ações do aprendiz, e não *artificial*, como o é o jurídico, na medida em que este consiste em fazer incidir, sobre o súdito, efeitos prospectivos *imputados*. Veja-se, a seguir, um trecho ilustrativo da opinião rousseauiana: “[...] não se deve nunca infligir à criança o castigo como castigo e [...] este deve ocorrer-lhe como consequência natural de sua má ação. Assim não declamareis nunca contra a mentira, não a punireis precisamente por ter mentido; mas fareis com que os maus resultados da mentira, como o de não ser acreditado quando se diz a verdade, o de ser acusado do mal que não se fez, se acumulem, por mais que o queira negar, sobre sua cabeça quando mentiu” (ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Emílio ou da educação*, p. 89).

De tudo quanto foi dito, conclui-se, pois, que, para Schopenhauer, em que pese o homem, assim como tudo o mais, ser livre em sua dimensão essencial ou numenal, não lhe é dado, em sua experiência prática possível, exercitar, quando das ações individuais, aquela liberdade substancial absoluta, a uma porque se trata de um predicado metafísico, logo, de algo cuja realização se consoma e esgota no ato originário da Vontade de vida metafísica, (ato este que, no caso do ser humano, objetiva-se no caráter inteligível); e a duas porque se trata de um homem que, como se não bastasse todo o seu condicionamento empírico-causal, tem um controle meramente superficial de seu eu, eis que seu fundo volitivo, sede de sua essência, é irracional ou inconsciente.

Em sendo assim, se há falar em alguma liberdade ao homem deve ela ser a liberdade prática possível, ou seja, a possibilidade de determinar a vazão da vontade diferentemente dos animais, visto que estes não podem escapar do imediatismo da motivação intuitiva, ao passo que, o homem, graças à sua faculdade do pensamento, *i.e.*, sua razão, pode mediar a manifestação de sua vontade com motivos pensados, refletidos, isto é, não imediatos, não instantâneos – para não falar, de resto, da peculiaridade existencial de fundo do determinismo da manifestação volitiva humana, qual seja, sua natureza *aberta* ou *complexa*⁵⁸¹, na

⁵⁸¹ Advirta-se, por oportuno, que, o determinismo humano não pode, em hipótese alguma, ser confundido com o *determinismo fechado* ou *simples* (próprio ao fenômeno não humano em geral), segundo o qual o repertório das possibilidades ou vias de ocorrência da determinação causal é drasticamente limitado (tal como acontece, conquanto segundo graus vários de limitação, em meio aos fenômenos inorgânicos, vegetais e puramente animais). Com efeito, a necessidade da motivação abstrata própria ao ser humano configura-se conforme um determinismo que se poderia denominar *aberto* ou *complexo*, em especial devido à amplidão do repertório das possibilidades de determinação da manifestação da vontade que a cognição abstrata do mundo faculta ao homem, e que, na prática, traduz-se, muito basicamente, no embate de motivos (quer distintos, quer adversos), bem como na possibilidade de manipulação do curso da manifestação da vontade humana mediante o recurso à neutralização de motivos com contramotivos. Portanto, nunca há confundir *determinismo aberto* ou *complexo* com *determinismo fechado* ou *simples*, cujo extremo, diga-se de passagem, pode ser visto na manifestação causal das forças naturais, as quais “[...] fazem efeito conforme leis universais, sem exceção, sem desvio, destituídos de individualidade, segundo circunstâncias visivelmente manifestas, submetidos às mais exatas predeterminações, e a mesma força natural exterioriza-se exatamente do mesmo modo em milhões de fenômenos” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 178). No mesmo sentido, mas conforme o linguajar da ciência do cérebro hodierna, cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 112-114. De resto, diga-se ainda que o *determinismo aberto* ou *complexo* em questão também não deve ser confundido com o *fatalismo*, senão porque não pode haver, ao menos empiricamente falando, qualquer predeterminação causal absoluta dos acontecimentos (aliás, não somente dos acontecimentos humanos, mas de quaisquer acontecimentos fenomênicos), considerando-se a natureza casual, aleatória ou contingente das circunstâncias empíricas concorrentes à ocorrência da determinação causal dos acontecimentos: “Embora tudo possa ser visto como irrevogavelmente predeterminado pelo destino, em realidade o é apenas pela cadeia de causas. Portanto, em caso algum pode-se determinar que um efeito apareça sem a sua causa. Por conseguinte não é o acontecimento que está absolutamente predeterminado, mas o acontecimento como resultado de

medida em que, em que pese a invariabilidade do caráter volitivo humano e a necessidade dos motivos, a determinação da manifestação empírica do dito caráter volitivo pode se configurar segundo inúmeras e imprevistas possibilidades⁵⁸² de motivação, haja vista a índole incrementável⁵⁸³ da inteligência racional:

O caráter é invariável e, a ação dos motivos, fatal; porém antes de agir, devem eles passar através da inteligência, que é o *medium* dos motivos.

causas prévias; logo, não é exclusivamente o resultado, mas os meios, dos quais ele está destinado a aparecer como resultado, que também são selados pelo destino. Em consequência, se os meios não aparecem, com certeza o resultado também não aparecerá: ambos sempre existem de acordo com a determinação do destino, que todavia só conhecemos depois” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 390). No mesmo sentido, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 93-95.

⁵⁸² A fim de evitar mal-entendidos, advirta-se que imprevisibilidade não é sinônimo de indeterminação: “A imprevisibilidade das ações humanas não depende da sua indeterminação, mas da nossa ignorância dos motivos e dos caracteres individuais sobre os quais eles operam. O grau de individualidade cresce à medida que nos elevamos na escala fenomenal dos graus de objetivação da vontade sem que se afrouxe a prensa da necessidade” (PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 79).

⁵⁸³ Há uma distinção interessante de Schopenhauer referenciada a esse aspecto da incrementalidade da razão. Trata-se da diferença entre arrependimento e peso de consciência. Com efeito, segundo o filósofo, por ser a inteligência racional suscetível a desenvolvimento e aprendizado, acontece que, não infreqüentemente, o homem se vê presa de arrependimento em relação à prática inadequada de determinada ação, por constatar que, se no momento em que praticou a ação de que agora se arrepende por julgá-la inadequada estivesse ele em posse do conhecimento que agora possui, não teria então levado a efeito a ação, ou, ao menos, teria agido de maneira diferente. Portanto, conforme infere Schopenhauer, o arrependimento (que, aliás, sempre que pode dá sinal de si mesmo por reparação) consiste numa mudança corretiva do conhecimento, ou, mais bem posto, “[...] o arrependimento sempre é o conhecimento corrigido da proporção do ato com a intenção real” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 384). Contudo, se assim é o arrependimento, não se pode então confundi-lo com o peso de consciência, na medida em que este, por seu turno, tem que ver com uma falta proveniente não da cognição, sim da volição, logo, do próprio caráter. Onde o porquê do peso ou mordida de consciência entrar em cena em nossas ponderações mesmo após a ação de que se ressentir haver sido cometida há muito tempo, porquanto, referindo-se à vontade, o peso de consciência refere-se àquela dimensão que em nós não se altera, a saber, a dimensão do caráter, *i.e.*, da instância que responde por quem somos: “ARREPENDIMENTO nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado. [...] Portanto, nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzidos por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade. O ARREPENDIMENTO é a intelecção disso por via de um conhecimento mais preciso” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 383; grifo do autor). Enfim, “[...] o arrependimento sempre resulta do conhecimento corrigido, não da mudança da Vontade, o que é impossível. O peso de consciência em relação a atos já cometidos não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo, ou seja, como Vontade. Baseia-se na certeza de que sempre temos a mesma vontade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 384; grifo do autor). Outro modo de dizer isso seria: o arrependimento tem a ver com a correção dos *meios*, (logo, dos motivos e ou das circunstâncias, logo, do conhecimento e ou do ambiente), ao passo que, a mordida de consciência, refere-se à impotente constatação de alguma falha ao nível fundamental dos *fins* (logo, da vontade imutável, logo, do caráter). Sobre a consistência dos meios (conhecimento e ambiente) e dos fins (a tônica fundamental do querer) cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 89. Por fim, considerando-se que para Schopenhauer o poder de influência modificativa do homem pode incidir tão-somente sobre os meios, isto é, sobre o *curso* da *manifestação* da vontade, mas nunca sobre a própria vontade em si mesma (os fins fundamentais), bem como que tal modificabilidade passa, direta ou indiretamente, pelo “*médium*” do conhecimento, então se torna fácil inferir, para efeitos de uma sanção punitiva prospectivista, o importante papel que o *arrependimento* poderá ter, haja vista que este muito poderá contribuir para a consecução exitosa da função pedagógica e corretiva de uma punição efetivamente comprometida com uma modificabilidade futura socialmente produtiva.

Ora, este é suscetível, em graus infinitos, de aperfeiçoamentos os mais diversos e de correção contínua; tal é o escopo final para que tende toda educação. A cultura da inteligência, enriquecida de muitos e variados conhecimentos, deriva a sua importância do fato de motivos de ordem superior, aos quais destituídos de cultura o homem não seria acessível, poderem, de tal forma, abrir caminho até a sua vontade. Não estivesse o homem apto a compreender tais motivos, esses, para sua inteligência, seriam como inexistentes⁵⁸⁴.

A essa altura, considerando-se que toda a liberdade prática possível gira em torno das *possibilidades motivacionais* (logo, da margem real de liberdade modificativa), compreende-se então o porquê de, para Schopenhauer, toda essa liberdade humana ter mesmo de ser resolvida, na prática, numa questão de jogo, embate e manipulação de motivos e contramotivos, e de a responsabilidade jurídica mais não ser que uma modalidade específica de manipulação motivacional, isto é, a manipulação de (contra)motivos de que se serve o Estado a fim de condicionar, na direção desejada, o comportamento do súdito.

E uma vez que se trata de uma relação de poder, os contramotivos de que o Estado lança mão só podem mesmo assumir o aspecto de sanção, isto é, assumir a aparência de algo cuja representação por parte do governado pode lhe motivar um comportamento conforme a norma baseado em medo (sanção negativa) ou em interesse próprio (sanção premiativa).

Ainda, trata-se de um ponto de vista que não pode *focar* o instituto da responsabilidade jurídica a não ser no futuro, ou, dizendo em termos modernos, de forma prospectivista, consequencialista ou progressista⁵⁸⁵, eis que, se não há falar em livre-arbítrio (ou qualquer outro tipo de liberdade prática sinônima de *causação*

⁵⁸⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 84; grifo do autor.

⁵⁸⁵ Pode-se esboçar a perspectiva moderna com o que se observa em autores contemporâneos lastreados na neurociência. Assim, veja-se o que se passa na opinião de David Eagleman: “Embora nosso estilo atual de penalidades fundamente-se na volição e na culpa pessoais, [minha] argumentação sugere uma alternativa. Embora as sociedades possuam impulsos profundamente arraigados para a punição, um sistema de justiça prospectivo estará mais preocupado em melhor servir à sociedade a partir de hoje. Aqueles que infringem os contratos sociais precisam ser isolados, mas neste caso o futuro tem maior importância do que o passado. As penas de prisão não precisam mais se basear na vingança, mas podem ser calibradas segundo o risco de reincidência. [...] E isto nos dá uma base para as sentenças racionais e baseadas em provas: algumas pessoas precisam ser retiradas das ruas por um tempo maior, porque a probabilidade de reincidência é alta; outras, devido a uma variedade de circunstâncias atenuantes, têm uma probabilidade de reincidência menor” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 191). Noutra giro: “A imputabilidade é um conceito retrógrado que exige a tarefa impossível de desembaraçar a complexa teia genética e do ambiente que constrói a trajetória de uma vida humana. [...] O conceito e a palavra para substituir *imputabilidade* é *modificabilidade*, um termo progressista que pergunta: o que podemos fazer a partir daqui? A reabilitação está disponível? Se for assim, ótimo. Se não, a punição de uma sentença de prisão modificará o comportamento futuro? Em caso afirmativo, mandemo-lo para a prisão. Se a punição não for útil, então coloque a pessoa sob o controle do Estado para os fins de incapacitação, e não de castigo” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 205; grifo do autor).

indiferente ou absoluta), não há falar então numa imputabilidade culpabilística, devendo-se falar, em seu lugar, em liberdade prática relativa, isto é, em manifestação volitiva racionalmente determinável, e, conseqüentemente, em imputação jurídica como forma específica de determinar, mediante a representação abstrata da sanção, a vazão do querer e a correspondente conduta do súdito.

Pensando até o fim, quer isso dizer que, para o iconoclasta Schopenhauer, o reconhecimento do determinismo prático humano não é caso para barulho, como sói acontecer em nossos dias - mormente em meio à direita religiosa, dada ao ídolo do fantasma na máquina (alma), e à esquerda culturalista, dada ao ídolo da tábula rasa⁵⁸⁶ -, porquanto, se é certo não ser possível falar, no âmbito da experiência possível, em *responsabilidade absoluta*, não é dito, contudo, que a técnica da *imputação de conseqüências* estaria necessariamente eliminada, visto que esta *deve, porque pode*⁵⁸⁷, efetivamente subsistir⁵⁸⁸ – conforme bem soube reconhecer, em sede jusfilosófica, ninguém menos que outro grande iconoclasta, Hans Kelsen⁵⁸⁹.

Quanto ao mais, ressalta-se, de resto, que, hodiernamente, os aportes das novas ciências do cérebro, sobretudo da neurociência⁵⁹⁰, têm corroborado,

⁵⁸⁶ Cf. PINKER, Steven. *Tábula rasa*, p. 242-258.

⁵⁸⁷ Para uma discussão contemporânea clássica do problema da relação de *ser* e *dever-ser* cf. MOORE, G. E. *Principia ethica*. Trad. Maria Manuela Rocheta Santos; e Isabel Pedro dos Santos. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Ainda, para um tratamento interessante, instigante e atual, conquanto por demais pragmático, sobre o dualismo *ser/dever-ser* e sua aparente irredutibilidade, bem como sobre a contextualização do *dever-ser* nos limites de um *poder-ser*, cf. HARRIS, Sam. *A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos*. Trad. Claudio Ângelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

⁵⁸⁸ Fosse-nos permitido fazer uma analogia, diríamos que, tal como Kant já parte do fato da ciência para se inteirar de suas possibilidades, Schopenhauer também já parte do fato da imputabilidade para se inteirar de suas reais condições. Logo, Schopenhauer não questiona se a imputação prática seria possível, mas como ela efetiva e diuturnamente se faz possível.

⁵⁸⁹ Confessamos, sincera e entusiasticamente, que, um exame de fôlego e tematizado das inúmeras interfaces entre a teoria determinista da imputabilidade kelseniana e a schopenhaueriana constitui um empreendimento investigativo cuja ideia de há muito nos persegue. Contudo, como desenvolvê-la aqui em toda a sua extensão e conseqüência não é, por óbvio, possível, (pois nos arrastaria para fora do âmbito do objeto da presente), reservamo-nos de seu oportuno aprofundamento, embora não sem antes ofertar, ao menos, este sugestivo excerto do grande jusfilósofo de Viena: “Punir ou recompensar o comportamento humano não significa [...] excluir a determinação causal desse comportamento, mas pressupõe, necessariamente, a possibilidade de tal determinação. [...] Se o comportamento do homem, e isso significa, em última análise, sua vontade, não fosse determinável por causas definidas, uma ordem normativa reguladora de seu comportamento através da punição ou recompensa deste, [...] seria destituída de significado” (KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jefferson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 170-171).

⁵⁹⁰ Explica-se: “En las dos últimas décadas, gracias en buena medida a los últimos avances en neurociencia, ha surgido la disciplina de la neuroética [...]. Si en dicha disciplina hay un tema unificador es la postura de que el dualismo (cerebro/mente) es indefendible, que toda opción humana está determinada biofísicamente – es decir, por acontecimientos físicos en el cerebro -, y que la responsabilidad moral es reducible a estos acontecimientos. Por consiguiente, y siguiendo con este

aprofundado e atualizado, cada vez mais, vários dos *insights* importantes do filósofo da Vontade no temário em tela, a exemplo do paralelo que se pode verificar entre a liberdade prática relativa schopenhaueriana e o livre-arbítrio relativo de que nos falam certos compatibilistas contemporâneos⁵⁹¹; entre o peso da atuação da volição irracional no processo decisional e o peso do “potencial de disposição inconsciente” evidenciado pelos experimentos em idos de 1970 do psicólogo norte-americano Benjamin Libet⁵⁹²; assim como entre as reais prerrogativas práticas da razão tal como concebida por Schopenhauer e certos resultados científicos em voga que compreendem a razão em termos de funções executivas, capacidade decisional, autocontrole e flexibilidade cognitiva⁵⁹³ – para não falar da correspondência que o mestre de Dresden já fazia, lá no oitocentos, entre o sujeito transcendental e o aparato fisiológico-cerebral⁵⁹⁴, ou do reconhecimento da precedência do eu

razonamiento, el verdadero libre albedrío no existe, y la culpabilidad de algún modo se ‘disuelve’, si no se ‘absuelve’ (término próprio), em le cerebro físico” (FUSTER, Joaquín M. *Cerebro y libertad: los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Trad. Joan Soler Chic. Barcelona: Ariel, 2014, p. 308; grifo do autor).

⁵⁹¹ Cf. GREENE, Joshua; COHEN, Jonathan. *For the law, neuroscience changes nothing and everything*, p. 1775-1785.

⁵⁹² Explica-se: “Lo que quería demostrar realmente LIBET con base en conocimientos científicos y con ayuda de nuevas técnicas de medición era precisamente lo que discuten actualmente los neurocientíficos con base en resultados experimentales: el libre albedrío humano. LIBET partió de la hipótesis de que el potencial de disposición para la ejecución de una determinada acción, que era posible empezar a medir, se formaba en el cerebro y, por consiguiente, podía ser medible poco tiempo después de que una persona se hubiera decidido a ejecutar la acción. Por ello pidió a ciertas personas en el marco de sus experimentos que decidieran si querían mover la mano o el dedo de la mano y que recordaran con ayuda de las rayas de un disco de osciloscopio giratório en cuál de las rayas habían tomado la correspondiente decisión. El resultado de dicho experimento resultó contrario a lo esperado y sorprendente: El potencial de disposición necesario para la ejecución de (uno u otro) movimiento no fue, como se pensaba, susceptible de medición una vez que la persona había tomado la decisión. Siempre se formaba y era medible ya más bien un corto espacio de tiempo antes del momento en que la persona creía haber tomado la decisión con respecto al movimiento de la mano o del dedo. LIBET repitió el experimento varios veces: el resultado siempre fue el mismo” (FRISCH, Wolfgang. Sobre el futuro del derecho penal de la culpabilidad. In: *Derecho Penal de la culpabilidad y neurociências*. Trad. Bernardo Feijoo Sánchez. [s.l.]: Editora Civitas, 2012, p. 26-27; grifo do autor). Para maiores detalhes sobre as implicações do estudo de Libet para o Direito cf. ALEXANDER, Larry. Criminal and moral responsibility and the Libet experiments. In: *Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 204-206.

⁵⁹³ Cf. Cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, 2012.

⁵⁹⁴ Não são poucas as vezes que Schopenhauer, ao longo de sua obra, associa a inteligência ao cérebro. Já no *Mundo*, (portanto, algo em torno de vinte anos antes de conceber o ensaio *Sobre o livre-arbítrio*), estabelece o cérebro como sede do conhecimento ou representação (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 64); identifica o sujeito cognoscente com a “fabricação e maquinaria cerebral” (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 73); e elege os olhos como especial órgão dos sentidos intermediador do conhecimento (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 75-76). Também no aludido ensaio (*Sobre o livre-arbítrio*), por exemplo, é possível verificar tal associação em várias partes. Segue mais uma exemplificação: “A causa [da motivação abstrata] reside na sua própria constituição e na eminente *receptividade* do órgão que sofre a influência dos motivos, e consequentemente se modifica, digamos: o cérebro do homem, ou a razão” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*, p. 64; grifo do autor). No entanto, é

irracional volitivo (*lato sensu*) em relação ao eu racional (Nietzsche e Freud, frise-se, não esquecerão a lição)⁵⁹⁵ -, o que, tudo considerado, só demonstra que com o posicionamento lúcido de Schopenhauer a hora da verdade já havia soado, a saber, sou racional, logo, modificável, logo, imputável, logo, sujeito a consequências prospectivistas. E eis tudo.

por todo o texto do Tomo II do *Mundo* que melhor se verifica o paralelo schopenhaueriano entre suas opiniões filosóficas e a ciência do cérebro oitocentista, podendo-se mesmo falar, aqui, de certa viragem do filósofo no sentido de uma “filosofia da mente”, o que, de resto, não é de surpreender, considerando-se o lastro científico na formação de Schopenhauer e o fato dele sempre haver se mantido informado acerca da ciência de seu tempo. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, 2014; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. II, 2014.

⁵⁹⁵ Cf. GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, will, and the unconscious. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 375-421; NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer educador*, 2008; e FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise. In: *Sigmund Freud, obras completas em vinte volumes*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. XIV. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 240-251.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação procurou tematizar o problema da liberdade da vontade na medida em que esta é pensada, apenas e tão-somente, como o *pressuposto transcendental* da imputabilidade jurídica.

Mais especificamente, deixou-se de lado, deliberadamente, a tematização da liberdade da vontade (relacionada à responsabilização) enquanto um *pressuposto axiológico*, isto é, enquanto um pressuposto concernente ao *fundamento de validade*, em prol de um estrito aprofundamento da mesma enquanto um *pressuposto lógico-factual*, ou seja, enquanto um pressuposto atinente à *condição de possibilidade*.

Para tanto, tomou-se por referência e contextualização a posição filosófica criticista de Kant, segundo a qual, muito basicamente, a antinomia liberdade-necessidade, de um ponto de vista teórico, logra ser *especulativa* ou *filosoficamente* solucionada *desde que* se restrinja *problematicamente* a liberdade da vontade à dimensão do inteligível e se reconheça a validade universal da necessidade no âmbito sensível-fenomênico, ou, se se quiser expressar nos termos conclusivos da doutrina kantiana do caráter, *desde que* liberdade e necessidade sejam alocadas nos caracteres inteligível e empírico, respectivamente.

Ao exame dessa solução teórica sugerida por Kant em chave crítico-transcendental seguiu-se a apreciação do modo como o filósofo procurou desdobrá-la na prática, ocasião em que se constatou o mestre de Königsberg às voltas com a tarefa de tentar viabilizar, mesmo que a custo do escrutínio crítico, a realização da liberdade inteligível mediante o exercício de um pretense arbítrio absoluto quando da ação empírica particular – muito provavelmente por não haver conseguido se descomprometer da lógica culpabilista de fundo do paradigma convencional ou judaico-cristão da responsabilização ética em geral.

Com efeito, malgrado Kant bater na tecla da liberdade inteligível ao longo da exposição de sua filosofia prática, fato é que, fundamentalmente, o que ele continua a postular é senão a liberdade prática absoluta no sentido de uma faculdade de escolha indeterminada (autonomia), afinal de contas, uma vez que, tal como se passa em Kant, toma-se o indivíduo humano, quando de suas ações particulares, como *absolutamente responsável* (logo, *culpável*) pela *realização* da liberdade

inteligível, de que outro modo, a não ser mediante uma perspectiva livre-arbitrista, a responsabilidade em questão poderia se fazer concebível?

Assim, vimos que, é com a liberdade prática absoluta que Kant precisa se haver para aventar alguma explicação de sua exigência ética de que o homem é incondicionalmente responsável (logo, repisa-se, culpável) pela realização de sua liberdade inteligível, haja vista que, em última instância, sua premissa prática é não mais que o credo do indivíduo humano pretensamente dotado da prerrogativa de escolher indiferentemente, numa mesma situação, *ou* pela via X *ou* por uma via distinta (quando não adversa), ou, para colocar a encruzilhada do livre-arbítrio em termos precisamente kantianos, *ou* pela via do *transcendental* (inteligível) ou pela via do *fenomênico* (sensível).

A partir daí, centrou-se nas implicações jurídicas da posição de Kant, ocasião em que se observou que, para o filósofo, o instituto da responsabilização positiva também deve ser visto como possibilitado, em última análise, pelo suposto exercício de uma liberdade prática irrestrita, eis que, conforme conclui Kant, só há falar em responsabilidade jurídica se for o caso de falar em responsabilidade pela liberdade inteligível, logo, em exercício (ao menos *in potentia*) de alguma faculdade de escolha absoluta (autonomia), logo, em retributividade culpabilista.

Prosseguindo, julgou-se pertinente (para não dizer imperativo) trazer à baila, a título de contraposição direta e pontual ao entendimento de Kant na matéria em apreço, a crítica de Schopenhauer, para quem, como visto, em que pese o verniz transcendental da tese kantiana da liberdade prática, seu âmago permanece imbuído do velho dogma teológico do livre-arbítrio, o qual, conforme se verificou na advertência de Schopenhauer, é uma falácia filosoficamente escandalosa e uma impossibilidade cabal do ponto de vista da realidade efetiva.

Isso porque, do ângulo de olhar de Schopenhauer, em parte o arbítrio humano, enquanto simples mediação motivacional abstrata da manifestação do querer, limita-se a facultar uma liberdade prática relativa; e, em parte, a liberdade metafísica (ou, se se quiser, inteligível, transcendental, enfim, numênica) consuma-se totalmente, *i.e.*, realiza toda a sua *obra*, na figura do caráter inteligível, cujo desdobramento fenomênico (o caráter empírico) não tem que ver com uma faculdade de escolha indeterminada quando das ações particulares, sim com o sustentáculo ontológico da corporeidade e da conduta do indivíduo.

Ademais, também se averiguou que, por força de sua filosofia da Vontade, a qual tanto põe a descoberto o sujeito querente imanente essencial e irracional (ou, conforme a dicção psicanalítica ulterior, inconsciente), quanto densifica cosmologicamente a potência volitiva, Schopenhauer efetivamente termina por se convencer da impossibilidade de admitir e sequer transigir com qualquer liberdade prática absoluta, visto que, a essa altura, outra coisa não poderia ele concluir senão que, de um lado, a liberdade da vontade, enquanto atributo da essência metafísica (a Vontade), tem de ser pensada como pertencente à essencialidade metafísica em geral, logo, como pertinente não apenas à dimensão inteligível humana, mas à dimensão inteligível de todas as coisas; e, de outro, que não é dado ao homem, ante a natureza originária e irracional de sua vontade, acessá-la ou controlá-la direta e imediatamente através da consciência racional, embora o caráter da volição de um indivíduo seja a pouco e pouco *explicitado* no curso empírico da vida.

Por fim, para efeitos de compreensão da opinião de Schopenhauer quanto à condição de possibilidade da responsabilidade jurídica, tudo isso implicou em que, no entender do mestre de Dresden, é a liberdade prática relativa, tal como consubstanciada na razão prática enquanto simples faculdade de mediação abstrata da manifestação do querer, e não a liberdade prática absoluta traduzida numa pretensa faculdade de escolha irrestrita ou livre-arbítrio (autonomia), o verdadeiro e único pressuposto da imputabilidade estatal, porquanto, conforme raciocina Schopenhauer, para a viabilização lógica e factual da imputabilidade basta a pressuposição do mecanismo da manipulação, mediante contramotivações decorrentes da representação de sanções, do curso da manifestação da vontade (e, por conseguinte, da conduta) do governado.

Isso quer dizer, quando contrastado ao livre-arbitrismo kantiano fiador de um retributivismo culpabilista, que, para Schopenhauer, a condição de possibilidade da imputabilidade não é o livre-arbítrio ou qualquer outra liberdade prática absoluta que o valha, mas sim o determinismo motivacional abstrato, bem como que o *foco lógico* da imputação não deve ser, (sob pena de se confundir *sanção jurídica* com *vingança*), o passado, isto é, a culpabilidade, mas o futuro, vale dizer, a modificabilidade, donde, enfim, a manutenção, desde que (re)direcionada prospectivamente, da imputabilidade na conclusão schopenhaueriana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ALEXANDER, Larry. Criminal and moral responsibility and the Libet experiments. *In: Conscious will and responsibility: a tribute to Benjamin Libet*. Nova York: Oxford University, 2011, p. 204-206.

ALLISON, Henry E. *Kant's theory of freedom*. EUA: Cambridge University Press, 1990.

_____. *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

ASSIS, Machado. *Esaú e Jacó*. Porto Alegre: L&PM, 2013.

BARBOZA, Jair. Apresentação: um livro que embriaga. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 7-18.

BOSON, Gerson de Britto Mello. *Filosofia do direito: interpretação antropológica*. Belo Horizonte: Del Rey, 1993.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvn, 2008.

CARTWRIGHT, David E. Schopenhauer's narrower sense of morality. *In: The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 252-292.

CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wescoslado Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

DEL VECCHIO, Giorgio. *Filosofia del derecho y estúdios de la filosofía del derecho*. [S.l. : s.n.], 1946.

_____. *História da filosofia do direito*. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Líder, 2006.

EAGLEMAN, David. *Incógnito: as vidas secretas do cérebro*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade da psicanálise. *In: Sigmund Freud, obras completas em vinte volumes*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. XIV. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 240-251.

FRISCH, Wolfgang. Sobre el futuro del derecho penal de la culpabilidad. *In: Derecho Penal de la culpabilidad y neurociências*. Trad. Bernardo Feijoo Sánchez. [s.l.]: Editora Civitas, 2012.

FUSTER, Joaquín M. *Cerebro y libertad: los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Trad. Joan Soler Chic. Barcelona: Ariel, 2014.

GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, will, and the unconscious. *In: The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 375-421.

GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito - Kant e Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

_____. A Coerência na Doutrina do Direito. Trad. Emir Couto Manjud Maluf. *In: GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes; Draiton Gonzaga de Souza; Emir Couto Manjud Maluf; Marinella Machado Araújo; e Maurício Ferrão Pereira Borges. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, 121-152.

GREENE, Joshua; COHEN, Jonathan. For the law, neuroscience changes nothing and everything. *In: Law and the brain*. Revista eletrônica The Royal Society London. Vol. 359, November 2004, p. 1775-1785.

HARRIS, Sam. *A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos*. Trad. Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste – Gulbenkian, 1983.

HECK, José. *A liberdade em Kant: dois estudos*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1983.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009.

JANAWAY, Christopher. Will and nature. *In: The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, 138-170.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2003.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (*Aufklärung*). Trad. Floriano de Souza Fernandes. In: *Textos seletos*. Trad. Raimundo Vier; e Floriano de Souza Fernandes. 9 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013, p. 63-71.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jefferson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *A ilusão da justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LIBET, Benjamin. Tenemos voluntad libre?. In: *Guía Comares de Neurofilosofía Práctica*. Ed. Comares, 2012, p. 217-234.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.

MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*. Rio de Janeiro: Revista Forense, 1957.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *O estoicismo imperial como momento da ideia de justiça: universalismo, liberdade e igualdade no discurso da Stoá em Roma*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

MERLE, Jean-Christophe. A teoria da punição. Trad. Alexandre Travessoni Gomes. In: GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes; Draiton Gonzaga de Souza; Emir Couto Manjud Maluf; Marinella Machado Araújo; e Maurício Ferrão Pereira Borges. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007, p. 221-246.

MAWSON, T. J. *Free will: a guide for the perplexed*. [s.l.]: Continuum, 2011.

MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984.

MOORE, G. E. *Principia ethica*. Trad. Maria Manuela Rocheta Santos; e Isabel Pedro dos Santos. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. Prefácio da tradução portuguesa. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. V-XXVI.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

NICHOLLS, Moira. The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 171-212.

NIETZSCHE, Friedrich. *Human, all too human: a book for free spirits*. Trad. R. J. Hollingdale. 2 ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Schopenhauer educador: terceira consideração intempestiva*. Trad. Antônio Carlos Braga; e Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala, 2008.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: as sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. Vol. I. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *Contra-história da filosofia: o cristianismo hedonista*. Trad. Monica Stahel. Vol. II. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *Contra-história da filosofia: os libertinos barrocos*. Trad. Eduardo Brandão. Vol. III. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PINKER, Steven. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu*. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

PLATÃO. *A república: ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

QUINTANA, Mario. Liberdade condicional. *In: Nova antologia poética: Mario Quintana*. 12 ed. São Paulo: Globo, 2007.

REALE, Miguel. *Verdade e conjectura*. 3 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

_____. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

RIDDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2004.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. I. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. IV. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

ROGER, Alain. Atualidade de Schopenhauer. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-LXXXI.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno; e Silvana Cobucci Leite. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALDANHA, Nelson. *Filosofia do direito*. 2 ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2005.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

_____. *A ideia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1996.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 20 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *La cuádruple raíz del principio de la razón suficiente*. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Biblioteca Nueva: Buenos Aires, 1943.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 522-623.

_____. Fragments for the history of philosophy. In: *Parerga and paralipomena: short philosophical essays*. Vol. I. Trad. E. F. J. Payne. Oxford: Oxford Press, 2010, p. 29-136.

_____. Aphorisms on the wisdom of life. In: *Parerga and paralipomena: short philosophical essays*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 311-497.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. I. Curitiba: UFPR, 2014.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. II. Curitiba: UFPR, 2014.

SCIACCA, Michele Federico. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Trad. Luis Washington Vita. Vol. II. 2 ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.

SODRÉ DE ARAGÃO, Antonio Moniz. *As três escolas penais: clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*. 8 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977.

STRICKER, Salomon. *Fisiologia do direito*. Sorocaba, SP: Editora Minelli, 2007.

VILLEY, Michel. *Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

VON LISZT, Franz. *A ideia do fim no direito penal*. Trad. Hiltomar Martins Oliveira. São Paulo: Rideel, 2005.

WEISSMANN, Karl. *Vida de Schopenhauer*. Belo Horizonte: Livraria Cultura Brasileira, 1980.

WHITE, F. C. The Fourfold Root. *In: The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 63-92.

WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento: consiliência*. Trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

YOURCENAR, Marguerite. *Memórias de Adriano*. Trad. Martha Calderaro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

ZÖLLER, Günter. Schopenhauer on the self. *In: The Cambridge companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 18-43.

