

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**AS CRÍTICAS DE SCHOPENHAUER À FILOSOFIA MORAL  
KANTIANA**

**FABRÍCIO CHRISTIAN DO NASCIMENTO**

**FLORIANÓPOLIS  
2014**



Fabício Christian do Nascimento

**AS CRÍTICAS DE SCHOPENHAUER À FILOSOFIA MORAL  
KANTIANA**

Orientador: Prof. Dr. Leo  
Afonso Staudt.

FLORIANÓPOLIS  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Nascimento, Fabrício Christian do  
As críticas de Schopenhauer à filosofia moral kantiana /  
Fabrício Christian do Nascimento ; orientador, Leo Afonso  
Staudt - Florianópolis, SC, 2015.  
148 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Moral kantiana. 3. Críticas de  
Schopenhauer. I. Staudt, Leo Afonso. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia. III. Título.

*À minha noiva Adriana*



## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço à Capes por financiar minha pesquisa.

Agradeço também ao meu orientador, o Prof. Dr. Leo Afonso Staudt, pelas correções e pelos conselhos. Também sou grato a ele por aceitar me orientar e tornar possível esta pesquisa.

Agradeço ao Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC por me receberem e, especialmente, sou grato aos professores que ministraram as aulas que tive durante o mestrado.

Devo ser grato também ao meu antigo departamento e seus professores da UFOP, no qual eu me graduei.

Agradeço aos meus pais e parentes próximos pelo apoio financeiro e pelo conforto psicológico.

E, finalmente, agradeço aos meus amigos pela boa companhia.





*Esta é a palavra da virgem Láquesis<sup>1</sup>, filha da Necessidade. (...) A virtude é livre, e cada um participará mais ou menos dela conforme a estima ou o menosprezo em que a tiver. A responsabilidade é de quem a escolhe: Deus está inocente nisso. (PLATÃO, 2011, pp. 430-431)<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Uma das três moiras (μοῖραι) que tecem o destino dos homens. Láquesis (Λάχαισις), a segunda delas, era a encarregada de sortear os atributos dos homens. A ênfase de Platão aqui é na liberdade – apesar de a virtude ser concedida pela moira, o homem é livre para aceitá-la ou não e, portanto, só ele é responsável pelo que fará, disso não pode se desculpar pela sua natureza (atributo dado pela moira) nem acusar algo que lhe seja exterior, por exemplo, a Deus ou ao destino.

<sup>2</sup> A República: Livro X, 617e.



## RESUMO

Kant (1724-1804) teve sobre Schopenhauer (1788-1860) grande influência, embora este último tenha sido um dos seus principais críticos. Uma dessas críticas será tomada como objeto de estudo desta dissertação, a saber, a questão da moral. Serão apresentadas, pois, as críticas que Schopenhauer faz à filosofia moral de seu mestre, considerando principalmente – mas não exclusivamente – a questão da fundamentação racional da moral, a qual parece ser a mais importante dessas críticas – sendo também o fio condutor de Schopenhauer segundo ele próprio diz em *Sobre o fundamento da moral* (SCHOPENHAUER, 1995, p. 20). É a partir dessa questão que se torna possível entender melhor aquilo que Schopenhauer considera problemático na filosofia moral kantiana.

**Palavras-chave:** Schopenhauer, Kant, moral, razão, compaixão, liberdade, vontade.



## ABSTRACT

Kant (1724-1804) had on Schopenhauer (1788-1860) great influence, although the disciple has been one of its main critics. One of his criticisms will be taken as an object of study of this dissertation – the issue of morality. Will be presented, therefore the objections that Schopenhauer makes on the moral philosophy of his master, with the deal here mainly – but not exclusively – with the question of the rational foundation of morality, which seems to be the most important of these criticisms – which is also the Schopenhauer's wire conductor as he himself says in *On the basis of morality* (SCHOPENHAUER, 1995, p. 20). It is from this point that it becomes possible to understand better what Schopenhauer considered problematic in Kant's moral philosophy.

**Keywords:** Schopenhauer, Kant, morality, reason, compassion, freedom, will.



## SUMÁRIO

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>  | <b>17</b> |
| <b>CAPÍTULO 1 – A filosofia moral de Kant.....</b>                                | <b>21</b> |
| 1.1 A “boa vontade”.....  | 23        |
| 1.1.2 Razão, vontade e autonomia.....   | 30        |
| 1.2 A ação moral e a autonomia.....   | 32        |
| 1.2.1 A construção de uma moral pura.....   | 33        |
| 1.2.2 O agir <i>por</i> dever e o agir <i>conforme</i> o dever.....               | 35        |
| 1.2.2.1 A primazia da intenção sobre os resultados.....                           | 36        |
| 1.2.3 O <i>imperativo hipotético</i> e o <i>imperativo categórico</i> .....       | 44        |
| 1.2.4 A liberdade como condição necessária da ação moral.....                     | 46        |
| 1.2.5 Kant e a moral baseada no sentimento.....                                   | 47        |
| 1.2.6 A rejeição do elemento empírico.....  | 49        |
| 1.3 O formalismo moral.....   | 50        |
| <b>CAPÍTULO 2 – A filosofia moral de Schopenhauer e suas críticas a Kant.....</b> | <b>57</b> |
| 2.1 A metafísica da Vontade.....  | 57        |
| 2.2 Possibilidades no campo da ética segundo Schopenhauer.....                    | 65        |
| 2.2.1 Schopenhauer contra a moral prescritiva.....                                | 67        |
| 2.2.2 Toda filosofia é sempre teórica.....  | 67        |
| 2.2.3 A “gnose” schopenhaueriana.....   | 69        |
| 2.3 As críticas de Schopenhauer a Kant.....                                       | 70        |

|  |            |
|--|------------|
| 2.3.1 Nova abordagem de Schopenhauer sobre a moral.....      | 70         |
| 2.3.2 Diferenças filosóficas e influências.....              | 76         |
| 2.3.3 As críticas técnicas.....                              | 78         |
| 2.3.4 Críticas sobre a incoerência de Kant.....              | 80         |
| 2.3.5 Críticas ao fundamento racional da moral.....          | 91         |
| <b>CAPÍTULO 3 – Análises das críticas.....</b>               | <b>95</b>  |
| 3.1 Análises das críticas técnicas.....                      | 96         |
| 3.2 Análises da suposta incoerência kantiana.....            | 101        |
| 3.3 Análises da crítica ao fundamento racional da moral..... | 107        |
| 3.4 A questão da liberdade.....                              | 134        |
| <b>CONCLUSÃO.....</b>  | <b>141</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>                                     | <b>145</b> |



## INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como principal objetivo apresentar e analisar as críticas de Schopenhauer ao fundamento racional da moral kantiana. Esta será a maior preocupação durante todo o desenvolvimento desta dissertação.

É a principal, dentre todas as críticas, aquela referente ao fundamento da moral por ser a mais relevante e aquela que, como o próprio nome indica, sustenta todo o edifício moral kantiano. O fundamento da moral de Kant, para Schopenhauer, é o “*imperativo categórico*”<sup>3</sup>. Afirmar que o imperativo categórico é o fundamento da moral é o mesmo que afirmar que o fundamento é racional. Portanto, não se trata de um mero ataque de Schopenhauer ao fundamento moral kantiano, mas mais precisamente ao fundamento racional da moral kantiana. Schopenhauer ainda contrapõe à razão a compaixão, então, sua obra *Sobre o fundamento da moral* será especialmente tratada.

Diversas abordagens do problema moral são tomadas explicita ou implicitamente, não só por parte de Schopenhauer – como era de se esperar, dado que ele, como é sabido, trabalhou um pensamento único de diversas formas<sup>4</sup> –, mas também por parte de Kant. Há não somente considerações estritamente éticas (incluindo uma consideração metaética<sup>5</sup>), mas também considerações metafísicas. Sendo assim, serão tratadas amplamente as críticas de Schopenhauer a Kant, uma vez que há vários pressupostos naquilo que foi proposto ser analisado especialmente.

O fundamento – de qualquer que seja a moral – se apresenta como um importantíssimo ponto a ser considerado em uma moral, haja

---

<sup>3</sup> É adiantada aqui a distinção feita por Schopenhauer entre “fundamento” e “princípio” da moral – tal distinção será mais bem explicada mais à frente. Enquanto o princípio, isto é, a “proposição maior”, segundo Schopenhauer, é a “razão prática”, o fundamento é aquilo que leva o agente a reconhecer algo como moral ou imoral.

<sup>4</sup> Sua própria obra capital é dividida em epistemológica, metafísica, estética e ética.

<sup>5</sup> Também é metaética pelo fato de Schopenhauer negar a possibilidade de se construir uma ética normativa; já Kant se empenha a construir uma ética, uma vez que nem sequer se questiona sobre a possibilidade de se criar normas racionais nem sobre o papel da razão prática.

vista que é o motivo pelo qual se decide – admitindo que os homens sejam livres – agir de determinada maneira. Se os homens são livres, eles podem agir como lhes convêm, mas na maioria das vezes eles preferem não agir caoticamente, de forma que se pode falar em uma razão para agir. O homem escolheria seguir certas regras para acertar o alvo e não cair em erro. Então, embora seja compreensível assim pensar, cabe a pergunta: seria a razão? Há quem não autorize que se diga que os homens são livres. Neste caso, eles seriam guiados por quais motivos? Seria sempre um fato que na perspectiva de um defensor da liberdade os homens agiriam guiados por certa razão? Eles, os homens, não se pegam, às vezes, tomados por impulsos e tal coisa não é aceita por quem defende a responsabilidade do homem? Ora, pode-se aceitar que existem algumas inclinações humanas, mas também é intuitivo pensar que se pode fazer oposição a tais inclinações e, sendo assim, conclui-se o homem pode agir racionalmente. Para a razão ser fundamento, é preciso que se possa seguir regras e vice-versa. Logo, é preciso que as pessoas sejam livres para que ajam racionalmente. Eis, porém, um problema metafísico<sup>6</sup>.

Alguém que estivesse de acordo com Schopenhauer poderia dizer que não, os homens não são livres e, quando alguém age bem, isto se dá pela feliz coincidência de que o agente julgado moral teve um conhecimento direto (intuitivo, não abstrato) da estrutura última da realidade e que naturalmente a rejeitou, sem reflexão. Ora, para o kantiano isto é impossível, as impressões que as pessoas têm deste mundo precisam passar pelo crivo da razão e jamais será alcançado o mundo em si mesmo. Mais ainda: como não haveria acesso ao ser-em-si, os homens vivem numa grande ilusão (o que também defende Schopenhauer), de forma que não se pode saber se uma crença é certa somente considerando a experiência. O que se conhece depende de uma estrutura cognitiva que se antes de qualquer experiência e que torna possível o entendimento de proposições informativas. Mais: as ideias *a priori* (anteriores à experiência) são necessárias, mas não informativas (são analíticas, o predicado está no sujeito) e o conhecimento informativo *a posteriori* (empírico) informativo (sintético, o predicado

---

<sup>6</sup> É um problema metafísico porque a existência ou não da liberdade humana é algo que escapa do domínio físico. A liberdade (positiva) das ações está além da física, diferente da liberdade (negativa) enquanto ausência de obstáculos dos objetos físicos. A questão da liberdade é tratada no último item do terceiro capítulo.

não está no sujeito) não nos dá garantia de nada, pois o mundo fenomênico é contingente (existe, mas poderia não existir); contudo – pressupõe Kant – o conhecimento existe e, portanto, é possível, sendo assim, só pode haver juízo a um só tempo sintético e *a priori*. O que serve para o conhecimento das leis deste mundo tem de servir também para o conhecimento das leis morais, pois o homem tem uma estrutura cognitiva que aparentemente funciona bem. Não se poderia ficar no plano empírico, que não fornece garantias, correndo o risco de errar, e tampouco se precisa ficar, haja vista que a razão pura funciona e isto foi provado. No que diz respeito às leis morais, Kant fala da *razão pura prática*.

Poderia ainda insistir o hipotético schopenhaueriano, mencionado acima, que é possível sim conhecer o imutável<sup>7</sup> a partir do conhecimento interior (intuitivo e imediato) que o homem pode ter e pela extensão deste conhecimento no reconhecimento nos demais seres. Mais: todos os seres fenomênicos estão sujeitos a este algo imutável, de forma que não há liberdade e, portanto, não há motivos para esperar que a razão guie e crie regras. Há aqui um problema metaético: seria impossível uma ética normativa, ou, deixando de lado eufemismos, tal ética seria inútil. Tal problema metaético surge não só pelo problema metafísico da liberdade como também pelo problema metafísico da essência da vontade – encarada diferentemente por ambos os filósofos. Assim, parece trivial afirmar que é preciso um estudo um pouco mais extenso para que se possa aprofundar no principal, a saber, o fundamento racional da moral. Tal é possível sem perder o foco, haja vista que a maioria dos argumentos girará em torno da palavra “razão”.

Nesta dissertação, no capítulo 1 é apresentada resumidamente a filosofia moral kantiana conforme a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (doravante FMC), para no Capítulo 2 ser tratado o principal objeto desta dissertação – as críticas feitas por Schopenhauer. Ademais, é mostrado o que, conforme a obra *Sobre o fundamento da moral* (doravante SFM) – a principal fonte das críticas apresentadas –, Schopenhauer nos autoriza a chamar de fundamento de uma moral possível. E, no Capítulo 3, serão apresentadas as objeções às críticas, quando houver.

---

<sup>7</sup> Ou seja, a coisa-em-si atemporal e necessária, destarte escapando das contingências fenomênicas.

Em Schopenhauer é possível encontrar as seguintes críticas: a crítica da suposta necessidade absoluta da lei moral (algo deveria ser, mas não é de fato); a acusação de petição de princípio (a filosofia prática daria fundamento à lei moral – algo não provado); a relação da filosofia moral de Kant com preceitos teológicos (expressões como “dever moral”, por exemplo, teriam sido extraídas da religião, fazendo sentido somente neste âmbito); a crítica à noção de soberano bem (entraria em conflito com a negação do status moral das ações que tenham em vista alguma recompensa) e, finalmente; a crítica da razão como fundamento da moral. Em relação às críticas, no primeiro momento, isto é, nas duas primeiras críticas, Schopenhauer aponta os erros lógicos de Kant; em seguida será visto o que poderia ser algumas incoerências na proposta kantiana, no caso a teologia, o egoísmo e o eudemonismo kantianos; em terceiro lugar será considerado aquilo que parece ser a crítica de maior gravidade, a saber, a crítica da razão como fundamento da moral. A crítica ao fundamento racional da moral, por sua vez, não tem uma só forma, mas se desenvolve em alguns ramos. A crítica ao fundamento se desdobra nas seguintes objeções: a razão não contradiz a imoralidade (Maquiavel racional); a razão apresentada como mero instrumento da Vontade cega; a ação moral tem caráter irracional (Schopenhauer se apoia nas conclusões de Aristóteles); a moral racional, como a de “filósofos práticos” tal qual a de Kant e, de certa forma, a dos estoicos, não condiz com a realidade; pouquíssimos filósofos tomaram a razão para fundamentar uma ética, de forma que a proposta de Kant é quase uma novidade, pode levar a pensar que não seja intuitiva.

Segue-se agora um pouco da filosofia moral kantiana.

## **CAPÍTULO 1 – A filosofia moral de Kant**

O ponto básico de Kant, apresentado na sua FMC, é o seguinte: as ações humanas que dizem respeito à moralidade devem ser reguladas por leis universais e necessárias, tal como a natureza também teria suas leis universais e necessárias, conforme a física newtoniana da época. Ele considera que teorias morais adequadas são aquelas formuladas segundo princípios puramente racionais, teorias morais deveriam excluir qualquer forma de pensamento que suponha ter sua validade garantida por algo que não seja a própria razão humana – elas teriam de ser separadas da religião, por exemplo. Além disso, tais teorias morais não deveriam ter como objetivo a busca pela felicidade, como se esse fosse o fim último de toda ação moral. Em outras palavras, segundo a teoria moral kantiana, para alguém ser um agente moral responsável, não pode considerar as ações apenas como meios úteis para se atingir um fim qualquer. A correta ação moral é aquela que não serve aos interesses pessoais, nem do agente e nem o da maioria; para a ação eficiente no âmbito dos interesses individuais há os imperativos hipotéticos. Deve-se agir por respeito a princípios puramente formais e intrinsecamente motivadores, que obriga racionalmente o agente a fazer o que é certo, não dependendo de suas preferências e inclinações.

Kant começa o prefácio da obra acima mencionada dizendo que a antiga filosofia grega se dividia em física, ética e lógica. Depois divide o conhecimento racional em material, aquele que se ocupa de qualquer objeto, e formal, aquele que se ocupa apenas com a forma do entendimento. A ciência formal pura se chama lógica; a material, por sua vez, se divide em outras duas, a saber, a que se ocupa de determinados objetos e suas leis (a física, ou teoria da natureza) e a que se ocupa das leis da liberdade (a ética, também chamada teoria dos costumes). A lógica tem de ser pura, mas a filosofia natural e a filosofia moral têm sua parte empírica – a filosofia natural parte das experiências que se tem das leis naturais nos objetos e a moral considera os efeitos dos afetos na vontade humana. Então, segundo Kant, enquanto a filosofia natural se divide em física e metafísica, a filosofia moral se divide em antropologia prática e metafísica dos costumes. (KANT, 2008, pp. 13-14)<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> BA III, IV, V.

Faz-se indispensável entender o que é metafísica e costumes para Kant, para assim entender o que quer dizer “metafísica dos costumes”. Antes de tudo, deve-se dizer que metafísica para Kant difere um pouco da metafísica tradicional. A metafísica (além da física) trata do que escapa às aparências de nossa realidade e tradicionalmente é entendida como a ciência da estrutura última da realidade e das causas primeiras. Kant concebia o conhecimento metafísico como puro *a priori*, isto é, seria um conhecimento separado daquele vindo da experiência; até aqui “metafísica”, no sentido kantiano, está próxima da noção comum que se faz da disciplina, porém, quando se conhece a epistemologia kantiana, sabe-se que do conhecimento fazem parte tanto a estrutura inata do ser racional quanto a experiência – de puro e *a priori* somente aquela estrutura cognitiva, já o conhecimento é possível tendo alguma relação com a experiência – embora reconheça que nem todo conhecimento é empírico, afirma que ele sempre começa na experiência. Kant, portanto, amputa boa parte da metafísica tradicional, afirmando que não se pode especular coisa alguma daquilo que nada tem de fenomênico – e faz isto porque tanto ele quanto os kantianos supõem que a única forma de conhecimento é aquela possível pelos métodos da ciência hodierna –, o “conhecimento ‘puro’”, portanto, não seria um conhecimento direto (intuitivo) do verdadeiro ser das coisas que aparecem, mas simplesmente um conhecimento racional derivado daqueles que o homem já tem a partir da experiência – a metafísica como sendo um conhecimento estritamente racional é algo que aparece como outra novidade kantiana que também ajuda na redução de seu âmbito. Já por “costumes”, Kant não entende simplesmente algo como “hábito”, nem individual nem coletivo. O “costume”, segundo Kant, é um conceito não diferente do tradicional – ao contrário do que ocorre com a metafísica –, pois ele o entende como um conjunto de regras ou leis que guiam as ações humanas, assim como se entendiam no sentido original de moral (*mores*, palavra latina para *costume*). Então, quando se fala de “metafísica dos costumes”, o que se tem em mente é uma doutrina racional, pura e apriorística (i.e., *metafísica*) que trata das regras de conduta humana (i.e., os *costumes*). A *metafísica dos costumes* é, portanto, uma filosofia prática racional. Uma explicação sucinta se pode ver na seguinte citação de Flamarion Leite: “O objeto, pois, da *Metafísica dos costumes* é o complexo de leis que regulam a conduta do homem como ser livre, racional – não pertencente ao mundo da natureza e submetido às suas leis” (LEITE, 2012, pp. 82-83). Antes disso, o próprio Leite nos lembra de que: “Só essa metafísica é propriamente

moral, enquanto o estudo empírico dos costumes é objeto da antropologia pragmática (...)” (*Idem, ibidem*, pp. 82-83).

### 1.1 A “boa vontade”

A “boa vontade” é o respeito *incondicional* à lei moral, portanto é uma vontade que tem de ser pura. Porém, essa “vontade *pura*” parece ser uma vontade formal, isto é, sem conteúdo, caso contrário não seria *pura*. Que seja sem conteúdo, todavia, parece deixar espaço aberto para que o indivíduo insira aí o que quiser. Mas é *defensável* que pela abstração, pela própria falta de conteúdo, é que se torna objetiva e de maneira nenhuma aberta a relativismos, pois a forma é ela mesma universal e imutável<sup>9</sup>.

Ocorre que quando se escuta alguém falar em “ter vontade”, espera-se por um complemento (*de*), isto é, espera-se que se diga que alguém tem vontade *de* alguma coisa, *de* algum objeto do mundo sensível ou *de* realizar algo no mundo sensível – e pode-se pensar que aí está a “objetividade”. O formalismo da expressão, vazio de conteúdo, indica que, se a vontade se guia pela representação que seu dono tem do mundo, só se poderia fazer juízos pontuais, nunca universais. Para se entender a possibilidade da “vontade pura” é preciso ser racional (e se tem mais um motivo pelo qual a lei moral é para seres racionais). A impressão que se tem é de que se pode perfeitamente entender que um conceito (o de vontade) nos remete a outro conceito (o de dever), sem envolver nada de sensível nisso, e que aqui não há obscuridade alguma – e tampouco parece haver algo que sirva de empecilho para uma aplicação no mundo fenomênico. Ora, se é explicado isso aqui é porque não parece ser ponto pacífico, mas também não parece afetar o senso comum dizer que se tem vontade de uma abstração: Quando um estudante diz que quer ser um professor, por exemplo, ele quer ser uma abstração – é indiferente que para alcançar isso se queira objetos concretos –; não importa que Prof. Fulano seja concreto, o “ser professor” é abstrato. O problema aqui é que comumente se considera substantivos abstratos aqueles relativos a sentimentos enquanto aqueles referentes a coisas específicas seriam “concretos”, ainda que não se veja

---

<sup>9</sup> Não quero afirmar aqui que definitivamente a moral Kantiana escapa do individualismo, nem que não haja problema em ser individualista. Mas certamente a proposta de Kant é fundamentar uma moral universalista.

no mundo (como unicórnios, duendes etc.) – porém tal objeção não parece apropriada, pois a concepção da ideia de uma coisa não implica em sua determinação, e a determinação sim poderia dar alguma “concretude”, assim, quando se diz simplesmente a palavra “rei” não se pensa em nenhum rei específico, é sim um conceito abstrato. Defende-se aqui a abstração de tais coisas, pois, ao se perguntar sobre o que é ser professor, como no primeiro exemplo, não se considera ser apenas aquele que ensina enquanto ensina (embora deva ter ensinado pelo menos uma vez), mas implica em outras qualidades que tornam no mínimo difícil tomar um modelo bem definido (a essência do professor é inalcançável).

Poder-se-ia imaginar também que alguém queira fazer algo, como dançar, ou queira ser um agente cuja ação tem a finalidade de ser contemplada e admirada, como a de um ator. Aqui se teria alguns exemplos que apontariam para a não implicância da falta de objetividade a partir da abstração, pois ninguém diria que não há objetividade em querer ser um ator ou dançarino – nem mesmo quem até agora concordou que “dançarino” e “ator” são abstrações (que faltaria algo substancial e individuador, sem os quais se fala de *conceitos abertos*<sup>10</sup>). Importa aqui apenas considerar o seguinte: se esta consideração estiver certa, então a “vontade pura”, que não tem objeto concreto do querer, provavelmente é uma “vontade de ser” moral ou “de estar conforme” a lei.

Poder-se-ia ainda argumentar, em objeção ao que foi dito, que a “boa vontade” – a qual foi aqui identificada com a “vontade pura” – não pode ser algo como “vontade de ser” ou “vontade de estar conforme algo”, pois ao colocar um objetivo qualquer para a ação, ainda que se trate de uma “abstração”, na verdade se tem um conteúdo; ou seja, mesmo que neste mundo não se encontre a ideia de “professor”, o “ser professor” – a busca pela formação – é algo bem específico e, esta especificidade dá um objeto ao querer. Resumindo, o que se disse é ser possível pensar que, no que diz respeito ao agente moral, ser alguém que siga a moral implica na existência de objetividade. Seria uma objeção

---

<sup>10</sup> A questão sobre conceitos abertos é um problema para a filosofia da linguagem – sobre a qual não temos domínio – e talvez estejamos errados em relação aos nossos exemplos – mas não nos cabe aprofundar nisso numa exposição de Kant –, contudo nos é intuitivo e se trata de algo que merece ser considerado, sem mais delongas.



bem forte e de fácil demonstração. Uma resposta possível é a seguinte: o objetivo que o agente não pode ter diz respeito apenas ao mundo empírico e isso por um motivo simples, a saber, o mundo empírico é contingente (é, mas poderia não ser), em outras palavras, não tem o caráter de necessidade e, portanto, não daria a certeza da verdade da qualidade moral da ação – que é o que neste estudo foi dito ser o que justifica a proposta kantiana –; outra coisa são os objetivos de ordem estritamente racional, isto é, aqueles objetivos que “*satisfazem*”<sup>11</sup> o agente racional (livre).

Aqui surgem alguns problemas para Kant: o primeiro é que o formalismo da moral kantiana contraria os próprios princípios do filósofo, de que o conhecimento deve partir da experiência (embora não se reduza a isso) – já que “a intuição sem conceitos é cega” e “os conceitos sem intuição são vazios”, princípios adotados também por Schopenhauer, que considera tal problema<sup>12</sup>; outro seria que, caso a “boa vontade” venha a ser “vontade de estar de acordo com a lei”, pode-se dizer que há certa inclinação do agente, o que Kant condena, e haveria o risco de tal vontade se degenerar em soberba.

Portanto a “boa vontade” não é um mero postulado cuja serventia é fazer a moral kantiana funcionar, pois sua existência é observável, dado que a razão muitas vezes contraria os planos dos homens e, ainda assim, há quem prefira segui-la, ainda que tal decisão implique em uma desvantagem pessoal. A última passagem citada na subseção anterior é um tanto surpreendente, essa posição anti-socrática, que nega bastar o conhecimento para haver boa ação, deixa claro que Kant não tem uma confiança ingênua acerca do alcance da razão.<sup>13</sup> Kant conclui que,

---

<sup>11</sup> Um kantiano aqui há de reclamar, pois não é permitido haver qualquer satisfação, haja vista que implicaria numa ação feita por inclinação, algo que apenas seria conforme a moral e não pela moral.

<sup>12</sup> Mayara R. Pablos – e provavelmente não somente ela – chega a apontar este formalismo de Kant como “um dos pontos principais de divergência” entre ele e Schopenhauer (PABLOS, p. 166).

<sup>13</sup> Entretanto, isso não responde antecipadamente a crítica schopenhaueriana segundo a qual a razão não contradiz uma ação imoral, uma vez que Kant apenas aponta para a possibilidade de que um agente conheça o que deve ser feito e por misologia prefira agir de forma contrária, isto é, imoralmente. Porém, o que Schopenhauer dirá mais tarde é que a razão tem serventia ao mal, é

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma – a razão – em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária. (...) esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda aspiração de felicidade. (KANT, 2008, pp. 25-26)<sup>14</sup>

A “boa vontade” seria, portanto, o “bem supremo”, de forma que o referido bem estaria além de toda esperança de recompensa. Assim seria impróprio dizer que o “bem supremo” contradiz os princípios morais kantianos, que condenam como imorais os atos movidos por interesses pessoais. Certo é que Kant menciona a aspiração à felicidade como uma consequência do bem supremo que é a boa vontade, dessa forma é possível dizer que o paradoxo estaria em Kant condenar como imoral aquilo que está de acordo com a “boa vontade” – até porque vem dela – e acima da qual nada há dentre os bens.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever**<sup>15</sup> que contém em si o de boa vontade (...). (KANT,

---

preciso usar outro critério. Para o primeiro a “boa vontade” é a vontade submetida à razão; para o segundo a razão está sempre subordinada à vontade.

<sup>14</sup> BA 6, 7.

<sup>15</sup> Nas palavras de Stephen Law: “Um dever moral é uma exigência incondicional ou “categórica” ao nosso comportamento” (LAW, 2011, p. 297).

2008, p. 26)<sup>16</sup>

Na citação acima se vê uma importante consideração de Kant, nela a “boa vontade” aparece como uma verdade apodítica, isto é, como algo evidente por si mesmo – um conceito “*que mais precisa ser esclarecido do que ensinado*”. Tal conceito seria, portanto, um postulado, mas não um de qualquer natureza. Ou seja, Kant não se limitou a fazer um *pedido* (*postulatum*) ou exigência para que seja aceito tal conceito visando que sua tese funcione, mas sim teria apresentado um axioma (ἀξίωμα<sup>17</sup>). Algo intuitivo que todos no íntimo já saberiam.

A boa vontade não pode ser confundida com alguma inclinação ou preferência do agente para determinado ato, quer dizer, não se trata de uma predileção *por gosto* que o agente tenha por tal ou qual ato.

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada por dever ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é, além disso, levado a ela por inclinação *mediata*. (KANT, 2008, p. 27)<sup>18</sup>

A “boa vontade” é a vontade de cumprir a lei universal. A boa vontade, portanto é uma concordância do agente com a lei moral universal, mas não só isso. Não basta estar conforme a lei moral, mas é preciso escolhê-la livremente. É importante lembrar de que a autonomia

---

<sup>16</sup> BA 8.

<sup>17</sup> O significado da palavra é o mesmo que o de postulado, mas aqui seu sentido não é de “requerimento” e sim algo cuja realidade é evidente por si mesma, uma conferência de valor de verdade – uma “exigência” por não poder ser de outra forma, conforme o bom senso; é assim que se fala em “postulados da razão”.

<sup>18</sup> BA 8, 9.

é o ponto mais relevante da moral Kantiana – trata-se da noção de que os seres racionais são capazes de se autogovernar no que concerne às questões relativas à moralidade. Em outras palavras, só os seres racionais possuem uma boa vontade, que é “a capacidade de agir segundo a representação de leis”. (KANT, 2008, p.47)<sup>19</sup> Quando o homem age segundo leis que são promulgadas por outras pessoas ou por consequências ulteriores, diz-se que a sua vontade é heterônoma. Por outro lado, quando ele age segundo leis promulgadas por ele mesmo, sua vontade é autônoma. Kant define a autonomia da vontade como “aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer)” (*Idem, ibidem*, p. 85). A autonomia possui duas características importantes. A primeira consiste na noção de que não é preciso autoridade alguma a instruir acerca do que a moralidade exige, uma vez que esta faculdade – a autonomia – permite que se saiba tal coisa já que o agente racional se impõe aquilo que se deve fazer. A segunda característica diz respeito ao fato de que, ainda que às vezes existam algumas inclinações que poderiam levar o agente a agir de forma incorreta, ele pode agir contrariamente a estes fatores estando motivado apenas pelo respeito à lei moral. Portanto, somente seria possível agir autonomamente se o agente não for condicionado por nenhuma motivação exterior, mas sim pelas leis que a razão mesma promulga.

A motivação da ação moral não viria do exterior do agente – pois a lei moral está dentro de todos os homens e de qualquer ser racional possível<sup>20</sup>, e, além disso, ela não deve depender do conteúdo das consequências das ações. O princípio moral tem de ser *a priori* e formal, de modo que o agente tem de ser movido (deve ter por fundamento) apenas pelo respeito à mencionada lei moral (fato da razão), cuja fórmula é denominada imperativo categórico. Ou seja, a motivação moral é a razão pura prática. Assim entendia Schopenhauer, como mostra Aguinaldo Pavão (PAVÃO, 2012, p. 83).

Impossível deixar de perceber – a quem conhece Schopenhauer – como que o filósofo de Dantzig não acompanha a concepção que Kant tem do que vem a ser a vontade; enquanto que para Kant a vontade seria

---

<sup>19</sup> BA 36.

<sup>20</sup> Como Kant ostenta na célebre passagem da *Crítica da razão prática* (CRPr) onde diz que duas coisas o enchiam de admiração, “por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral” (KANT, 2004, p. 121).

algo exclusivo daqueles capazes de representar as leis morais, ou seja, os seres racionais, para Schopenhauer, ao contrário, a Vontade seria algo presente em todos os seres – inclusive os inanimados. Ter de escolher entre estas duas opiniões pode soar como um falso dilema. Mas na verdade não é bem assim, é possível assumir uma terceira via, a qual consistiria em postular duas naturezas distintas de vontade, uma “vontade exclusivamente humana” e uma “vontade animal” (também encontrada nos homens) – a diferença entre as duas teria a ver com o objeto do querer de cada vontade; algo intuitivo para o senso comum, podendo até ser considerado trivial. Schopenhauer reconhece apenas aquele querer presente tanto nos homens quanto nos animais, mas ignora a hierarquia evidente que há entre os objetos do querer – se propositalmente ou não, não há como saber. Já Kant parece reconhecer um querer distinto do que ele chama de vontade, este seria o desejo; a diferença que parece haver entre os dois conceitos – conforme a leitura feita aqui do pensamento kantiano – aparece na concepção de liberdade, ou seja, o termo “vontade” tem a ver com a capacidade de tomada de decisão, algo que, para Kant, seres irracionais não podem ter, cabendo apenas agir instintivamente para saciar seus desejos. E como a liberdade ocupa um papel importante em Kant, importa que se dê atenção a ela. Sobre a liberdade em Kant diz Keinert:

(...) para poder pensar a liberdade como uma ideia universal, é necessário buscar o seu fundamento nos limites da razão humana, ou seja, encontrar uma lei própria à razão que torne possível determinar se uma ação é livre ou não. A *Crítica da razão pura* procurou, nesse sentido, por meio da ideia da liberdade, resguardar a sua possibilidade para além dos contornos precisos da experiência. Isso significa que não se pode *conhecer* a liberdade assim como se conhece uma lei física ou matemática, mas se pode *pensá-la*. Esse resultado a que chegou a *Crítica* pressupõe, todavia, a viabilidade de um *campo prático*, moral, ao lado do campo da Natureza, das leis naturais. Tal resultado foi traduzido por Kant em termos práticos do seguinte modo: o arbítrio humano sofre interferência de impulsos sensíveis, mas, a despeito disso, pode também determinar a si mesmo, de forma livre. (KEINERT, sem data, p. 34)

Schopenhauer concordaria que os animais não têm capacidade de tomar decisões, mas tampouco os homens teriam; para ele, somente a Vontade, enquanto coisa-em-si, seria livre.<sup>21</sup> Dado que esta seção trata da filosofia kantiana, para fins de seguimento da exposição, será assumido hipoteticamente a posição de Kant – de forma a abreviar o assunto e não se perder o foco.

Schopenhauer tem uma concepção de desejo que não se confunde com a vontade. Porém, ele recusa que o desejo possa ser decisivo para a tomada de decisão. O “desejo” é um termo que poderia facilmente ser substituído por “aspiração”. O “fazer o que se quer” é exclusividade da Vontade. Acerca disso, diz Schopenhauer:

Com efeito, todos aqueles que sabem distinguir caracteres essenciais das coisas, apesar das diferenças nos graus e nos modos de apresentação, não se ressentiriam de qualquer dificuldade em reconhecer que todo fato psicológico, desejo, aspiração, esperança, amor, alegria etc., como também os sentimentos opostos, ou seja, o ódio, o medo, a cólera, a tristeza etc., numa palavra, todo efeito e toda paixão deveriam ser considerados como manifestações da vontade; (...).

(...)

A vontade é, pois, o objeto principal, direi mesmo o objeto exclusivo da consciência. (SCHOPENHAUER, 2012, pp. 33, 35)

### 1.1.2 Razão, vontade e autonomia

A razão não apenas seria a origem da vontade humana, mas também seria ela a dar uma direção a tal vontade. Por mais que isto soe estranho, é a isto que Kant chama de liberdade e autonomia. Pode parecer estranho pelo seguinte motivo: O agente é autônomo quando age conforme sua boa vontade, mas ao contrário das intuições do senso comum, esta boa vontade não deve ser diversa quando diferentes agentes são racionais. Ou seja, tem de haver, segundo Kant, um padrão nas decisões de quem realmente “segue a boa vontade”. O senso comum tende a entender a vontade como algo arbitrário, nada tendo de racional,

---

<sup>21</sup> BA 9, 10.

mas sendo apenas questão de gosto. A filosofia kantiana, contudo, apresenta a razão como condição necessária e suficiente para a boa vontade. Não significa, todavia, que a boa vontade será predominante na tomada de decisões do agente, este possui outras vontades que não a boa vontade, ao tipo de vontade fraca e não livre, distinta da boa vontade, Kant chama de *Willkür*. Sobre isso diz Feldhaus:

No caso da fraqueza da vontade [*Gebrelichkeit*], o ser racional incorpora a lei moral na máxima, porém age segundo o que as inclinações lhe incitam a fazer.

(...)

Um agente que tem uma vontade fraca incorpora uma máxima moral e age de acordo com um impulso sensível contrário e imoral, quer dizer, falta força suficiente ao arbítrio [*Willkür*] para levar a cabo a máxima adotada. (FELDHAUS, 2013, pp. 79-80)

Isto vem da distinção feita entre razão pura e razão impura. A boa vontade seria a vontade consoante com a razão impura enquanto a vontade fraca tem a ver com a razão, mas uma razão impura, contaminada pelas inclinações e a serviço destas.

É preciso lembrar que a lei moral estaria dentro de cada homem – “a lei moral dentro de mim”, da qual fala Kant –, a confusão poderia se dar pela impressão que se pode ter da razão como uma entidade de existência exterior aos homens e ao mundo fenomênico, talvez mesmo personificada<sup>22</sup>, mas nada há que autorize considerar isso para além da alegoria. A razão é a mesma em cada um e, ao mesmo tempo, cada um tem a sua. Ela é idêntica em todo caso, primeiro porque é algo atemporal e não se trata de uma coisa física, em segundo lugar, porque não parece haver razões contraditórias – quando, por exemplo, num debate as partes não chegam a um acordo, considera-se que a uma delas falta a razão, não necessariamente a parte que aparentemente vence. Toda pessoa racional e autônoma (que segue a razão) forçosamente desejará, agirá e buscará algo semelhante uma vez que as situações em que tais agentes são colocados sejam também semelhantes.

---

<sup>22</sup> Não são raras as pinturas iluministas a retratarem a Razão de forma antropomorfizada.

Segundo Kant, a razão é condição necessária e suficiente<sup>23</sup> para a existência da vontade tendo por base a afirmação que se segue, segundo a qual a razão determina a vontade infalivelmente:

Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. (KANT, 2008, p. 47)<sup>24</sup>

Tem-se então uma definição mais precisa do que seja a “vontade”, para Kant, esta seria a faculdade de escolher aquilo que a razão pura determina. E a vontade, por sua vez é a condição necessária para a ação dita moral. Não se trata de uma condição suficiente para qualquer ação, pois os seres heterônomos não agem segundo ela, mas sim segundo inclinações pessoais; há diversos motivos para as ações, entretanto, poder-se-ia dizer que todo agente racional necessariamente tem de praticar ações morais.<sup>25</sup>

Ora, mas se a boa vontade está relacionada à razão, então onde se encaixa o “imperativo hipotético”, previsto na filosofia kantiana, que postula regras de ações que são contingentes e particulares (não-universais), portanto, ações cujo valor não é moral? O imperativo hipotético não parece ser irracional.

## 1.2 A ação moral e a autonomia

Ações morais são aquelas que obedecem às exigências da razão, fala-se em exigências porque todo sujeito racional é capaz de segui-las, mais que isso, seres racionais têm de seguir a lei moral. Para Kant, ao se examinar a possibilidade de realizar uma ação de acordo com uma

---

<sup>23</sup> É indiferente que ele assim não se exprima.

<sup>24</sup> BA 9, 10.

<sup>25</sup> O que o agente racional reconhece como bom, reconhece também como necessário, isto é, como algo que *não pode* não ser. Ora, como a razão “determina infalivelmente a boa vontade”, daí se segue que o agente racional infalivelmente buscará agir moralmente.



máxima que se possui, não é adequado se ater aos possíveis fins que se atingiria e nem às possíveis consequências que resultariam desta ação. Somente ao se submeter a máxima moral ao teste da universalização, será possível saber se uma ação é intrinsecamente boa ou justa. Este procedimento ressalta a tese segundo a qual a bondade de uma ação não é avaliada pelas consequências que ela produz e sim pela intenção do agente. Dado isso, as perguntas que agora surgem são as seguintes: ao serem submetidas as máximas a tal teste, como saber se é possível ou não realizá-las? Como saber qual foi o resultado do teste, o qual supostamente deverá informar se a ação a ser realizada é intrinsecamente correta? Kant pretende estabelecer que o imperativo categórico é a regra da ação moralmente correta.

### **1.2.1 A construção de uma moral pura**

Parece ser apropriado dizer que o que motiva Kant a elaborar uma moral pura, sem qualquer contaminação do mundo empírico, é ter certeza de que uma ação é correta. Tal preocupação do autor compreensível, haja vista que está na natureza humana a vontade de conhecer, de saber a verdade das coisas – é assim em muitos campos do saber humano, por que não haveria de ser na moral? Por que justo no que diz respeito às ações humanas – e às ações de uns com outros homens – os homens deveriam se contentar apenas com conveniências, ou pior, em se satisfazerem com apenas não incomodar as autoridades legais? Decerto muitos se contentam a continuar agindo da mesma forma que os homens têm agido há milênios e que tem tornado possível a existência humana. Tal atitude não é condenável, já que é melhor o certo do que o duvidoso e não parece prudente abandonar radicalmente os costumes – se é dito que colocar a mão no fogo queima, não é preciso que se coloque a mão no fogo para verificar tal verdade. Mas então qual o problema? O problema é que naturalmente as pessoas têm dúvidas quanto ao que é certo a se fazer, pois que alguma solução tem funcionado até agora não implica necessariamente que ela seja a única correta, tampouco que ela seja a melhor solução em todos os casos. Diante desta dúvida o erro se torna bem provável – não é sempre que o homem age imprudentemente porque abandonou tudo que aprendeu, mas sim porque sente que há alternativas mais brandas em alguns casos. Ora, talvez seja bom ao homem de espírito científico encontrar outro método para saber que sua ação de fato é a melhor além da experiência –

assim ele não precisa “se queimar” para aprender –, este método *poderia* ser a razão. Nem o fato de que a moral tem funcionado por séculos e nem se alguma alternativa à moral corrente conseguisse algum bom resultado podem dar garantias de que a ação é correta, pois tudo isso poderia ser contingente. Mais do que saber o que é melhor a se fazer, é natural que se queira saber se algo é certo de fato – e isso principalmente para Kant, que separa o melhor a se fazer em cada caso (imperativo hipotético) daquilo *que deve ser feito pelo simples motivo de ser o correto a se fazer* (imperativo categórico).

Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de vale moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; (...) [o princípio da obrigação deve ser buscado] *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral. (KANT, 2008, pp. 15-16)<sup>26</sup>

Mas por que a investigação deve ser racional? Porque as verdades racionais, como as da matemática e da lógica, são as mesmas em qualquer época e em qualquer lugar – são universais e perenes, de forma que traria aquela garantia de que de fato, no que diz respeito à ética, trata-se aqui de ações realmente corretas. Além disso, segundo Kant, há princípios morais em nos homens e, uma vez que estes são seres racionais, poderiam agir de forma correta mesmo que ninguém os ensinasse como agir. Que Kant procurou em sua moral tanto um fundamento para sua crença de que os homens teriam neles mesmos a lei moral como também procurou um método para que se tenha certeza ao avaliar ações como morais ou imorais se pode ver abaixo:

---

<sup>26</sup> BA VII, VIII.

Uma Metafísica dos Costumes é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. (KANT, 2008, p. 16)<sup>27</sup>

### 1.2.2 O agir *por* dever e o agir *conforme* o dever

O homem pode agir moral ou imoralmente porque é livre. Há uma diferença entre agir *por* dever e agir *conforme* o dever, esta diferença consiste por um lado no escolher autonomamente agir por mero respeito ao que diz a razão, sem pensar em benefícios próprios, e, por outro lado, quando se age tão somente *conforme* o dever, por mera coincidência, ou seja, quando se age tendo em vista interesses pessoais e acidentalmente esta de acordo com o que a razão diz dever ser feito. A manutenção da existência própria é um exemplo tomado por Kant para um ato *conforme* a moral. Como se pode ver a seguir:

(...) conservar cada qual a sua vida é um dever, e é, além disso, uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedicam não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme* ao dever, sem dúvida, mas não *por* dever. (KANT, 2008, p. 27)<sup>28</sup>

Esta última citação esclarece bem acerca do ponto em que Kant quis chegar com sua ética: É importante<sup>29</sup> que uma ação tenha valor intrínseco, isto é, é importante que ela em si mesma, e independente de tudo mais seja algo valoroso. Quem atribuiria este valor seria a razão universal, em outras palavras, todo aquele dotado de razão teria de valorar igualmente determinada ação.

---

<sup>27</sup> BA IX, X.

<sup>28</sup> BA 9, 10.

<sup>29</sup> Pelo menos é o que Kant dá a entender.

### 1.2.2.1 A primazia da intenção sobre os resultados

Para Kant, o que importa é a intenção do agente e não o ato em si mesmo. E por isso o conceito de “boa vontade” se faz indispensável para a compreensão do pensamento kantiano. Segundo Kant, haveria uma espécie de bondade sem fim, que não deixaria de ser boa por nada que viesse a acontecer, trata-se, pois, da boa vontade. Para o filósofo de Königsberg, a boa vontade é aquela relevante no que diz respeito à moralidade das ações do agente e também configura o bem maior. Isto se opõe ao que Schopenhauer defendeu mais tarde sobre a Vontade, como se verá abaixo, na próxima seção. A ação é ela mesma conforme a lei moral quando ditada pela razão como tal, porém, dado que o agente pode ter outras intenções em mente quando decide seguir a lei, tal agente não poderia ser considerado moral, se estas outras intenções tiverem a ver com o egoísmo – ações que buscam saciar o ego parecem ser de outra ordem que não a moral. Isto fica evidente no exemplo a seguir: um homem que age bem tendo em vista algum benefício poderá agir mal quando não prever que terá o mesmo benefício em outro caso ou mesmo deixará de agir bem se perceber que agindo mal terá mais vantagens.

Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja *conforme* à lei moral, mas tem também que cumprir-se *por amor dessa mesma lei*; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. (KANT, 2008, pp. 16-17)<sup>30</sup>

Neste caso, o que haveria seria um juízo sobre o agente ou sobre a ação? A citação acima indica que a moralidade é definida pela intenção do agente. Isso *parece* um tanto confuso, já que a intenção em cada tipo de ação é variável, é mais difícil de prever, pode ser uma ou outra coisa. Todavia, Kant rejeita o uso das contingências, ou seja, quer evitar aquilo que é, mas poderia não ser – porque o contingente nada garante, ele não gera certezas. Aparentemente, seria mais fácil julgar ações pelo que se

---

<sup>30</sup> BA X.

vê, porém, o que ocorre aqui é que a razão diz que uma ação é boa por estar de acordo com a lei moral, e Kant afirma que o agente é imoral por agir visando outra coisa que não o cumprimento da lei – destarte se segue que não convém julgar a partir do que se vê, buscando as consequências, já que deve ser o ato em si a possuir valor, o que é verificável pela razão. Em outras palavras, a ação é boa ou ruim dependendo do contexto, isto é, dependendo da intenção do agente, contudo, quando alguém apela à razão para ter certeza de que age bem, ele espera encontrar uma norma imutável. O problema apontado aqui é que, se por um lado a moral de Kant parece objetiva, por outro esbarra na subjetividade – mas isso, aparentemente um ato qualquer, sendo livre, não é necessário, mas a lei moral não muda. Na verdade é defensável que não há subjetividade, pois o que estaria em causa no julgamento não seriam as inúmeras ações possíveis, mas somente seus princípios. Sobre isso diz Kant:

Com efeito, a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios duma possível vontade *pura*, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia. (KANT, 2008, p. 17)<sup>31</sup>

O que move o agente não confere valor moral à ação. Por isso, tanto as razões anteriores que resultaram na medida tomada quanto os resultados da ação são indiferentes para Kant.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (...) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava, portanto, para tal, da vontade de um ser racional, na qual vontade – e só nela – se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se

---

<sup>31</sup> BA XII.

não deve esperar somente do efeito da ação.  
(KANT, 2008, pp. 31-32)<sup>32</sup>

É, portanto “a representação da lei moral” que conta, e não qualquer outro fator, como uma ação particular concretizada, suas razões ou suas consequências. E a lei moral é realizada apenas quando há, da parte do agente, uma escolha livre pelo que ela própria representa. É por isso que o que importa é a intenção – pelo menos para Kant. Quando a ação é feita tenho nada além do amor ou respeito pela lei moral, é ela em estado puro que se realiza. Porém, é possível dizer que no fundo tais ações jamais serão “puras” nos termos kantianos – que implicaria nada ter que não seja de origem racional –, pois o agente cumprirá o seu dever por algum sentimento em relação a este mesmo dever – seja ele o respeito pelo dever, o amor ao dever, o sentimento de satisfação por cumprir o dever ou o medo em não o cumprir ou ser movido por uma “boa vontade”. Sobre isto, Kant diz, tomando como exemplo o sentimento de respeito, que tal sentimento tem origem na razão, como se lê abaixo:

Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra “*respeito*”, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, 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 pode reportar à inclinação ou ao medo. (...) O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. É, portanto, alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. (...) Todo respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão, etc.) da qual essa pessoa nos dá o exemplo. (...) Todo o chamado interesse moral

---

<sup>32</sup> BA 15, 16.

consiste simplesmente no respeito pela lei. (KANT, 2008, p. 32)<sup>33</sup>

Que seja postulado que um sentimento venha a ser gerado pela razão não é algo inimaginável, ao contrário, é bem plausível. Ora, qualquer que seja o sentimento – bom ou ruim – que se tenha por algo, este se deve pelo que deste algo se julga conhecer. O que importa nem é que se conheça de fato, mas que se creia conhecer, para que assim se possa ter algum afeto. Então, uma vez que se aceite que a razão pode dizer o que é o correto a se fazer, o agente, por meio desta suposta verdade alcançada por via racional, passa a respeitar a lei moral. É importante, para Kant, que antes de tudo se respeite a lei moral, conforme o que ele compreende por autonomia. É moral o homem que conhece a lei e escolhe livremente agir conforme ela – então é apropriado que se espere haver o respeito à lei. Quando se age apenas conforme a moral, mas sem esta intenção de se respeitar a lei, ocorre a heteronomia – conforme a visão kantiana –, de forma que seria possível afirmar que se trata de uma ação acidentalmente boa. Evidentemente, não significa que Kant destreza o bem que se resulta de tais ações, mas só não a considera moral. Que Kant considera ações conforme o dever coisas boas, é possível ver quando o filósofo considera como “amor humano” esperar que a maior parte da humanidade aja, pelo menos, em conformidade com a lei moral, como se pode ver a seguir:

Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas ações são conformes ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda parte o querido Eu, que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apoia. (KANT, 2008, p. 41)<sup>34</sup>

Que se repare nesta última citação mais uma razão para Kant haver rejeitado as ações que não são movidas pelo sentimento de respeito ao dever, a saber: uma ação que não tenha sua origem no respeito à lei moral e sim em outra inclinação qualquer, poderia ser egoísta – o que seria um erro (como é, de fato, considerado em algumas culturas). Ao agir por egoísmo, o agente tenderia a superestimar o ego (o

---

<sup>33</sup> BA 16 (nota de Kant).

<sup>34</sup> BA 27.

“querido Eu”). Então, aqui já é dado um passo em direção à importância de se agir por dever e não somente conforme o dever. Todavia, o kantiano não escaparia tão facilmente de ter de responder a uma óbvia objeção – se superestimar o ego é um perigo, então o que fazer para que o agir por dever não seja contaminado pelo egoísmo. Seria preciso agir sempre a contragosto? Parece a resposta kantiana mais provável. Mas não é, dado que o fundamento da moral é a razão, onde estaria gravada a lei moral, isto é, seria falso afirmar que, para Kant, um agente deve sempre agir contra suas inclinações, o correto é ter por condutor moral o imperativo categórico. Neste momento da exposição, provavelmente se verá aqui um grande problema na rejeição de Kant em relação a toda ação cujo móbil seja alguma inclinação qualquer. Maior problema Kant tem ao afirmar que as ações cujas motivações fossem inclinações pessoais teriam como base o egoísmo; é um grande problema porque nada impede que se faça a mesma acusação para quem obstinadamente guia suas ações tendo como fio condutor a lei moral e, além disso, alguém que sempre cumpre com o dever parece ter uma chance maior de superestimar o ego.<sup>35</sup>

Agir por inclinação não exclui todo o valor da ação, mas o valor moral é excluído. Ora, não se pode deixar de lado um importante problema, a saber: Por que quando alguém age motivado por alguma inclinação qualquer torna seu ato, por isso mesmo, de valor extrínseco? Não é o caso que conservar a vida perca seu valor racional universal por ter também um valor pessoal. Isto, porém, é respondido no que se segue:

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há, além disso, muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo, porém, que neste caso

---

<sup>35</sup> Seja como for, não é verdade que quem age sempre por dever corra o risco de, na maioria dos casos, se tornar arrogante, muito menos se poderia afirmar que necessariamente é orgulhos quem sabe que é um agente moral. A soberba é uma falha de caráter, não há razão para se discordar desta assertiva, contudo parece exceção dentre os agentes morais – assim é porque, ao contrário do que possa pensar um kantiano (bem como um socrático) e mais próximo do que pensaria um schopenhaueriano, o que faz de um ou outro um agente moral é o “coração”, ou seja, a sensibilidade do agente. Tal “problema” é aqui considerado apenas como uma objeção possível que merece ser respondida.



uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo, o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é consequentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*. Admitindo, pois, que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: – Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupor e exigir as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, – não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida! – e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. (KANT, 2008, pp. 29-29)<sup>36</sup>

Interessante nesta última citação, entre outras coisas, é que Kant não nega todo valor de um ato qualquer, caso não seja por dever. A ação

---

<sup>36</sup> BA 9, 10.

tem valor moral quando feita exclusivamente por dever, mas pode bem ter outro valor quando feita por qualquer outro motivo. Isto porque não há apenas um tipo de valor – algo (coisa ou atitude) vale porque é bonito de se ver, outro vale porque nutre (ou mantém) algo que em si mesmo tem valor e, finalmente, há o que vale pelo que é, ou seja, aquilo cujo valor é intrínseco. Talvez seja até possível defender que para uma ação ter um valor mínimo qualquer, esta ação tem de, pelo menos, estar conforme o dever. Entretanto, ainda que seja assim mesmo, é importante notar que do fato de tal ou qual ação não ser considerada – conforme os princípios kantianos – uma ação moral, não se segue necessariamente que se trata de imoralidade, talvez amoralidade, mas não imoralidade. Ou seja, Kant parece não condenar todo caso em que o agente não segue o imperativo categórico, caso contrário os imperativos hipotéticos seriam todos condenáveis. Mas isto, é preciso destacar aqui, somente conforme o que foi dito no trecho acima. Uma forte objeção contra o que aqui foi escrito poderia ser que não foi levado em conta que para Kant a autonomia humana é indispensável. Ora, o agente autônomo tem de agir com a “boa vontade”, tem de agir tendo em vista o imperativo categórico, pois se não, agindo por outra inclinação qualquer, cuja fonte seria exterior a si mesmo, agiria de forma heterônoma. Tal objeção seria muito bem vinda, pois faz entender o porquê de Kant rejeitar atitudes baseadas em inclinações instintivas ou em preferências individuais. Quem faz algo assim estaria escravizado pelo instinto ou pelas paixões. É por isso que Kant rejeita como atitudes morais aquelas que causam prazer no agente, alegando que:

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos da Escritura em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado. (KANT, 2008, p. 30)<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> BA 13.

Isto seria defensável? Talvez para quem aceite os termos kantianos, pois decerto é difícil entender porque a intenção está acima do ato ou de seus resultados. É difícil concordar que o prazer no agir torna, *ipso facto*, uma ação, na melhor das hipóteses, amoral. Mas são problemas que aparecem ao se desejar alguma certeza no que diz respeito às regras morais – por isso é preciso insistir que a moral kantiana faz mais sentido se tomada como uma tentativa de estar certo quanto a algumas das ações humanas; mas, neste caso, se for mesmo assim, onde há dúvida, não poderia também haver condenação, o que não implica em saber que há também atos imorais. Note-se ainda que, nessa importância dada ao universal, Kant não apenas rejeita as inclinações como também despreza os resultados das ações, como se pode ver na citação a seguir:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e móveis da vontade, não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. (KANT, 2008, p. 30)<sup>38</sup>

Caso se considere alguns exemplos concretos, o que é dito não se torna tão absurdo. Uma ação correta – e que ninguém tomaria como errada – pode, em alguns casos, ter uma consequência negativa. Por exemplo, um homem de bem pode denunciar outro cujos atos sejam ilícitos e perder a vida pela vingança do infrator ou de seus comparsas. Outro exemplo poderia ser o de um filantropo que promove uma refeição para várias pessoas e acaba sendo responsável por intoxicações alimentares (sem dolo) de alguns necessitados. E para que se evite mais delongas, que se tome somente mais um exemplo (hipotético): que se imagine um ativista que vai a um país distante para colaborar com ajudas humanitárias e lá acaba pegando uma doença, a qual, ao voltar para seu país, acaba contaminando sem saber seus conterrâneos – nota-

---

<sup>38</sup> BA 13.

se que, ainda que sua viagem tenha sido a causa de males, ela, em si, foi boa na intenção. Não foi mencionado aqui o mártir que morre por suas crenças porque, ainda que estas sejam verdadeiras, tal seria uma atitude que poderia ser considerada louvável, no máximo, por um kantiano. E para Kant, a atitude louvável é aquela para a qual o agente vai além de sua obrigação, sendo que o cumprimento da ação obrigatória é que tem o caráter de ação moral.

### 1.2.3 O imperativo hipotético e o imperativo categórico

Abaixo, Kant define os dois tipos de imperativos:

Ora, todos os imperativos ordenam ou *hipotética*-ou *categóricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação 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 ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade. (KANT, 2008, p. 50)<sup>39</sup>

O que vem a ser o imperativo categórico é mais clarificado nas seguintes definições: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2008, p.59)<sup>40</sup>. O imperativo universal do dever, por sua vez, é expresso da seguinte forma: “Age como se a máxima da tua ação devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 2008, p. 59)<sup>41</sup>. O imperativo (i.e., a norma; a imposição, no caso, racional) categórico (i.e., indubitável, inquestionável, definitivo) é aquela imposição normativa da razão, a qual, sendo pura, não pode ser errada. Explicação: A razão não se enganaria; quando há erro, só se pode concluir que não houve razão – por isso, “Fulano tem razão” pode ser entendido como “Fulano está certo” e “Sicrano não tem razão” por “Sicrano está errado” –, assim, o caráter categórico do imperativo implica em universalidade da verdade moral. O imperativo categórico é um mandamento de ação, isto é, exige que se aja segundo máximas. É importante sempre ter em

---

<sup>39</sup> BA 9, 10.

<sup>40</sup> BA 52.

<sup>41</sup> BA 52.

mente os já apresentados termos “máxima” e “lei”. Máxima, segundo Kant, é um princípio subjetivo da ação, isto indica que ele varia de acordo com as capacidades (ignorância, inclinações) do agente; sua única relação com o imperativo categórico está na necessidade de seguir a máxima segundo a qual se deve seguir tal lei. Enquanto por lei se entende o princípio objetivo das ações, válido para todo ser racional; a lei moral deve ser seguida, por isso é chamada de imperativo. É categórico por representar o atributo da própria moralidade, sendo, portanto, universal. (Idem, *ibidem*, pp. 58-59)

Na verdade, o imperativo hipotético (especulação acerca de alguma situação qualquer, que exigiria como resposta uma atitude determinada – a melhor possível a ser tomada), embora contaminado por contingências – ou seja, uma situação em que alguém deseja algo, mas poderia ser diferente –, é algo racional. Veja-se que há um raciocínio no imperativo hipotético, e bastante lógico, é bom que se diga: o fato dado de que alguém quer fazer algo está conectado a outro fato de que então é preciso agir de determinada forma. Por exemplo, se alguém quiser ajudar doentes, será melhor se tornar um médico, e isto seria racional. Ou então, se alguém quiser ser professor, então será melhor estudar um curso superior ou um magistério, e assim por diante. Tudo isto seria racional, apesar de, dependendo do contexto do antecedente, a premissa consequente *poder* variar. Então, antes mesmo da crítica de Schopenhauer, em Kant mesmo já há uma prova evidente de que a razão não tem ligação necessária com o agir moral.

Mas por que não haveria valor moral nas decisões hipotéticas? Por que só as decisões válidas universalmente tem o caráter moral? Há razões para discordar que seja assim, mas novamente o que há é uma prova de que a importância da filosofia moral kantiana está na certeza que ela confere às ações morais. No exemplo que do médico, este sem dúvida faz algo moral quando de coração (independentemente que ele tire seu sustento disso) e, contudo, não é algo que deva ser imposto a todos os agentes – o ser médico. O mesmo vale para o exemplo do professor.

O problema para o imperativo hipotético é que em si ele não impede que se faça o mal, todavia o imperativo categórico sempre é bom.<sup>42</sup>

O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque as suas máximas poderiam, contudo, ser contrárias aos princípios objetivos dum razão prática. (KANT, 2008, p.50)<sup>43</sup>

#### 1.2.4 A liberdade como condição necessária da ação moral

Por outro lado, é possível imaginar situações onde há um agente que age por pura inclinação, não faz algo de mau, e acaba tendo grandes consequências boas, sem ser, por isso, considerado um agente moral. Imagine-se um cão, que, por amor ao seu dono, acaba enfrentando perigos para salvá-lo, atacando uma fera ou enfrentando um incêndio. Ainda que o animal seja recompensado pelo dono com carinho, comida ou outro tratamento especial, não lhe será conferido o *status* de animal moral, senão por consciente analogia. É considerado agente moral aquele que escolhe, dentre diversas possibilidades de ações, aquela que se considera a melhor possível, qualquer que seja o caso, a ser realizada.

*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.* Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprova-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só se pode ser objeto de respeito e, portanto, mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha

---

<sup>42</sup> Conforme a associação feita entre algo ser bom e ser racional.

<sup>43</sup> BA 39.

inclinação, mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e, por conseguinte, a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas minhas inclinações. (KANT, 2008, p. 31)<sup>44</sup>

### 1.2.5 Kant e a moral baseada no sentimento

A filosofia de Kant é mais disciplinadora (“ascética”) do que formadora de bons sentimentos.

É possível ver em Kant uma figura um tanto ascética – a seu modo –, pois é grande sua preocupação em relação ao controle das paixões. Quando ele escreve “não aquilo que serve à minha inclinação, mas o que a domina”, pode-se ler como sendo uma frase criada por um moralista pietista, entretanto importa não ler com menos atenção o que se segue: “ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma”. Nota-se uma preocupação com a pureza do cálculo, ainda que pareça considerar a *exclusão da inclinação do cálculo* como o *mínimo*, aquilo que se apresenta como mais do que o mínimo, no caso acima o domínio das inclinações, como uma condição que ultrapassa o âmbito da razão, prevalecendo o sentimento. Não é o caso, o domínio aqui tem em vista o mínimo, ou seja, a proteção do juízo racional.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> BA 14, 15.

<sup>45</sup> Sobre isso, é preciso dizer que há um erro de compreensão entre os modernos, a saber, para eles ou se é racional ou se é irracional. Trata-se, obviamente, de um preconceito iluminista que coloca a razão no topo das qualidades da mente humana. Trata-se de um absurdo por uma simples razão: Ora, se tudo que não está no âmbito da razão é irracional, isto é, vai contra a razão, ou melhor dizendo, é algo que a razão condena, então se coloca assim, no mesmo âmbito, as inclinações mais amorosas e humanas ao lado das inclinações mais bestiais. Kant mesmo seria obrigado a rejeitar tal reducionismo, haja vista que postula uma “boa vontade”, condição necessária do sentimento de dever, e algo que, em

A moral kantiana é antes racionalista do que de um “moralismo pietista”. Kant condenava tanto as inclinações porque rejeitava as contingências das preferências – cada um tem um gosto, poder-se-ia tomar uma norma qualquer e, da mesma forma, tomar-se uma norma contrária. Uma moral caótica surgiria de tal universo relativista, de forma que não faria sequer sentido se falar em moral, pois, dado fosse que cada um vivesse conforme seu *costume individual* – isto é, seus hábitos cotidianos particulares, baseado no gosto, também individual –, não se poderia recorrer aos costumes (*mores*), locais ou mesmo universais, para admoestar alguém. Kant tem razão ao relacionar o imoral à contradição, pois de fato é algo que implica em autodestruição e, por isso, pode-se concluir que o relativismo tem sérias dificuldades. Quem aceita isto e concorda com Kant em outros pontos, caso esteja começando a conhecer a filosofia kantiana, pode ficar confuso com sua definição do conceito de “máxima”, que parece considerar como componente de toda ação um princípio subjetivo, como se vê abaixo:

Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática. (KANT, 2008, p. 31<sup>46</sup>)

Ora, mas é evidente que não se pode excluir todo elemento subjetivo, quanto mais quando se defende a importância da autonomia. Tal elemento tem de ser considerado, pois, caso contrário, se fosse tudo considerado em termos objetivos, seria o mesmo que se basear exclusivamente no que se vê, ou seja, no mundo exterior, o qual, embora constante nas suas leis naturais, é inconstante no que diz respeito aos fatos, e é assim muito mais quando se tem em mente aqueles fatos provocados por seres muito provavelmente com a potência da liberdade,

---

si, não é um resultado da razão. É indiferente que os bichos tenham, por vezes, comportamentos amáveis – caso se insista que o amor é irracional usando como exemplo os animais irracionais capazes de amar. O fato é que o ímpeto de destruir o inimigo não é semelhante ao amor materno – embora uma mãe seja capaz de matar a ameaça do filho –, ninguém em sã consciência seria capaz de rejeitar o instinto materno como algo mal, por ser irracional – antes se reprova a falta deste –, por outro lado, o instinto que leva o agente a destruir deve ser contido. Encarar tudo o que não for racional como irracional é um reducionismo insalubre. Ter de privilegiar uma das vias na ação é, pois, um falso dilema.

<sup>46</sup> Trata-se de uma nota feita por Kant na referida página.



como é o caso dos seres humanos. Novamente o que está em causa é a segurança das afirmações advindas dos juízos morais. A razão é algo subjetivo mas comum a todos os homens, mais comum do que os gostos individuais. Mas as coisas morais não serão aqui reduzidas a isto, pois há algo mais, pelo menos no que diz respeito à filosofia kantiana, algo que não se exige que se seja kantiano para julgar muito bem fundamentado, a saber, quem segue cegamente todas as inclinações não é verdadeiramente livre, mas sim escravo das paixões. Objetivo e subjetivo aqui diz respeito à origem dos motivos – os motivos objetivos, pode-se dizer, são aqueles cuja origem são os objetos do mundo fenomênico “concreto”; enquanto que a motivação moral subjetiva tem sua origem na razão, em um, por assim dizer, “mundo” abstrato.<sup>47</sup>

### 1.2.6 A rejeição do elemento empírico

Não se pode afirmar que a rejeição ao elemento empírico que Kant teve se reduz somente a uma crítica do egoísmo, é preciso se lembrar de que, para o filósofo mencionado, a importância de retirar todo elemento empírico está na crença kantiana de que os conceitos morais têm sua origem toda na razão, como se pode ver abaixo:

(...) todos os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto

---

<sup>47</sup> Pode-se falar que a origem das motivações subjetivas é o mundo numênico? Partindo da perspectiva kantiana, não. E a resposta é negativa por dois motivos, a saber: 1. tal afirmação soa um tanto quanto “mística”, o que fere a sensibilidade de um homem racional como Kant; 2. para o filósofo de Königsberg, dizer isso é impossível, já que somente é possível falar do que está no mundo fenomênico – isto não nega o que foi dito acima, antes da nota, pois a razão está no mundo fenomênico, e o que foi dito é que a motivação objetiva tem por fonte os objetos do mundo fenomênico e a razão não é um objeto. Entretanto, a quem nenhum compromisso tem com o kantismo, como o livre Schopenhauer, é perfeitamente permissível postular tal coisa, pois pouca razão há para afirmar categoricamente ser impossível conhecer o mundo por trás do fenômeno. Este não é, todavia, o espaço para justificar extensamente tais coisas, o comentário tomou forma pelo simples motivo de que foi preciso discriminar as origens dos motivos – que tais origens são distintas é algo que parece ser evidente por si mesmo. Não há por que aprofundar nisso, assim, o melhor lugar para o comentário é em uma mera nota, a fim de realçar o caráter *extra dissertationis*.

tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e, por conseguinte, puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer coisa de empírico diminuimos em igual medida sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda capacidade da razão pura prática. (KANT, 2008, p. 46)<sup>48</sup>

Segundo Kant a moral tem suas leis, que é de ordem diferente das leis naturais. Às leis da natureza estão presos todo ente fenomênico, tudo que há neste mundo. O homem escapa, enquanto ser racional, desta escravidão na medida em que há nele uma parte cuja fonte não está no mundo fenomênico. O homem, através de sua liberdade, estaria entre os “dois mundos”.

Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. (KANT, 2008, p. 47)<sup>49</sup>

### 1.3 O formalismo moral

O formalismo moral de Kant é uma consequência de sua rejeição do elemento empírico – que tanto serve para se evitar as contingências. A seguir se vê o porquê do formalismo kantiano na moral segundo o próprio Kant na CRPr:

---

<sup>48</sup> BA 34, 35.

<sup>49</sup> BA 36.

Os conceitos do bem e do mal determinam primeiramente um objeto para a vontade. Mas esses mesmos conceitos estão submetidos a uma regra prática da razão que, como razão pura, determina a vontade *a priori* em relação ao seu objeto. Para decidir, portanto, se uma ação que nos é possível no mundo sensível constitui ou não um caso que se enquadra nessa regra, cabe ao juízo prático decidir, por meio do qual o que está dito na regra universalmente (*in abstracto*) é aplicado *in concreto* a uma ação. (...) parece absurdo (*widersinnisch*) querer encontrar no mundo sensível um caso que, (...) só debaixo da lei da natureza permita, todavia, aplicar-lhe uma lei da liberdade, (...) que deve surgir *in concreto*. (...) o juízo da razão pura prática está submetido às mesmas dificuldades que se deparam ao juízo da razão pura teórica. Esta última, contudo, tinha à sua disposição um meio para fugir a essas dificuldades, a saber: que, enquanto em relação ao uso teórico se tratava de intuições, às quais pudessem ser aplicadas conceitos puros do entendimento, podem tais intuições (ainda quando apenas de objetos dos sentidos) ser dadas *a priori* (como *esquemas*) (...). Por outro lado, o bem moral é um tanto suprassensível, (...), não podendo, para ele, achar-se, portanto, em nenhuma intuição sensível correspondente, e o juízo, sob as leis da razão pura prática, parece estar, por isso, submetido a dificuldades particulares, as quais se estribam no ditame de uma lei da liberdade a ser aplicada às ações como eventualidades que ocorrem no mundo sensível e que (...) pertencem à natureza. Mas aqui se abre uma nova perspectiva favorável ao juízo puro prático. (...) não se trata da possibilidade da ação como uma ocorrência no mundo dos sentidos, pois essa possibilidade, para o juízo do uso teórico, pertence à razão, segundo a lei da causalidade, conceito racional puro, para o qual tem ela um esquema, na intuição sensível. (KANT, 2004, p. 55)

Ou seja – dizendo resumidamente –, para se julgar uma ação qualquer de um ser racional, é preciso purificá-la de todo caráter

contingente que possa vir ao tratar uma situação empírica – isso faz todo sentido, caso se queira ter certeza da exatidão da escolha de uma ação. Além disso, a liberdade é algo que escaparia ao mundo fenomênico (da causalidade)<sup>50</sup>, portanto exigiria seu próprio meio avaliação. E esta concepção de cunho metafísico é uma das semelhanças que a filosofia de Schopenhauer teve com a de Kant, como se pode ver na seguinte citação:

Como Kant, Schopenhauer reconcilia liberdade e necessidade nas ações através da distinção entre as realidades fenomênicas e numênicas. Todavia, ele foi fortemente crítico em relação á estrutura deontológica de Kant. Schopenhauer acusa Kant de cometer uma petição de princípio, por ele assumir no início de sua ética que há leis puramente morais para depois construir uma ética que dê conta de tais leis. Schopenhauer argumenta, no entanto, que Kant não apresentou prova alguma da existência de tais leis. De fato, Schopenhauer afirma que nenhuma dessas leis, que têm sua base em pressupostos teológicos, existe. Da mesma forma ele ataca a moralidade kantiana como caracterizada por um dever incondicionado. A noção de “dever” somente carrega força motivacional quando é acompanhada pela ameaça de sanções. Porque nenhum “dever” pode ser incondicionado na medida em que a sua força motivacional decorre de sua ameaça implícita de punição, todos os imperativos são, na verdade, de acordo com Schopenhauer, hipotético.<sup>51</sup> (IEP, 2013)

---

<sup>50</sup> Segundo Cacciola, Schopenhauer nota que Kant é obrigado a remeter-se à coisa-em-si quando trata da liberdade e que pretende colocar uma causalidade a partir da liberdade. O problema é que, para o próprio Kant, quando se tratam das coisas como si mesmas, não é possível falar de liberdade. (CACCIOLA, 1983, p. 104)

<sup>51</sup> No original: *“Like Kant, Schopenhauer reconciles freedom and necessity in human action through the distinction between the phenomenal and noumenal realms. However, he was sharply critical of Kant’s deontological framework. Schopenhauer charged Kant with committing a petitio principii, for he assumed at the outset of his ethics that purely moral laws and then constructed an ethics to account for such laws. Schopenhauer argues, however, that Kant provides no*

Por qual motivo Kant não se limitou a princípios lógicos? Se é tão importante uma ação moral “pura” – sem outra finalidade senão ela mesma –, então por que Kant não se limitou a rejeitar a ação que implica contradição consigo mesma e apoiar a ação que não se nega caso seja praticada por todos? A resposta é que é indispensável considerar a intenção do agente. É preciso então responder ao fato de que algumas ações são consideradas morais e outras não, embora superficialmente nos é apresentada como semelhantes entre si. Importa saber o que torna uma ação distinta da outra – a explicação kantiana diz que a vontade faz a diferença. E é assim porque, segundo Kant, a única coisa em qualquer mundo que pode ser considerada como boa sem limitação é a “boa vontade”, toda outra qualidade pode ser útil, mas, argumenta Kant, se não houver boa vontade, tais qualidades podem se degenerar em soberba, ficando assim evidente a primazia da boa vontade para as outras qualidades. Inclusive tais outras qualidades apenas têm seu valor somente na medida em que são úteis à boa vontade, não tendo qualquer valor intrínseco. (KANT, 2008, pp. 21-22)<sup>52</sup>

Observamos de fato que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia*, quer dizer, de ódio à razão. E isto porque (...) mais se sobrecarregam de fadigas do que ganham em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem

---

*proof for the existence of such laws. Indeed, Schopenhauer avers that no such laws, which have their basis in theological assumptions, exist. Likewise, Schopenhauer attacks Kant's account of morality as characterized by an unconditioned ought. The notion of 'ought' only carries motivational force when accompanied by the threat of sanctions. Because no ought can be unconditioned insofar as its motivational force stems from its implicit threat of punishment, all imperatives are in fact, according to Schopenhauer, hypothetical.*”

<sup>52</sup> BA 1, 2.

à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. (KANT, 2008, pp. 24-25)<sup>53</sup>

Ou seja, é por um formalismo vazio que Kant rejeita o caráter moral de toda ação que não venha da lei moral *universal e necessária*. Dada a possibilidade de um agir correto exigir que se faça necessariamente determinada coisa, poder-se-ia concluir que a hipótese em questão se apresenta como moral em seu cumprimento – o agir de forma a se alcançar um objetivo, uma finalidade externa, cujas consequências seriam boas.

A moral kantiana tem uma grande importância, sem dúvidas, se tomada como uma garantia de que um juízo moral qualquer seja correto. Apesar disso, na limitada visão moral de Kant há ainda um problema insolúvel, a saber: Como reconhecer algo como moral? O estar livremente de acordo com a razão? Mas se for isso, por que tem de ser assim? Seria porque aquilo que é contraditório é autodestrutivo? A contradição, poder-se-ia dizer, é um mal, pois seu *resultado* é a autodestruição. Ora, mas não importa os resultados<sup>54</sup>, uma vez que estes são contingentes. Tampouco importa o conceito de bom, que é indeterminado. Como é indeterminado o de felicidade, de forma que promovê-la para si ou para outrem é algo indiferente – cada um tem a sua concepção de bem ou de felicidade. Somente a livre (pura) conformidade com a razão comprova a moral do agente. É assim porque do fenômeno pouco se sabe, mas a razão os homens têm – ou pelo menos teriam – por completa. Parece ser a crença de Kant.

(...) o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disso é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm que ser tirados da experiência, e que, portanto, para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente

---

<sup>53</sup> BA 5,6.

<sup>54</sup> Não se pode afirmar categoricamente um consequente qualquer de seu antecedente. Assim, de uma boa causa não se segue necessariamente um bom resultado, mas nem por isso é permissível, moralmente falando, deixar de agir bem.

e em todo o futuro. Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exata daquilo que aqui quer propriamente. (KANT, 2008, pp. 54-55)<sup>55</sup>

Ao fim desta exposição aparece uma crítica que Schopenhauer não faz – ao menos explicitamente –, esta se refere ao reducionismo da ética kantiana, com o qual, se for aceita, tem-se de concluir que a maior parte da vida seria imoral ou, na melhor das hipóteses, amoral. Sendo que tudo o que não pudesse ser universalizado estaria “guardado no mesmo balaio”.

A seguir será apresentada a filosofia de Schopenhauer e suas críticas a Kant, não antes que se relembre a ética kantiana, sobre a qual se pode dizer resumidamente, como Law, que

Kant acreditava que era evidente pela experiência que somos livres, e assim devemos ser mais que seres fenomênicos. Nosso eu numênico é que deve ser a fonte do livre-arbítrio, dando lugar à ação moral. Para Kant, só agentes capazes de deliberar racionalmente sobre suas escolhas podem ser ditos livres. Não podemos esperar que nossos deveres sejam prescritos por nenhuma autoridade mais elevada, nem impostos por nossas emoções: devemos descobri-los por nós mesmos, mediante o uso autônomo da razão. Só a razão é universal e pode fazer exigências racionais a nosso comportamento. Assim, o que torna uma ação verdadeiramente moral é ela ser motivada por uma aceitação racional do dever, não qualquer outro motivo, como interesse pessoal, culpa ou mesmo compaixão. (LAW, 2011, p. 297)

Ou seja: A moral kantiana parte da liberdade humana colocando o homem em dois planos: o numênico e o fenomênico. Livre para Kant é aquele capaz de se guiar pela razão e somente por ela. Importa ser pela razão porque apenas por ela seria possível alcançar a universalidade e, para Kant, exceções são imorais, assim, para evitar a exceção, é preciso agir de forma que a ação possa ser universalizada.

---

<sup>55</sup> BA 46.





## CAPÍTULO 2 – A filosofia moral de Schopenhauer e suas críticas a Kant

### 2.1 A metafísica da Vontade

No capítulo anterior<sup>56</sup> foi mostrado que a ética schopenhaueriana tem relação com a realidade por trás do “véu de Maya”, isto é, com a verdade da unidade por trás da multiplicidade do fenômeno, que Schopenhauer identifica com a Vontade. Além disso, é sabido que Schopenhauer, assim como Hume, defendia que a razão é apenas instrumental. No caso de Schopenhauer é dito – em SFM – que a origem da moralidade não estaria nela, razão, mas sim no sentimento da compaixão. O tratamento da moral feito por Schopenhauer parte da existência do que, segundo ele, seriam fenômenos morais, como a caridade, a piedade, a virtude etc.; ou imorais, como o egoísmo, a injustiça, etc. Tais fenômenos surgem da relação entre e a Vontade e o conhecimento moral, o qual é intuitivo.

O método de Schopenhauer é intuitivo, parte da experiência (conhecimento imediato). Segundo Cacciola, tal método difere do de Kant, sendo que, para Schopenhauer, o conhecimento racional é apenas secundário. O entendimento é definido como o correlato subjetivo da intuição<sup>57</sup> enquanto a razão corresponde a abstrações (conceitos subjetivos). A razão é própria dos homens. (CACCIOLA, 1983, pp. 91-92)

Segundo Schopenhauer, ao contrário do que concebe normalmente o senso comum, o querer vem antes do conhecer. Ele parte da tese de que o conhecimento é um instrumento da Vontade, a qual é o *em-si* de todos os fenômenos. Assim, ainda segundo o autor, a razão serve apenas para justificar aquilo para o qual a Vontade manifestada se direciona ao objeto do querer, já que a Vontade em si é um querer cego, um ímpeto sem objetivo. Entretanto, no homem, é *como se* a Vontade tivesse estabelecido de modo claro que ela quer. Por isso, a Vontade é objetivada nele num grau mais elevado do que nos animais e no reino vegetal ou inorgânico. Não se pode dizer, contudo, que a Vontade não manifestada nada quer, pois sua própria essência é querer (que seja redundância, ainda é preciso dizer); quando ela é cega<sup>58</sup>, ou seja, quando

---

<sup>56</sup> Cf. páginas 28, 29, 52 e nota 51.

<sup>57</sup> Ou seja, como o homem se relaciona com a representação.

<sup>58</sup> Pode parecer ponto pacífico entre os leitores de Schopenhauer que a Vontade,

ela não é movida tendo em vista um objeto qualquer, então ela é Vontade de si mesma ou, na definição de Schopenhauer, “Vontade de vida”, um termo que o próprio autor admite ser redundante, como pode ser visto na passagem que segue:

Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida”. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 357-358)

Na última citação aparece uma expressão importante, a saber, a

---

em sua filosofia, seja “cega” (sem objetivos, etc.), contudo, esta tese também tem seus problemas e se pode dizer que Janaway tenha nos alertado para isso na seguinte citação:

(...) cada um de nós é uma coisa material e um organismo. Para todos os organismos, existir é se esforçar em direção a um fim ou outro, é ser continuamente direcionado a algum ponto. A direção ou fim que governa a todos é a perpetuação da vida: é sua manutenção em um indivíduo material e a geração de vida em forma de prole. [No original: “(...) *each of us is a material thing and an organism. For all organisms, to exist is to strive towards some end or other; to be continually pointed in a direction. The direction or end that governs all others is the perpetuation of life: its maintenance in the material individual one is, and the generation of life in the form of offspring.*”] (JANAWAY. *Schopenhauer's Pessimism*. In: JANAWAY (org.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. p. 325)

Isto é, embora a Vontade não tenha finalidades e nem objetivos, ao mesmo tempo ela inegavelmente se mostra como desejando a existência. Ora, não se poderia dizer que o objetivo, ou finalidade da Vontade é a própria vida? Schopenhauer negaria, afinal, objetivos parecem coisa de quem seja capaz de abstrações (isto é, de raciocinar) e, dado que a razão é coisa de homens e tudo além é “irracional”, a Vontade não pode ter objetivo.

“‘objetividade’ da Vontade”, isto é, a Vontade tornada objeto.<sup>59</sup> A distinção feita entre *fenômeno* (aquilo que aparece) e *númeno* (a *coisa-em-si*) é uma dívida de Schopenhauer para com Kant. Ocorre em Schopenhauer algumas diferenças, a saber, enquanto para Kant o *em-si* do mundo seria inacessível<sup>60</sup>, para Schopenhauer é possível descobri-lo intuitivamente, pois a essência dos homens é também a do mundo – e os homens podem alcança-la através do conhecimento imediato da Vontade em si mesmos –; outra diferença é que, para Schopenhauer, o *em-si* do mundo não é um objeto numênico. A razão não pode descrever o mundo fenomênico (a natureza) como é em si mesmo, pois não se trata de um objeto a ser estudado, mas se pode saber, pelo menos, o que seria tal *em-si*. Uma investigação feita a partir da constatação do mundo fenomênico como representação – investigação profunda e abstrata, separando o diferente e unindo o idêntico –, chegaria à conclusão de que *o mundo é a nossa vontade* (*Idem, ibidem*, pp. 44-45).

Ou seja, Schopenhauer assume que apenas pelo conhecimento intuitivo e imediato pode desvendar a coisa-em-si e ainda critica Kant por, contrariando suas próprias regras, tratar a coisa-em-si como objeto, ligando-a aos fenômenos e a relacionando – erroneamente, segundo Schopenhauer – com a Vontade. Sobre isto nos diz Cacciola:

Admitir uma causa inteligível para o fenômeno significa, para Schopenhauer, o mesmo que postular a coisa-em-si. No entanto, Kant, justamente pelo modo através do qual demonstra essa coisa-em-si, não a teria separado totalmente do mundo da representação. Ou seja, Kant,

---

<sup>59</sup> Segue abaixo a nota do tradutor do MVR, Jair Barboza, na página 157, sobre o neologismo “*objetividade*”:

O termo *Objektivität*, neologismo de Schopenhauer, costuma provocar confusão entre tradutores, que às vezes o vertem por “*objetividade*”, termo inadequado, pois faz perder de vista o caráter inconsciente de *immediatez* do *ato da vontade*, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento.

<sup>60</sup> Para Kant não é possível conhecer a coisa-em-si, mas, como o homem tem duas naturezas, ele pode agir de acordo com ela. Há uma compreensão do “ponto de vista” numênico. Segundo Keinert: “(...) o homem, por ser dotado de razão, pode compreender a sua ação do ponto de vista da coisa em si, do mundo suprassensível, como uma ação livre.” (KEINERT, sem data, p. 32)

segundo Schopenhauer, infere a coisa-em-si através de um uso transcendente da lei da causalidade, apesar da proibição do uso das categorias para além da experiência.

(...)

Kant, ao inferir o fundamento inteligível do fenômeno através de uma causalidade da razão, que postula um começo não condicionado, teria, segundo Schopenhauer, se equivocado, identificando a coisa-em-si com a razão e não com a vontade. (CACCIOLA, 1983, pp. 105-106)

Segundo Schopenhauer, a reflexão, sempre abstrata, seria apenas uma derivação do conhecimento intuitivo, um reflexo. (Cf. CACCIOLA, 1983, p. 92) Aparentemente não há motivos para postular a razão como condição necessária do conhecimento, pois os animais parecem entender que algo é uma ameaça e outra coisa faz bem; um cão não salta voluntariamente para cima de uma fogueira nem um coelho espera calmamente que o lobo o alcance.<sup>61</sup> Sobre a existência do

---

<sup>61</sup> E aqui algum objetor poderá dizer que não há motivos para chamar os instintos de “conhecimento”. Mas será mesmo? Por que não há motivos? Quem tem ou teve cães sabe que eles sabem de bastante coisa sobre seus donos e sobre seu ambiente – e não se trata de mero behaviorismo. É comum se dizer que o cão conhece os seus donos ou que ele sabe que fez bagunça etc. Dir-se-á em objeção que o dono apenas chama assim àquilo que o cão faz semelhante ao que ele, o dono, faz. Porém não tal objeção não é muito boa, e se poderia dizer que ou o objetor não conhece cães ou que está de má vontade. Talvez alguém sinceramente não conceba que animais possam conhecer e talvez este alguém creia que os instintos têm natureza distinta do conhecimento. Isto talvez se deva a uma compreensão naturalista dos instintos, mas é preciso convir que ele terá sempre um grande problema para explicar o porquê de instintos funcionarem bem – não saberá dizer por qual razão os instintos têm relação com a verdade. Porém, entendendo os instintos como uma “programação”, como algo que não funcione por acaso – este tão recorrente conceito e tão difícil de se provar –, mas que possui certo desígnio, entender-se-á então de que forma um animal pode conhecer. Seria de fato um conhecimento *a priori* cuja diferença para alguns conhecimentos humano está em não precisar ser organizado pela razão.

O problema é que Platão, no *Teeteto*, diz que conhecimento é a crença verdadeira e justificada. Mas, pode-se dizer, justificada por quem? Tem de ser necessariamente pelo sujeito do conhecimento em questão? Se for isso, há o “*problema de Gettier*”, do qual se pode apresentar uma série de razões que apenas por coincidência estão de acordo com a conclusão – a justificação não bastaria, pois é possível que o acerto tenha sido accidental. O que Gettier quer

conhecimento intuitivo dos animais diz Cacciola:

Schopenhauer marca a independência do mundo intuitivo com referência ao racional: no mundo animal o conhecimento intuitivo existe totalmente sem a razão e, além disso, o conceito abstrato, enquanto *forma* da razão, não se refere necessariamente ao mundo intuitivo, podendo adaptar-se a ele, mesmo que ele fosse um outro. (CACCIOLA, 1983, p. 92)

Segundo Schopenhauer, “não há justificativa para admitir, como o faz Kant, que só o pensamento dê realidade à intuição e esta só se torne experiência pela aplicação dos conceitos puros do entendimento ou categorias” (*Idem, ibidem*, p. 93). Kant postula um “objeto da

mostrar é que a definição tradicional é insuficiente. Mas será que é pelo menos necessária? Pode-se dizer que os sujeitos do conhecimento dos exemplos de Gettier não estavam justificados a falar que sabiam, apesar de serem factuais as suas razões para tanto, pois a conclusão divergiu da esperada. Pode-se dizer que não sabiam, pois a conclusão não era correta, sem contar que as crenças do exemplo são demasiadamente vagas, podendo-se encaixar qualquer coisa; a justificativa tem a prova da verdade, e esta prova não pode ser de um formalismo genérico, mas sim com bastante precisão, isto é, não se bode dizer “o homem que tem dez moedas no bolso ficará com o emprego” e sim “Fulano, que tem dez moedas no bolso, e não Sicrano, ficará com o emprego. Simplesmente a crença não era verdadeira. A justificativa nada mais é do que a prova de que a crença é verdadeira, e não é a prova que deixa algo verdadeiro. O sujeito simplesmente, conhece quando sua crença é verdadeira e não conhece quando ela é falsa – a certeza é um estado mental dispensável, pois só dá a garantia de um segundo acerto ou erro, este acerto ou erro diria respeito à crença de que o sujeito conhece algo, mas o conhecimento não depende da certeza de quem conhece. Assim, um animal doméstico tem crenças, às vezes ele crê que faz algo que o dono não aprova (e tal crença é, na verdade, um sentimento não reflexivo condicionado por experiência anterior), mas ele estará certo se, de fato, o dono reagir como esperado e, ou errado, se ele não agir como esperado. Se sua previsão for certa, então ele sabia. Da mesma forma frangos condicionados sabem que receberão grãos de milho ao toque da sineta se, e somente se, seu criador jogar o milho após o toque.

Dir-se-á com alguma razão que aqui há um afastamento tanto de Schopenhauer quanto de Kant, entretanto, mesmo que Schopenhauer não aceitasse este argumento a favor do conhecimento dos animais, pelo menos a prova lhe serviria para sustentar que nem todo conhecimento é racional – ainda que o desígnio seja expressão de razão, o conhecimento é dado ao animal, que não é capaz de abstrações, não seria racional.

representação”, algo que Schopenhauer rejeita, pois o que não é representação só pode ser coisa-em-si. Para Schopenhauer, Kant confundiu pensamento com intuição ao colocar o entendimento como resultado do pensamento, mas o “entendimento é faculdade de intuição”, enquanto os “conceitos que são representações abstratas (...)”. Esta faculdade de abstração ou faculdade conceitual não é para Schopenhauer o entendimento, mas sim a razão.” (*Idem, ibidem*, p. 93) Tampouco se poderia falar em “conceitos puros do entendimento”:

Sendo o entendimento uma faculdade intuitiva, não lhe cabem “conceitos puros”, mas sua única forma é a lei da causalidade, que não é um conceito *a priori*, mas um dos elementos subjetivos que compõem a representação, tornando possível explicar a relação da sensação com sua causa externa. (*Idem, ibidem*, pp. 93-94)

O pensamento seria encarregado dos juízos morais que são feitos sobre as ações e, para Schopenhauer, o juízo é distinto do conhecimento, pois o juízo é a ligação (racional) entre as representações abstratas. O entendimento, conhecimento intuitivo, independe do julgar. Kant teria, portanto, privilegiado o pensar em detrimento do intuir. (*Idem, ibidem*, pp. 94-95)

Caso se aceite as objeções de Schopenhauer, e se reconheça que há razões para tanto, chegar-se-á possivelmente à conclusão de que a estrutura do pensamento kantiano não só é desnecessária como também, com o perdão da palavra, é inútil. Se Schopenhauer estiver certo, muitas provas kantianas se reduziriam a joguinhos lógicos. Mas será mesmo que o estilo sistemático de Kant é um mero artifício não tanto retórico mas sim estético? Por que será que Kant<sup>62</sup> se manteve tão longamente numa via supostamente errada? Não teria percebido que poderia encontrar outro caminho? Quanto a isto, Schopenhauer afirma que Kant não deixava de lado seu amor pela simetria – por isso foi levantada a suposição do “artifício estético”.

A gênese da “Lógica Transcendental” é explicitada por Schopenhauer através de um pressuposto psicológico, o espírito sistemático de

---

<sup>62</sup> Lembrando sempre que esta pergunta se baseia somente na afirmação de Schopenhauer segundo a qual é falso que o conhecimento dependa sempre da abstração racional.

Kant. O fato de Kant ter buscado uma mediação entre o intuir empírico e o pensamento empírico efetivado por conceitos abstratos, através dos esquemas do entendimento, reforça a convicção de Schopenhauer de que Kant teria sido ainda mais uma vez levado por seu desejo de simetria arquitetônica ao fazer corresponder a cada categoria um esquema. (*Idem, ibidem*, p. 95)<sup>63</sup>

Não significa necessariamente que Kant se manteve no erro apenas por uma mania, mas provavelmente – considerando que os esquemas do conhecimento sejam mesmo fictícios – ele estivesse convicto de que aquilo que é verdadeiro tem de ser bem ordenado. Não seria uma motivação tola.<sup>64</sup>

Ironicamente, apesar do espírito bastante ordenado, Kant falhou ao definir as duas faculdades do conhecimento, como se pode ver a seguir:

---

<sup>63</sup> Deve-se dizer aqui que para tomar tal raciocínio, é preciso considerar apenas hipoteticamente, do contrário cometer-se-á uma falácia, isto porque não é possível mais saber qual a intenção de Kant, dado que não se pode questioná-lo e, lamentavelmente, ele não é dos autores mais claros. Um problema aqui é que não se pode provar algo usando uma condicional (“se Kant tinha o espírito sistemático, daí se segue que...”). É até possível que Kant, como os cientistas, tinha alguns pressupostos sem provas – no caso de Kant, o pressuposto em evidência aqui seria a ordem simétrica de todas as coisas, e a probabilidade disto estaria no conjunto da obra. Todavia todos possuem pressupostos, nem que seja o pressuposto de que determinado pensamento dispensa pressupostos. Não há por que discordar aqui de Schopenhauer – e, aliás, Schopenhauer não faz apenas uma interpretação psicológica, como mais à frente bem mostra Cacciola –, mas apenas é dito que não se pode afirmar categoricamente que a principal preocupação de Kant era com a simetria do edifício fazendo psicologia de quem nada pode falar, por estar morto. Além disso, o vício “arquitetônico” de Kant por si só não invalida sua tese, ela pode estar certa, *apesar* de ter sua origem na mania de Kant – rejeitar uma tese ou um sistema baseado em suas motivações originais nada mais é do que falácia genética.

<sup>64</sup> Por motivo semelhante foi rejeitado mais acima o “a-caso” (o “não causado”); que mesmo do caos algo surge que não a total destruição, é sinal de que há ordem mesmo nele.

Segundo Cacciola, A ideia de “unidade sistemática”, provém da concepção clássica do saber, que está claramente presente em Kant. Por isso Kant distingue “princípios reguladores” de “princípios meramente heurístico”. (CACCIOLA, 1983, P. 99)

Kant não teria definido rigorosamente estas duas faculdades do conhecimento [a saber, a do entendimento e a da razão] e várias passagens da *Crítica da Razão Pura* são citadas por Schopenhauer para demonstrar a dificuldade de determina-las precisamente. (...) Se Kant tivesse investigado (...) essas duas faculdades (...), ele não teria fendido a razão em uma teórica e uma prática e feito, desta última, a fonte das ações virtuosas. (*Idem, ibidem*, p. 95)

Para Schopenhauer, a única função do entendimento é proporcionar uma compreensão imediata das relações causais. Ainda sobre o entendimento Cacciola diz que há “para Schopenhauer, um uso prático do entendimento, que se chama prudência (*Klugheit*), que se destaca de seu uso teórico no qual significa “agudeza”, “perspicácia”, “sagacidade” e “penetração.”” (*Idem, ibidem*, p. 96) Enquanto o pensamento estaria reservada a razão:

A razão é a “faculdade de pensamento” (*Denkvermögen*) e sua “essência principal é a faculdade de abstração ou habilidade de construir conceitos”. O papel da razão é o de produzir e trabalhar conceitos, cujo conteúdo é retirado do mundo empírico. (*Idem, ibidem*, p. 96)

E onde entrariam os juízos do sujeito? Para Schopenhauer o juízo conecta o entendimento à razão do sujeito, seria, segundo Cacciola, uma “ponte” (*Idem, ibidem*, p. 96). Sendo a faculdade de julgar uma “ponte”, significa que ela é algo distinto tanto do entendimento quanto da razão, o que faz de cada um independente do outro, isto é, o juízo é o que torna o entendimento racional (abstrai), deixando de ser o que era, mero conhecimento intuitivo. Pode ser possível dizer, no entanto, que a razão está subordinada à faculdade de julgar, já que parece um expediente lógico aquele que torna possível o conhecimento racional. Dado que o “domínio próprio da razão é o domínio da lógica, de onde derivam as formas de ligação dos conceitos em juízos”. (*Idem, ibidem*, p. 97)

Após a acusação, Schopenhauer no lugar do dito “equivoco” kantiano nos dá uma alternativa, a saber: “A essa inferência [de Kant] da coisa-em-si a partir das leis da representação, Schopenhauer contrapõe o conhecimento imediato da vontade como essência de cada um.” (*Idem*,



*ibidem*, p. 106)

Uma vez que a liberdade só diz respeito à Vontade enquanto coisa-em-si e não ao seu fenômeno, não nos é possível lhe prescrever norma alguma. Assim, o fenômeno moral só nasce naquilo que Schopenhauer chama, analogicamente, de “efeito da Graça” (SCHOPENHAUER, 2005, p.512); o agente moral é aquele que reconhece a Vontade como aquela que se afirma nele é a mesma que se afirma no outro.

A negação da Vontade não é uma meta a ser atingida; não se pode forçar tal negação. Schopenhauer não incitou as pessoas a negarem a Vontade, uma vez que considera que a virtude não pode ser ensinada (*Idem, ibidem*, pp. 353-354, 654). Assim, aqueles que vierem a praticar o ascetismo o farão naturalmente sem que precisem seguir uma recomendação qualquer de alguém. O virtuoso teria uma capacidade especial de apreensão que o diferenciaria dos demais. Assim, poder-se-ia pensar que, se Schopenhauer foi bem sucedido ao criticar a ética de Kant, então não faz sentido querer ensinar virtude.

## 2.2 Possibilidades no campo da ética segundo Schopenhauer

Ora, mas então, se for assim, por que pensar uma ética? Por que ensinar alguma ética? A fim de tão somente satisfazer uma curiosidade? Parece-nos que nem o próprio Schopenhauer assim pensava, pois ele até mesmo chegou a escrever uma eudemonologia, publicada no Brasil como *A arte de ser feliz*; outra obra – mais célebre – tem o título de *Aforismos para a sabedoria de vida*, extraído do *Parerga e paralipomena*. Estas obras mencionadas seriam direcionadas àqueles cujas vidas fossem voltadas para a afirmação da Vontade, pois a estes outra alternativa não haveria, já que, segundo Schopenhauer, a vontade é imutável. Mas não seria possível ajudar aquele cuja capacidade de intuição permitisse superar a Vontade e rasgar o “véu de Maia”? Ele também acreditava, influenciado pelo Vedanta – como se pode ler na epígrafe do *Livro quarto* do *MVR* –, que o conhecimento cessava com os anseios. Então, mesmo sendo certo que para Schopenhauer a Vontade seja imutável, é inegável que os anseios têm um fim com o conhecimento, isto segundo ele próprio. Caso um filósofo qualquer nenhuma esperança tivesse em mudar a Vontade, então por que tamanho esforço para fazê-la se conhecer a si mesma? É preciso admitir, porém,

que não se pode afirmar que Schopenhauer ocultamente acreditava em alguma alteração possível da Vontade. Certamente não se pode falar do que ele não disse. Outro filósofo, porém, poderia seguir tal ideia, isto é, ainda que seja impossível impor uma lei qualquer à livre e onipotente Vontade, poder-se-ia, entretanto, modificá-la – é quando entra em cena o “sujeito do conhecimento”, conceito que aparece no *Livro terceiro*, que trata da estética, para indicar o estado daquele que contempla as Ideias (SCHOPENHAUER, 2005, p. 246) o que é possível pela bela-arte, mas que bem pode ser utilizado para definir aquele estado em que a Vontade é aniquilada pelo sofrimento, apesar de Schopenhauer considerar este estado como distinto e duradouro (*Idem, ibidem*, pp. 494-495) ao contrário daquele primeiro; é defensável que se trate do mesmo estado, mas com intensidades diferentes. Isto é, parece ser possível provocar um conhecimento independente do princípio da razão suficiente. A experiência de vida de um homem muitas vezes acaba por diminuir seu interesse pelas coisas da vida, o conhecimento advindo do sofrimento muitas vezes mostram o vazio daquilo pelo qual se luta. O próprio ser perde a grande importância que tinha antes; terminando o egoísmo, termina-se também a maldade. Não só a própria dificuldade na vida de um homem tem o poder de ensinar, a dos outros também tem, o que faz a consideração sair do âmbito do conhecimento direto, ou seja, não apenas a experiência de alguém o molda mas também seu intelecto, a partir disso é possível passar para um plano mais abstrato – embora não de natureza puramente racional à maneira kantiana, o que seria contrário ao modo de se adquirir conhecimento, segundo Schopenhauer, e, conseqüentemente, não ajudaria na compreensão do problema do livre-arbítrio na obra deste autor. É preciso que a Vontade venha a aparecer ao homem como sendo um erro, só então ele ficaria livre dela. Sobre isso diz Lefranc:

(...) a conversão do querer tem sempre como condição a conversão do intelecto. Que a libertação seja alcançada, na maioria das vezes, pela experiência direta, perturbadora, do sofrimento, não implica de maneira alguma que o querer-viver possa ser abolido antes de ser reconhecido como um erro. (LEFRANC, 2008, p. 171)

### 2.2.1 Schopenhauer contra a moral prescritiva

Ao filosofar sobre a moral, Schopenhauer não quer estabelecer um conjunto de normas<sup>65</sup> que sirva para orientar os indivíduos no que concerne à moralidade ou imoralidade de suas ações, ele deixa claro isso no *Livro quarto* da obra *O mundo como vontade e representação*. A preocupação de Schopenhauer é outra. Ele apenas constrói uma teoria que descreva as ações humanas baseando em sua metafísica e epistemologia conforme sua exposição nos livros anteriores. Segundo o autor, sua teoria está de acordo com uma concepção de moral que é comum a diversas religiões, tanto ocidentais como orientais: aquela concepção segundo a qual o que é moralmente bom é a atitude que é sempre acompanhada pela *negação da Vontade*, pois a boa atitude é aquela que não visa a satisfação do ego. Assim, Schopenhauer defende que há uma espécie de moralidade natural – isto é, constituinte da condição humana em graus diferentes, manifestando-se ou não – *que é percebida* através de um sentimento que as pessoas têm perante uma situação injusta – este sentimento é a compaixão.

### 2.2.2 Toda filosofia é sempre teórica

Dado que Schopenhauer nega que se possa formular, tal como Kant, uma ética normativa<sup>66</sup>, pode-se perguntar pelas razões disto. Acontece que segundo Schopenhauer, a ética tem um limite: está só pode ser considerada no campo filosófico e, considerando a natureza do mundo da causalidade, não há muito o que fazer, senão refletir sobre ela. As ações humanas, conforme a metafísica schopenhaueriana, são sempre condicionadas, somente a coisa-em-si (a Vontade) seria livre. Destarte as normas seriam inúteis e, por isso, só resta aos homens filosofar sobre o que seria ou não ético. A filosofia poderia somente expressar acerca do que seria ético, pois sua natureza é teórica e o filósofo somente poderia traduzir em conceitos os fatos morais. Parece que, para Schopenhauer, a aplicação da sabedoria faria ela deixar de ser o que é, ou é isso, ou tal impossibilidade de aplicação se deve à sua concepção metafísica do mundo. Mas é possível entender o problema do

---

<sup>65</sup> Tampouco parece ser esta a proposta kantiana, haja vista que Kant mostra uma via para a certeza dos juízos morais.

<sup>66</sup> O conceito de imperativo categórico permite que se chame a ética kantiana de normativa.

seguinte modo: O filosofar é uma atividade teórica, nada porém impediria sua aplicação na nossa realidade senão que tal aplicação seja inútil. Mas a conclusão de que a ética é limitada pela falta de liberdade humana individual vem ela mesma de uma teoria metafísica. Porque os homens não seriam livres é que eles não podem ter qualquer esperança no campo da ética prática. Ainda sobre a concepção de Schopenhauer, foi dito que “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa (...) e sempre inquirir, em vez de prescrever regras” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353), ele rejeita, portanto, a possibilidade de uma filosofia prática, porque a filosofia é teórica e não prática e os filósofos nada podem além de traduzir em conceitos os fatos morais, como foi dito. Temos então que a ética se limita à filosofia porque ela não é possível neste mundo e temos também que a filosofia não pode ser aplicada por ser sempre teórica. Assim sendo, por um lado não caberia a ninguém fazer recomendações, por outro não faria sentido tentar ensinar o que é correto ou incorreto – já que estas noções dependem da existência da responsabilidade, que somente há se o homem for livre. Voltando a Schopenhauer, o que importa é observar a vida e os atos dos ascetas, tais seriam independentes das doutrinas que eles professam – e, portanto, o conceito de liberdade seria indiferente –, por isso no último capítulo trataremos esta questão.

Deve ficar claro que o pensamento de Schopenhauer, embora com várias faces, é uma unidade, sem entender o conjunto pouco se entende. Aqui basta dizer que não caberia ao filósofo fazer algum tipo de pregação religiosa nem indicar caminho algum para a salvação. Segundo o autor, o papel da filosofia é apenas traduzir em conceitos abstratos aquilo que se nos apresenta *in concreto*, assim também na ética, em que aquilo que é intuitivo, isto é, aquilo que é apreendido diretamente do mundo fenomênico, é também concebido como moralmente bom ou mal. Staudt explica isso clara e concisamente:

Para Schopenhauer, a ordem moral não pertence ao fenômeno, nem procede de Deus ou da razão. A separação entre ética e egoísmo está contida na expressão: se o mundo fosse só representação não existiria a ética. Ele pensou radicalmente uma possibilidade de uma ética livre de todo egoísmo. Este modo de viver que chama de ética pode apenas ser mostrado com exemplos, que localiza desde as mais antigas tradições da humanidade.

Com mostrar ele entende a análise de experiências concretas para exemplificar o modo imediato de intuir a vida, e a sua prioridade sobre o meramente conceitual, racional e abstrato. O sentido moral se revela por si mesmo, é direto e imediato, nasce do caráter imutável. E o modo de vida que mais se aproxima do ético é a vida ascética. Como situa a ética no âmbito da vontade, não se pode teorizar sobre ela. Por sua conotação mística, é indizível. Por isto, o ascetismo, com a vida dos místicos e santos caracterizada pela mortificação da vontade, deve ser entendido como uma ilustração para o que entende por negação da vontade. (STAUDT, 2004, p. 165.)

É preciso ter em mente, porém, que tais ideias dependem da veracidade da impossibilidade de aplicação da teoria e depende também da veracidade da negação das liberdades individuais. Sobre a aplicação de atividades teóricas temos alguns exemplos, como o do legislador e o do pesquisador da medicina – ambos têm uma atitude contemplativa diante da atividade, mas estas produzem resultados práticos; talvez o problema aqui seja somente de linguagem e Kant pecou por escolher de forma inadequada a expressão “filosofia prática”. Sobre a liberdade, o ponto é mais delicado.

### 2.2.3 A “gnose” schopenhaueriana

Seria possível se tornar moral pelo conhecimento? Parece acertada a leitura de Lefranc, segundo a qual há em Schopenhauer uma possibilidade de “negar a Vontade” por meio do conhecimento metafísico. Embora Schopenhauer apresente o conhecimento que a Vontade tem de si se sua conseqüente autoaniquilação com o conceito cristão de “efeito da Graça”, querendo dizer que a “salvação”, por assim dizer, viria de fora.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> A analogia, contudo, é fraca, pois Schopenhauer toma o ensinamento de Lutero (longe de ser unânime entre todos os cristãos) para defender sua noção de vontade incorrigível e sempre má. Apesar de ser verdade que o conceito de Graça implica uma alteração de estado a partir do exterior, tradicionalmente tal estado pode ser buscado – no âmbito religioso – por meio do jejum e da oração.

Lefranc escreve, na mesma página, que a “salvação” é uma *gnose*<sup>68</sup> na obra de Schopenhauer, a “negação da vontade” é um fruto da “*gnose*”, pois é preciso conhecer para por fim ao querer. Disso não resulta que tal *gnose* deixa o próprio homem livre ou, pelo menos, isso não nos é completamente evidente. Entretanto, há mais um motivo razoável para pensar que uma ética normativa seja possível. Este ponto – a possibilidade ou não de uma ética normativa – é importante, haja vista que se trata de uma grande diferença entre as duas teorias que ora são tratadas, embora de forma alguma seja uma questão crucial, que possa anular uma das posições.

## 2.3 As críticas de Schopenhauer a Kant

### 2.3.1 Nova abordagem de Schopenhauer sobre a moral

Embora na filosofia de Schopenhauer não haja a preocupação de se encontrar uma fundamentação da moral que substitua a kantiana, uma vez que ele recusa para si a tarefa de criar uma ética normativa – tendo em mente que não se pode forçar a Vontade a nada –, pelo menos em SFM a compaixão aparece como motivação dos agentes considerados morais. É indispensável apresentar a obra em questão e contextualizar as ideias que ora são apresentadas, com o intuito de não somente esclarecer

---

A confusão de Lutero pode ter se originado do seu entendimento sobre a atuação da Graça – ora, não há porque pensar que a Graça se dá totalmente, ela pode muito bem surgir aos poucos, possibilitando que o agraciado, por suas foras, livremente, alcance a bem-aventurança. A Graça seria condição necessária, mas não suficiente para a salvação – logo, não seria ela mesma a recompensa, não podendo ser relacionada nem por analogia com a “negação da Vontade”. Quanto a Schopenhauer, seu problema foi confundir o estado de graça com a bem-aventurança final.

Portanto, o que se impede de dizer, aproveitando a analogia, que no âmbito filosófico o filósofo pudesse alcançar o estado de negação da Vontade por meio do próprio filosofar? Em Schopenhauer a impossibilidade disto está no fato de que em sua obra se supõe que só a Vontade é livre, mas não há impedimentos para quem reconhecer a liberdade humana.

<sup>68</sup> A palavra grega γνῶσις (*gnosis*) significa conhecimento. Na antiguidade havia diversos grupos de pensadores e de religiosos conhecidos indiscriminadamente como gnósticos (γνωστικός), i.e., conhecedores; o que todos tinham em comum era a crença de que o conhecimento libertaria a alma da prisão de nosso “mundo das sombras”.

os pontos como também de evitar conflitos exegéticos. A obra em questão diverge um pouco do pensamento capital schopenhaueriano, e aparenta divergir logo pelo título, o qual remete à noção de razão – inclusive é bom frisar que os sentidos das duas palavras (“fundamento” e “razão”) são semelhantes; o fundamento como a raiz são ambos bases de alguma coisa. Schopenhauer escreve este ensaio considerando a questão da fundamentação da moral devido a uma proposta feita em um concurso da Real Academia de Ciências de Copenhague (Dinamarca)<sup>69</sup>. Em tal obra ele fundamenta a moral e defende que tal fundamento tem de ser a compaixão. Bem defendido, diga-se de passagem, trata-se, entretanto, de um ponto delicado por aparentemente contradizer sua filosofia conforme a obra capital – segundo a qual não há objetivo algum a se traçar na moral; haveria apenas compreensão desta. Se ele se contradisse mesmo ou não, não importa muito, pois o que importará para esta pesquisa é principalmente sua crítica a Kant, que ocorre na terceira seção do segundo capítulo. Assim, apesar de Schopenhauer rejeitar a possibilidade de qualquer ética normativa – para além da racionalista –, será levado em conta sua eudemonologia – que consiste em regras para a boa vida – quando se considerar a compaixão<sup>70</sup> como fundamento em oposição à razão, uma vez que parece uma objeção forte à moral kantiana. Sempre lembrando que importa ver se Kant é capaz de resistir às objeções schopenhauerianas, sendo indiferente que o objeitor se contradiga, a menos quando a contradição tiver relação imediata com a crítica como, por exemplo, se uma afirmação for negada quando beneficiaria a posição kantiana. E tal decisão não é arbitrária, haja vista que a confirmação de uma suposta contradição do objeitor (Schopenhauer) em nada abonaria o criticado (Kant), parece ser um desvio de foco bastante vicioso: “Como Schopenhauer pode estar certo, se sua crítica a Kant acaba por contradizer sua principal tese na ética?” O que poderia facilmente acabar em um argumento *ad hominem* do tipo:

---

<sup>69</sup> Cf. INTERNET Encyclopedia of Philosophy (IEP). *Schopenhauer, Arthur*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/schopenh/>. Acesso em: 24/09/2013 19:37.

<sup>70</sup> É assim apesar de ser verdadeira a posição de quem entende que Schopenhauer, em sua obra magna, relaciona a ética exclusivamente com a completa negação da Vontade, pois tudo aquilo que ultrapassar a isto ainda permitiria o sofrimento. Contudo, evidentemente é este o trato que ele dá à questão na referida obra. Também Feldhaus (FELDHAUS, 2013, p. 87) afirma que Schopenhauer quis criar uma moral baseada na compaixão, além de tecer críticas à ética kantiana.

“Como Schopenhauer pode estar certo em sua crítica a Kant, se ele, Schopenhauer, é contraditório?” E, se isso é considerado agora, é porque já se pode prever algum comentário como estes últimos.

Dois são os problemas que aparecem ao se dizer que Schopenhauer toma a compaixão como fundamento da moral. Em primeiro lugar, a compaixão é um sentimento que surge através do conhecimento do mundo exterior, e o conhecimento do em-si das coisas deve vir do autoconhecimento humano. E aqui é preciso explicar: Schopenhauer não diz que a compaixão é um “conhecimento” que surge através do mundo exterior, mas é perfeitamente legítimo entender que a compaixão não pode se dar de outra forma. E por quê? Porque embora o conhecimento do em-si do mundo seja imediato a partir do conhecimento do eu, a compaixão (“sofrer com”) exige duas coisas, a saber, que haja o “outro” e, portanto, que se experimente algo exterior ao sujeito que conhece. Ora, se há apenas um eu solipsista, o eu sofreria com quem? Ainda que a realidade última seja única e o princípio de individuação seja uma ilusão, pelo menos existe uma ilusão exterior, diferente do eu, que faz com que o eu se compadeça. Além disso, se moral for aquilo que nega a Vontade, então tomar a compaixão como base seria o mesmo que dizer que algo no mundo da causalidade tem alguma influência sobre a coisa-em-si; a compaixão deveria acompanhar a negação da Vontade livre, não podendo ser a sua causa, já que a causalidade é restrita aos fenômenos. Outro problema é que dizer que a conformidade com a compaixão seria o que dá garantia de que uma ação é moral tornaria possível uma especulação no sentido de uma formulação da moral de ordem normativa; procurar o elemento compaixão nas ações poderia ser encarado como dar um objetivo ao estudo da moral além do fator cognitivo – tal abordagem seria imprópria para Schopenhauer, contudo, ela foi apontada apenas como possibilidade de leitura com a qual se pode, com razão, não concordar. Em resposta a estes aparentes problemas se poderia dizer que a “ética da compaixão” é apenas uma alternativa para aqueles que preferem afirmar a existência – a grande maioria – sendo somente um conjunto de regras visando um menor sofrimento mas sem a intenção de substituir a negação da Vontade como o estado ético propriamente dito, isto é, a “ética da compaixão” seria melhor entendida sob a expressão de “sabedoria de vida”; em relação à possibilidade de se especular normas morais, Schopenhauer parece se livrar disso, pois orientar alguém a ter uma “sabedoria de vida” é diferente de guiá-lo à realização moral da negação da Vontade – para Schopenhauer a razão nos ajudaria a ter uma



vida melhor, mas seria incapaz de mudar a Vontade porque esta seria sempre incondicionada.

O fato é que Schopenhauer aceitou a proposta do concurso e se dispôs a apresentar um fundamento da moral – sem êxito no sentido de que ele não venceu o concurso. Sim, ele não se limita na obra a falar de um fundamento da moral em particular ou de o criticar, pois a parte em que ele critica Kant é numa seção bem específica. Ele primeiro critica o que Kant apresenta como fundamento e depois dá a entender o que poderia ser um fundamento. O filósofo de Dantzig se dedica a apontar a compaixão como fundamento mais adequado à moral. Ora, compaixão é sentimento e sentimento parece ser opor à razão “fria”. Dito isso, poder-se-ia dizer que se trata de uma desconfiança das pretensões racionalistas de construir *uma moral universal que despreza as experiências*. E para corroborar o que foi dito sobre Schopenhauer não apenas em algum momento ter entendido que a compaixão é o fundamento da moral, como também que o autor confronta a visão moral racionalista com aquela tese, novamente importa citar o artigo da IEP:

Tampouco Schopenhauer aceita a afirmação de Kant segundo a qual a moralidade deriva da razão: como David Hume, Schopenhauer considera a razão como instrumental. As origens da moralidade não são encontradas na razão, mas sim no sentimento de compaixão que nos permite transcender o ponto de vista do egoísmo. A máxima da moralidade é “não prejudicar indivíduo algum e ajudar aos outros, tantos quantos você puder”. A maioria das pessoas age exclusivamente por motivos egoístas, pois, como Schopenhauer explica, nosso conhecimento da nossa própria felicidade e angústia é direto, enquanto nosso conhecimento sobre o bem-estar e dores dos outros é sempre unicamente por meio representação e, portanto, não nos afetaria.<sup>71</sup> (IEP,

---

<sup>71</sup> No original: “Nor does Schopenhauer accept Kant’s claim that morality derives from reason: like David Hume, Schopenhauer regards reason as instrumental. The origins of morality are not found in reason, but rather in the feeling of compassion that allows one to transcend the standpoint of egoism. The dictum of morality is “Harm no one and help others as much as you can.” Most persons operate exclusively from egoistic motives, for, as Schopenhauer

2010)

Resumindo as diferenças entre os dois filósofos, pode-se dizer que a ética de Kant é uma ética racional e normativa, algo que para Schopenhauer não seria possível, enquanto a deste último seria apenas de natureza descritiva; não se poderia fazer uma ética normativa porque quem decide sobre as ações humanas é algo irracional e, por outro lado, a razão é um mero instrumento, não podendo servir como fundamento. Mas também há algo em que Schopenhauer está de acordo com a ética kantiana, a saber, o fato de ambos rejeitarem – ou pelo menos *alegarem* rejeitar – a noção de *recompensa*. Pode-se dizer que na descrição de Schopenhauer a negação da Vontade constitui a vida ética, pois negar a Vontade significa negar o sofrimento enquanto que afirmar a Vontade significa promover o sofrimento, seja o próprio sofrimento ou o de outrem. Assim fica clara mais uma diferença entre Kant e Schopenhauer, que consiste nas visões de cada um acerca da vontade: Kant imaginava ser possível uma “*vontade boa*”, Schopenhauer, por outro lado, a considera como a causa de todos os tormentos do mundo fenomênico. A moral schopenhaueriana depende de toda sua metafísica, não no sentido de que o *Livro IV* deve ser lido somente depois do *Livro II*, que trata propriamente da metafísica – pois não há ordem certa de leitura, segundo o autor –, e sim no sentido de que se deve ter em mente que a ética de Schopenhauer leva em conta a existência da Vontade como aquilo que sobra para além do fenômeno – coisa-em-si que, por definição, é sempre insatisfeita. Nada além da Vontade é livre, de forma que dizer que a negação dela é uma ação moral não significaria que o homem tem o dever de procurar negá-la por si mesmo; Schopenhauer não tem um objetivo na sua ética fora o de defender o que considera moral, ou seja, não quer dar aos homens um guia. Sobre isso diz Leo Staudt:

O essencial é inquirir e não prescrever. Ou ainda, no parágrafo final do Livro I do MVR, ao analisar e interpretar a ética estoica, conclui: o que importa é que a filosofia traga a vida até o conceito e não o conceito para a vida. É importante não confundir o conhecimento íntimo, imediato e intuitivo do que procedem a virtude e a negação da vontade,

---

*explains, our knowledge of our own weal and woe is direct, while our knowledge of the weal and woe of others is always only representation and thus does not affect us.”*

com o conhecimento conceitual e abstrato originado da razão. Há uma diferença entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, e, este último, recebe todo o seu conteúdo do conhecimento intuitivo. Esta distinção é fundamental para compreendermos a sua exposição da ética. O que caracteriza o santo é a sua conduta, os seus atos. (STAUDI, 2007, p. 275)

Entretanto, na obra em que Schopenhauer trata de forma especial da ética kantiana, há uma defesa da compaixão como fundamento da verdadeira moral. Aqui há uma aparente contradição. Procurar um fundamento para a moral é o mesmo que procurar uma justificativa para tal ou qual ação, assim sendo, tem-se a impressão de que, uma vez que se dê um critério para definir algo como fundamento, dá-se também justificativas para o agir moral e justificativas para censuras – tais justificativas seriam elas mesmas as normas. Poder-se-ia apenas rebater esta aparência com uma acusação de *non sequitur*, porém, em vez disso, é melhor o não envolvimento em tal querela, pelo menos enquanto não traz contribuições para o que é proposto aqui. Além disso, haveria contradição apenas para aquele que não aceitar a distinção entre coisa-em-si e representação, pois, em sua obra capital, é dito que não seria possível prescrever normas, mas apenas descrever as atitudes individuais consoantes a negação ou a afirmação da Vontade; contudo, a quem estiver convencido da distinção dos mundos e que que a coisa-em-si seja a Vontade, não há contradição. E não parece que Schopenhauer ou Kant tivessem a obrigação de manter sempre o mesmo pensamento, muito menos Schopenhauer, conhecido por sua oposição a sistemas fechados – que dessem conta de tudo e que só pudessem ser avaliados “por dentro”. Pode-se até vez ou outra levar em conta as diferentes concepções da moral – considerando aqui a “sabedoria de vida” como uma “ética da compaixão” – dadas pelo mesmo autor, mas apenas para colocá-las como alternativas possíveis ou para formar uma síntese com outras éticas, a fim de solucionar problemas.

As intenções de Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*, como o título indica, assemelham-se ao que Kant pretende na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mas a diferença é que, ao contrário de Kant, Schopenhauer não quer dar um fundamento *para* uma ética normativa, o que ele tem em mente são as bases para aquilo que ele considera uma ética possível, a saber, uma ética descritiva – ele

apresenta o sentido moral da ação humana. Na obra schopenhaueriana acima mencionada, a lembrar, a obra SFM, há uma parte dedicada somente à moral kantiana (o capítulo 3) – nela Schopenhauer aprofunda sua crítica a Kant, o que se encontra nos já mencionados Livro IV e no apêndice ao *Mundo como vontade e representação*, obra capital de Schopenhauer.

### 2.3.2 Diferenças filosóficas e influências

Percebe-se nas seções anteriores semelhanças entre a filosofia de Schopenhauer e a filosofia de Kant, como, por exemplo, a distinção feita entre fenômeno e coisa-em-si, tal influência kantiana é bem clara e Schopenhauer reconhece o gênio do mestre apresentando a si mesmo como um kantiano. Contudo, quando se fala sobre a distinção feita entre fenômeno e coisa-em-si, não se deve, neste caso, ter em mente um dualismo metafísico. Para Schopenhauer, os “dois mundos” são o mesmo vista de diferentes perspectivas. A essência de todas as coisas é aquilo que ele chamou de *Vontade*. Ao afirmar que a essência do mundo fenomênico é a *Vontade*, Schopenhauer já começa a caminhar sem o mestre, já que Kant nega que se possa conhecer a *coisa-em-si*. Schopenhauer defende ser possível conhecer a essência do mundo fenomênico partindo primeiramente do autoconhecimento – onde o sujeito se reconhece como alguém que quer –, para daí reconhecer a mesma coisa em tudo. A metafísica schopenhaueriana é imanentista<sup>72</sup>, assim como sua ética – ele não procura pelo *dever ser*, mas sim por

---

<sup>72</sup> A metafísica (μετὰ τὰ φυσικά, ou simplesmente μετὰφυσικά) é uma palavra que significa “depois (ou além) da física” – supostamente usada a princípio somente para nomear os livros de Aristóteles posteriores a sua Física; em todo caso, o sentido que tomou posteriormente é mais do que adequado –, muitas vezes é usada para se referir a princípios transcendentistas da realidade. Por este motivo, pode parecer estranho falar em metafísica imanente, isto é, metafísica daquilo que é aqui neste mundo. Na verdade não há contradição. Tecnicamente, por “metafísica” se quer dizer o estudo da estrutura última – ou primeira, a depender da perspectiva – da realidade. O materialismo mesmo é considerado uma tese metafísica – Schopenhauer não foi materialista, sua metafísica é mais sofisticada do que isso, entretanto, não se pode chamá-lo de transcendentista, o autoconhecimento, embora interior, é imanentista – tampouco poderia ser chamado de transcendentista, pois a *Vontade* não está no além. Pode até ser uma tese errada, mas não há contradição.

aquilo que é de fato, que é o contrário do que faz Kant. Em sua obra capital, seu pensamento, embora único, é exposto em quatro formas diferentes: epistemologia, metafísica, estética e ética. Na primeira e terceira partes o mundo é tratado enquanto representação, na segunda e na quarta o mundo é considerado enquanto Vontade. Então, na verdade, a essência do mundo não é um objeto independente como a coisa-em-si kantiana, mas sim algo único com variações apenas de grau de manifestação; ou, melhor dizendo, a Vontade é a mesma com tudo, de forma que a filosofia de Schopenhauer é imanente – seja o que for que ele considere em sua filosofia, não será nada de outro mundo, é por isso que foi dito não haver dualismo aqui.

Na seção 3 do capítulo II de SFM aparece uma distinção feita entre a ética moderna e a antiga, a qual informa a visão que antigos e modernos têm sobre a virtude. Além disso, pretende-se mostrar que os modernos estariam voltados para a constituição de uma ética que se poderia bem considerar uma doutrina da salvação. Com exceção de Platão, o qual é denominado “místico” por Schopenhauer, parece haver evidência de que, via de regra, os antigos buscavam a virtude, a qual seria ela mesma a felicidade, ou seja, a preocupação dos antigos foi com o eudemonismo, a busca pela boa vida, que estaria necessariamente ligada à vida virtuosa. O que muda nos modernos não é bem o abandono da busca pela felicidade, mas sim a consideração feita acerca da moral. Na ética antiga se vê o princípio de identidade enquanto que na moderna se vê o princípio de razão suficiente. As éticas modernas seriam, para Schopenhauer, doutrinas da salvação porque a felicidade acaba sendo jogada para outro mundo, haja vista que, ainda que a virtude seja apresentada para outro mundo, haja vista que, ainda que a virtude seja apresentada como uma condição para a felicidade, sua efetivação não resulta em geração de felicidade imediata. Antes de começar a criticar os pontos kantianos considerados problemáticos, Schopenhauer rende um elogio a Kant por ter abandonado o eudemonismo. Depois disso ele passa a apresentar o que seria a moral kantiana e um de seus (de Kant) objetivos. Schopenhauer lembra ainda que o princípio ético kantiano é independente da experiência e do pensamento e que a FMC apresenta o princípio da moralidade, não se ocupando com os desdobramentos da filosofia moral – diz ainda que a diferença entre a FMC e a CRPr seria apenas que a primeira é mais concisa do que a segunda. Essa é também a intenção de Schopenhauer, então ele se dedica à FMC. Uma ética dependente da ideia de recompensa tem seu valor um tanto questionável, haja vista que um ato pode ser considerado bom, mas, sendo realizado por motivos egoístas, parece perder o valor. (SCHOPENHAUER, 1995,

pp. 17-20) Entretanto, elogios à parte, para Schopenhauer, Kant não se livrou da sina moderna e acabou construindo uma ética teológica.

### 2.3.3 As críticas técnicas

As filosofias de Kant e de Schopenhauer se assentam em terrenos opostos: este último quer ficar no âmbito da experiência, com aquilo que se pode ver e sobre o qual se pode tocar, já o primeiro e sua filosofia prática trataria do que *deve acontecer*. Mas não é por mera questão de preferência metodológica que Schopenhauer prefere o âmbito seguro da experiência, ele aponta o que acredita serem alguns problemas no fundamento da moral kantiana, principalmente uma, a saber, a alegada existência de leis morais puras, existência a qual seria apenas uma pressuposição de Kant na ótica schopenhaueriana. E ao dizer que a filosofia prática da fundamentação às leis, Kant teria cometido uma *petição de princípio*<sup>73</sup>. (*Idem, ibidem*, p. 21) Esta crítica também aparece mais à frente, na página 37, como será mostrado a seguir, em citação direta:

(...) para poder fundar aqueles conceitos foi tão longe a ponto de exigir que o próprio *conceito de dever* fosse também a *razão do cumprimento* dele, portanto, aquilo *que obriga*. (...) O valor do caráter [segundo Kant] só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações *não nascidas*, na verdade, *da solidariedade humana*, mas apenas por causa do enfadonho *dever*.” (*Idem, ibidem*, p. 37)<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Sobre isto diz Pablos:

Entretanto, do fato de criticar a petição de princípio cometida por Kant não resulta a negação por parte de Schopenhauer de que existam ações morais ou que se possa falar sobre a moralidade. Ele apenas nega que a moralidade possa ser isolada dos contextos e das ações às quais diz respeito, tornando evidente, portanto, um dos aspectos da metafísica schopenhauereana, que entende que as ações morais envolvem sentimentos. (PABLOS, p. 167)

<sup>74</sup> Sobre isto diz Cacciola:

Schopenhauer então faz sua crítica ao “dever absoluto”. No SFM, logo no início da crítica a Kant, já se pode ler que há um problema entre falar que algo deveria ser *absolutamente* mas não é de fato, no caso, a necessidade da lei moral.

[Kant diz] que uma lei moral deve trazer consigo uma necessidade absoluta. Mas tal coisa tem sempre como marca característica a inevitabilidade do resultado. Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais – como exemplo, ele cita o “tu não deves (‘solt’) mentir” – já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes não têm êxito? (*Idem, ibidem*, p. 22)

O “dever” (*sollen*), que significa obrigação, significa também, portanto, algo como “isto tem de ser”, uma vez que, se sou obrigado a fazer ou manter algo este algo não é ou pode deixar de ser. A filosofia prática trataria do que deve acontecer, mas, de fato, não acontece. Ora, o que deve ser ainda não é, mas vem a ser; que “algo deveria ser” significa que não é, embora tivesse de ter sido. O “tu deves” é tido na obra como um contrassenso, já que, reconhecidamente, pouca gente age conforme o imperativo categórico. Em nenhum lugar do mundo fenomênico há algo que indique que tal ou qual ação é um “dever”, parece que é um conceito que é dado como universal arbitrariamente.

Contra a noção de auto-dever, Schopenhauer faz um bom ataque: Ele começa por apontar que há dois tipos de deveres concebíveis, a saber, *deveres de direito* e *deveres de amor*. Ao refutar a noção de “deveres de direito” para consigo mesmo, o autor apela para a intuição geral segundo a qual o que se faz livremente é sempre aquilo que se quer, de forma que um homem nunca seria injusto consigo mesmo. Dado que “dever” ou “direito” remete à ideia de uma obrigação qualquer, não faria sentido em se falar em direito ou de dever que um agente teria para consigo mesmo, isso, para Schopenhauer, seria impossível. (SCHOPENHAUER. 1995, p. 28)

---

(...) a necessidade do dever não pode referir-se ao curso natural dos fenômenos, mas tem que apresentar um fundamento diverso deles. (...) A concepção de razão em Schopenhauer o impede de admitir qualquer causalidade da razão. (CACCIOLA, 1983, p. 105)

Deveres de amor também seriam impossíveis, argumenta Schopenhauer levando seu leitor a pensar acerca da moralidade que um agente tem para consigo mesmo. Cada homem tem um amor-próprio inviolável; cada um não pode deixar de se amar. Segundo Schopenhauer, o próprio Cristo pressupôs isso quando ordenou o homem a amar o próximo como a si mesmo (Mt 22:39) Schopenhauer aponta ainda para o fato de que para o próprio Kant os objetos do querer humano não teriam a ver com o conceito de dever. (*Idem, ibidem*, p.29) Não haveria razão também para se falar em dever de autopreservação, pois o próprio medo evitaria o suicídio. Schopenhauer, porém, afirma que a própria natureza concedeu ao homem o poder de autodestruição, isso para compensar o fato de que o homem não sofre apenas no presente, como o animal, mas estende a dor ao futuro e passado. Em todo caso, ainda que a inclinação ao suicídio esteja na natureza pelo menos de alguns, seria indiferente impor um “dever” a fim de impedi-lo; o dever de autopreservação é rasteiro e não daria conta da situação do suicida, Schopenhauer diz ser ridículo tentar tomar o punhal de Catão. (*Idem, ibidem*, p. 30) Schopenhauer, contudo, não diz que não há razões contra o suicídio, e considera possível que haja motivos contra tal ato. Também é bom que se lembre de que, para Schopenhauer, o suicídio seria um erro, pois não resolveria o problema – a existência da Vontade e o sofrimento inevitavelmente resultante –, pois o suicida quer viver e não se mataria em melhores condições. Sobre isso diz Monteiro:

(...) negar o querer viver não significaria suicidar-se, mas a expressão única da nossa liberdade (...). A morte não é aniquilamento absoluto. O suicídio não nos propõe alternativa de ser ou não ser (...). (MONTEIRO. 10 lições, pp. 50-51)

### 2.3.4 Críticas sobre a incoerência de Kant

E aqui surge a acusação de Schopenhauer segundo a qual Kant no fundo tinha uma doutrina ética de cunho teológico, pois a noção de “dever” foi estranha aos éticos antigos, encontrando-se algo assim somente entre as religiões – mais precisamente, as abraâmicas. E isso o leva a dizer que Kant não tinha razões para defender os fundamentos de sua moral; Schopenhauer critica a afirmação de Kant segundo a qual a “lei moral” tem uma necessidade absoluta, pois a ação correta prescrita pela lei moral muitas vezes não é concretizada com êxito; o raciocínio é



simples e evidente: ora, se uma lei é necessária, então ela forçosamente tem de ser concretizada. (*Idem, ibidem*, p.22) Destarte, o “dever”, assim como o conceito de “lei moral”, embora apareçam em Kant como verdades apodíticas, não seriam evidentes, isto é, Kant não ofereceria uma prova para isso. Schopenhauer diz que tal conceito tem origem na moral teológica. Assim, seria um conceito estranho à filosofia, isso segundo este autor, para qual seria dessa forma a menos que tal conceito “apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo”. (*idem, ibidem*, p. 23) Então, nesse conflito de abordagens, chega-se à concepção de lei natural e motivação: Conforme o autor de SFM, os modos de proceder da natureza aparecem ora *a priori* ora *a posteriori*; esses modos são apresentados, no sentido figurado, de “leis da natureza”. Como o homem pertence à natureza, ele também tem uma lei. Mas, ao contrário do imperativo categórico, a lei da vontade humana (isto é, a vontade dos homens) é demonstrável. Ela, a vontade humana, sim é necessária – ela é de uma “necessidade efetiva”. Quanto à motivação, esta seria a causalidade mediada pelo conhecimento, ou seja, segundo Schopenhauer, a lei da motivação seria aquela lei dita demonstrável, que é submetida pela Vontade. (*Idem, ibidem*, pp. 21-22) O conceito de “lei moral” teria, segundo o crítico de Kant, origem na moral teológica. Assim, seria um conceito estranho à filosofia, isso segundo este autor, para qual seria dessa forma a menos que tal conceito “apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo”. (*Idem, ibidem*, p. 23) O que mais importa nessa parte é notar que aqui uma associação da moral com a religião parece problemática, pois seria arbitrária, em outras palavras, seria uma moral cujos princípios são pressupostos por uma doutrina e não viria da intuição que o filósofo tem do mundo fenomênico. Pode-se questionar a afirmação de que não há filosofia vinculada à religião, já que existiu e ainda existe muita filosofia religiosa reconhecidamente de qualidade (por crentes ou não), e mesmo que Schopenhauer prefira uma filosofia imanentista, pode-se conceber outras formas de se pensar os problemas filosóficos. Isso é o de menos, o que importa é mostrar que há uma grande importância na crítica em razão da proposta kantiana: defender uma moral pura, fundada somente na razão. Parece que Schopenhauer descobriu que a filosofia kantiana apresenta como se fosse um resultado, aquilo que ele considera como sendo teologia. O resultado – que Schopenhauer chama de “mandamento” – é apresentado por Kant como sendo o princípio ou o pressuposto. (*Idem, ibidem*, p. 27) Aqui já se pode vislumbrar algo que parece forte contra Kant – mais do que as possíveis intenções religiosas

ocultas de Kant, pois se tal acusação prosseguir, só se poderia concluir que é falsa a crença kantiana de que os homens podem se autogovernar<sup>75</sup>, nada mais. Ora, não se exclui aqui a importância deste problema, mas apenas se restringe isto à crítica da postura filosófica kantiana, algo que não tem necessariamente implicações morais graves – embora Kant provavelmente consideraria que sim – nem implicações com verdade ou falsidade.

*O suposto egoísmo na moral kantiana; o eudemonismo na esperança do “soberano bem”; e a contradição de termos do “dever incondicionado”*: Um problema relacionado ao aspecto teológico da doutrina kantiana que pode ser considerada mais relevante – pois põe em causa a própria moralidade do suposto agente moral – é encontrada no MVR. Parece que o provável fundo teológico de Kant não é o que mais pesa, embora seja de fato algo problemático que a noção de “dever absoluto” pressupõe necessariamente um ser absoluto para chancelá-lo. Não se pode dizer que o único motivo pelo qual Schopenhauer não poderia aceitar isso tenha sido o seu conhecido ateísmo. Mas, ainda que se tome como problemática a implicação divina na moral – pois se teria de provar a existência de Deus, algo que seria muito dispendioso –, ao contrário, longe da necessidade de se provar a existência de um Juiz Supremo ser o maior problema, outro é o maior, a saber, a noção de *soberano bem*, uma esperança de recompensa. Mas por que se tem de considerar essa a maior crítica dentre aquelas acerca da associação com a religião? Porque o que se vê aqui, para Schopenhauer, é o fruto de “um egoísmo astuto, metódico, que longe enxerga” – que faria a moral se anular a si mesma (SCHOPENHAUER, 2005, p. 651) Para ele, o egoísmo impediria que os homens agissem sempre por dever sem ter em conta seus próprios interesses – e razão para dizer que tal é o caso ele parece ter. Apesar de ser adequado afirmar que o problema acima é o “mais importante” no que concerne à religião, isso não significa que seja esta a posição de Schopenhauer; para ele, provavelmente, o fato de Kant usar conceitos teológicos travestidos de frutos da razão pura deve ter

---

<sup>75</sup> Caso isto não seja evidente, que se leve em conta que a autonomia pressupõe que a razão dita as regras, estas não pode vir de nada que lhe seja exterior – é por isso, por exemplo, que a experiência não é adequada como fonte dos juízos morais. Admitindo-se a existência de Deus, isto é, aceitando que há um Supremo Juiz, a razão deixa de ser autossuficiente e, portanto, não há autonomia no sentido kantiano, pois, para Kant, a existência de qualquer fonte exterior à razão do agente implica em heteronomia.

sido o ponto mais relevante a ser criticado, embora ele, Kant, rejeite a esperança religiosa como imoral. Sobre isso diz Schopenhauer:

(...) 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 porque um DEVE INCONDICIONADO é uma *contradictio in adjecto*. Este erro tinha de ser censurado, por mais que esteja tão intimamente aparentado com o grande mérito de Kant na ética, baseado justamente no fato de tê-la livrado de todos os princípios fíncados no mundo da experiência, a saber, de todo eudemonismo direto ou indireto, bem como de ter mostrado em sentido próprio, que o reino da virtude não é deste mundo. (*Idem, ibidem*, p. 650)

*Implicações da suposta incoerência kantiana; a heurística kantiana:* Para Schopenhauer, Kant nada mais fez do que procurar soluções para problemas próprios de sua ética quando ele apela para o mister de uma fórmula da universalidade, isto é, Kant usou de um recurso heurístico (Cf. FELDHAUS, 2013, p. 88). Não haveria, para Kant, segundo Schopenhauer – é preciso frisar –, preocupação genuína com a universalidade, pelo contrário, Schopenhauer acusa a ética kantiana de egoísta e baseada em preferências individuais, sendo que o agente kantiano buscaria sempre aquilo com que ele possa lidar melhor (Cf. *idem, ibidem*, p. 89). Eis a razão pela qual é dito que a regra kantiana fundamental seria, na verdade, um imperativo hipotético (Cf. *idem, ibidem*, p. 90). Ora, sendo assim, não se poderia falar em “busca pela certeza na filosofia moral”. Contudo é a melhor forma de justificar a proposta kantiana e mesmo de salvá-la da ruína definitiva.

O que foi dito sobre a natureza da ética kantiana segundo Schopenhauer pode ser visto na citação seguinte de Feldhaus:

Além disso, cabe agora indagar qual o problema, supondo que a interpretação schopenhaueriana do teste de universalização kantiano aqui seja adequada, em Kant basear a moralidade no egoísmo. Acredito que aqui há algumas leituras possíveis: primeiramente, Schopenhauer pode

estar acusando Kant de inconsistência por um de dois motivos: a) afirmar que o que garante a moralidade e a imoralidade da ação é o teste da universalidade, mas de fato é um cálculo interesseiro e egoísta; b) ao se comprometer com o egoísmo, Kant estaria incorrendo em inconsistência com sua tentativa de fundamentar a moralidade sem recorrer ao eudaimonismo (o que o próprio Schopenhauer tanto havia exaltado na ética de Kant no início do §3 de *Über der Grundlage der Moral*); em segundo lugar, ecoando a crítica hegeliana do formalismo vazio, acusando o princípio máximo de Kant (ao menos a fórmula da universalidade) de ser formalmente vazio. (FELDHAUS, 2013, p. 91)

É preciso complementar dizendo que os dois motivos não são excludentes entre si e que, segundo a presente leitura, Schopenhauer de fato considerou as duas coisas.

(...) os defensores da ética de virtudes, principalmente Anscombe e MacIntyre sustentam que a ética iluminista, Kant inclusive, levaram a moral contemporânea a um tipo de desordem, na qual é impossível decidir questões éticas básicas. Em parte, isso se deveria ao abandono da justificação da moral à luz de uma tradição de pesquisa moral, porque o dever somente tem sentido dentro de uma tradição de pesquisa moral. (FELDHAUS, 2013, p. 96)

Sobre esta contradição kantiana há a seguinte explicação de Feldhaus:

Ele [Schopenhauer] também afirma que ao recorrer à expressão dever absoluto (*absolutes Sollen*) Kant comete uma *contradictio in adjecto*<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Isto é, “contradição de termos”; contradição entre premissas de uma argumentação. No caso kantiano ocorreria da seguinte maneira: 1. Sua filosofia moral não se preocupa com o ser, mas sim com o dever ser; 2. conclui-se da primeira premissa que os conceitos morais do âmbito do “dever ser” nunca são atualizados para o âmbito do “ser”, ou, se são, então deixam de ser objetos da ética; 3. Se eu devo fazer algo, então, uma vez que eu cumpra com o dever, este algo é atualizado e deixa de ser mero conceito. 4. Da premissa 3 se conclui que

uma vez que ‘dever’ na ética é um termo essencialmente relativo e que somente tem significado relacionado com ameaça e castigo (SCHOPENHAUER, p. 21), o que o próprio Kant teria reconhecido, do ponto de vista de Schopenhauer na *Kritik der praktischen Vernunft*, quando recorre, na dialética da razão prática, a discussão do sumo bem com as éticas clássicas (epicurismo e estoicismo) e sustenta a necessidade de postular a existência de Deus e da imortalidade da alma como condição da realização do sumo bem (virtude e felicidade). Por conseguinte, para Schopenhauer, a decisão moral, no fundo, em Kant é baseada apenas na racionalidade instrumental e egoísta, que o conceito de dever somente tem sentido tendo como pano de fundo uma concepção religiosa. (FELDHAUS, 2013, pp. 96-97)

De forma resumida se tem que ética racionalista kantiana é sempre egoísta; o conceito de dever outra coisa não seria do que a apropriação astuta de conceitos teológicos. Apesar de Kant advogar uma ética independente da religião, no fim ela é uma ética teológica secularizada; e apesar de considerar o egoísmo imoral, exigindo uma moral universal, há sempre o “eu” por trás de todas as ações. O “eu” é sempre a medida, não uma etérea regrada eterna (necessária) qualquer.

Nussbaum, ao tratar da objeção schopenhaueriana à teoria de Rawls aponta também esse paralelo e indica que o problema em ser interpretado como uma concepção moral baseada no egoísmo (...) encontra-se no comprometimento com uma concepção atomista de pessoa. Mas qual o problema em defender uma visão atomista de pessoa? (*Idem, ibidem*, p. 97)

---

aquilo que deve ser ainda não é; 5. “Dever absoluto” só pode ser algo necessário e, se é necessário, então é de fato. 6. Logo, *dever ser* e *ser* são conceitos tomados como excludentes, mas, ao mesmo tempo, um dever absoluto é algo que vindo a ser, já é.

O problema parece ser pior ainda, pois, admitindo que Kant se preocupa com o que deveria ser, ignorando o que é, é preciso admitir que o “dever absoluto” deveria ser atualmente (aqui e agora), mas não é de fato.

A seguir desta citação (acima transcrita), Feldman demonstra que a acusação não cabe a Rawls – coube, porém, reproduzir o início da citação com o fim de mostrar o problema de se basear uma ética no egoísmo, a saber, a inconsistência kantiana acerca do que se deveria fazer no campo da ética – uma ética universal e, portanto, necessária – e acabar fazendo o contrário disso, uma ética particular (ou pessoal, ou individual) que seguirá sempre uma contingência qualquer.

*Esclarecimentos sobre o problema do egoísmo:* É possível explicar o problema do egoísmo ético ainda da seguinte forma: 1. Ele cai no erro do relativismo; 2. O organismo biológico que for um ser humano fará parte de outro organismo maior, a saber, a sociedade, e sua relação com ela é simbiótica, de forma que, se ele pensa só em si ou se ele lhe é pernicioso (à sociedade), então deve ser extirpado da maneira mais conveniente e que for prevista pelos costumes (exílio, prisão com ou sem trabalho forçado e pena capital).

*Objeção:* O homem pode sim viver sem sociedade.

*Resposta:* A sociedade é importante para o indivíduo e, se é verdade que um homem possa viver separado dela, é também verdade que lhe será mais difícil a vida. Ocorre então que os homens buscam viver em sociedade e, neste caso, ele assume as regras desta. Não postulo aqui um contrato automático (que todo homem já “faz” ao nascer), mas, é evidente que, se um homem quer usufruir dos recursos da sociedade, ainda que ilicitamente (roubando ou traficando), ele se insere nela e está sujeito às suas leis – sem se confundir aqui lei com costumes, mas as leis consideradas justas são aquelas que respeitam os costumes por uma evidente razão: o contrato pressupõe a concordância das partes e no caso de uma sociedade, os costumes refletem a opinião da maior parte, que é a que importa. Assim parece que há um meio de rejeitar o *status* moral do egoísmo sem recorrer a sentimentos quaisquer. Pois os costumes – ἥθος ou *mores* – tanto individuais quanto comunitários visam manter aquilo que – individualmente ou coletivamente – é o melhor a se fazer, pois garantiria a saúde do organismo. É preciso frisar que é assim mesmo para quem distingue “ética” como habito individual cuja base é racional de “moral” como costume coletivo comumente baseado na tradição, pois quem quer o melhor para si deve querer o bem coletivo e quem almeja a ordem do

todo deve desejar também o bem estar dos indivíduos.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Para se tomar um exemplo bastante ilustrativo, sem a intenção de polemizar, que se considere as ideologias políticas – aproveitando assim para mostrar que os erros morais resultam em erros políticos, de forma a perceber a influência das crenças neste mundo, um ponto a favor de uma filosofia prática diferente, uma que não se distinga da teórica, ou seja, o que é teoricamente considerado na moral como verdadeiro ou falso terá seu reflexo na vida prática, assim, o que funciona na razão terá de funcionar na prática (pelo menos para os filósofos normativos, o que não é o caso de Schopenhauer, por único exemplo). Segue-se o exemplo: Tanto o liberal como o comunista enfrentam sérias dificuldades: O primeiro porque ignora a desordem que vem da “supremacia do indivíduo”, pois não basta garantir liberdades individuais, é preciso evitar abusos das “liberdades” dos abastados – tal conclusão não se dá por compaixão dos oprimidos, mas por racionalmente se perceber que tal abuso gera revoltas –, um mínimo de respeito com cada parte do organismo é preciso ser mantido – e não, este mínimo não é a suposta “garantia de liberdade”, não é livre quem não pode comprar o mínimo. Por outro lado, o segundo, a saber, o comunista, também está errado por, ao desejar ordem e controle do organismo, ele destruir o bem estar da esmagadora maioria dos indivíduos – visando assim evitar a revolta motivada pela inveja, já que todos seriam miseráveis –, é um erro primeiro porque é destruído o sentido do “contrato”, em segundo lugar porque tal sociedade deixa de ter liberdade – não apenas aquela conhecida falta de liberdade de pensamento e expressão, mas também daquela falta de liberdade própria de quem não tem o que comer –, isto impediria o florescimento da sociedade, além disso, a única motivação seria o medo. Assim, surge novamente premissa da “simbiose”, segundo a qual a sociedade importa porque é o melhor meio para o indivíduo e o indivíduo importa porque faz parte da sociedade.

No capítulo intitulado “Materialismo e Moral”, na obra *Teoria crítica*, Horkheimer diz sobre a “ordem social burguesa” que “o todo social vive pelo desencadeamento dos instintos de propriedade de todos os indivíduos” (HORKHEIMER, 1990, p. 63) apontando o fato de que os produtores gananciosos se aproveitam disso enquanto cuidam de si mesmos, produzindo mais e criando novas “necessidades”. Claro, tal estado de sociedade, no qual boa parte deste mundo está mergulhada, não é ideal, pode-se dizer que não é sequer um estado civilizatório, e não era isso que se devia ter em mente quando foi apontado o interesse que cada um tem para o bem de si mesmo e sua relação com o todo. Não é adequado considerar num sentido puramente material, não se trata apenas de comer e possuir “bens” materiais que proporcionam conforto e prazeres. O homem deseja também tranquilidade da alma, tem sede de amor, deseja a paz, quer alguma previsão em seu cotidiano para sua segurança, tem sede de conhecimento etc. Então ele busca no meio social a cultura, a ordem, a religião, os acordos e as relações íntimas, dentre tantas outras coisas que se encontram na sociedade. O fato é que o homem médio quer seu bem estar e

A esta altura um kantiano poderia objetar que de nenhuma forma a moral deve considerar interesses individuais, pois estes são contingentes, não sendo possível legislar sobre eles. Em resposta se pode dizer que Kant tem então um grande problema, haja vista que só se deve ser ou fazer aquilo que se pode. É preciso então levar em conta o que cada homem pode fazer. Há leis que podem ser universais, mas, pelo menos à primeira vista, estas não são necessárias; ou seja, é falso que uma lei dada a todos os seres racionais deva ser aplicada em todo caso. Pode-se encontrar exemplos facilmente, como o do homicídio ou do roubo – é provável que ambas as ações são sempre condenáveis em suas formas básicas, contudo, os juízos são alterados dependendo dos demais fatores; matar outro homem quando no exercício da legítima defesa não é condenável moralmente nem legalmente, é a mesma coisa em relação às mortes causadas em uma guerra justa; o furto é o ato de tomar para si algo de outrem sem o consentimento, é possível encontrar quem condene à morte uma pessoa faminta que tome para si (sem violência, não se considera aqui casos de assalto ou latrocínio) um pedaço de pão ou uma fruta, visando somente saciar a fome? É possível que haja, mas não seria razoável. Ele poderia pedir, diria alguém. Sim, poderia. Ele poderia pedir, mas imagine o objetor um caso em que o faminto não tivesse a quem pedir e estivesse diante de uma farta mesa, quase morrendo de sede e fome, seria imoral ele comer sem pedir? Nenhuma pessoa em sã consciência condenaria o pobre faminto a pena alguma. É possível piorar o exemplo e colocar o dono dos alimentos sentado junto à mesa a ver a agonia do faminto e, exercendo sua liberdade e escolhendo por seu “direito” de nada ceder de sua propriedade, continuasse como estava, apenas olhando o sofrimento alheio. Neste caso, tomado por justa ira, o faminto, com o pouco que lhe resta de força, toma sem pedir algum alimento, o próprio ato desrespeitoso em si é uma violência, mesmo assim não há motivos para condená-lo, antes há para condenar o insensível avaro. A guerra justa não é somente a defensiva. As coisas não são tão simples quanto um racionalista gostaria que fosse, é inegável que os julgamentos humanos – não somente legais, mas também morais – dependem de uma análise das contingências. Que se convenha aqui que os exemplos não são hiperbólicos.<sup>78</sup>

---

igualmente o do meio onde ele vive.

<sup>78</sup> Não é tomado aqui o exemplo paradigmático do homicida, que pergunta pelo paradeiro de uma possível vítima, colocando aquele que sabe a resposta em



De fato é necessário considerar as contingências. Do contrário, de que forma se poderia julgar as coisas deste mundo? De que vale tentar universalizar na imaginação situações únicas, se na realidade há múltiplas situações?

Foi dito que Kant não somente busca evitar as coisas que, embora sejam, poderiam não ser, como também, por isso mesmo, evita juízos cuja fonte é a preferência pessoal; ou seja, Kant rejeita o egoísmo por ser afastado das leis universais.

(...) a suposta plausibilidade da aplicação da objeção schopenhauriana do egoísmo contra a ética de Kant também à justiça como equidade refere-se não a presença do egoísmo propriamente dita no raciocínio das partes, mas antes, numa suposta inconsistência entre a intenção manifesta do defensor da respectiva ética (seja o construtivismo kantiano, seja o construtivismo político) de que o procedimento de teste de máximas no caso de Kant e de escolha de princípios de justiça no caso de Rawls seja por si mesmo suficiente para identificar as regras morais e imorais. A ética de Kant supostamente seria vulnerável a esse tipo de objeção porque quem discrimina as máximas morais e imorais no fundo seria o princípio da reciprocidade e o egoísmo, o que consistiria em uma gritante heteronomia da vontade, e não o critério de ausência de contradição na vontade e na concepção de uma máxima moral. (FELDHAUS, 2013, pp. 97-98)

É preciso admitir que há uma boa razão para se rejeitar as preferências particulares.

A imparcialidade do procedimento garantiria uma

---

conflito moral: este último ficaria no dilema entre mentir ou colocar a vida de um inocente em risco. O exemplo não é adequado pelo simples motivo de que se trata de um falso dilema: não há somente duas escolhas, nem somente três; não é preciso entregar o inocente e nem mentir. Por que razão tal maníaco merece alguma resposta? Cabe ainda a omissão ou então a resistência física. E se for um caso em que o caçador do inocente não é apenas um louco, mas um grupo e mesmo representantes de um Estado? Ainda haverá as mencionadas alternativas.

decisão imparcial entre os princípios disponíveis. É claro que aqui se poderia perguntar: o que garante que o procedimento é justo e imparcial senão as intuições normativas que já possuímos? E, como essas intuições são externas ao próprio procedimento, a acusação de inconsistência entre intenção explícita e o que realmente ocorre quando da aplicação do mecanismo hipotético da posição original, a qual eu compreendo ser um elemento central da crítica de Schopenhauer ao princípio máximo da ética Kant, parece assombrar a justiça como equidade novamente. (*Idem, ibidem*, pp. 98-99)

Ademais, cabe ainda questionar – adiantando um pouco, já que as análises serão no capítulo seguinte – se importa mesmo que uma ética seja aplicável, afinal temos a exemplo da matemática que sempre funciona mas nem sempre é aplicável. A resposta para isso talvez dependerá de que tipo de ética se tem em mente, a saber, se descritiva ou normativa. Talvez a resposta seja que Kant apenas quis demonstrar o que seria um cumprimento da ética. Entretanto, ao se falar em imperativo, quer-se dizer que há uma obrigação que o agente racional tem de seguir, só faz sentido falar sobre ética se for possível que tal agente cumpra regras. Mas os homens têm inclinações e Kant reconhece isso, mas o que ele quer é dizer o que um homem sem inclinações, com uma razão pura, faria. Kant diria que o que importa é saber o que deve ser feito. Ora, mas o que deve ser feito forçosamente é possível. Imaginar um ente sem inclinações não é difícil, mas daí se poderia objetar que tal agente não precisa de imperativos e de ética. A ética, ao contrário da matemática, depende deste mundo imperfeito, cujos habitantes cometem erros, para que, assim, possam decidir as ações por uma ética ou serem julgados por ela. Pode-se solucionar isso da seguinte forma: O homem pode agir pela lei porque é racional, mas não o faz porque possui inclinações, e, apesar de o homem ser incapaz de se deixar guiar somente pela razão, as normas da razão ainda valem para ele indiferentemente. Se o agente vai chegar de fato, não importa, o que importa é que se saiba onde se deve chegar para ser ético.

Tal assunto, porém, se desdobra num grave problema para Kant, a saber, quando se afirma que o dever tem uma necessidade absoluta. Aqui, mais do que no caso anterior é preciso que o cumprimento da regra seja possível. A possibilidade aqui importa mais porque o não

cumprimento de uma ação é impossível. Se por um lado se pode dizer que Deus é um exemplo de agente racional sem inclinação, descartando a importância de se observar algum ser humano agindo pela moral, por outro a conclusão de que o dever, por não implicar em contradição consigo mesmo, não pode deixar de ser o que é, isto é, o dever é um necessário absoluto, daí se segue que ele os homens podem cumprir o dever – pois só se deve fazer o que no mínimo é possível –, entretanto, como consequência, não pode deixar de cumpri-lo e, portanto, basta um exemplo negativo para colocar em causa a questão do dever absoluto. Um necessário absoluto tem de existir em todos os mundos possíveis, se o homem pode falhar com o dever, então o este dever não é necessário. Ao contrário da necessidade matemática, a necessidade ética depende do mundo fenomênico, pois é um dos mundos possíveis onde o dever tem de se concretizar por ser absoluto. Que se entenda, porém, que não se trata da opinião de Schopenhauer, mas mesmo assim se trata de uma conclusão lógica do que Kant afirma. Caso se afirme que o dever é necessário, ele tem de ser cumprido em todos os mundos possíveis e, se como querem, a ética ultrapasse o mundo dos fenômenos, ainda assim só faz sentido falar em necessidade do dever se for impossível que ele não seja cumprido, e tal raciocínio lógico foi seguido por Schopenhauer na crítica ao “dever absoluto necessário”.

### 2.3.5 Críticas ao fundamento racional da moral

Após o apontamento de alguns problemas da ética kantiana, Schopenhauer começa a falar especificamente acerca do fundamento de tal ética. Sua intenção no início é mostrar que a distinção entre *a priori* e *a posteriori* (a “descoberta mais surpreendente” na metafísica) não é apropriada para a ética, mas Kant, satisfeito com seu resultado em metafísica, teria aplicado os termos erroneamente na ética também, Schopenhauer o compara ao médico que receita um único remédio para as mais diferentes doenças. Para Kant, “a ética deve consistir numa parte pura, isto é, cognoscível *a priori*, e numa parte empírica”. Quando Kant se propõe a demonstrar o fundamento da ética, ele rejeita definitivamente a parte *a posteriori*, de forma que o fundamento forçosamente deveria ser “puro”, isto é, *a priori*. (SCHOPENHAUER, 1995, p.31) Segundo seu crítico, Kant teve de se apegar à forma em detrimento do conteúdo; isto é demonstrado quando se mostra que para Kant a *lei moral* seria conhecida *a priori*, sem justificativa ou prova.

Deve vir de proposições sintéticas (ou seja, com conceitos informativos) e *a priori* – independentes da experiência interior (subjetividade) e exterior (objetividade). (Idem, ibidem, p.32)

O fundamento da moral para Schopenhauer é a compaixão – mais uma vez é preciso lembrar: isso conforme a obra SFM –, tal fundamento não poderia ser a razão, pois, segundo sua filosofia, o homem é por natureza um egoísta. Ele, o homem, tem sempre o egoísmo em si em algum grau – em uns o grau é alto enquanto em outros é menor. Mas, por outro lado, a compaixão, isto é, a capacidade de sentir o sofrimento alheio – o que, para o filósofo em questão, seria um tipo de conhecimento – também pode ser encontrada em todos os homens. Então, embora muitas pessoas ajam principalmente por motivos egoístas – poder-se-ia afirmar sem medo de errar que se trata da maioria delas –, é também verdadeiro que há quem seja capaz de agir tendo por base o sentimento de compaixão – ainda que esse tipo de gente seja raro. A compaixão é um tipo de conhecimento, e esse conhecimento surge da compreensão que um sujeito tem da ilusão do *eu*, por assim dizer. Parece então que o “conhecimento compassivo” (conhecimento da dor alheia)<sup>79</sup> é posterior ao conhecimento metafísico. Algo importante sobre essa afirmação de que é o conhecimento da compaixão que fundamenta a moral é que, com isso, vê-se que Schopenhauer considera a motivação como o elemento que define se um ato é ou não moral, uma pessoa não é considerada boa simplesmente pela natureza de suas ações. Ora, aqui também parece haver um parentesco com Kant – para o qual o que conta é a intenção do agente –, sem que de forma alguma os casos sejam idênticos. A motivação que leva a agir moralmente é aquela cujo agente procura sacrificar o próprio bem estar em busca de aliviar a dor alheia – a motivação moral é o sentimento de compaixão.

*Ser racional não implica em ser moral (Maquiavel como exemplo):* Na visão de Schopenhauer é falso afirmar que a razão seja intrinsecamente boa ou forçosamente ligada a algo bom. Segundo tal

---

<sup>79</sup> A expressão “conhecimento compassivo” não é de Schopenhauer. Ele escreveu sobre o sentimento de compaixão e não sobre o conhecimento pela compaixão. Contudo, compaixão significa “*sofrer com*” e, se alguém *sente* e sofre a dor de outrem, forçosamente conhecerá tal dor. Tal expressão foi escolhida porque ela abre espaço para uma compreensão da moral segundo Schopenhauer que abre espaço para a gnose. O conhecimento intuitivo, direto e não reflexivo (não abstrato), poderia levar a Vontade a se negar naquele fenômeno – seria o “efeito da Graça”, na ótica de Schopenhauer.

visão, que Schopenhauer rejeita, não seria possível algo ser racional e imoral – para refutar isso, Schopenhauer usa como exemplo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 641) o filósofo político Maquiavel, a quem dificilmente alguém consideraria irracional; há também exemplos ordinários, como o de alguém que aproveita da grande inteligência para conseguir benefícios por meios ilícitos e imorais. Além disso, a razão não pode ser aquela motivação que foi mencionada logo acima porque ela é um mero instrumento de algo maior, a coisa-em-si deste mundo – a Vontade –, ela – a razão – surge por causa de alguma carência da vontade de um indivíduo humano. A razão também seria ineficaz para promover a moralidade porque a maioria das pessoas age egoisticamente, sendo difícil convencer um egoísta com argumentos; inclinações e preferências acabam sendo de maior peso, então seria inútil prescrever regras, e é por isso que Schopenhauer em sua obra capital se propõe a fazer somente uma ética descritiva.

[Do ponto de vista de Schopenhauer], a razão não pode determinar a vontade porque esta é anterior à razão. A faculdade racional, subordinada aos interesses da vontade, está a serviço do egoísmo. Este é um pressuposto da metafísica da vontade de Schopenhauer. Quanto ao conceito de razão, diz que recorre ao entendimento que dela se tem em todas as épocas e línguas, ou seja, como faculdade de representações gerais, abstratas e não intuitivas, chamadas conceitos. Embora esta seja a faculdade distintiva do ser humano, e se chame de racional o homem que age de maneira refletida, conseqüente e cautelosamente, isto não implica retidão e caridade. (STAUDT, 2004, p. 164)

Schopenhauer definiu “razão” como “faculdade de conceitos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 643) – capacidade de abstração –, a partir desta concepção nada haveria que autorizasse alguém a falar de lei universal, como que extraída da razão. Sobre essa ausência de relação entre a racionalidade e a ética, Christopher Janaway afirma que “se uma pessoa é ruim, a racionalidade não a vai tornar nem um pouco menos ruim; a racionalidade pode simplesmente torná-la um expoente mais eficaz e mortal do que uma pessoa ruim que não consegue pensar direito” (JANAWAY, 2003, p. 111). Outro aspecto relevante a ressaltar é que Schopenhauer também vai contra a concepção de Kant acerca dos seres humanos, segundo a qual eles seriam fins em si mesmos e teriam

uma espécie de primazia em relação aos outros animais por possuírem razão. Segundo Schopenhauer, não haveria fundamento algum em se aceitar que, pelo fato de o homem possuir razão, ele seria moralmente mais digno. Para Schopenhauer, a expressão “fim em si”, dada por Kant aos seres humanos, não só fere a lógica como também fere a moral autêntica, ao reconhecer apenas a dignidade dos seres humanos e negar a dignidade dos animais (STAUDT, 2007, p. 279).

*A razão é condição necessária para que se cometa qualquer crime, enquanto as virtudes são de origem irracional:* Mais do que inapropriada para servir como base da moral, a razão chega a ser apontada por Schopenhauer (ao citar Cícero) como condição necessária para o cumprimento de todos os crimes. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 643) Por outro lado, pode-se dizer que, ao contrário do que acreditava Kant, as ações que são consideradas morais têm motivações irracionais. Pelo menos isso é o que se pode concluir ao se ler a citação em que Aristóteles diz que as virtudes são originadas da parte irracional da alma (*αλογω μοριω της ψυχης*) e não da parte racional (*λογον εχοντι*) e ao afirmar que até mesmo para os antecessores imediatos de Kant o impulso moral viria da consciência e não da razão. (Idem, ibidem, p. 642)

Contudo, mais tarde ele apresentaria um eudemonismo – a sabedoria de vida (racional) auxiliaria aqueles incapazes de atingir a meta máxima, a saber, a aniquilação da Vontade, a fonte de todo mal no mundo fenomênico. É preciso lembrar, todavia, conforme apontado no início deste estudo, que a boa vida não deve ser o objeto da filosofia moral segundo a visão de Schopenhauer.

### CAPÍTULO 3 – Análises das críticas

Antes de tudo, deve ser lembrado aqui que é considerada nesta dissertação principalmente a leitura que Schopenhauer faz de Kant em SFM. Além disso, a única abordagem moral schopenhaueriana a ser considerada será a que Schopenhauer toma como fundamento da moral a compaixão.

Fica aqui considerado como entendido a distinção feita entre princípios morais e fundamento moral. Segundo Schopenhauer, o “princípio moral” é a principal proposição dos argumentos morais, enquanto que o “fundamento moral” é o “motivo” ou a “razão” pela qual se toma e se considera uma ação qualquer como “moral”.

A primeira coisa a ser feita é avaliar se faz algum sentido discriminar “princípio” de “fundamento”. Os dois termos não se confundem? A premissa maior não coincide com a motivação para a ação, ou mesmo com a razão pela qual alguém considera algo como moral? No caso de Kant, então, o fundamento seria a *razão pura prática* e o princípio – “a proposição fundamental mais elevada” (Idem, 1995, p. 40), seria o *imperativo categórico* (Idem, *ibidem*,. Por “razão pura prática” deve se entender a razão apriorística (pura) cujo alcance seria o campo das ações (prática) de qualquer ser racional; já o conceito de “imperativo categórico”, conforme fora apontado na exposição acima, é uma regra cuja fórmula diz que é preciso agir sempre como se a máxima (princípio subjetivo da ação, i.e., a razão que um agente racional toma sem recorrer a dados objetivos, externos). Não são a mesma coisa, portanto, e a distinção é justa. A proposição kantiana com maior importância diz *algo como*: “*Há uma razão pura que orienta os seres racionais*”. A existência desta razão pura prática é, portanto, a principal premissa de Kant, sendo que a seguir desta vem outras como, por exemplo (e somente exemplo): “*Seguir a orientação da razão constitui um dever*”; “*agir não somente conforme o dever, mas por dever constitui a ação moral*”; “*o agente racional é moral quando escolhe seguir a razão, somente assim ele age livremente (autonomamente), mas quando ele segue as inclinações dos sentidos e age instintivamente, ele é um heterônimo*”. O fundamento seria o desejo de cumprir a lei, ou seja, o imperativo categórico no fundo não seria, segundo a leitura de Schopenhauer, uma norma, mas sim uma descrição de como o agente moral se comporta. Porém, partindo do princípio racional da moral, segundo a qual há uma razão que orienta a ação moral, e depois

seguindo com o raciocínio de que o agente livre (autônomo) é racional, dever-se-ia concluir que seu fundamento não pode ser uma inclinação qualquer, como o sentimento da compaixão, mas sim um movimento racional em direção ao correto a se fazer. Uma vez que Schopenhauer mostra que a razão não pode ser o fundamento da moral, o fundamento racional da moral se torna o “calcanhar de Aquiles” da filosofia moral kantiana – mas não se pode afirmar isso de toda a filosofia kantiana. Lembrando que aqui é seguida a leitura feita por Schopenhauer e pode ser que outro comentador entenda que o fundamento seja qualquer outra coisa, como, por exemplo, a autonomia. Contudo, dar-se-á aqui seguimento à leitura de Schopenhauer.

Há várias questões que podem também serem levantadas por quem se dedique a ler as críticas de Schopenhauer a Kant, *exempli gratia*: Schopenhauer cometeu falácia *ad hominem* quando chama Kant de metódico? Cometeu falácia genética ao reduzir a construção filosófica kantiana a uma necessidade de ordem íntima? A filosofia de Schopenhauer é uma boa alternativa à de Kant? O debate certamente rende. Seria possível continuar com pequenos apontamentos mais ou menos vagos, porém parece ser melhor pontualizar e dividir as questões, dedicando-se com as mais relevantes e deixando nesta breve introdução ao Capítulo 3 somente as definições e distinções acima expostas bem claras.

Quando for dado parecer favorável ou desfavorável a cada crítica, não se tratará da opinião pessoal de ninguém, mas as críticas sustentar-se-ão por si mesmas ou por si mesmas cairão. E a prova tampouco será uma mera preferência de quem a apresenta, mas estará aberta a novas críticas.

Seguem abaixo as análises.

### **3.1 Análises das críticas técnicas**

Que dizem respeito aos problemas técnicos das proposições kantianas. Trata-se tanto de lógica formal quanto de lógica informal.

*Análise da necessidade absoluta do dever*



Relembrando, basicamente o argumento se desenvolve, segundo a leitura aqui feita, da seguinte forma:

1. *Kant diz que uma lei moral traz consigo uma necessidade absoluta;*
2. *O dever moral trata de exigir o cumprimento da lei moral;*
3. *Se devemos fazer algo, este algo não existe até o momento da ação;*
4. *Se Kant estiver certo e haver algo como “dever absoluto”, daí se segue que não é possível agir de outra forma;*
5. *Contudo, os agentes racionais nem sempre agem conforme a lei moral;*
6. *Ainda que todo agente racional agisse necessariamente conforme a lei, não faria sentido falar em “imperativo”, “dever” e “exigência”, pois tudo isso implica a possibilidade de descumprimento – até “lei” parece pressupor a desordem, mas se poderia dizer com razão que “lei” aqui é como “lei da natureza”, um conjunto de regras que liga, no caso da moral, as ações humanas a determinado princípio, como as leis da física regem as relações dos corpos –;*
7. *Logo, não é possível que haja dever absoluto.*

A crítica de Schopenhauer gira em torno das premissas 4 e 5, pois, como o esta realidade a ninguém apresenta algo como ações sendo necessariamente cumpridas, parece que Kant não tem um motivo razoável para postular tal coisa como “dever absoluto”, seria uma arbitrariedade de Kant. A premissa 6 não é precisamente de Schopenhauer, ela foi colocada para aumentar a evidência da dificuldade da existência de um dever absoluto; tal raciocínio pode ser tirado do texto de Schopenhauer, mas seria interessante mesmo se nada do crítico levasse a tal raciocínio.

Poder-se-ia argumentar que a necessidade da ação moral depende de indivíduos exclusivamente racionais, dar-se-ia neste mundo se os homens não tivessem inclinações naturais. Admitindo, porém, que o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei, sendo que o

necessário – no sentido modal – é aquilo que não poderia deixar de ser, é preciso assumir que as ações por respeito à lei moral não poderiam não existir. Ora, com ou sem inclinações naturais, a razão deve prevalecer pelo simples motivo de que ela existe e suas normas são necessárias.

*Donde:* Schopenhauer parece ter razão ao afirmar que não se pode falar em “necessidade absoluta do dever”.

*Análise da acusação de petição de princípio:*

Diante desta crítica, pode-se ter alguma dificuldade em entender o porquê de ser um problema. Quando Kant diz que a razão prática dá fundamento às leis, ele não prova que tal relação seja verdade e ainda por cima pressupõe a existência da razão prática e também da lei.

Pode-se dizer que Schopenhauer aceita certa razão prática, mas nega que haja filosofia prática. Entretanto, é possível sim aceitar algo como “filosofia prática”, caso se entenda por isso que a parte teórica pode ser aplicada na realidade. A filosofia, ainda que teórica, tem aplicação prática da mesma forma que a razão às vezes serve para solucionar problemas abstratos – como os da matemática, da lógica e da metafísica – e às vezes serve para solucionar problemas práticos – aqueles relativos às decisões sobre o que fazer em determinada situação da vida. Pode-se dizer que ela, a razão, “é prática” quando é aplicável na técnica do indivíduo, ou seja, ela “é prática” num sentido lato. Como exemplo se pode pensar na razão como um meio para um carpinteiro chegar à melhor forma de construir uma mesa. “Ora, mas a razão continua sendo abstrata e continua trabalhando com abstrações”, poder-se-ia dizer; dizer que uma faculdade mental – logo, não material – possa ser prática parece ser um abuso linguístico. Não menos, entretanto, do que dizer que a razão é instrumental e, de fato, ela é. Não menos absurdo até que o significado que “teoria” (θεωρία – originalmente significando contemplação, a partir da palavra θέα, significando “visão”<sup>80</sup>) tomou nos tempos modernos; para os gregos antigos o atual

---

<sup>80</sup> Note-se ainda que é apropriado comparar e tentar derivar o termo da palavra *Theos* (Θεός), i.e., Deus, já que o conceito de “teurgia” (θεουργία), “obra divina”, era oposto ao de θεωρία – compare-se ainda com a palavra teologia (θεολογία), os “discursos sobre Deus”. Além disso, o sentido de teoria entre os antigos era o de contemplação pura da realidade última.

conceito de “teoria” seria demasiado estranho justamente pelas implicações práticas, sendo que o termo mais adequado para o atual conceito de “teoria” seria *poiesis* (ποίησις). Jamais algo será teórico e ao mesmo tempo prático, mas não parece haver contradição ao se dizer que a razão tem as duas qualidades, como também não há apenas uma forma de pensamento. A palavra prática, do grego *práxis* (πρᾶξις), deve sempre ser associada à ação, como a teoria, o pensamento e a razão são processos exclusivamente mentais. Em todo caso, como foi dito, é possível compreender o sentido de expressões como “filosofia prática” ou “razão prática” e mesmo “razão instrumental”.

Kant mesmo distingue prático de teórico e delimita os âmbitos de cada um.

O problema da petição de princípio é que algumas teses são de difícil aceitação. É normal que num debate filosófico os debatedores partam de princípios não demonstrados, para que a discussão não se torne interminável. Porém muitas vezes não há acordo e quando um crítico pega um texto – como o caso de Schopenhauer contra Kant –, ele não se sente obrigado a aceitar teses não tão evidentes. Ou seja, Schopenhauer não aceita como evidente aquilo que Kant não se dá ao trabalho de provar. Para não haver falácia, uma afirmação qualquer deveria ser bem evidente para não haver necessidade de prova. Qualquer debate, afinal, parte de coisas não provadas, difícil é saber quando uma acusação de petição de princípio é apropriada. Está crítica, se justa, não deve ter grande peso, portanto. No fim dá para afirmar que no máximo não haverá debate se uma das partes não aceitar os princípios da outra.

Ainda que haja algo como “filosofia prática”, Schopenhauer tem seus motivos para fazer a crítica da petição de princípio, mais ainda por não haver relação evidente de identidade da razão prática com o fundamento da moral. Tal falácia tem o agravante de levar a um raciocínio circular: a razão prática traz fundamento à leis, mas as leis, por sua vez, são universais e necessárias, de forma que a razão prática, no final das contas, é guiada pela lei – ou pelo menos teria de ser. No presente caso parece que a não exigência de provas é muito forte.

Independentemente de ser aceitável ou não a petição de princípio, Kant poderia se defender dizendo que não é verdade que não haja provas da filosofia prática, da lei e de sua relação, mas que a consistência das coisas racionais nos levam a tais conclusões.

*Donde:* A crítica tem alguma razão de ser, mas também é defensável o ponto de vista kantiano. Parece ser o caso de mera aceitação de postulados, os quais são mais ou menos evidentes conforme as intuições de cada um. Assim, não parece ser uma crítica grave.

*Análise da acusação de contradição:*

A contradição em questão é a da expressão “dever incondicionado”, conforme exposto por Schopenhauer. Este último demonstra que “dever incondicionado” é uma contradição de termos, alegando que uma regra só faz sentido se houver esperança de recompensa ou ameaça de punição – não é possível uma regra incondicional.

Ainda que não seja este o caso e na verdade seja possível uma regra incondicional, há outra contradição na obra kantiana, a saber, a postulação do soberano bem. Dir-se-á que o soberano bem é apenas uma ideia da razão e que não há defesa de sua existência, mas, independente disso, o fato de o agente agir tendo em vista um soberano bem, ainda que fictício, contradiz o conceito de “dever incondicionado”. Pensar “eu não levo em conta que irei para a forca, mas evitarei fazer o mal como se estivesse uma forca a me esperar” é ter um raciocínio que se move por castigos e recompensas. A motivação parece ser volitiva – “eu quero ou não algo para mim” – e não uma lei moral universal.

Pode-se dizer que em Kant a religião é uma contingência cultural, dado que os homens, dotados de inclinações, precisam de artifícios para garantir os objetos de sua preferência, como também é o caso do Direito e do Estado. A religião serviria como uma motivação como a dos imperativos hipotéticos, mas que levariam, pela ideia do soberano bem, à conclusão do que seria a lei universal. Kant então diria que sua ética não precisa da noção de soberano bem ou de qualquer outra noção de recompensa, pois ela funciona sem isto, contudo tais noções têm seu valor na medida em que poderiam levar ao cumprimento da lei universal.

O problema é que Kant não considera como morais aqueles atos que visam outro fim que não eles mesmos. Ao afirmar no mínimo a possibilidade do soberano bem, como um norte para aqueles agentes racionais dotados também de inclinações, ou seja, os homens, Kant

acaba por comprometer todos os imperativos como hipotéticos – quando o agente for um ser humano.

*Donde:* Com razão se pode dizer que Kant propõe um tipo de ética e, todavia, acaba recorrendo a soluções que escapam da proposta – como inserir a ideia de recompensa e castigo ou mesmo o chancelo de Deus, ainda que tudo isso fique camuflado.

Aliás, é só por isso que a crítica ao “fator teológico” da moral kantiana faz algum sentido. É o que se verá a seguir.

### **3.2 Análises da suposta incoerência kantiana**

Que diz respeito a um possível desvio da proposta original de Kant.

*Objeção ao “problema teológico”:*

O “problema teológico” se dá da seguinte forma: Kant construiu uma ética que seria autossuficiente, ou seja, ela teria em si mesma tudo o que se exige para sua construção e manutenção – os princípios e o fundamento. A moral kantiana é dada pela razão e a razão mesma lhe confere a validade; não há qualquer elemento extrínseco que lhe influencie – nem no mundo fenomênico nem além, somente a razão.

O fundamento – racional – da moral seria o imperativo categórico, aquela regra que obriga o ser racional a agir visando a universalidade. Se alguém postular um Bem Supremo, com razão outro diria que o primeiro está a trilhar por caminhos teológicos. Ora, uma vez que não deveria haver outra razão para a ação senão a própria razão como guia, pensar de forma que acabe a incluir Deus na ética é negar que a moral se basta a si mesma – ou que a razão é motivo suficiente para a ação moral.

Mas de que forma isto seria um problema?

Só pode ser um problema caso se insista que uma ação é melhor pelo simples fato de ser racional – e universalizável –, não se for considerado somente que a razão é um auxiliar para que se aja conforme

outro princípio qualquer, ou ainda que a razão é uma boa auxiliar para que se saiba se alguém age ou se agirá bem – ela, a razão, daria apenas a certeza.

Kant não parece se preocupar com a aplicabilidade de sua ética. Destarte, como Schopenhauer depois dele, ele acaba por descrever o que seria uma ação moral e não prescrever uma moral. Contudo, ao mesmo tempo o fundamento é um imperativo, então sua ética apresenta uma norma. Disso tudo se pode concluir que a ética kantiana tem um problema, todavia solucionável. Pode-se aceitar que a razão dá motivos para agir corretamente, mas não somente ela – outra coisa pode entrar em jogo, como a compaixão, por exemplo, ou mesmo a teologia.

Pode até ser que a razão prática pura não exige a existência de Deus ou do sumo bem, mas afinal homem algum age de forma puramente racional, como uma máquina, e a ideia de Deus ou do soberano bem poderia auxiliar o homem ao estado de bem-aventurança (*Seligkeit*).

Que Kant recorra a Deus não é um grave problema, embora ele desvie do que propôs – ainda assim é questionável se realmente desvia. Problema maior Kant tem com as críticas à razão. Pode ser que a razão não somente seja insuficiente para que se aja bem, mas até mesmo que ela atrapalhe a boa decisão. Mas isto será visto mais à frente.

*Donde:* A dependência de Deus para uma ética de forma nenhuma é um problema, pois a exigência de provas para a existência de Deus é algo distinto – pode-se dizer que há éticas melhores, dependendo de menos entidades *et caetera*, mas é sempre bom dizer: isso vai com quem aceitar ou não os princípios; se um sujeito não está convencido da existência de Deus, a ética em questão não lhe servirá, mas ela em si pode funcionar ante a afirmativa da existência de Deus. É simplesmente possível que haja – e há – éticas que dependem do divino. Contudo, para a proposta kantiana isto sim é um grave problema, de forma que nos termos kantianos sua ética está comprometida. É assim porque Kant preferiu construir uma ética sem Deus, então Deus não deveria ter espaço em sua ética. É preciso entender que o problema aqui não é a existência de Deus em si e nem se seria melhor uma ética com mais ou menos entidades, mas simplesmente que uma teologia na ética kantiana a torna contraditória.

*Objeção à crítica do suposto egoísmo da filosofia kantiana:*

*A objeção de Pavão:* Segundo Pavão, o que Schopenhauer apresenta como pontos fracos kantianos são apenas aparentes pontos fracos, pois

O modo como Kant apresenta tais exemplos dá ensejo a críticas razoáveis sobre o egoísmo ser a base do imperativo categórico. Apesar disso, argumento que é possível defender a tese de que o imperativo categórico, ao contrário do que pensa Schopenhauer, não se apoia em nenhuma forma de egoísmo. Quando Schopenhauer entende o imperativo categórico como princípio do egoísmo, ele pensa que os exemplos de aplicação do imperativo categórico contêm elucidações da motivação moral, o que não é o caso. (PAVÃO, 2012, p. 81)

*A tese de Schopenhauer conforme a exposição de Pavão:* Pavão começa por apontar as definições distintivas que Schopenhauer dá para “princípio” e “fundamento” (Cf. seção 1.1 desta dissertação) aplicando depois aos termos kantianos: Princípio: “proposição fundamental mais elevada”. Fundamento: “razão pela qual uma ação é merecedora de louvor ou censura”. (Cf. PAVÃO, 2012, 83) No caso de Kant, então, o fundamento seria a *razão pura prática* e o princípio seria o *imperativo categórico*. (Cf. idem, ibidem, p.84)

O argumento de Schopenhauer começa com as seguintes premissas:

1. *Se algo é proposição fundamental, então é um princípio;*
2. *Se algo confere à ação o mérito do louvor ou censura, então é um fundamento.*

A partir disso, considerando que para Kant somente é moral a ação visando livremente a conformidade com o *imperativo categórico*, daí se segue que ele, o imperativo categórico, seria a medida com a qual se consideraria algo como digno de louvor ou de censura.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> As considerações não serão aqui desenvolvidas, uma vez que já estão expostas no artigo de Pavão: *Imperativo categórico e egoísmo: observações*

Schopenhauer lembra ainda que, para Kant, o egoísmo é imoral.

Assim há mais duas premissas:

3. *A intencional conformidade (fato da razão) com o imperativo categórico (o princípio) confere o mérito do louvor, sendo o fundamento.*
4. *O egoísmo é imoral.*

Pavão mostra então os exemplos considerados por Schopenhauer para afirmar que o egoísmo subjaz a tese kantiana. Estes seriam a objeção à máxima da falsa promessa e a objeção à máxima da ausência de caridade. Em suma, a objeção de ambos os casos seria a “regra de ouro” – “não faça aos outros aquilo que não gostaria que se lhe fosse feito” – isto porque o mentiroso não pode desejar que todos mintam e o indiferente não pode desejar que todos lhe sejam indiferentes.

Então:

5. *No imperativo categórico subjaz o egoísmo;*
6. *De 3 e 5 e 6 se segue que o imperativo categórico é imoral conforme a própria filosofia kantiana;*
7. *Logo, a moral kantiana é contraditória.<sup>82</sup>*

*Objeção de Pavão a Schopenhauer:* Kant não tinha intenção de apresentar motivações para a ação moral com seus exemplos. Schopenhauer não entendeu qual foi a intenção de Kant. (PAVÃO, pp. 92-93) O que parece ser dito aqui é que, embora a razão prática seja um fato moral e fundamento da moral, os fatos morais (os exemplos) não são cada um deles fundamentos para a proposição mais elevada, que é o imperativo categórico.

*Réplica (defesa de Cartwright):* Admite-se que Schopenhauer sabia que não era intenção de Kant apresentar motivos para se agir moralmente. Todavia, Schopenhauer acharia tal recurso insustentável,

*sobre a crítica de Schopenhauer a Kant.*

<sup>82</sup> Poder-se-ia ainda complementar com: 7. *A ação feita por respeito ao imperativo categórico é moral;* 8. *Logo, a partir de 6 e 7, o fundamento moral kantiano é contraditório.*



uma vez que pensa ser preciso uma fonte de motivação externa ao agente para o agir; “pois somente uma perspectiva empírica para a ética poderia conferir significado aos nossos conceitos morais básicos”. (*Idem, ibidem*, p. 93)

*Tréplica de Pavão a uma possível defesa como a de Cartwright:* Pavão rebate a anterior defesa dizendo que ele queria evitar avaliações do tipo “qual a melhor ética?” e apenas refutar as objeções schopenhauerianas, mostrando que o importante seria a distinção que Kant fez entre “ajuizamento de máximas” e “motivação moral”. Assim os exemplos nada mais seriam do que ilustrações servindo como auxílio à avaliação.

É permissível dizer que, para Pavão, Schopenhauer precisaria aceitar todas as demais proposições kantianas para assim poder criticá-lo. Bem como que seria preciso aceitar as regras do jogo (dadas por Kant) para que possa jogar com ele.

*Objeção à tréplica de Pavão:* É aceitável a leitura que Pavão faz de Kant e dá para entender seu ponto de vista. Entretanto, nada há a garantir que as regras não foram feitas para que Kant jamais perca a “disputa”. O que garante que a distinção que Kant faz entre “ajuizamento de máximas” e “motivação moral” não seja apenas uma manobra *ad hoc*?

Não se pode entender porque um filósofo precisa se obrigar a falar de dentro de um sistema. Um argumento baseado “na posição adotada por Kant” nada significa, pois *per se* não implica necessariamente em uma verdade, é preciso que haja evidências. Distinções têm muita utilidade na filosofia, mas no caso, para Schopenhauer, a distinção não dá conta, pois, uma vez – ainda segundo ele – que todos precisariam de uma motivação externa, a de Kant só poderia ser aquela mesma motivação que ele teria disfarçado com a distinção.

Veja que não se afirma aqui categoricamente que Schopenhauer esteja certo, mas apenas é dito que não há necessidade de se julgar apenas conforme determinado ponto de vista. Para não se cair no relativismo, é preciso evitar o “para fulano é assim”. É preciso saber de fato se a ética de Kant não dá conta de todos problemas apontados por Schopenhauer e, por sua vez – por que não? –, se a deste último dá conta dos mesmos problemas. Pois as dificuldades a Kant foram expostas e

por um nome reconhecido como o de Schopenhauer. Além disso, se é preciso aceitar cada ponto de vista como próprio a cada ideia, não se faz mais sentido fornecer objeções como fez Schopenhauer e a atividade filosófica se reduzirá à expressão de concepções de mundo.

Se Schopenhauer estiver errado, é preciso mostrar onde ele está. A verdade é que a crítica ora em questão faz sentido.

Pode-se objetar a isso simplesmente dizendo que ao se afirmar que uma ação moral tem seu valor por si mesma, desconsiderando as consequências, desconsidera-se também tanto o indivíduo e, portanto, o egoísmo, quanto a coletividade dos homens. Mas o que Schopenhauer precisamente defende é que toda ação somente é boa em virtude das suas consequências. É preciso admitir que não é impossível enxergar consequencialismo na ética kantiana.

*Donde:* Se o egoísmo é imoral na filosofia kantiana, então há fortes razões para que se condene a mesma filosofia por seus próprios méritos. Aparentemente não há fortes razões para se tomar uma ação moral como de valor por si mesma pelo simples motivo de não implicar em contradição consigo mesma ao ser universalizada.

#### *Análise da acusação de eudemonismo:*

Um possível eudemonismo na filosofia kantiana entra no mesmo grupo que os dois primeiros problemas, a saber, o problema teológico e o problema do egoísmo, pois se afasta da proposta. Aliás, como já foi dito, o problema teológico só é um problema porque tem como resultado o eudemonismo. E para Kant, agir visando o eudemonismo (a boa vida) é agir de forma egoísta, de forma não universal e, portanto, de forma imoral. Veja-se que não é preciso um apelo às emoções humanas para se condenar o eudemonismo e o egoísmo conforme a filosofia kantiana. O egoísmo é tão condenável, para Kant, quanto seria um altruísmo exacerbado, pois não é possível haver uma lei universal quando se exclui os outros e nem quando se exclui a si mesmo.

Não se quer afirmar aqui que Kant está correto nisso, mas é assim que se dá seu pensamento.

Se há uma teologia na filosofia kantiana, como pretende Schopenhauer, então Kant não escapa do eudemonismo. Porém, é complicado dizer que daí se segue que o agente eudemonista age por egoísmo. Pode-se ter um objetivo contingente nas ações e, ao mesmo tempo, ter-se em mente que se deve estar de acordo com o *cosmos* – a ordem universal. Mas enfim, se Kant – como também Schopenhauer –, entendem que o eudemonismo contradiz a moral por ser incentivado por algum interesse do “eu”, então se pode concluir que Kant tem um problema e é preciso mudar isso, caso se queira continuar com a proposta moral kantiana.

*Donde:* Segundo os próprios critérios, novamente a moral kantiana está com um grave problema não solucionado.

### 3.3 Análises da crítica ao fundamento racional da moral

As críticas a seguir parecem ser as mais graves para Kant, pois, estando Schopenhauer certo, ficará difícil defender a filosofia moral kantiana. Pois tanto o aceitar totalmente a filosofia de Kant quanto o apenas aproveitar alguma coisa dela será porque se assume também a grande importância da razão.

Fica difícil, mas não impossível. Talvez a razão não possa ser a fonte das normas morais, todavia ela pode dizer por que as coisas têm de ser de uma forma e não de outra.

*Objeção à afirmação de que a razão não contradiz a imoralidade:*

O argumento de Schopenhauer é bastante simples e é também bastante plausível. Trata-se, como anteriormente foi detalhado, do seguinte<sup>83</sup>: Se o racional é moral e a ação moral é racional, então não há moral sem razão e nem razão sem um efeito moral. É que se a razão é condição necessária e suficiente para a ação moral, há então uma definição. Havendo uma definição, um só contraexemplo verdadeiro bastará para que se a considere como errada.

---

<sup>83</sup> Expomos aqui agora com nossas palavras.

Schopenhauer apresenta este contra exemplo: Maquiavel é considerado ao mesmo tempo imoral e racional. Logo, há razão e imoralidade juntas.

Ora, não dá para negar que Maquiavel foi um bom escritor; se não fosse racional, se escrevesse loucura pura, não seria reconhecido até hoje como uma grande figura política, com alguma influência. Não é meramente pela maldade de sua política – até porque, ele parecia crer estar contribuindo com a grandeza da Itália (Cf. MAQUIAVEL, 2011, p. 99) e não apenas orientar um príncipe qualquer a obter o poder por motivos egoístas.

Ainda que o fim seja louvável, dificilmente se pode admitir que qualquer meio seja válido para alcançá-lo. Na verdade, ao apoiar uma tirania, é possível supor que o fim será perdido, o alvo não é acertado. Ainda que haja quem defenda Maquiavel, ele não era realmente um modelo de moral. Apoiou a ideia de tirano. Tal apoio se pode ler na seguinte passagem de “*O Príncipe*”:

Nasce daí a questão debatida: se será melhor ser amado que temido ou vice-versa. Pode-se responder que se desejaria ser uma e outra coisa; mas como é difícil reunir ao mesmo tempo as qualidades que dão aqueles resultados, é muito mais seguro ser temido que amado, quando se tenha que falhar numa das duas. (Idem, *ibidem*, p. 66)

Na continuação ele justifica a afirmação, de forma inegavelmente racional:

É que os homens geralmente são ingratos, volúveis, simuladores, covardes e ambiciosos de dinheiro, e, enquanto lhes fizerem bem, todos estão contigo, oferecem-te sangue, bens, vida, filhos, como disse acima, desde que a necessidade esteja longe de ti. Mas, quando ela se avizinha, voltam-se para outra parte. E o príncipe, se confiou plenamente em palavras e não tomou outras precauções, está arruinado. Pois as amizades conquistadas por interesse, e não por grandeza e nobreza de caráter, são compradas, mas não se pode contar com elas no momento necessário. (Idem, *ibidem*, p.66)

Vê-se como, de maneira bastante persuasiva, Maquiavel defende a existência de um príncipe cujos atos poderiam ser considerados por alguns como imorais.

Com alguma dificuldade é possível pensar numa réplica à objeção de Schopenhauer: E se for um problema de definição, por sua vez e antes de tudo, do que vem a ser racional? E se “racional” for tudo aquilo que leva o homem ao bem, ao acerto no alvo. Tal definição de razão parece estar implícita na de “ação moral”, já que a bicondicional diz que se uma ação é racional é moral e se é moral é racional. Não parece ser um círculo vicioso, haja vista que na definição de “ação moral” não é dito que se trata de uma ação boa, mas se deduz que seja boa por algum motivo, e o motivo tem de ser que a razão seja boa, do contrário, se o “bem” for algo outro, então não há definição, pois não há condição suficiente.

Tal defesa é falaciosa. O que ocorre acima é uma definição muito estrita de “razão”, que supõe que esta levaria de forma indiscutível ao acerto. Mas não se pode pressupor isto sem matar o debate. É preciso deixar aberta a possibilidade de existir uma razão que leve ao erro e, portanto, ao mal. Caso contrário, ter-se-á um debatedor que fecha os olhos a possibilidades como a de Maquiavel.

De outra forma, poder-se-ia dizer ainda que a definição é muito ampla, pois também há razões para se pensar na definição como ampla. Por que a razão não pode ser apenas uma forma de pensar por indução ou dedução, ou ainda a simples faculdade de compreensão, ou ainda a faculdade de criar conceitos abstratos? Não há motivos para se incluir na definição o caráter de “levar ao acerto” ou dizer que a razão é “aquilo que direciona os agentes para o bem”. É incluir na definição algo que torna a defesa mais fácil.

E não há contradição nas duas considerações, pois cada uma trata de uma faceta da razão: uma trata de seus limites e outra de sua configuração. De que forma a definição é reducionista? Quando a definição restringe em demasia o alcance da razão, como, por exemplo, o impedimento de seu uso para o mal. E de que forma a definição é muito ampla? Ela é muito ampla quando atribui características desnecessárias e duvidosas ao conceito de “razão”, como, por exemplo, dizer que “razão é o mecanismo que leva a pessoa a saber o que é o bem

e a leva justamente à realização deste bem”. São problemas diferentes, que não se contradizem e que podem ser encontrados na ética de Kant.

Ora, Kant distingue a razão pura da prática, e aponta a confusão feita entre a filosofia teórica da filosofia prática. Toma-se como prático tudo o que diz respeito à ação humana, mas esta está sujeita tanto às leis da natureza quanto da liberdade. Assim, Kant coloca a práxis natural no campo teórico, tendo princípios técnico-práticos; enquanto a práxis da liberdade está no campo moral, puro, independente do fenômeno, e tem princípios chamados ético-práticos. E entre os princípios ético-práticos sem relação com a moral, temos a prudência (em alemão, *Klugheit*), e “a prudência, segundo Kant, seria constituída apenas pelos preceitos técnico-práticos, que ensinam que meios se deve adotar para atingir determinado fim (...) é assimilada à habilidade”. Como exemplos disso temos a economia doméstica e a política cujos fins seriam naturais, relacionados com o bem-estar (*das Wohl*) e não com o bem moral (*das Gute*). E o bem moral não tem a ver com felicidade, bem-estar e prosperidade, seja de um só homem ou do povo. Kant reduz a prudência “à simples habilidade, mera técnica, com efeito, à astúcia”. (BERTI, 2014, pp. 71-72, 74) Sabemos, pois, do que se constitui a prudência, mas qual seria sua característica essencial, i. e., qual seria aquela característica sem a qual ela deixaria de ser o que é? Sobre isso diz Enrico Berti:

O termo usado por Aristóteles para indicar o que chamamos prudência é *φρόνησις*, que deriva de *φρήν*, mente, juízo, significando literalmente ação da mente, do juízo. Talvez fosse melhor, para abarcar toda a amplitude de seu significado, traduzí-lo por “sabedoria” de preferência a “prudência”, termo que, como vimos, na linguagem moderna assumiu um significado sobremaneira restrito. (*Idem, ibidem*, p. 75)

Então, seja prudência ou sabedoria, *phrónesis* tem a ver com mente, assim como o pensamento – e a razão. A razão, embora com suas distinções – “razão pura”, “razão prática”, “razão impura” – deve ter algum sentido que seja o mesmo em cada distinção. Nota-se que cada razão não é a mesma, elas são razões diferentes, mas, ainda que distintas, todas elas são faculdades mentais. Assim como a prudência do governo da casa e do governo da cidade tem a mesma natureza – ser algo da mente ou do juízo. O que a “razão pura”, a “razão prática” e a

“razão impura” têm em comum é serem faculdades do pensamento, outra faculdade mental. E as diversas razões podem ser tomadas como essencialmente instrumentais: elas servem como meios de agir e também como meios de conhecer.

Assim, já se pode dizer com segurança que Schopenhauer tinha *razão* na sua crítica ora tratada. Embora, como se pode perceber, há vários usos do termo “razão”, podendo ter definições diferentes. Mas que não se pense que seja o caso da disputa de Schopenhauer com Kant, o tipo de razão que ambos consideram é o mesmo. Seja teórica ou prática, pura ou impura, “razão” aqui não é sinônimo de “motivo”, ou de “causa”, mas é uma faculdade do pensamento. A razão não pode ser então uma condição suficiente da moral. O que ainda não se pode dizer é que ela seja desnecessária. E, mesmo que seja desnecessária como origem ou fonte da moral, resta ainda ver se ela serve como instrumento para que se possa fazer ciência do que é correto, sendo indispensável tendo em vista a estrutura cognitiva humana. E se a razão leva alguém a ter vontade de algo, ainda assim será a “vontade de algo” o fundamento da ação – e dessa forma se pode relacionar a “razão de uma ação” com o “motivo de uma ação”.

Um defensor da filosofia de Kant pode aqui replicar que o uso da razão por agentes imorais e até perversos não é nenhuma novidade para Kant. Além disso, Schopenhauer desconsidera que Kant também toma a razão como instrumento de ação sem valor moral, como, por exemplo, no imperativo hipotético. Todavia a existência do imperativo hipotético na verdade somente se soma à crítica de Schopenhauer ao lado de Maquiavel racional. É verdade que nada impede que da razão venha coisas boas como ruins, mas isso significa que deve haver algo além da razão que faz com que dela venha algo bom e não ruim, isto é, a razão não é o ponto principal (a base, o fundamento), mas outra coisa. Voltamos ao problema do soberano bem, que, se for verdadeiramente o motivo, faz de todo imperativo um imperativo hipotético. Caso seja Deus, então trata-se de uma vontade e não de razão.

“Não, a diferença está na distinção entre a razão pura e impura”, dirá algum defensor de Kant, “se a razão for pura, então ela basta a si mesma, porém, como os homens têm inclinações, suas razão é contaminada e submetida por sua fraca vontade; o valor de uma ética não se confunde com sua aplicação”. Mas o que seria a razão impura? Seria a razão que parte dos interesses mundanos? Mas toda ética, de

fato, parte dos interesses mundanos. As ações humanas não existiriam sem o mundo e sem o homem e falar em ações agentes racionais não-humanos no final das contas acaba sendo antropomorfizar as ações dos referidos agentes possíveis. É preciso repetir, a ética não é como a matemática, não é possível abstrair uma ação qualquer como se abstrai um número.

*Donde:* A razão não contradiz a imoralidade. Entretanto ela pode ser usada na construção da moral.

#### *Análise da razão apresentada como mero instrumento:*

Partindo da tese de Schopenhauer segundo a qual a razão é um instrumento da vontade humana para o cumprimento de seus anseios, conclui-se que ela, a razão, não pode ser ao mesmo tempo o motivo que a levou a ser usada. Como a tarrafa não é o motivo pelo qual o pescador sai a pescar, mas apenas facilita sua vida mais do que apenas uma vara. Mas qual o fundamento de sua ação? Seria o objeto do desejo (o peixe) ou a decisão de pescar (a vontade do pescador)? *Prima facie* se pode dizer que é a decisão, pois sem a decisão não há ação, mas haveria a vontade do pescador se não existisse o peixe? Da mesma forma a colher do pedreiro é um instrumento que o auxilia na construção, mas a motivação é outra e, note-se, sempre algo volitivo – ou o que motiva o pedreiro é a *vontade* de ter um abrigo, para evitar aquilo que ele tem *vontade* de evitar por ameaçar o próprio bem estar, ou então sua motivação é o dinheiro do contrato, com o qual compra comida para saciar a *vontade* de matar a fome. Mas haveria motivação para o pedreiro se não houvesse algo como “abrigo” ou “dinheiro”? Isto é algo que se poderá ver mais à frente, o que se pode afirmar aqui é que a razão não é motivação de coisa alguma.

*Donde:* Como a razão é um instrumento, nada há nela que a faça ser algo mais no que diz respeito à moral.

#### *Análise do caráter irracional da ação moral:*

Foi mostrado no capítulo sobre as críticas que Schopenhauer não só diz que a razão não pode ser o fundamento da moral como também



que a moral é fundamentalmente irracional. Citando Aristóteles, ele diz que a origem da ação moral é irracional. Schopenhauer não desenvolve o ponto e pode parecer a alguns que ele se limitou a um apelo à autoridade. Na verdade a afirmação é uma consequência de sua filosofia, demonstrada por esta e apenas corroborada pela intuição de Aristóteles. Se a essência de tudo é a Vontade, e a vontade é uma coisa cega e sem objetivos, então daí se segue que as ações humanas também não têm razão de ser. Tudo o que o homem faz seria por meros impulsos volitivos, pelo menos na origem da ação, como diz Aristóteles.

Isto significa que as ações morais não podem nunca ser racionais? A partir da filosofia de Schopenhauer, parece ser este o caso, já que compaixão é um sentimento.

Não seria possível uma ação ser motivada pela compaixão e ao mesmo tempo ser justificada racionalmente? Isto é perfeitamente possível, pois a razão não é apenas um instrumento para se conseguir algo, nem para destruir algo. A razão também é um dos instrumentos do intelecto, com ela se pode conhecer mais e melhor. O conhecimento em si pode a ninguém mover a fazer o bem, como a compaixão, entretanto ele pode dizer que, afinal, o agente escolhe fazer o bem e, assim, consegue-se acalmar a consciência. Por outro lado, a razão também permite condenar um agente que causou algum mal e justifica puni-lo – um julgamento baseado em emoções, ao contrário, pode resultar em injustiças.

Assim, se por “irracional” se entende o motivo da boa ação, Schopenhauer está bem fundamentado – e é o que parece que ele quis dizer –, mas, se por “irracional” se quer dizer que a ação moral contradiz a razão, então a atribuição é equivocada.

*Donde:* Schopenhauer parece ter razão nos limites acima definidos.

*Objeção à afirmação de que a filosofia prática (como a dos estoicos) não funciona:*

Um dos ataques de Schopenhauer contra a filosofia moral kantiana é direcionado à ineficácia da “filosofia prática”<sup>84</sup> e, para tanto, ele toma um exemplo deste tipo de filosofia em tempos passados. Para Schopenhauer, o estoicismo foi uma filosofia impraticável. Na obra “*A arte de ser feliz*”, Schopenhauer apresenta a via mais apropriada para quem quer viver de forma mais feliz possível<sup>85</sup>, já que a negação da Vontade não pode ser alcançada por esforço próprio e não é o caso que em todos os homens ela se negue. Segundo Schopenhauer nesta mesma obra (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 3-4) tanto o estoicismo quanto o maquiavelismo são inviáveis para o ser humano comum, no primeiro caso porque o homem é um ser repleto de vontade – e, mais do que ser dotado, segundo a metafísica schopenhaueriana, ele é vontade – enquanto que no segundo caso, segundo ainda o mesmo autor, o homem comum não tem inteligência suficiente para ser efetivo nesta segunda via.

Importa dizer que não há uma só leitura da moral kantiana, pois se pode tanto entender que sua ética é normativa pelo fato de o imperativo categórico – como bem indica a palavra “imperativo” – é uma ordem, ou seja, uma norma a ser seguida, um dever etc., quanto, por outro lado, se pode dizer que Kant, como depois dele Schopenhauer, apenas se limitou a descrever o que seria a moral. Kant quer dizer com sua filosofia algo como: “Se o agente for racional – não necessariamente humano –, então deve agir de determinada maneira”. O homem não é só um ser racional, mas também um ser que sente, que tem paixões – ele vive em dois mundos. Ora, sendo assim, pouco importaria para Kant que sua ética não pudesse ser aplicada, ela valeira num mundo ideal. Schopenhauer seguiria a mesma linha de se fazer ética, mudando, contudo, os princípios e os fundamentos.

Todavia, que se pense então neste mundo ideal onde os agentes racionais não tivessem qualquer inclinação. Ora, neste caso, não há motivos para se falar em imperativos (expressões de ordem, comandos, mandamentos etc.), pois em tal mundo os agentes agiriam sem

---

<sup>84</sup> Entre aspas porque, para Schopenhauer, tal filosofia não só é ineficaz, como também é, antes de tudo, inexistente.

<sup>85</sup> Poder-se-ia dizer: “mais confortável possível”. Pois, na ótica de Schopenhauer, a felicidade não é algo positivo, isto é, não é algo com existência “concreta”, por assim dizer, e sim uma suspensão do sofrimento. Por conforto se pode entender algo como a ausência de obstáculos ao corpo que sente e também a ausência de agressões ao mesmo corpo.

constrangimento e qualquer imposição somente seria possível se o agir contrário ao correto fosse possível. Por falar nisso, em tal mundo não haveria real liberdade, e nada há que impeça a discordância com conceito kantiano de liberdade, haja vista que a escolha livre só é possível se também for possível o erro. Como Kant fala em “imperativo”, “dever” etc., é razoável concluir que sua ética só pode ser pensada em um mundo em que o erro seja possível.

Portanto, importa que seja possível que as filosofias práticas sejam viáveis, caso se queira defender a ética kantiana, algo que Schopenhauer nega. Ocorre, porém, que este último elogia características das religiões semelhantes às do estoicismo. E é o que será demonstrado, primeiro mostrando o engano de Schopenhauer acerca das religiões e em seguida, a partir do que realmente são e pelos resultados reconhecidos por Schopenhauer, poder-se-á validar o estoicismo e viabilizar as éticas práticas.

É comum ver Schopenhauer mencionar ensinamentos religiosos usando-os como ilustrações alegóricas para suas crenças. O que ele faz perceber é que considera as verdades das religiões como confusas e incompletas – é por isso que ele se refere a tais verdades como “metafísica do povo”, num sentido pejorativo<sup>86</sup>, e é por isso que no fim do MVR ele acusa os ensinamentos budistas e hindus de “vazios de sentido”. Entretanto, Schopenhauer reconhece algum resultado nas religiões – tanto no hinduísmo quanto no budismo e no cristianismo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 493). Ele diria que os fatos morais das vidas e ações dos místicos e ascetas seriam independentes das doutrinas que eles professam, mas isto seria negar todo o processo registrado de iluminação ou deificação – e seria demasiado estranho contar as histórias pela metade.

Este comentário também se mostrará indispensável por mostrar algo que Schopenhauer acusa em Kant, a saber, a novidade. Ele diz que Kant, ao tomar a razão como fundamento da ética, faz algo inédito na filosofia. Parece com isso querer dizer que a proposta de Kant é contraintuitiva, haja vista que em toda história da filosofia nunca se pensou tal coisa. Schopenhauer, ao contrário, embora um amante da originalidade, reivindica rudimentos de sua descoberta na sabedoria

---

<sup>86</sup> O ensinamento por alegorias seria uma exigência da incapacidade do vulgo de compreender conceitos metafísicos.

milênar das religiões. Contudo, como será mostrado, ele possivelmente se enganou nas comparações com sua filosofia, ao menos em parte. Deve-se dizer, porém, que ele não agiu de má-fé, ao contrário, foi bem honesto ao dizer que seu conhecimento da literatura hindu é imperfeito (*Idem, ibidem*, p. 492). Mas, apesar disso, ainda crê ter entendido o que os orientais pensavam.

Assim se pode concluir que as verdades e os resultados das religiões estão muito próximos do estoicismo, que Schopenhauer considera inviável. Talvez algum schopenhaueriano não aceite este argumento, mas, sem querer fazer psicologia do falecido filósofo, é possível dizer que, uma vez que ele reconhece na sua obra capital e em outras os bons frutos das mencionadas religiões, teria de reconhecer, pela coerência que se vê em sua obra, caso pudesse ler esta dissertação, que o estoicismo também é viável. A seguir será provado que outra é a causa e a motivação da “santidade”, conforme as doutrinas tradicionais.

*Aqui é preciso que se compreenda as motivações para a atual consideração:* 1. Deve estar claro que se quer aqui traçar um paralelo entre tais crenças e o desacreditado estoicismo e mostrar que o uso da razão como auxiliar da ação é sim intuitivo; 2. Para tanto é preciso demonstrar que Schopenhauer entendeu mal as referidas doutrinas – já que, como o autor mesmo disse, ele teve acesso a poucas obras e, no Ocidente, ainda não havia especialistas –; 3. Apesar desta pesquisa ser sobre as críticas a Kant e não sobre teologia ou religião comparada, trata-se aqui de ética, e a disciplina estóica, próxima daquilo que Schopenhauer crê se aproximar mais da “metafísica do povo”; 4. E, finalmente, estando claro que há ligação entre estoicos e religiosos, considerando também que Schopenhauer reconhece algo de positivo na vida dos santos, poder-se-á concluir que o estoicismo funciona.

Para o filósofo alemão, os santos seriam exemplos de seres em que a Vontade se negou e suas praticas ascéticas seriam consequências desta negação. As autopunições seriam para mortificar mais a Vontade já enfraquecida, levando os ascetas e penitentes a provocarem a própria morte por inanição, entrega às feras e outros suicídios (*Idem, ibidem*, pp. 492-493). Evidentemente Schopenhauer não toma as penitências e os exercícios (ascese) como motivo para a negação da Vontade, não apenas consequências. E tem de ser assim porque só a Vontade seria livre.

Mas Schopenhauer cometeu muitos erros advindos do seu pouco

conhecimento confesso do tema, dado que mal havia publicações sobre as tradições orientais na época. Mas ele erra também ao tratar do cristianismo, apoiando-se numa interpretação pessoal de Lutero.<sup>87</sup> Aqui não seria o lugar para não tão breve explanação teológica – no caso do cristianismo – e análises das demais religiões, se Schopenhauer não tivesse o hábito de usar as crenças religiosas (“metafísica do povo”) como corroborações de seu pensamento. A primeira intenção aqui é mostrar que a filosofia prática é viável a partir do reconhecimento que Schopenhauer faz dos frutos da religião e, em seguida, ao se comparar as religiões com o estoicismo. Contudo, também a exposição é válida no sentido de que, para muitos, Schopenhauer é uma porta de entrada para o pensamento oriental, então é mister mostrar que, embora um grande divulgador, ele não pode ser referência destes temas.

É evidente que Schopenhauer via a sabedoria oriental como exemplo de transformação pessoal da Vontade negada. E negação da Vontade é igual a abandono do mundo,

O Buda diz nos *suttas*<sup>88</sup> do *Majjhima Nikaya*<sup>89</sup> (doravante MN) que a mortificação não leva a estados supra-humanos, portanto, sua intenção era, antes da “iluminação”, alcançar um estado superior de existência – como os estoicos; o budista, como o estoico, quer uma vida sem sofrimento, mas não confundem a falta de sofrimento com a aniquilação –, em segundo lugar, o melhor meio para o objetivo budista não é a mortificação. Segue a passagem:

---

<sup>87</sup> O problema de tomar interpretações pessoais é que não é difícil um texto ser interpretado de mais de uma forma. É por isso que, comparando com a Filosofia, não é sábio um leitor começar logo pela “Crítica da Razão Pura” de Kant, sem uma introdução adequada. É por isso que se diz que Nietzsche é muitas vezes mal compreendido e mal utilizado – não é que seja aquele o mesmo caso, mas quem assim diz crê que possui a leitura correta do filósofo. Ora, a leitura será melhor quando já se conhece mais ou menos aquilo que os autores queriam dizer. No caso da Bíblia, ninguém poderia ter mais autoridade interpretativa do que quem escreveu os livros, escolheu-os e excluiu o que não estava de acordo – a Tradição.

Não à toa São Pedro diz: “Antes de tudo sabej que nenhuma profecia da Escritura é de interpretação pessoal.” (2 Pe 1:20)

<sup>88</sup> *Sutta* (em pali) ou *sutra* (em sânscrito) significa literalmente um fio de costura que liga duas partes; no budismo diz respeito aos textos sagrados contendo os discursos do Buda – o próprio discurso é também um *sutta*.

<sup>89</sup> Os “*Discursos com extensão média*”.

(...) ‘Vivamos somente de arroz,’ e eles [os contemplativos e os brâmanes] comem arroz, eles comem o arroz moído, eles bebem o refresco feito com arroz e eles fazem vários tipos de misturas com o arroz. Agora eu me lembro de comer um único grão de arroz por dia. Sariputta, você pode pensar que os grãos de arroz eram maiores naquela época, no entanto você não deve pensar dessa forma: o grão de arroz era no máximo do mesmo tamanho que agora. Por comer apenas um grão de arroz por dia, meu corpo ficou extremamente emaciado. Por comer tão pouco... os pelos, com as raízes apodrecidas, caíam do corpo à medida que eu os esfregava.

No entanto, Sariputta, através dessa conduta, através dessa prática, através da realização dessas austeridades, eu não conquistei nenhum estado supra-humano, nenhuma distinção em conhecimento e visão digna dos nobres. Por que isso? Porque eu não realizei a nobre sabedoria, que quando realizada é nobre e emancipa, e conduz aquele que a pratica à completa destruição do sofrimento. (MN 12:55-56)<sup>90</sup>

Não se pode dizer que o budismo seja da mesma natureza que o estoicismo, mas são semelhantes na intenção, no objetivo. O estoicismo é, acima de tudo, uma escola filosófica, enquanto o budismo guarda semelhanças com a religião, embora alguns o tome apenas como uma via para a realização pessoal. O budismo não é filosofia, pode até ser que se fale, por falta de expressão melhor, de “filosofia budista”, mas o fato é que o budismo, ao contrário da filosofia, é bem prático. Não alimenta o ceticismo, mas não busca respostas metafísicas. A especulação é vista como perda de tempo, sendo que o importante é se libertar do sofrimento. Isto é bem ilustrado na alegoria do homem que é envenenado por uma flecha, mas que se recusa a tomar o remédio enquanto não saber detalhes sobre o veneno, sobre o atirador, sobre o tipo de madeira da flecha etc. e acaba morrendo sem o tratamento (Cf. MN 63:5)<sup>91</sup>.

O pessimismo e a ênfase no sofrimento parecem ser frutos de má

<sup>90</sup> Disponível em: <http://www.acessoainsight.net/sutta/MN12.php>.

<sup>91</sup> Disponível em: <http://www.acessoainsight.net/sutta/MN63.php>.

compreensão dos ocidentais. O autor de livros sobre esoterismo e metafísica – também matemático e filósofo, de formação acadêmica – francês René Guénon, bastante conhecido no meio dos estudiosos das religiões, diz o seguinte sobre pessimismo e budismo:

(...) se, por exemplo, falamos de “pessimismo”, como é feito tantas vezes, não é ao budismo, que caracterizamos, mas somente o budismo visto através da filosofia de Schopenhauer; o autêntico budismo não é “pessimista” nem “otimista”, porque, para ele, a questão não aparece precisamente dessa forma (...). (GUÉNON, 1987, p. 173)<sup>92</sup>

É verdade que a doutrina parte da verdade do sofrimento, contudo, trata-se se apenas uma das chamadas “quatro nobres verdades”, as demais não apenas preveem a destruição do sofrimento como indicam o caminho para alcançá-lo, conforme se pode ver abaixo, na exposição de Michael Beisert<sup>93</sup>:

Pouco após a sua Iluminação, o Buda (“O Iluminado”) proferiu o seu primeiro discurso definindo a estrutura básica sobre a qual se baseariam todos os seus ensinamentos seguintes. Essa estrutura básica são as Quatro Nobres Verdades, quatro princípios fundamentais da natureza (Dhamma) que emergiram da avaliação honesta e profunda que o Buda fez da condição humana e que servem para definir toda a abrangência da prática Budista. Essas verdades não são afirmações de fé. São na verdade categorias nas quais podemos enquadrar nossa experiência de tal forma a criar condições para a Iluminação:

1. **Dukkha**: sofrimento, insatisfação, descontentamento, estresse;

---

<sup>92</sup> No original: (...) *si par exemple on parle de «pessimisme» comme on le fait si souvent, ce n'est pas le Bouddhisme que l'on caractérise, ou du moins ce n'est que le Bouddhisme vu à travers la philosophie de Schopenhauer; le bouddhisme authentique n'est ni «pessimiste» ni «optimale», car, pour lui, les questions ne se posent pas précisément de cette façon (...).*

<sup>93</sup> Os grifos negritos e os sublinhados característicos dos *hiperlinks* foram retirados.

2. A causa de dukkha: a causa dessa insatisfação é o desejo (*tanha*) pela sensualidade, pelo ser/existir e por não ser/existir;

3. A cessação de dukkha: o abandono desse desejo;

4. O caminho que leva à cessação de dukkha: o Nobre Caminho Óctuplo –entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta e concentração correta.

Para cada uma dessas Nobres Verdades o Buda identificou uma tarefa específica que o praticante deve realizar: a primeira Nobre Verdade deve ser compreendida; a segunda deve ser abandonada; a terceira deve ser realizada; a quarta deve ser desenvolvida. A realização completa da terceira Nobre Verdade abre o caminho para a penetração de *Nibbana* (Sânscrito: Nirvana), a liberdade transcendente que é o objetivo máximo dos ensinamentos do Buda. (BEISERT, 2011, *online*)

O budismo, caso se tome por filosofia, seria uma filosofia ética, e mais, uma ética normativa. Diz Beisert:

A última das Nobres Verdades – O Nobre Caminho Óctuplo – contém a prescrição de como aliviar nossa insatisfação e alcançar a eventual libertação, de uma vez por todas, desse ciclo de vida e morte (*samsara*) doloroso e desgastante ao qual – pela própria ignorância (*avijja*) das Quatro Nobres Verdades – estamos presos por tempos incontáveis. O Nobre Caminho Óctuplo oferece um guia prático e completo para o desenvolvimento mental de qualidades e habilidades benéficas que devem ser cultivadas se o praticante desejar alcançar o objetivo final, a liberdade e felicidade supremas, *Nibbana*. (*Idem, ibidem, online*)

É possível dizer que, como o budismo, Schopenhauer também não era pessimista e não raras vezes se ouve ou lê que o filósofo de Danzig era apenas realista. Não é difícil concordar com isso, porém é evidente que o papel da compaixão em Schopenhauer é o de expressão



do sentimento do homem cuja vontade se reconhece no próximo. No budismo há um controle dos sentimentos. O que ambos os pensamentos podem ter em comum é o caráter prático da compaixão, mas isto se o schopenhaueriano aceitar que o conhecimento que a Vontade tem de si mesma pode ser provocado pelo sentimento de compaixão.

O budismo está próximo do estoicismo por mostrar o caminho para a conformidade com a natureza e consequente bem estar. O budismo não é a expressão da negação do mundo e da Vontade, nem o hinduísmo – vale lembrar, o budismo é como um hinduísmo reformado. Assim, o budismo e, dado sua origem, também o hinduísmo possuem alguma semelhança com a por Schopenhauer desacreditada filosofia estoica.

É verdade, porém, que no hinduísmo há um estágio da vida do homem denominado *Samnyasa*, que consiste numa vida de renúncias bem parecido com o descrito por Schopenhauer, isto não desmente o que foi afirmado acerca do objetivo do asceta. Claro, existem alguns exemplos mórbidos, como os apresentados por Schopenhauer. Outros soam como masoquismos, mas, dado o que se diz das tradições, deve-se concluir que tudo isso se trata de uma demonstração degradante de autocontrole<sup>94</sup> – um exibicionismo que foge da proposta tradicional ascética de desapego inclusive do ego. Importa ainda considerar o seguinte: O que se chama “hinduísmo” não é um único e simples sistema, mas um conjunto de escolas diferentes, de forma que uma ou outra pode ter se afastado mais ou menos da crença original, como pode também ter sido adulterada em algum sincretismo com crenças estranhas à original. Por fim, ainda que houvesse apenas um só “hinduísmo”, é evidentemente possível que haja abusos por parte de seus adeptos. A mesma coisa acontece no cristianismo com a famosa crucificação voluntária – não até a morte – de fiéis nas Filipinas.

---

<sup>94</sup> Algumas imagens mostrando a agressão que hindus infligem ao próprio corpo são facilmente encontradas na *internet* (acesso em 08/01/2015): [http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00routesdata/1800\\_1899/hinduis m/ascetics/thomas1930a.jpg](http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00routesdata/1800_1899/hinduis m/ascetics/thomas1930a.jpg)  
<http://mythologyofblue.tumblr.com/post/4188307863/an-ascetic-with-a-metal-grid-welded-around-his>  
<http://i.imgur.com/3ZLHPQW.jpg>  
<http://obutecodanet.ig.com.br/index.php/2011/01/25/fotos-mostram-os-incriveis-rituais-de-fe-dos-hindus-em-festival/>

Tampouco os santos cristãos são expressões da negação da vontade. Este ponto será tratado agora<sup>95</sup>: Antes de tudo, a noção de “vontade essencialmente má” é incompatível com o cristianismo<sup>96</sup> – segundo os cristãos, Deus fez tudo bom, mas sujeito à queda, já que só Deus é perfeito e, além disso, a liberdade (junto com a possibilidade do erro) é extremamente desejável. Não será introduzida aqui uma teodiceia qualquer para explicar em detalhes o porquê do mal deste mundo e porque Deus o permite, importa aqui somente que, segundo a tradição, a maldade não é uma característica intrínseca deste mundo, mas sim um trágico desvio da ordem natural de todo o mundo resultante da Queda adâmica.

Antes de se mostrar que o objetivo do cristão é outro que a aniquilação de seu ser num nada e que sua vontade não é negada, mas direcionada a algo maior do que a existência atual, é preciso esclarecer que a liberdade no cristianismo é uma faculdade também dos indivíduos, em outras palavras, os fenômenos humanos que se pode ver são pessoas

---

<sup>95</sup> Ver nota 67 sobre a Graça no cristianismo.

<sup>96</sup> Perguntar-se-á talvez pelo porquê de aqui não ser levado em conta outras formas de “cristianismo”. Bom, há pelo menos dois motivos: o primeiro, que importa mais a esta pesquisa, é que os santos ascetas, por vezes mencionados por Schopenhauer, pertencem à ortodoxia católica – pois não há santos e ascetas entre gnósticos e muito menos entre os protestantes, os quais negam a própria santidade – e, sendo católicos, faziam tudo pela crença católica; a segunda razão já foi exposta mas pode ser lembrada, que é o fato de as Escrituras não só terem sido definidas pelos concílios como também o fato de elas próprias terem sido escritas no seio da cristandade tradicional, implica que não faz sentido considerar as interpretações heterodoxas, as quais contrariam a mensagem escrita pelos membros tradicionais. A interpretação correta não é definida por ser a melhor para o grupo dominante, mas antes um grupo é dominante por guardar os ensinamentos conforme foram transmitidos. Algo impede que se aceite a distinção que Schopenhauer faz entre o cristianismo “judaizado” otimista e o cristianismo original pessimista? Evidente que não, pois inclusive já pensaram antes de Schopenhauer – se a distinção é adequada é outra coisa. O “cristianismo” pessimista foi concebido pelos gnósticos, pelos marcionitas e pelos cátaros. Contudo tais movimentos não eram seguidos pelos santos dos exemplos de Schopenhauer. Igualmente em relação ao budismo é apresentado aqui a forma mais antiga, a saber, a apresentada no cânone na língua pali. Sendo aqui ignorado o budismo moderno, sem o espírito de disciplina guerreira característico. Portanto, ainda que a leitura feita por Schopenhauer seja possível – e é –, tal leitura não se aplica aos tradicionais monges cristãos e budistas, como se vê nesta dissertação.

livres. E, diferente de Schopenhauer, Orígenes de Alexandria não considerava a liberdade humana como um fator negativo – i.e., como ausência de impedimentos –, mas sim como uma potência de agir – i.e., um fator positivo, o que parece ser mais intuitivo –, tal compreensão é o que se pode ler a seguir<sup>97</sup>:

Entre os seres que se movem há uns que são a própria causa do seu movimento, e há outros que só se movem por algo externo. (...) Têm em si mesmos a causa do seu movimento os animais, as plantas e, em resumo, tudo o que subsiste em devido à sua natureza e tem alma.

(...)

Entre os que têm em si mesmos a causa do seu movimento, diz-se que uns são motivos a partir de si mesmos, e os outros por si mesmos: a partir de si mesmos são os seres inanimados, e por si mesmos os que têm alma. (ORÍGENES, 2012, p. 209)

E é por considerar o homem como livre que se considera também que sua vontade pode ser moldada por meio de exercícios a fim de se atingir um estado que se acredita ser o ideal.

O “Catecismo da Igreja Católica”<sup>98</sup>, aprovado por João Paulo II em 1997, diz que o homem age livremente tanto no erro quanto no acerto, ou seja, a vontade do homem pode ser boa.<sup>99</sup> Além disso, é possível melhorar a virtude (educar a vontade) através do exercício (ascese), como se pode ver a seguir, no nº 1734:

---

<sup>97</sup> No primeiro capítulo do terceiro livro, parágrafo 2.

<sup>98</sup> Da perspectiva tradicional, não se trata do suprassumo da tradição cristã, haja vista que é posterior ao controverso Concílio Vaticano II, mas é uma das fontes que facilmente se encontra hoje dando a concepção cristã de “liberdade” e de “ascese”. Apesar de não ser uma fonte totalmente segura do que os antigos pensaram, pode-se assegurar de que, ao menos nas partes citadas, a doutrina tradicional é respeitada, e, precisamente porque a tradição cristã tem sido esquecida ou afrouxada, encontrar algo que ainda esteja de acordo com os antigos é sinal de que se trata de questão grave.

<sup>99</sup> Aqui, novamente, pode-se defender a validade da interpretação de Schopenhauer. De fato, é preciso admitir que Schopenhauer nem ninguém é obrigado a aceitar determinada doutrina e os documentos da Igreja. Porém, não se pode esquecer que o foco principal aqui é nos santos e no que eles acreditavam.

A [existência da] liberdade torna o homem responsável por seus atos, na medida em que forem voluntários. O progresso na virtude, o conhecimento do bem e a ascese aumentam o domínio da vontade sobre seus atos. (CATECISMO, 2000, p. 473, n° 1734)

Embora, ao contrário da ascese budista, haja aqui um elogio da mortificação:

O caminho da perfeição passa pela cruz. Não existe santidade sem renúncia e sem combate espiritual. O progresso espiritual envolve ascese e mortificação, que levam gradualmente a viver na paz e na alegria das bem-aventuranças (...) <sup>100</sup>. (CATECISMO, 2000, p. 532, n° 2015)

Mas é importante ter em mente que a “mortificação” não pode chegar à morte de fato, tampouco pode causar destruições permanentes no corpo, como mutilações, por exemplo. O Papa Silvestre I, no I Concílio de Niceia – quando a Igreja latina e a Igreja oriental ainda não tinham se separado –, condenou a castração voluntária (Cf. DENZINGER, 2013, p. 53, n° 128a). O Papa Pio XI é ainda mais preciso na condenação da automutilação ou mutilação autorizada do próprio corpo, a menos que seja por motivos de saúde. Diz ele:

De resto, a doutrina cristã ensina, como é certíssimo à luz natural da razão, que os próprios indivíduos não têm outro domínio sobre os membros do seu corpo senão o que se refere ao respectivo fim natural, não podendo destruí-los ou mutilá-los, ou por qualquer outra forma torná-los inaptos às funções naturais, a não ser no caso em que não possa prover-se de outro modo ao bem do corpo todo. (In: DENZINGER, 2013, p. 804, n° 3723)

Note-se ainda a preocupação com o fim e as funções naturais é um forte indício de que, ao contrário do que pensadores pós-iluminismos possam acreditar, a Igreja não considera o corpo algo ruim.

---

<sup>100</sup> O Catecismo segue dizendo, citando São Gregório de Nissa, que aquele “que sobe” jamais deixa de desejar o que já conhece.

O jejum e as “mortificações” têm por objetivo somente o controle da alma sobre o corpo, segundo a crença cristã.

Evágrio Pôntico, cristão da antiguidade, dá uma aula sobre ascese cristã em seu *Tratado sobre a Práxis*<sup>101</sup>. Na obra em questão, ele define o cristianismo como “o dogma de nosso Salvador Cristo composto das partes prática, natural e teológica” (PÔNTICO, 2014, online), a parte prática é onde se encaixa a ascese, embora aquela não se limite a esta. A realização do crente se dá, poder-se-ia dizer, com o cumprimento da primeira parte, a conformidade com a segunda e o conhecimento da terceira, alcançando assim o objetivo que é o “Reino dos Céus” definido por Pôntico como “a impassibilidade da alma com verdadeira gnose das coisas existentes” (*Idem, ibidem, online*), ou seja, como os estoicos, o cristão também busca a impassibilidade da alma, em outras palavras, o domínio das paixões. Pôntico faz a seguinte lista das paixões que o asceta deve combater:

Os *logismoi*<sup>102</sup> mais gerais são oito no todo, os quais contém os demais *logismoi*. Primeiro, o pensamento da gula; e, depois, o pensamento da fornicação [luxúria<sup>103</sup>]; em terceiro, o da avareza; o quarto, o da tristeza; quinto, o da ira; sexto, o da acídia; sétimo, o da vanglória; oitavo, o do orgulho. Se esses *logismoi* afligem ou não a alma é uma das coisas que não estão em nosso poder; mas se persistem ou não, se colocam ou não as paixões em movimento<sup>104</sup>, é

---

<sup>101</sup> Disponível em duas partes nos seguintes sítios: <http://andreluizvbtr.blogspot.com.br/2014/10/tratadodavidapraticaeavagrio-pontico.html> e <http://andreluizvbtr.blogspot.com.br/2014/12/tratadosobrepraxis-evagrioponticoii.html>.

<sup>102</sup> A palavra grega λογισμοι significa “paixões da alma”, conforme a nota do tradutor André Luiz V. B. T. dos Reis.

<sup>103</sup> Nota do tradutor.

<sup>104</sup> Aqui há uma diferença entre o estoicismo – pelo menos o de Sêneca, conforme será exposto – e o cristianismo: Para o cristão a aflição ou ausência desta no homem diante das paixões escapa do seu controle, embora o homem, por sua liberdade, tenha o poder de controlar suas aflições e cabe a ele contê-las. O controle da ascese visa impedir o desenvolvimento das paixões. Sêneca dirá algo como “não há razão para evitar os objetos das paixões, dado que a atitude impassível do estoico está na sua concepção de virtude”. Tal diferença pode parecer grave, uma vez que o estoico não parece precisar de uma disciplina para

algo que está em nosso poder. (*Idem, ibidem, online*)

E para finalizar a questão da ascese no cristianismo, segue-se abaixo um trecho bem sucinto que resume o que foi mostrado antes com as devidas referências.<sup>105</sup> Sobre o jejum diz Santos:

O principal objetivo do jejum é a obtenção de autodisciplina e de controle sobre as paixões da carne – ou seja, libertar-se da dependência das coisas mundanas para se concentrar nas coisas do Reino de Deus, a fim de fortalecer a alma para não ceder à tentação e ao pecado. Segundo São Serafim de Sarov, o jejum é “algo indispensável para se adquirir os frutos do Espírito Santo em nossa vida”.

Portanto é importante sempre ter em mente que o jejum não é um objetivo em si mesmo, nem um ato de mortificação sem um objetivo maior, tampouco uma “penitência” para agradar a Deus, e muito menos uma punição angustiante que fazemos para pagar nossos pecados.

Ao contrário, para o Cristão Ortodoxo, o jejum deve ser acompanhado de júbilo, pois jejuar é um ato de autodisciplina que impomos voluntariamente a nós mesmos para nos tornarmos pessoas melhores. (SANTOS, 2015, online)<sup>106</sup>

manter-se impassível, mas apenas o conhecimento filosófico lhe bastaria. Entretanto, é defensável que é grande a semelhança entre o estoicismo e as ascèses religiosas por três motivos: 1. Se o estoico não precisa evitar os objetos das paixões, isto não implica em dizer que ele não precisa de disciplina; 2. O estoico precisa de disciplina para não sucumbir às paixões aquando usufrui de seus bens, seja ela qual for; e 3. O mais importante aqui é mostrar que as religiões, como a filosofia estoica, não buscam a negação completa da Vontade, mas sim o controle dos instintos.

<sup>105</sup> A citação é tirada do artigo “*O jejum na Igreja Ortodoxa*”, publicado num sítio da *internet* dedicado à exposição das crenças da Igreja oriental (conhecida como “Ortodoxa”). O sítio *Ecclesia Brasil* pertence à Arquidiocese Ortodoxa Grega de Buenos Aires, estando em comunhão com o Patriarcado Ecumênico de Constantinopla.

<sup>106</sup>

Disponível

em:

[http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/fe\\_crista\\_ortodoxa/o\\_jejum\\_na\\_igreja\\_or](http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/fe_crista_ortodoxa/o_jejum_na_igreja_or)

Após esta consideração sobre as religiões, concluímos, em primeiro lugar, que o ser humano tem a intuição de que a vontade pode ser direcionada ou “negada” por meio de práticas e exercícios pré-estabelecidos. Ao se aceitar os princípios religiosos acima mostrados, é possível alguma argumentação no sentido de defender racionalmente que determinada ação ou intenção de agir é preferível do que outra. Evidentemente isso se dá e, boa ou má, há uma filosofia ética normativa. E, uma vez que há certa tendência em diversas culturas de se convergirem no que diz respeito aos costumes, parece ser o caso de que uma filosofia normativa – que não só defenda o melhor a se fazer (caráter filosófico) como também ajuda a se fazer (caráter prático) – é sim intuitiva. Compare-se ainda essas crenças com a filosofia estoica.

Em segundo lugar, uma vez que Schopenhauer admite que os ascetas das diferentes religiões tenham seu valor, deveria assumir também que aquilo que os levou à vida ascética deve ser bom. Talvez o entendimento errôneo que Schopenhauer tinha das mencionadas religiões o fez se referir de forma reverente a elas e aos seus santos, mas, na verdade, independente do que o filósofo entendeu, a imagem de tais santos continuam sendo a imagem da Vontade vencia – daquela Vontade schopenhaueriana “má”, isto é, causadora de sofrimentos perenes. Na perspectiva das tradições religiosas o erro schopenhaueriano está precisamente no que ele entende como a essência deste mundo.

Para afirmar que a vontade humana é má segundo os princípios cristãos, Schopenhauer – e com ele Lutero – citaria as seguintes passagens de São Paulo: “não há quem faça o bem, não há nenhum só” (Rm 3. 12b); “[somos] justificados pela fé de Cristo, e não pelas obras da lei, pois pelas obras da lei nenhuma carne será justificada” (Gl 2.16). Entende-se, assim, que para Paulo a lei apenas serviria para que o homem se reconhecesse incapaz de a seguir.

Contudo, trata-se de um lamentável mal entendido, que poderia ser corrigido caso se conhecesse a seguinte passagem de São Tiago: “De que aproveitará, irmãos, a alguém dizer que tem fé, se não tiver obras? Acaso esta fé poderá salvá-lo? (2 Tg 2:14)” Ele ensina, portanto, que a fé sem obras nula. Ou seja, pela tradição as obras nada são sem a fé e a fé depende das obras.

Poder-se-ia ainda supor que São Paulo pensara mesmo da forma como interpretam Lutero e Schopenhauer, ainda assim mister é entender que a doutrina fundamental da civilização europeia após o declínio de Roma não se reduz ao apóstolo em questão. A Tradição da Igreja e não as Escrituras *sozinhas* ditam a doutrina, isto fica evidente ao se conhecer que esta última procede da primeira e não o contrário<sup>107</sup>. Um último recurso a se tomar para uma corroboração anterior da tese de que o homem e sua vontade são intrinsecamente maus seria de, se não pelo cristianismo, ao menos ser algo apontado por um paulinismo, contudo, como já foi apontado, quem escolheu seus livros estava no ambiente onde ele foi escrito e tem, portanto, a melhor interpretação, e, se a doutrina paulina fosse mesmo outra, ele estaria fora do Cânone.

Fica claro que para os cristãos tradicionais a ascese não é uma negação deste mundo, e sim um autocontrole, assim como a postura ascética é para os estoicos.

E por qual motivo é preciso insistir que os ascetas das religiões têm os mesmos objetivos que os estoicos? Uma das figuras mais emblemáticas do estoicismo, Lúcio Sêneca, revela o caráter ascético (disciplinado) do espírito estoico na obra *Sobre a vida feliz (De vita beata)*:

O sumo bem é uma alma que despreza os azares da sorte e se compraz na virtude (...) o homem feliz é aquele para quem não há nem bem nem mal, mas uma alma boa ou má (...).

(...) o que impede de dizer que uma vida feliz é uma alma livre, elevada, intrépida, constante, inacessível, tanto ao medo como à cobiça, para quem o único bem é a beleza moral e o único mal o aviltamento, e tudo o mais um monte de coisa sem valor (...)? (SÊNECA, 2005, p. 29)

A seguir, Sêneca faz uma crítica aos epicuristas – embora mais à frente, na página 49, ele diz que a culpa não é do próprio Epicuro, mas de seus seguidores –, dizendo que seus excessos são males, contudo, se pode tomar a citação como um exemplo de que os estoicos não

---

<sup>107</sup> É por isso que livros críticos da Bíblia, como os de Bart Ehrman, são problemas apenas para adeptos da *Sola Scriptura*, aos demais não passa de pseudoproblemas.



procuravam para si mesmos o mal – o mesmo pode ser defendido acerca das religiões comparadamente – e há outro indício de que os estoicos exigiam que a razão acompanhasse a moral – apesar de não haver aqui algo que indique que o imoral seja necessariamente irracional.

(...) escolher um mal por bem é loucura [*dementia*]. Sem juízo [*sanitatem*], ninguém é feliz, e não está são de espírito aquele que procura o que deve fazer mal, como se fosse melhor. (*Idem, ibidem*, p. 33)

Porém a razão não está na base da moral estoica e sim “a natureza” – a Ordem, o Cosmos ou o Logos não se confunde, pois, com a razão.

É apropriado comparar os estoicos com os ascetas das diversas religiões. Os estoicos, como os ascetas, não buscavam a completa negação da Vontade, mas somente um controle dos sentidos. Eles queriam subjugar as paixões pela disciplina. Por isso é curioso Schopenhauer criticar a via estoica como impossível e admirar as conquistas dos ascetas. Todavia, não é o caso que as doutrinas sejam completamente semelhantes – nem as religiosas são entre si –, se fossem teriam um só nome. No cristianismo e no budismo há uma renúncia que não há no estoicismo, mas a atitude de cada um com os bens deste mundo são parecidas.

Sêneca começa apontando perguntas feitas pelos críticos do estoicismo:

Por que aquele é adepto da filosofia e vive com tanta opulência? Por que diz que se deve desprezar as riquezas, e ele possui riquezas? Considera a vida desprezível, mas vive! Desprezível a saúde, porém se trata com todo esmero e prefere que ela esteja excelente! Considera o exílio uma palavra vã e diz: “que mal há em mudar de região?!” Entretanto, se lhe for permitido, envelhece em sua pátria! Não vê diferença alguma entre um tempo mais longo ou mais breve, entretanto, se nada o impedir, prolonga sua existência e, na extrema velhice, mantém todo o vigor. (*Idem, ibidem*, p. 75)

No que responde:

Ele [o estoico] afirma que estas coisas devem ser desprezadas, não que não se deva possuí-las, o que não se deve é possuí-las em desassossego; não as rejeita, mas quando elas se vão, segue-as com um olhar indiferente. Onde a fortuna<sup>108</sup> colocará com maior segurança os seus bens senão onde os poderá recuperar sem queixa de quem tiver de devolvê-los? (*Idem, ibidem*, p. 75)

Talvez essa indiferença estoica seja mais difícil pela falta da renúncia e talvez a diferença entre a filosofia estoica e as ascetes religiosas seja que há mais coerência dentre os religiosos, haja vista que o desprezo por um bem parece implicar na sua abstenção. Mas isto é discutível, o desprezo não necessariamente implica na abstenção, os monges não põe fim às suas vidas e preferem o alimento ao “não-alimento”. O que se quer dizer por “tanto faz viver ou morrer” é que há algo maior do que isso, como, por exemplo, o controle das paixões, mas, como viver e morrer não são a mesma coisa, então um acaba tendo maior valor ou sendo mais útil do que o outro, donde a preferência por um ou por outro.

Aqui há agora bastante dados para indicar o caráter de doutrinas de formação das crenças religiosas elogiadas por Schopenhauer. Assim como o estoicismo, uma das metas é o autocontrole. O que Schopenhauer admira nos santos deve admirar nos estoicos – por mais que a doutrina estoica seja mais simples.

O estoicismo é quase um budismo ocidental.

*Donde:* Partindo do reconhecimento de Schopenhauer dos resultados dos ascetas e que há neles algo próximo à filosofia estoica, concluímos que há viabilidade na aplicação da filosofia na prática.

*Objecção da crítica da novidade kantiana (ou acusação de anti-intuitivismo):*

---

<sup>108</sup> Fortuna é a deusa romana responsável tanto pela boa quanto pela má sorte. É equivalente à deusa grega Τύχη (*Tyche*).

A filosofia de Kant, caso seja contraintuitiva, não é em sua totalidade. Antes dele, outros já pensaram que o homem por si pode saber o melhor a ser feito, o correto. O budismo mesmo é uma doutrina que não se ocupa com Deus, é uma religião antropocêntrica, por assim dizer. Como Kant, os budistas creem não só que a moral pode ser conhecida pelo próprio homem, mas que não é apropriado perder tempo com problemas metafísicos como a existência de Deus – para Kant, a razão nunca poderá alcançar ideias como “Deus” e “alma”.

Poder-se-ia dizer que os mencionado estoicos também tinham algo em comum com Kant, a saber, a despreocupação com a aplicação da moral na nossa realidade, pois diz Sêneca ao seu irmão Galião:

“Você fala de um modo” – diz você – “e vive de outro.” Essa censura, gente malévola e hostil àqueles que são os melhores, foi feita a Platão, a Epicuro, a Zenão; pois todos eles diziam, não como viviam, mas como deveriam ter vivido. É da virtude que eu falo, e não de mim, e elevo minha voz contra os vícios, contra os meus, em primeiro lugar: quando eu puder, viverei como se deve. (SÊNECA, 2005, p. 65)

Schopenhauer, que pela sua coerência aparenta ser mais kantiano do que o próprio Kant, diz que a filosofia é sempre teórica e nunca pode ser prática. Um schopenhaueriano poderia então dizer que o trecho acima corrobora com a visão de Schopenhauer e com uma ética kantiana mais coerente, pois, quando Sêneca diz que não há problema entre falar de um modo e agir de outro, ele quer dizer que lhe cabe apenas dizer o que *deve* ser e não o que *é* de fato. Enganar-se-ia, todavia, por uma leitura apressada, pois Sêneca diz também que eleva sua voz. Ora, “elevar” a voz é impor, impor uma norma – e não há motivo para entender diferente disso<sup>109</sup> –, assim como o *imperativo* kantiano. Além disso, o próprio Schopenhauer não argumentaria dessa forma, uma vez que ele considera o estoicismo uma moral prática irrealizável. Inclusive o tema da sessão anterior foi justamente mostrar que o estoicismo é tão prático quanto as ascetes religiosas e que, uma vez que Schopenhauer reconhece os frutos dos ascetas, deveria reconhecer como viável a ética

---

<sup>109</sup> Alguém poderia objetar que “elevar a voz” pode significar outra coisa como uma reação de medo ou uma explosão de raiva, entretanto o contexto deixa claro que “elevar” aqui é destacar a posição do filósofo diante dos viciados.

estoica, colocada ao lado da kantiana como uma filosofia prática, de forma que se pode dizer que tudo isto implica numa validação da ética kantiana como ética prática.

Como foi apontado na seção anterior, as semelhanças existentes entre o estoicismo e a ética budista, bem como a cristã, indica que há na natureza humana uma inclinação para tal forma de pensar e agir. Schopenhauer traça um paralelo entre Kant e os estoicos ao tomar estes últimos como paradigmas duma fracassada filosofia prática fundada na razão.

Contra isto foi dito que, se Schopenhauer confere algum valor aos modelos dos santos das diversas religiões, deve também assumir que o filósofo estoico tem valor.

Todavia, cabe argumentar contra o que foi dito fazendo a seguinte distinção: A intuição racional que os homens têm de que é melhor controlar as paixões do que se deixar guiar levemente por elas pode ser comum no pensamento humano e os homens podem ser inclinados a seguir isto, porém tal afirmação não é a mesma coisa que dizer que os homens têm a intuição de que a razão é o fundamento de toda moral. Tal distinção é acertada, não se pode mesmo confundir as coisas. Mas se pode afirmar ao menos que invariavelmente se busca defender a veracidade de uma norma racionalmente, isto é, mostrando as razões pelas quais ela deve ser seguida – se a razão é boa ou não é outro problema. Em todo caso, se alguém insistir na razão como fundamento da moral, provavelmente estará defendendo uma novidade. Agora, caso se tome a razão como um instrumento com o fim de dar garantias de que determinada ação é correta, então parece sim algo intuitivo. Algum especialista em estoicismo talvez consiga defender que os estoicos não pensam que seu modo de agir vem da razão – a conformidade com o *Logos* parece ter outro sentido –, indefensável, porém, é dizer que Kant não pensava na razão como fundamento.

Não deixa de ser curioso que Schopenhauer, um autor que sempre teve orgulho de sua originalidade e criticava leitores ávidos como pessoas que pensam com a cabeça dos outros, um autor que não queria ser um repetidor do que já fora dito, e, ao mesmo tempo, mostra a novidade kantiana como se fosse um problema. Ora, mas com algum esforço é possível entender que ele é a favor do pensamento independente e, ao mesmo tempo, confere maior ou menor valor aos

pensamentos na medida em que estes concordam mais ou menos com outros. Basta ver que em suas obras ele não deixa de fazer referências a pensadores mais ou menos conhecidos e a crenças mais ou menos antigas. Na seção anterior mesmo foi lembrado que Schopenhauer aponta para as religiões ocidentais e orientais como sinal de que as verdades que ele expunha já estavam em germe naquelas, precisando – para ele – apenas de melhor tratamento – e que ele as tenha interpretado mal, não vem ao caso. Entende-se aqui que a diferença está em Schopenhauer ter, segundo ele mesmo cria, decifrado a verdade do mundo e não inventado; ele apenas descreveu da melhor forma possível o que outros sentiam mas exprimiam de forma obscura, e aí está a originalidade. O que pode ser totalmente novo é contingente, mas uma verdade atemporal e universal acessível ao intelecto humano deve já ter sido descoberta, pois o homem continua sendo o que sempre foi, o que pode mudar é a forma de expressão – a forma, e não o conteúdo –; as melhores respostas não se afastarão muito de Platão. É preciso uma autoconfiança imensa para que um indivíduo pense que ele, com algumas décadas de vida somente – provavelmente não mais de um século – descubra algo novo, mas que sempre foi verdade em todas as épocas e lugares, só estando escondido o tempo todo até seu nascimento, julgando como inútil a milenar tradição do pensamento humano. Schopenhauer não fez isto<sup>110</sup>, ele pode até ter afirmado que expôs de forma clara os nebulosos conceitos hindus e budistas, mas a intuição da verdade expressa por ele já era intuída pelos homens do passado. Dizer uma “verdade atemporal” nova soa o mesmo que proferir uma mentira; novidades são invenções, não descobertas – pelo menos as verdades atemporais e universais. Kant, porém, parece inventar fundamentos para o edifício da ética – o edifício sempre esteve lá, mas supostamente ninguém percebeu os alicerces.

Não se pode afirmar que toda a filosofia kantiana é uma novidade vinda do nada. Mas é razoável concordar com Schopenhauer de que sua filosofia moral é. Ora, um requisito básico para uma discussão filosófica é que haja algum ponto em comum entre as partes, sem isto, dificilmente as premissas da argumentação serão plausíveis. Como Kant é um filósofo e não um doutrinador dogmático, e sendo verdade que ele defende coisas não intuitivas, então sua filosofia tem um problema.

---

<sup>110</sup> Não se quer aqui dizer que ele estaria de acordo com o que foi dito acerca da novidade e da originalidade, mas apenas que, na prática, seu conceito de originalidade não era sinônimo de pensamento *ex nihilo*.

### 3.4 A questão da liberdade

A questão da liberdade é de grave importância.

Até agora foi dado destaque principalmente ao elemento racional da ética kantiana, mas não pode negligenciar o fator liberdade.

Se Schopenhauer estiver certo em sua metafísica, não só a ética kantiana, mas também a grande maioria das éticas pelo homem conhecidas cairão por terra. Pois, se não há liberdade, não há também regras de conduta ou mesmo guias. A única forma possível de se fazer ética será a descritiva e o único parâmetro de avaliação será a presença e ausência de compaixão, porque, a princípio, a compaixão não é algo aprendido ou que se tenha por obrigação, mas que se tem ou não naturalmente.<sup>111</sup> Assim, estando Schopenhauer certo, sua ética será das poucas alternativas – se não a única.

Contra a liberdade individual Schopenhauer diz que somente a Vontade é livre, sendo que o fenômeno está sempre sujeito ao princípio de causalidade. Somente a Vontade está além do mundo fenomênico e de suas regras.

Que a Vontade seja a coisa-em-si é um pressuposto que precisa ser analisado a fim de se saber se ela é a dona da liberdade.

Deve ficar claro o seguinte: 1. Se a Vontade for a coisa-em-si, então toda vontade é somente uma; 2. Se toda vontade é uma, toda decisão é dela, de forma que só ela tem liberdade; 3. Concluímos então que, se a Vontade é a coisa-em-si, única coisa livre, não só a ética kantiana, mas boa parte das éticas conhecidas estão com um problema a resolver.

---

<sup>111</sup> Embora seja uma leitura possível – e até conforme a hermenêutica mais aceita da obra de Schopenhauer – dizer que o homem pode adquirir a compaixão pelo conhecimento direto do sofrimento estendido por abstração para os sofrimentos dos outros. Talvez se possa até seguir o caminho contrário. Schopenhauer mesmo crê que quando o conhecimento entre em cena há alteração no estado do ser, citando as Upanixades, ele diz que os anseios se cessam com o conhecimento – e o conhecimento das Upanixades podem até ser imediatos, mas não no sentido schopenhaueriano, e a especulação não é descartada –; mas é claro que não havia, da parte de Schopenhauer, compromisso com todo o conjunto das Upanixades e tampouco ele precisava disso para citar uma parte isolada.

Para que a Vontade seja a coisa-em-si ela precisa de pelo menos três características: ser incondicionada e ser uma coisa eterna e imutável<sup>112</sup>, pois se algo existe que não está sujeito ao efeito do tempo, este algo é eterno imutável. Se falta uma dessas características, então a Vontade não pode ser a coisa-em-si e importa que ela seja a coisa-em-si para que se diga que só há uma Vontade manifestada em cada indivíduo. Ou seja, a Vontade não pode estar submetida ao princípio de individuação.

Teriam todos os tipos de vontade uma única essência? Seriam todos a mesma coisa manifestada de várias formas? Aqui Schopenhauer cai num formalismo kantiano e apresenta um reducionismo como o cartesiano ou ainda como fazem às vezes alguns dos hodiernos filósofos analíticos em suas formas de se fazer filosofia e em suas considerações sobre tudo o que não seja “filosofia analítica”. A redução atômica de um conceito muitas vezes é falsa e, além disso, o conhecimento das partes não levará ao todo – é preciso evitar reducionismo.

Dirão: “Não, pelo contrário! O fato de todos os diversos movimentos volitivos terem a mesma origem é indício de que não há limites para tal origem.” Porém, o que é a análise senão a separação dos elementos daquilo que se estuda? Analisar é subtrair. Pois bem, a Vontade é constantemente apresentada como origem do sofrimento por sua natureza insaciável. Assim, seja do que for a vontade, pode ser vontade de hecatombe nuclear ou vontade de paz mundial, será sempre algo essencialmente ruim.

---

<sup>112</sup> Outro termo que se poderia usar é “necessário” – e assim se poderia reduzir as exigências a duas: a coisa-em-si ser incondicionada e, portanto, em segundo lugar ela ser necessária –, pois necessário é aquilo que é e não pode deixar de ser e a Vontade não apenas é possível, como ela existe. E como ela não pode ser contingente, isto é, não é algo mas poderia não ser, então ela só poderia ser necessária. Contudo, a expressão pode não ser a melhor a ser usada quando se pensa com Schopenhauer, pois segundo o filósofo, necessidade é algo próprio do mundo da causalidade, de forma que a causalidade ela mesma seria a única necessária deste mundo. É defensável que aquilo que escapa ao espaço-tempo é necessário no sentido de não poder deixar de ser porque para algo deixar de ser precisa estar sujeito a mudanças e, para sofrer mudanças precisa estar sujeito ao tempo. Mas como o sentido de necessário aqui pode ser substituído por “eterno e imutável”, com o fim de evitar confusões com a posição de Schopenhauer, então esta última expressão tomará o lugar sempre que se referir diretamente à Vontade – será usado o termo “necessário” quando a exposição não depender da posição schopenhaueriana.

Então se tem uma fórmula maligna onde os elementos inseridos apenas alteram quantitativamente o mal resultante.

Podemos ver que os homens são dotados de vontade e, portanto, seus atos não podem ser reduzidos à causalidade mecânica. Ademais, dado os objetos do querer humanos, percebemos que o que ele quer difere do que querem os animais mais ou menos superiores; logo, a vontade do homem não se reduz a instintos bestiais. Portanto, para que não haja liberdades individuais as decisões dos indivíduos devem ter no fundo a mesma origem, isto é, devem vir da mesma Vontade.

Entretanto, não é evidente que vontade de A e vontade de B sejam a mesma coisa e sua diferença não esteja somente no acréscimo de alguma qualidade, vontade não é cera<sup>113</sup>. Mas não se pode insistir que boa ou má são todas vontades? É possível, porém ainda assim haveria o problema da incondicionalidade da vontade.

Dizer que a Vontade é sempre má porque sempre leva ao sofrimento, baseando isso em um raciocínio indutivo – como, por exemplo, “tem sido sempre assim na história” – é problemático por três motivos: Primeiro porque a indução não serve como prova; em segundo lugar porque o fenômeno não pode servir como fonte de conhecimento metafísico; e em terceiro lugar porque as vidas beatas dos ascetas que Schopenhauer admira desmentem isso.

Algo que Schopenhauer prova e que é impossível refutar diz respeito à natureza da vontade (qualquer que seja). Ela tem de ser insatisfeita porque, se for satisfeita, deixa de ser o que é - vontade. De fato, só tenho vontade do que não tenho e, se tenho, a vontade de ter acaba, e não como um simples enjoo do que é conquistado, mas sim do significado de “ter vontade”.

Poder-se-ia argumentar que se alguém tem vontade de manter o que possui, a vontade existe em relação ao que já se possui, de forma que ela seria um sentimento constante. Todavia, só se deseja possuir para sempre aquilo que se pode perder e, se não se pode de forma alguma perder algo, não há razão para que se tema perder e que se tenha vontade de manter o que possuímos. Ao se conseguir tudo, se fosse possível, de nada mais se teria vontade. A resposta de Schopenhauer para isto é melhor do que a anterior objeção: Sempre os homens querem

---

<sup>113</sup> Alusão ao exemplo de Descartes usado para tentar demonstrar que os objetos são redutíveis a *res extensae*.



e, quando conquistam o objeto do querer naturalmente perdem o desejo pelo objeto conquistado.

O problema é quando se conclui que, por isso, o homem, enquanto viver, sempre sofrerá porque nunca deixará de querer. A associação da Vontade com a coisa-em-si do mundo vem da observação de que todas as coisas giram em torno do querer. Na verdade o simples existir de algo não tem querer, a natureza corruptível é que gera a vontade de manutenção, mas na hipótese do incorruptível, haveria algo sem a angústia da preocupação com seu existir. Que se tome a incorruptibilidade como fábula, ainda assim é uma hipótese em que não haveria vontade e ainda assim algo existiria. Contudo, importa dizer, é razoável pensar que todos os corpos são corruptíveis sem apelar para a indução, já que as coisas deste mundo são contingentes, isto é, poderiam não ser. E como isto é sabido? Sabe-se disso porque se pode pensar tranquilamente cada parte do mundo bruto sem a outra parte; os organismos, por sua vez, precisam de cada elemento, mesmo assim a ausência dos organismos não só é possível como é demonstrável, pois que alguns deixam de existir – e se deixam de existir é porque foram e podiam deixar de ser. Para que algo contingente fosse incorruptível, precisaria do sustento de uma vontade de algo necessário – não exatamente uma “vontade necessária”.<sup>114</sup> Somente pode ser necessário aquilo que estiver fora do espaço tempo, e o que está no espaço, está sujeito ao tempo. O próprio tempo não pode ser a coisa necessária que garantiria tudo: se alguém defende a eternidade do tempo, cai no absurdo do regresso infinito e da impossibilidade da chegada do tempo atual; há quem defenda, como alguns cientistas contemporâneos, que o tempo teve uma origem e, se teve origem, uma vez não foi, então não é necessário; outros, como Kant, negam ao tempo o estatuto de “coisa” – o tempo não seria *objectum* nem *subjectum* –, de forma que não faz sentido chama-lo de necessário; mesmo que não houvessem todos estes problemas, restaria ainda um e mais grave, a saber, o necessário é imutável, mas a imutabilidade está para o tempo como a saciedade para

---

<sup>114</sup> Na verdade é possível defender que até mesmo a existência efêmera depende de um incondicionado necessário, mas aqui não será feito. Primeiro porque não é importante aqui e seria tomado ainda mais espaço da dissertação e tempo da pesquisa, então será verificado, considerando-se assumida a existência do necessário, se este pode ser a Vontade, uma vez que se a negação disso não for provada, a liberdade individual será duvidosa. Em segundo lugar porque Aristóteles já demonstrou isso e também há outras versões do argumento de filósofos posteriores a ele.

a vontade. O que poderia ser?

A resposta de Schopenhauer poderia ser a seguinte: A Vontade é aquela coisa imutável, eterna e incondicionada<sup>115</sup> – e se pode dizer isto, já que ela seria a coisa-em-si independente do fenômeno; conclusão tirada a partir do autoconhecimento que o homem tem de si, com o raciocínio estendido aos demais fenômenos.

Se a Vontade é imutável, ela não está sujeita à mudança e, portanto, é livre. Mas se a Vontade é eterna e imutável, então ela tem de existir independente de qualquer outra coisa. Ora, vontade é sempre vontade de alguma coisa. Como a vontade existiria sem objetos do querer?

Ela cria as imagens do querer que se tornarão objetos não direcionados nem designados. Mas não faz sentido, pois ela precisaria ter em si a possibilidade dos objetos do querer – estes existiriam como “ideias da Vontade” desde a eternidade, de forma que antes do mundo contingente os objetos do querer só não estariam atualizados em nossa dimensão espaço-temporal – e, se ela tem em si as ideias (ou imagens) que outra coisa não seriam que essências sem acidentes, então ela estaria plena de tudo, ela seria a completude absoluta. Tal coisa implicaria, porém, na sua saciação, e a saciedade anula a Vontade, conforme a demonstração do próprio Schopenhauer.

A resposta que Schopenhauer dá para o que é a Vontade sem os objetos do querer é que ela é “Vontade de vida”, diz ainda que a expressão é redundante, querendo dizer que a Vontade é a vida. Porém, dado que a morte é um dado real, como pode haver tal coisa se é uma negação da essência do mundo? Uma resposta possível é que a morte é ilusória. Ora, mas se é assim, então a Vontade enquanto coisa-em-si é vida pura não manifestada. Entretanto, se ela é vida pura e ao mesmo tempo vontade de vida, daí se segue que ela é satisfação infinita – tal coisa implica em um paradoxo; ela é pura satisfação e, ao mesmo tempo, a satisfação a anula.

Então se poderia objetar que, salvo engano, há razões para pensar que a Vontade não é a coisa em si e, portanto, não é imutável e eterna<sup>116</sup> e, por isso, está sujeita a regras como tudo que não está além do mundo

---

<sup>115</sup> Ele não diria que é necessária pois toma a necessidade como algo do mundo causal.

<sup>116</sup> Ou se pode dizer que ela não é necessária.

da causalidade, isto é, o mundo espaço-temporal. Estando sujeita a uma regra qualquer, daí se segue que ela não pode ser livre.

Pode-se refutar tal objeção a partir da demonstração que Schopenhauer faz da liberdade, a qual foi tratada a fundo no capítulo anterior: Liberdade é poder fazer o que se quer ou é aquilo que autoriza os homens dizerem que “querem aquilo que querem”. Se os cientistas que defendem o determinismo estiverem errados, então o que leva alguém a dizer que os homens são livres é que eles seguem agindo de acordo com suas vontades. Ou seja, ao se falar de liberdade pressupõe-se indiscutivelmente a existência de uma vontade. Trata-se aqui de uma liberdade bem específica que é a liberdade das ações.<sup>117</sup> Por exemplo, se alguém levanta as mãos, é porque quis, ele teve vontade de levantar, e a ação não precisa de uma razão aparente além do querer os braços no alto. Note-se, porém, que, embora fique provado que não há liberdade de ação sem uma vontade, daí não se segue que os homens não sejam capazes de tomar decisões – pode se seguir que eles tomam decisões ou não dependendo da existência da Vontade como coisa-em-si. Igualmente, as decisões dos homens podem ser atos de vontade e atos não motivados pela razão, mas se pode sim dizer que a decisão é de cada um.

O problema é que, a partir de sua metafísica, Schopenhauer conclui que toda liberdade individual somente poderia ser negativa já que não há uma tomada de decisão do indivíduo, mas somente a manifestação da vontade única. Para isto ele deveria demonstrar que a Vontade é eterna, imutável e incondicionada. O que não ocorre. No mais, não se pode entender a expressão “eu quero” como “eu sou um querer (vontade)”, mas sim como “eu sou um sujeito que tem vontade”; ter vontade é uma das características de um ser, que ele reconhece em si enquanto consciente, mas que não forma todo seu ser – diz-se que os homens têm vontade, não que eles são ela própria. Ser livre não é apenas superar limites e quebrar obstáculos, mas sim também poder escolher intimamente (subjeticamente) entre uma coisa e outra.

Um exemplo prático de que é falso que o homem é constante querer é novamente o asceta digno dos elogios de Schopenhauer. O homem contemplativo é a prova da ausência de “Vontade” – no sentido schopenhaueriano – e existência pessoal. É claro que uma hora o

---

<sup>117</sup> Outro tipo de liberdade é a ausência de impedimento, como um rio sem barragem ou uma pedra atirada sem parede na frente.

contemplativo procurará comer, mas, quando não tem fome, ele pode nada querer.

Schopenhauer crê que a consciência é somente “consciência do próprio querer”, porém a consciência é somente conhecimento do próprio ser querendo algo ou nada querendo. Quando só há observação – e se pode ver isso no Livro III do MVR, referente à estética – igualmente há apenas “sujeitos do conhecimento”; quem apenas contempla algo passivamente, nada quer.

*Donde:* Dados os argumentos e lembrando que a questão gira em torno de não ser possível haver liberdade individual e, ao mesmo tempo, a Vontade ser a coisa-em-si do mundo, há razões para concluir que é possível<sup>118</sup> que haja liberdades individuais, a menos que apareça outra tese que comprometa a existência de tais liberdades.

Schopenhauer demonstra que a liberdade, se há, é uma manifestação da vontade. Mas é problemático dizer que as vontades sejam indistintas e, portanto, as decisões que precedem as ações e omissões provavelmente têm sua origem nas vontades individuais e não em uma Vontade universal.

---

<sup>118</sup> Conclui-se aqui apenas a possibilidade e não a existência de fato porque há outras formas de se combater a liberdade. Pode-se dizer, por exemplo, que um homem está iludido, se pensa que decide algo, pois ele é necessariamente condicionado por eventos que precedem suas ações, ou se pode defender, de maneira mais sofisticada do que a afirmação anterior, que seus genes determinam irremediavelmente suas escolhas. Claro que pode haver melhores objeções ao livre-arbitrio, mas a maioria das objeções não passa de reducionismo materialista, pois a compreensão do que vem a ser a liberdade depende da concepção do homem como algo que ultrapassa as aparências, isto é, algo que ultrapassa o âmbito do observável. Como Platão, na epígrafe do início desta dissertação, pode-se considerar que há liberdade. E não há um só meio de se chegar a tal conclusão: pode-se chegar a ela como consequência de várias outras conclusões que não cabem aqui. Evidentemente não será considerada nesta dissertação cada objeção dada à existência da liberdade. Na presente dissertação, só importa saber se, a considerando as críticas de Schopenhauer, as éticas dependentes da existência da liberdade são possíveis.

## CONCLUSÃO

Conclui-se que Schopenhauer fez uma boa crítica a Kant, pois ele não se limitou a dizer que não concorda ou mesmo que não gosta da proposta kantiana. Schopenhauer apresenta argumentos e, embora sejam sempre disputáveis os resultados, é melhor do que uma mera rejeição não fundamentada. Os argumentos são válidos, o que pode ser disputável é se eles são bons, o que é algo diferente. A possível falsidade de alguma premissa não invalida o argumento A partir das premissas se segue o que se afirma, talvez com a exceção da associação necessária entre razão e moral, já que se pode dizer que Kant considera a razão em outros casos. Schopenhauer não somente criticou, mas também apresentou os méritos da filosofia moral kantiana no que diz respeito à criação de uma ética sem eudemonismo.

Um ponto a ser considerado é que a falsidade das premissas não deve ser procurada somente na realidade ou na razão, mas na proposta de Kant. E em algumas críticas Schopenhauer leva em consideração as afirmações kantianas e procura nelas mesmas as incoerências, por exemplo, embora Schopenhauer não aceite a noção de “bem supremo”, ele não precisa negá-la para questionar a moral kantiana, pelo contrário, ele apenas aponta a contradição entre tal noção e a importância de não haver outro valor além do intrínseco ao cumprimento da ação.

Deve-se admitir que a crítica mais importante, que é a negativa da razão como fundamento da moral, tem sua razão de ser. Pois, apesar de ser defensável que a razão leve o agente a agir corretamente – e é o que acreditamos –, daí não se segue que a mesma razão seja a característica fundamental do que se chama moralidade – a essência da moralidade e um dos vários meios de a ela se chegar são coisas distintas. É por isso que Kant precisa que da razão outra coisa não venha além da moralidade; por outro lado, a compaixão sem razão também pode levar à imoralidade, como num hipotético caso onde por compaixão se deixa de matar um terrorista a caminho de um atentado contra dezenas de pessoas.

Não se pode tomar uma disposição em analisar a filosofia de um autor como uma mera tentativa de atacá-la; Schopenhauer não pensou em apagar o trabalho de seu mestre, e nem nós ao avaliarmos suas críticas. Assim, esta pesquisa está longe de ter por objetivo dar um ponto final ao debate, mas, pelo contrário, dar novo fôlego na discussão para

que se possa avançar mais nela. Portanto, nas conclusões que se seguem, não se deve entender que se esteja a defender que nada da filosofia kantiana presta, pelo contrário, terminamos nossa pesquisa ainda com a convicção de que a razão é indispensável para o conhecimento do que é certo e errado e ainda consideramos que a moral pode sim ser ensinada. O método kantiano de universalizar a ação tem grande valor.

Sobre a crítica contra a necessidade absoluta do dever algo pesa a favor de Schopenhauer, a saber, se algo é uma “necessidade absoluta”, então não pode deixar de ser em nenhum mundo possível. Assim, embora se diga que o homem não é um ser apenas racional, mas também dotado de inclinações, mesmo assim, se o dever é absolutamente necessário, então o homem não poderia jamais agir contra ele.

Sobre a petição de princípio de Kant se pode dizer que Schopenhauer não tem obrigação em aceitar os pressupostos kantianos, pois se os pontos não são provados, não se pode obrigar a aceita-los – contudo, não é algo tão grave que não possa ser solucionado com uma prova, mas importa evitar que a prova seja tão pouco evidente quanto o pressuposto.

Sobre a acusação de contradição Schopenhauer diz que Kant contradiz sua proposta de filosofia moral quando recorre ao “sumo bem”. Aqui a filosofia kantiana parece mesmo encontrar uma dificuldade, porque em primeiro lugar a lei moral é boa em si mesma e logo depois é preciso pensar um sumo bem, pois os homens possuem uma razão impura. O “sumo bem” parece uma manobra ad hoc por dois motivos: Primeiro porque ele surge somente para solucionar o problema das inclinações humanas, dado que a razão deveria se bastar a si mesma, em segundo lugar por sua justificativa. A justificativa para o “sumo bem” também é problemática pelo seguinte motivo: o primeiro é o já apontado sobre a necessidade absoluta do dever que impede que ele não seja cumprido mesmo por um agente com inclinações. Dizer que a moral kantiana não depende do “sumo bem” também não ajuda muito, já que, se não depende, torna-se inexplicável o seu uso e, ademais, o simples artifício do “sumo bem” como auxiliar para os seres dotados de inclinação implica que os homens nunca poderiam de fato agir moralmente, já que precisam agir como se houvesse recompensa, todavia para Kant a ação moral não pode ter um fim além dela mesma.

Conclusões sobre as críticas acerca da incoerência kantiana:

Sobre o “problema teológico”, Schopenhauer aponta que segundo os critérios da própria filosofia kantiana, qualquer influência da teologia seria problemática. Tal conclusão tem sua razão de ser em virtude da noção de autonomia, segundo a qual o agente racional deve se guiar por meio da razão.

Sobre o suposto egoísmo da filosofia kantiana, pode-se argumentar que, pelo contrário, Kant não somente não leva em conta os interesses individuais como coletivos também. Sua filosofia não se importa com as consequências. Por outro lado, é possível também defender que no fundo o desejo de se agir conforme máximas universalizáveis esconde em si o interesse pelo que os homens julgam ser algo bom. O egoísmo poderia estar camuflado, não importando que o agente saiba ou não disso. Mas aqui ainda não há ponto pacífico. Aqui se segue também a crítica ao eudemonismo na moral kantiana, que busca defender o que foi dito na crítica ao egoísmo.

Sobre a afirmação de que a razão não contradiz a imoralidade – entendendo razão como uma faculdade de abstração – há motivos para se reconhecer isso, pois a razão é reconhecidamente um instrumento não moral conforme não somente o exemplo sobre Maquiavel, como também pelo próprio imperativo hipotético kantiano. E que há casos em que a razão sirva para ações que não sejam morais novamente nos remete ao problema do dever necessário que não se cumpre em todos mundos possíveis. É possível que se diga que somente a razão pura levaria à moralidade, mas os homens, diferentemente de Deus e dos anjos, possuem inclinações irracionais, as quais contaminariam a razão – tal defesa, porém, parece *ad hoc* e a exceção do ser humano, único ser racional que um kantiano admitiria poder conhecer, é uma má justificativa. Dizer que a razão pura só leva ao bem, mas o bem não é garantido porque o homem tem inclinações nos leva ainda a pensar que a motivação moral é outra e não a razão. E sobre a razão ser meramente um instrumento, Schopenhauer traz outra dificuldade para a filosofia kantiana, pois um instrumento não é o motivo de sua obra.

Sobre a afirmação de que a moral tem um caráter irracional, parece ser verdadeira no que diz respeito da origem da ação – por outro lado, se não houver tal restrição, isto é, se Schopenhauer considera que a razão não alcança a ação moral, então sua posição sofre dificuldades, pois a razão pode dizer qual a coisa certa a se fazer nos dando assim alguma garantia.

Sobre a afirmação de que a filosofia prática não funciona ou não existe, caso se admita que a “filosofia prática” é a filosofia com aplicação na realidade, então Schopenhauer teria de explicar porque o budismo funciona e porque o estoicismo – muito próximo do budismo – não funciona. A mesma afirmação nos leva à acusação da moral kantiana como sendo anti-intuitiva, isto é, como algo que não é evidente – como a ética kantiana tem muito de original, até certo ponto se pode dizer que Schopenhauer tem alguma razão, mas sua crítica tem dois problemas: O primeiro é que Kant pode ser tomado como uma novidade, mas não por propor uma “filosofia prática”; o segundo problema é que é preciso se convincente quanto ser indispensável que uma filosofia seja intuitiva.

Também de grande importância é a questão da liberdade.

Importa repetir que a questão da liberdade é vital não só para a ética kantiana, mas também para o sentido de inúmeras outras éticas – provavelmente para a maior parte. A posição de Schopenhauer acerca da liberdade parece ter algumas dificuldades, preferimos neste ponto, contudo, limitarmos a esta, evitando assim de cair em inúmeras novas objeções de um tema tão trabalhado. No que diz respeito à Vontade como única portadora de liberdade, não parece ser algo evidente para todos, de forma que é preciso encontrar outra forma de se combater a liberdade. Assim, as éticas que dependem da liberdade ainda são viáveis pelo menos tendo em conta a metafísica da Vontade. Se estivermos errados e algum argumento provar definitivamente isto, então ficaremos com poucas opções na ética, talvez nos limitando somente a falar o que julgamos se certo e errado em moral, como recomenda Schopenhauer. Neste caso, porém, ninguém poderá exigir coisa alguma do gênero humano.

Para finalizar, concluímos que, embora as críticas de Schopenhauer não sejam definitivas, elas são bem construídas e têm seu valor, merecem ser bem consideradas tanto por quem concorda quanto por quem discorda de Kant.



**BIBLIOGRAFIA:**

BEISERT, Michael. *O que é o Budismo Theravada?* Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/theravada.php>. Última revisão em 11/06/2011. Acesso em 18/12/2014.

BERTI, Enrico. *Novos estudos aristotélicos III: filosofia prática*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a crítica da razão. A razão e as representações abstratas*. São Paulo: Revista Discurso, v. 15, pp. 91-106, 1983.

CATECISMO da Igreja Católica. Trad. da CNBB. São Paulo: Edições Loyola Jesuítas, 2000.

DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas e Edições Loyola, 2013.

FELDHAUS, Charles. *A resposta de Rawls à crítica de Schopenhauer ao princípio máximo da ética de Kant*. Pelotas: Revista Dissertatio de filosofia, nº 37, pp. 87-99, inverno de 2013.

\_\_\_\_\_. *Liberdade da Willkür e Fraqueza da vontade em Kant*. Campinas: Kant e-prints / publicação da Sociedade Kant Brasileira, Série 2, v. 8, n. 2, p.77-84 jul.– dez., 2013.

GUÉNON, René. *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*. Paris: Les Éditions de la Maisnie, 1987.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Crítica I*. Trad. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990.

INTERNET Encyclopedia of Philosophy. *Ethics*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/ethics/>. Acesso em: 30/09/29014.

\_\_\_\_\_. *Immanuel Kant: Metaphysics*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/kantmeta>. Acesso em: 30/09/2014

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer; Arthur*. Disponível em: <http://www.iep.utm.edu/schopenh/>. Acesso em: 24/09/2013 19:37.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. (org.). *The Cambridge companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge UK, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. de Afonso Bertagnoli. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959. Versão eletrônica: eBooksBrasil.com, 2004.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2008.

KEINERT, Maurício. “Conflitos da razão: Liberdade e determinismo natural”. In: *Revista Mente, Cérebro & Filosofia*. São Paulo: Editorial Duetto, sem data.

\_\_\_\_\_. “Lei moral e autonomia: O conceito de vontade em Kant”. In: *Revista Mente, Cérebro & Filosofia*. São Paulo: Editorial Duetto, s.d.

LAW, Stephen. *Guia ilustrado Zahar: Filosofia*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges. Revisão técnica de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2011.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

LEITE, Flamarion Tavares. *10 lições sobre Kant*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MACIEL, Everton Miguel Puhl. *O fundamento metafísico da ética na compaixão com a negação da vontade*. São Leopoldo: Revista Controvérsia, vol. 7, nº 2: 15-25 (mai-ago 2011)

MAJJHIMA Nikaya. Trad. de Michael Beisert. Disponível em: [http://www.acessoaoinsight.net/sutta/majjhima\\_nikaya.php](http://www.acessoaoinsight.net/sutta/majjhima_nikaya.php). Última revisão em 07/06/2014. Acesso em: 18/12/2014.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Trad. de Lívio Xavier. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

MONTEIRO, Fernando J. S. *10 lições sobre Schopenhauer*. Petrópolis: Vozes, 2011.

ORÍGENES. *Tratado sobre os princípios*. Trad. de João Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

PABLOS, Mayara. *As críticas de Schopenhauer ao postulado moral kantiano*. In: TONETTO, Milene Consenso; PINZANI, Alessandro (orgs.). *Investigações Kantianas II: novas vozes*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.

PAVÃO, Aguinaldo. *Imperativo categórico e egoísmo: observações sobre a crítica de Schopenhauer a Kant*. Curitiba: Revista de Filosofia Aurora, v. 24, n. 34, pp. 81-94, jan/jun de 2012.

\_\_\_\_\_. *Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral*. Pelotas: Revista Dissertatio de filosofia, nº 30, pp. 135-148 verão de 2009.

PLATÃO. *A República*. Trad. de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PÔNTICO, Evágrio. *Tratado sobre a Práxis*. Trad. de André Luiz V. B. T. dos Reis. Disponível em duas partes nos sites:

<http://andreluizvbtr.blogspot.com.br/2014/10/tratadodavidapratica-evagriopontico.html> e

<http://andreluizvbtr.blogspot.com.br/2014/12/tratadosobrepraxisevagrioponticoii.html>. Publicados em 2014. Acesso em: 13/01/2015.

SANTOS, Ricardo Williams G.; BRADY, John. *O jejum na Igreja Ortodoxa*. Disponível em:

[http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/fe\\_crista\\_ortodoxa/o\\_jejum\\_na Igreja\\_ortodoxa.html](http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/fe_crista_ortodoxa/o_jejum_na Igreja_ortodoxa.html). Acesso em 11/01/2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ser feliz*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Aforismos para a sabedoria de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *O livre-arbítrio*. Trad. de Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SÊNECA, Lúcio Anneu. *Sobre a vida feliz*. Trad., notas e introdução de João Teodoro d'Olim Marote, edição bilingue. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2005.

STANFORD Encyclopedia of Philosophy. *Immanuel Kant*. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/kant/>. Acesso em: 30/09/2014.

\_\_\_\_\_. *Kant's Moral Philosophy*. Disponível em: <http://www.plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>. Acesso em: 30/09/2014.

STAUDT, Leo Afonso. *A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat*. Florianópolis: Ethic@ - Revista Internacional de Filosofia da Moral, v.3, n.2, pp. 163-176, Dez 2004.

\_\_\_\_\_. *O significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer*. Revista de Filosofia Aurora, v. 19, n. 25, pp. 273-303, jul./dez. 2007.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Trad. de Róbson Ramos dos Reis, Aloísio Ruedell, Fernando Pio de Almeida Fleck, Ernildo Stein, Joãozinho Beckenkamp, Marianne Kolb e Mario Fleig. Revisão e organização da trad.: Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.