

A RECUSA DE SCHOPENHAUER AO “LIVRE-ARBÍTRIO” DA MORAL KANTIANA

*La recusa de Schopenhauer al “libre albedrío” de la
moral Kantiana*

Horacio L. Martinez¹

Resumo

Nossa tentativa será a de reconstruir, brevemente, aspectos da moral kantiana para identificar a crítica que Schopenhauer realiza dela. Esta crítica estará restringida ao que Schopenhauer chama de “livre-arbítrio da moral kantiana”. O fato da lei moral estar constituída pelo “dever” era o que mais escandalizava ao filósofo da vontade. Enquanto a vontade era um querer cego, Schopenhauer não aceitava a idéia de submeter esse querer e esse poder à representação da lei moral. Nesse sentido, Schopenhauer achava que Kant estava subsumindo a vontade à razão, o que operaria, na sua visão, uma regressão na história da filosofia.

Palavras-chave: Schopenhauer, Livre arbitrio, Moral, Imanuel Kant.

Resumen

Nuestra tentativa será de reconstruir, brevemente, aspectos de la moral Kantiana para identificar la critica que Schopenhauer realiza de la misma. Esta critica estará restringida que Schopenhauer llama de “libre albedrío de la moral kantiana”. El hecho de la ley moral estar constituída por lo “deber” era lo que más escandalizaba el filosofo de la voluntad. Mientras la voluntad era un querer ciego, Schopenhauer no captaba la idea de someter ese querer y ese poder a la representación de la ley moral.

Palabras-clave: Shopenhauer; Libre albedrío; Moral; Imanuel Kant.

¹ Universidade Estadual do Oeste do Paraná.-UNIOESTE
horacio4@hotmail.com

Kant

Por que a palavra “dever” provoca tanta rejeição? Talvez porque não podemos distanciá-la de éticas de cunho cristão, dependentes da Revelação. O dever era o sentido ou vetor de qualquer ação humana, uma vez que o homem era definido como um ser caído em pecado. Mas, se não aceitarmos tal condição como característica do homem, parece difícil entender qualquer noção de dever moral.

Por ter sido o pensamento moral de Kant colocado sob a sombra da religiosidade, apresentá-lo se mostra uma tarefa difícil. Trataremos aqui de enfocá-lo com outra visão: a da Ilustração. O que isto significa? Pensar o homem como ente autônomo na esfera moral e colocar o centro nesta autonomia, apesar de estar ele obrigado a obedecer à lei moral. Essa autonomia não é, senão, a coragem de se servir da própria razão e, esta era, para Kant, a marca distintiva do movimento de idéias em que consistiu a Ilustração.

No ensaio “O que é o Iluminismo?”, Kant afirma viver em uma época de ilustração embora não em uma época ilustrada. A época de ilustração à qual ele se refere é a da Alemanha do príncipe Frederico, em quem ele reconhece a virtude de não prescrever nada em matéria de religião, deixando cada um em liberdade no que concerne à própria consciência. Emancipar os homens em relação à tutela religiosa é o mérito principal da Ilustração. Kant distingue entre um uso público da razão, que é o meio pelo qual o sábio pode dar a conhecer livremente o seu saber (sendo esta a única coisa que pode trazer ilustração aos homens comuns); e um uso privado dela, reservado aos funcionários que ocupam algum cargo público importante. Neste segundo caso não é preciso raciocinar, mas sim obedecer.

O filósofo alemão reserva para si o lugar do uso público, a partir de onde pode atacar pela base a metafísica dogmática e entender a filosofia como ciência dos limites da razão. A filosofia crítica atua contra a pretensão teológico-dogmática de querer fundar o agir na esperança de um outro mundo, e não na norma que a própria razão pode se dar. A preocupação ao redor da qual gira a *Crítica da Razão Pura* é a de saber como é possível a metafísica como ciência. Isto significa perguntar-se como é que ela pode trabalhar com conceitos sem cair no dogmatismo no qual havia vivido. Por isso é imprescindível, para os interessados no estudo da metafísica, “(...) *que considerem como não ocorrido tudo quanto se passou até aqui (...)*” (KANT, 1995).²

² Prefácio aos *Prolegomenos à Toda Metafísica Futura que possa se apresentar como Ciência*.

Apesar de seus "fracassos" ao longo da História - e por "fracasso" Kant entendia o não poder exibir uma obra fundamental sobre a qual fosse possível construir uma base sólida, como acontecia, por exemplo, com a obra de Euclides em relação à geometria - a metafísica não devia ser deixada de lado, não podia ser excluída das preocupações do homem. A própria natureza da razão humana conduz aos problemas metafísicos, a metafísica é um problema intrínseco à razão. Se o entendimento organiza a experiência por meio de seus conceitos puros ou categorias, a razão aspira transcender seu domínio e abarcar o todo absoluto de toda experiência possível. Enquanto o uso dos conceitos do entendimento é imanente à experiência, os conceitos da razão se referem à unidade coletiva de toda experiência possível; elevam-se, portanto, por sobre toda experiência, tornando-se transcendentais. O conhecimento começa pelos sentidos, passa ao entendimento pelas categorias e termina na razão, a qual elabora a matéria da intuição e a converte na mais alta unidade do pensamento. Esta unidade é buscada pela razão, a sistematicidade é um requisito seu. A razão encontra-se dividida em duas capacidades, uma lógica (a de fazer abstração de todo o conteúdo do conhecimento) e outra transcendental (a de originar conceitos e princípios exteriores aos sentidos e ao entendimento). Enquanto o entendimento é a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar essas regras do entendimento mediante princípios. É por conceitos que a razão vai unificar os conhecimentos do entendimento em uma unidade *a priori*, chamada, precisamente, de unidade da razão.³ *"De fato, a diversidade das regras e, a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento ao completo acordo com si próprio, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição, ligando-o desse modo"* (KANT, 1994, p.362).

Mas, o fato é que como a razão procura a condição geral de seu juízo e o raciocínio também é um juízo, que, portanto, estará submetido

³ "Em toda a inferência de razão concebo primeiro uma *regra (maior)* pelo *entendimento*. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento na condição dessa regra (*menor*) mediante a *faculdade de julgar*. Por fim, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra (*conclusão*), por conseguinte *a priori*, pela *razão*. A relação, pois, que a premissa maior representa, como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. (...) Por aqui se vê que a razão, no raciocínio, procura reduzir a grande diversidade dos conhecimentos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais) e assim alcançar a unidade suprema dos mesmos". (KANT, 1995).

a essa mesma busca da razão, acaba-se procurando a condição da condição. Isto é denominado “princípio próprio da razão em geral”, o qual consiste em encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado pelo qual se completa a unidade. São os conceitos puros da razão, ou idéias - entendendo por tais algo no qual toda a experiência se integra, e não as idéias no sentido platônico -, os que contêm o incondicionado (KANT, 1994, 379).⁴

O termo “idéia” significa a representação necessária de um problema do conhecimento humano. E, quando dizemos: “necessária”, queremos dizer que as idéias não surgem de modo fictício, mas se originam na própria natureza da razão. São elas três: alma, mundo e Deus. A primeira é a representação de um substrato incondicionado de todos os fenômenos internos; a idéia de mundo é a representação de um nexos incondicionado de todos os fenômenos exteriores. Por fim, a idéia da divindade é a representação do ser incondicionado que é o fundamento de todos os fenômenos em geral.

A idéia de mundo é a que oferece um interesse especial para a nossa análise: ela possui quatro tipos de afirmações dialéticas - chamadas de antinomias - formadas por uma tese e uma antítese. Da terceira antinomia - que analisaremos mais adiante - surge a idéia de liberdade, fundamento da vida prática.

Kant pressupõe o conhecimento da *Crítica da Razão Pura* ao escrever suas obras sobre moralidade. Com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* tem continuidade a via analítica: a obra parte do fato da consciência moral popular para elevar-se a princípios de validade universal. Na *Crítica da Razão Prática*, o procedimento é sintético: parte-se dos princípios morais puros a fim de se ver como eles operam efetivamente na experiência.

É na *Fundamentação...* que é descrito a passagem do conhecimento moral popular em direção à filosofia. Nesse texto, assinala-se que não há necessidade de uma “penetração de longo alcance” (*weit ausholende Scharfsinnigkeit*) para saber se o meu querer é moralmente bom;

4 “Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das condições relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado”. CRP (KANT, 1995).

o bem e o mal atingem todo homem em sua atuação cotidiana, e, portanto, a natureza dotou todos por igual para tal discernimento. Em qualquer caso, o critério de moralidade de uma ação é o querer que a máxima dela se converta em lei universal. A máxima é definida na *Fundamentação...* como o princípio subjetivo do querer e do agir, e somente pode tornar-se princípio objetivo a partir de sua universalização.⁵ O homem vulgar chegaria até a levar vantagem, neste ponto, em relação ao filósofo, o qual não pode dispor de outro princípio além daquele de que o homem comum dispõe, mas que poderia se confundir com considerações alheias ao assunto. Porém, embora tenha consciência desta lei moral que me obriga a universalizar a máxima de minha ação, também existem inclinações que se opõem veementemente ao seu cumprimento. Essas inclinações correspondem, de modo geral, à busca da felicidade própria. Kant se encarrega claramente - como veremos mais adiante - de excluir a felicidade como fim e objeto da filosofia prática. Na medida em que essa luta contra as inclinações acontece, a razão humana vulgar vê-se obrigada a procurar clareza para sair do estupor no qual as pretensões de ambas as partes (moral e felicidade) a colocam.

Vai sendo tecida, pois, na razão prática vulgar, quando cultivada, uma dialética inadvertida, que a obriga a pedir ajuda à filosofia, do mesmo modo que acontece no uso teórico, e nem a prática nem a teórica encontrarão paz e sossego a não ser em uma crítica completa de nossa razão (KANT, 1995).⁶

Como a razão - tanto em seu uso especulativo como no prático - exige sempre a totalidade das condições para um condicionado dado, e esta somente pode ser encontrada em coisas em si, ela precisa, então,

⁵ Existem duas definições complementares do conceito de máxima na *Fundamentação...*. No primeiro capítulo: "Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo - isto é, aquele que serviria de princípio prático, ainda que subjetivamente, para todos os seres racionais, se a razão tivesse pleno domínio sobre a faculdade de desejar - é a lei prática". E no segundo capítulo: "A máxima é o princípio subjetivo da ação, e deve ser distinguida do princípio objetivo, isto é, da lei prática. Aquele contém a regra prática que determina a razão, de conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes a ignorância ou então as inclinações do mesmo); é, pois, o princípio segundo o qual o sujeito age. A lei, por sua vez, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional; é o princípio segundo o qual ele deve agir, isto é, um imperativo".

⁶ Final do Capítulo primeiro.

de sua dialética. Esta será amplamente desenvolvida no livro segundo da *Crítica da Razão Prática*. Antes de expô-la, queremos nos estender sobre o - conforme dissemos no início - controverso conceito de dever.

O exercício filosófico por excelência é o de se perguntar pela origem e alcance de um conceito, e isso é o que Kant faz no que diz respeito ao conceito de dever. Embora este conceito seja extraído do uso vulgar da razão prática, ele ressalta que não por isso devemos inferir que ele seja um conceito da experiência: “*O pior serviço que se pode fazer à moralidade é pretender deduzi-la de certos exemplos*” (KANT, 1995, Cap. 2). O dever é anterior a toda experiência, e por ele a razão determina a vontade *a priori*. Se eu quero deduzir da experiência um princípio moral, deparo-me com o paradoxo de que qualquer exemplo que queira utilizar como modelo tem que ser previamente julgado como moralmente correto. Todo juízo deve se realizar a partir de nosso ideal de perfeição moral e isto é o que determina o caráter *à priori* de nosso conceito de dever. Todo conceito moral deve ser completamente *a priori* e nunca ser abstraído de nenhum conhecimento empírico, já que isto o tornaria contingente.

Temos então, até aqui, a idéia de uma máxima que é erigida, não por gosto do homem, mas sim por dever, em uma força determinante da vontade. O que Kant entende por vontade? Se cada coisa na natureza atua de acordo com leis, somente um ser racional pode agir de acordo com a representação das leis, de acordo com princípios. A razão é necessária para derivar destas leis ações. Portanto, a vontade não é senão razão prática: “(...) *a vontade é uma faculdade de não escolher nada a não ser o que a razão, independentemente da inclinação, conhece como praticamente necessário, isto é, bom*” (KANT, 1995, Cap.2). Acontece que a vontade também é submetida a condições subjetivas, denominadas pelo filósofo “molas propulsoras” (*Triebfeder*), e, por esse motivo, ela nem sempre atua conforme a razão. Faz-se então necessária à representação de um princípio que seja objetivo e coercivo para a vontade; esse princípio chama-se “mandato da razão”, e a sua fórmula é um imperativo. Existem dois tipos de imperativo: o hipotético e o categórico. O primeiro refere uma ação que seja boa enquanto meio para alcançar alguma outra coisa; o imperativo é categórico no caso de que a ação seja representada como boa em si, ou seja, como objetivamente necessária. Sabemos que o imperativo categórico é um só: *age somente de acordo com uma máxima de tal natureza que se possa querer, ao mesmo tempo,*

que ela se torne lei universal. Ora, a vontade não poderia querer uma máxima que a contradissesse, ela precisa *poder querer* que uma máxima de nossa ação seja lei universal. “*Algumas ações são de tal modo constituídas, que sua máxima não pode, sem contradição, sequer ser pensada como lei natural universal, e muito menos se pode querer que deva sê-lo*”. (KANT, 1995, Cap.2). A vontade de todo ser racional é universalmente legisladora: determina a si mesma para agir de acordo com a representação de certas leis e, portanto, recusa toda máxima que não seja compatível com a própria legislação. A vontade se submete, então, a uma legislação da qual ela própria é artífice. Isto é chamado por Kant de “princípio de autonomia da vontade”, e está relacionado com a idéia da dignidade de todo ser racional, que não se submete a leis que não sejam as que ele próprio se dá. Chegamos assim à definição kantiana de moralidade:

A moralidade é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a possível legislação universal por meio das máximas da mesma. A ação que possa estar de acordo com a autonomia da vontade é permitida; a que não concorde com ela é proibida. (KANT, 1995, Cap. 2).

Ora, se a vontade pode legislar é porque é livre, o que significa que ela é causalmente independente de causas estranhas (heterônomas) que a determinem. A liberdade é uma idéia da razão, o que faz com que explicá-la seja impossível, já que somente podemos explicar aquilo que podemos reduzir a leis da experiência. Para Kant, a impossibilidade de explicar a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de encontrar no homem um interesse pelas leis morais; esse interesse, no entanto, existe, e é denominado “sentimento moral”. A *Fundamentação*. finaliza determinando que toda investigação moral atinge o seu limite na pergunta sobre como a razão, por si mesma, pode ser prática, isto é, sobre como ela produziria, por si mesma, uma “mola propulsora” que gerasse o interesse moral. É por isso que na conclusão da *Crítica da Razão Prática* o seu autor confessa que havia duas coisas que lhe despertavam grande admiração: “o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim”. O primeiro caso é o da natureza e responde à ordem do ser, ao princípio da causalidade. Na ordem do dever ser, no campo moral, o que reina é a liberdade. A liberdade é a pedra angular ou condição da moral, a opção de poder fazer o que é mau ou o que é bom. O conceito de

liberdade ingressa na razão quando se quer pensar o incondicionado. Na terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*, Kant se pergunta se tudo está determinado conforme a cadeia de causas e efeitos ou se há lugar para a liberdade. Conclui ele que, embora na natureza tudo obedeça à necessidade das leis naturais, no que diz respeito à *coisa em si* o que reina é a liberdade, sendo esta causa da causalidade, isto é, o “motor primeiro” da cadeia causal. Admitir uma causa livre nos dá uma causa primeira, única forma de dar explicações causais completas para qualquer acontecimento.

Embora, como dissemos, à liberdade não corresponda nenhum fenômeno, ela possui realidade, uma vez que se manifesta pela lei moral. Há uma interação entre liberdade e lei moral, já que a liberdade é *ratio essendi* da lei moral, o seu fundamento; mas esta é *ratio cognoscendi* da liberdade, a condição única sob a qual podemos tomar consciência dela. A união de liberdade e causalidade em um mesmo sujeito é possível na medida em que o homem se representa como ser em si mesmo, no que diz respeito à liberdade, e como fenômeno, em relação à causalidade.

Precisamente por isto, pelo fato de que o homem é a um só tempo fenômeno e “coisa em si”, ele se encontra dividido entre o mundo sensível e o mundo inteligível, e, portanto, a liberdade é acompanhada pelo dever em relação à lei moral. É o dever que obriga a respeitar esta lei. Kant concede especial ênfase ao verbo “obriga”, no intuito de se opor àqueles que querem colocar a felicidade como princípio fundamental da moral. A felicidade não é um ideal da razão, mas sim da imaginação, o qual se funda em meros princípios empíricos que não podem jamais servir como fundamento de leis morais. Estes princípios derivam da peculiar constituição humana ou de circunstâncias contingentes, e nada disto serve, já que para Kant há uma grande diferença entre tornar um homem feliz e torná-lo bom. Nesta recusa de qualquer ética eudemonista encontra-se a tão controversa formalidade da moral kantiana.⁷ Mas esta recusa dirige-se antes à concepção utilitarista da ética, que fazia derivar a legitimidade dos conceitos morais da sensação de prazer que eles poderiam possibilitar.⁸

⁷ Ao dizermos “controversa”, referimo-nos às críticas de Hegel e Schopenhauer.

⁸ Mais tarde, no desenvolvimento da dialética da razão prática, a felicidade ingressará na ética kantiana através do conceito de “bem supremo” (*summum bonum*).

A vontade não pode ser determinada materialmente por um objeto que afete a nossa faculdade de desejar, já que - como o dissemos - os princípios empíricos, que se fundam na condição subjetiva de prazer ou dor, não podem proporcionar lei prática alguma, por não serem igualmente válidos para todos os seres racionais. Kant, neste ponto, identifica felicidade com amor a si mesmo, amor próprio ou egoísmo, entendido este como busca da absoluta satisfação das próprias inclinações e interesses. A felicidade e/ou o amor próprio podem dar máximas, mas não fazem mais que aconselhar; somente a lei moral manda: "*Os limites da moralidade e do amor próprio estão traçados de forma tão pronunciada e visível, que até a visão mais vulgar não pode deixar de distinguir se uma coisa pertence a um ou a outro*" (KANT, 1959, Cap.1).

A acentuada clareza destes limites deve-se a uma circunstância absolutamente extraordinária, a de que a lei moral não provém de experiência alguma ou de qualquer forma de vontade exterior. Na segunda crítica, Kant responde ao enigma apresentado na *Fundamentação...* sobre a origem do interesse moral. A consciência da lei moral é um fato (*Faktum*) da razão, e isto significa que ela não pode ser inferida a partir de dados anteriores à razão, mas é antes gerada por ela mesma.

Assimilar a lei moral à obrigação ou ao dever implica admitir que ninguém obedece, de boa vontade, ao seu preceito, por ser este radicalmente contrário às inclinações naturais do homem. Tal oposição às inclinações provoca dor (*Schmerz*), o que seria um aspecto negativo da lei moral; mas, porque também debilita e derrota o amor próprio ou presunção, é objeto de respeito (*Achtung*) e fundamento de um sentimento positivo, cuja origem não é empírica, e que é conhecido *a priori*. Esse sentimento é gerado pela razão, a qual serve de motor para fazer da lei uma máxima:

E assim o respeito à lei não é o motor para a moralidade, mas é a própria moralidade considerada subjetivamente como motor, pois a razão pura prática, ao deitar por terra todas as pretensões do amor a si mesmo a ela opostas, proporciona autoridade (*Ansehen*) à lei, que, agora, é a única a ter influxo (KANT, 1959, Cap. 3).

A nossa relação com o incondicionado, embora marcada pela liberdade, encontra-se sujeita ao reino do dever: "*Nós somos, na verdade, membros legisladores de um reino da moralidade, tornado possível pela*

liberdade e proposto pela razão prática à nossa observância, mas, não obstante, somos ao mesmo tempo súditos, e não chefes do mesmo... (KANT, 1959, Cap. 3).

Mas a interpretação que estamos oferecendo aqui sobre o “fato da razão” kantiano é um tanto “tradicional”. Existe um debate que queremos reproduzir resumidamente aqui para, talvez, ampliar a visão sobre a questão e, na medida do possível, ser um pouco menos injustos com Kant.

O debate referido é o dos professores Zeljko Loparic e Guido de Almeida.⁹ O primeiro faz a leitura do “fato da razão” dentro de seu projeto global de interpretação semântica da obra kantiana. As diferentes críticas kantianas serão diferentes modos de resolução de problemas que se oferecem à razão. Distinguindo diferentes campos de sentido (teórico, prático e estético), Kant evitaria o dogmatismo metafísico que criticara.

Para Loparic (1999), uma vez que se formula a lei moral como um juízo sintético prático-teórico *a priori*, o que resta é comprovar se este juízo é possível e objetivamente válido. Resolver isto seria encontrar a conexão entre a lei moral e a sensibilidade. Pelos resultados da terceira antinomia, Kant não podia exibir essa conexão no domínio da experiência cognitiva. Essa dificuldade o teria levado à afirmação do “fato da razão”. E essa dificuldade é a de exibir um domínio das representações da razão pura prática diferente da sensibilidade cognitiva, com a finalidade de que a lei moral tivesse realidade e objetividade.

O que Kant faz na Segunda crítica é, precisamente, delimitar um domínio de experiência, diferente da experiência cognitiva, na qual todas as idéias da razão pura prática tivessem sentido.

Segundo Loparic (1999), a *Crítica da Razão Pura* é uma introdução insuficiente e enganosa até à problemática da crítica da razão prática. Isto se deveria a uma definição ainda muito estreita do conceito de filosofia transcendental:

O conhecimento transcendental, diz Kant, é aquele conhecimento a priori que examina que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas a priori aos dados acessíveis na sensibilidade

⁹ Aqui nos restringiremos ao debate tal como é reproduzido na revista *Analytica* Volume 4, Número 1 (1999). Os artigos são: “O fato da razão. Uma interpretação semântica” de Zeljko Loparic e, “Crítica, dedução e facto da razão” do professor Guido de Almeida.

cognitiva (KrV, B 80). Nessa versão, ainda restrita ao problema da verdade e a demonstrabilidade dos juízos sintéticos a priori da razão teórica, a semântica transcendental não estuda nem pode estudar a aplicação de representações da razão a dados que não são objeto da experiência cognitiva possível. Por esse motivo, Kant dirá que não são "transcendentais" e sim "morais", todas as questões que decorrem do interesse prático da razão e que empregam conceitos tais como prazer, desprazer e dever, ou seja, conceitos que se referem aos sentimentos e aos motivos, e não aos dados da intuição sensível (LOPARIC, 1999, p. 26-27).

Na primeira *Crítica*, a filosofia transcendental trabalha apenas no domínio do que pode ser interpretado a partir dos dados da intuição sensível. Isto o impossibilitava responder pela aplicação das representações práticas. O "sentimento moral" ou "fato da razão" criaria esse domínio sensível em que os problemas semânticos da razão prática pudessem ser resolvidos.

Guido de Almeida não concorda com a posição de Loparic por dois motivos claros. O primeiro é que a idéia de que os conceitos da razão prática sejam exibidos no domínio dos sentimentos e não da intuição sensível não escapa "(...) à impossibilidade de exibir as representações da razão por meio de conteúdos sensíveis e a necessidade de pressupor o conhecimento da lei moral para especificar os sentimentos morais" (DE ALMEIDA, 1999, p.78).

A segunda objeção de Guido de Almeida é que a interpretação semântica de Loparic acabaria envolvendo o que Kant excluía: a dedução. Isto é, para que os sentimentos morais constituam um novo domínio de objetos que confirmam significados às representações da razão prática, é condição necessária que esses sentimentos fossem dados independentemente desses conceitos. É esse é o problema, postular a existência de um elemento dado fora da razão que torne possível a dedução do princípio moral.

Para evitar a dedução, os juízos morais devem ter um princípio imediatamente certo, certo em si mesmo. Mas, segue Almeida, como poderíamos atribuir ao "fato da razão" uma certeza imediata se ele não pode ter a certeza imediata possível para os juízos analíticos (clareza conceptual), nem aquela possível para os juízos sintéticos (evidência intuitiva)?

De Almeida (1999) chama a atenção para a distinção kantiana entre uma vontade perfeita e uma vontade imperfeita. O princípio moral é considerado como lei válida para uma vontade perfeita, e como um imperativo para uma vontade imperfeita. O imperativo moral se caracteriza como uma proposição sintética porque liga o conceito de uma vontade imperfeita ao princípio moral de agir segundo máximas universalizáveis.

Esta distinção entre lei e imperativo permite pensar o imperativo como consequência do conhecimento da lei. O que seria, então, o “fato da razão” não é mais nem menos que a consciência da lei moral por parte de uma vontade imperfeita. Essa consciência de uma lei é consciência da verdade de uma proposição analítica. Mas para uma vontade imperfeita a relação com a lei se exprime sempre numa proposição sintética.

Guido de Almeida faz questão de esclarecer que está tentando interpretar o “fato da razão” kantiano dentro do marco do pensamento kantiano, isto é, trabalhando o problema a partir das colocações do próprio Kant. Seu trabalho pretende ser mais exegético que o do professor Loparic, embora a caracterização de tal exegese mereça um espaço maior que o que podemos nos permitir.

De Almeida denomina sua interpretação como uma interpretação internalista da motivação moral: a compreensão de uma razão para agir me levaria a agir. Não entendemos isto se não for afirmado somente para o caso de uma vontade perfeita (santa). Como essa vontade não existe, voltamos à idéia de que a lei moral é imperativa e deve sempre coagir uma vontade um tanto relaxada.

Permitimos-nos reproduzir este debate tanto pela sua qualidade quanto pelo intento de fazer justiça ao esforço arquitetônico kantiano. Com isso, queremos afirmar que o “fato da razão” pode fazer muito sentido na exegese da obra kantiana, isto é, não produzir nenhuma grande ruptura com o resto do corpus da sua obra. Mas exige muita colaboração do leitor que não simpatiza com a assimilação entre objetividade e universalidade, e muito menos fundada num *a priori* da razão.

Kant também tentou diminuir a pesada carga que a vida moral parece trazer em si, reabilitando uma noção que havia sido rejeitada: a da felicidade na virtude.

Assim como na razão teórica fez-se necessária uma dialética para evitar o erro de se tentar estender seu domínio em direção ao que

ela não pode conhecer, o uso prático da razão busca o incondicionado como seu objeto próprio sob o nome de "bem supremo". Na *Crítica da Razão Pura*, Kant faz três perguntas nas quais se concentra todo o interesse da razão (tanto especulativa como prática): 1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é permitido esperar? A primeira interrogação é meramente especulativa, e pode se dar por respondida ao longo da *Crítica da Razão Pura*. A segunda é prática, e é, portanto, tratada em sua segunda crítica. A terceira pergunta, sobre o que me é permitido esperar se faço o que devo fazer, é ao mesmo tempo teórica e prática, já que a dimensão prática serve de fio condutor para responder à questão teórica e para a questão especulativa. A esperança tende à felicidade; ela supõe não que o homem seja feliz imediatamente - em decorrência, por exemplo, da mera prudência de seus atos -, mas que ele, obedecendo à lei moral, torne-se digno da felicidade. A nossa vontade livre tem de tornar real o conceito de bem supremo por meio da união entre nossa esperança de ser felizes e o esforço incessante por sermos dignos da felicidade, unindo, assim, a felicidade à virtude:

Designo por *ideal do sumo bem* a idéia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz). Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, moral (KANT, 1995).

Neste conceito de bem supremo é que virtude e felicidade podem se unir, união que, conforme vimos, Kant havia desprezado porque traria elementos empíricos e, portanto, contingentes à fundamentação da vida prática. Se é absolutamente falso que a tendência à felicidade produza um ânimo virtuoso, não o é - é falso de um modo condicionado - que a disposição virtuosa gere a felicidade. Embora seja verdade que no mundo sensível o homem não chegue por sua conduta virtuosa à felicidade, em um mundo inteligível - único mundo no qual o "bem supremo" possui realidade - a felicidade pode ser alcançada de forma mediata. Para isso, a razão prática precisa de três postulados: liberdade, imortalidade da alma e Deus.

O homem é moralmente livre, mas, como não é santo, nada garante que ele alcance nesta vida o bem supremo. A imortalidade da alma, enquanto postulado, possibilita a idéia de um progresso ao infinito nessa busca, mas a possibilidade e a realidade do “bem supremo” no mundo dependem de que se admita uma causa superior da natureza da qual o “bem supremo” derive. É neste ponto que chegamos à existência de Deus como terceiro postulado da razão prática.

Por conseguinte, o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia pura, está de fato orientado apenas para os três problemas enunciados, mas estes mesmos têm, por sua vez, um fim mais remoto, a saber, o que se deve fazer se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa conduta relativamente ao bem supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão consiste somente no que é moral (KANT, 1995).

Se a toda faculdade do espírito pode ser atribuído um interesse, entendido este como um princípio que encerra a condição que torna possível tal faculdade, a razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todos os poderes do espírito e o seu próprio: “*O interesse de seu uso especulativo consiste no conhecimento do objeto até os princípios a priori mais elevados; o do uso prático, na determinação da vontade com respeito ao último e mais completo fim*” (KANT, 1959, Cap. 2). Todo interesse implica um fim. Os homens, como coisas em si, são fins em si mesmos e, ao mesmo tempo, dão à natureza sensível um fim último: aquilo a que o interesse prático almeja é algo a realizar - o supremo bem - que, como fim último, somente pode ser alcançado pela vontade de um ser que se sabe livre a partir da lei moral.

No início deste breve percurso por meio da ética kantiana falamos da rejeição que a palavra “dever”, como fundamento de qualquer posição ou doutrina ética, provoca. Alasdair McIntyre afirma, em sua *Historia de la Ética*, que a doutrina kantiana, na medida em que apregoa o dever sem justificativa, é parasitária de uma moralidade preexistente. “(...) *Quem quer que tenha sido educado segundo a noção kantiana do dever terá sido educado em um fácil conformismo em relação à autoridade*” (McINTYRE, 1994, p.192). Podemos responder que toda ética é tributária de uma moralidade preexistente, visto que nos é difícil pensar

em um ponto zero da vida prática, e que a existência de uma autoridade, na medida em que é exigência da universalização das máximas, não poderia contradizer a dignidade do homem enquanto ser racional. Mas não é nosso objetivo polemizar aqui sobre o verdadeiro alcance da filosofia prática kantiana; nossa meta, mais humilde, é a de traçar um mapa conceptual que nos permita chegar ao difícil terreno da recusa schopenhaueriana do que poderíamos chamar, com muito cuidado, “livre-arbítrio” na moral kantiana.

Schopenhauer

Schopenhauer gostava de falar de si mesmo como o continuador natural da filosofia crítica, como aquele que havia chegado ao objetivo que Kant havia apenas entrevisto: determinar a vontade como coisa-em-si. Não sabemos se Kant foi uma arma política para Schopenhauer tal como Julio Cabrera o afirma¹⁰; talvez ele tenha lido Kant com a urgência do pensador. Fazer de uma obra filosófica uma abertura para outros pensamentos é um gesto filosófico típico e, cremos nós, saudável.

Conforme adverte Maria Lúcia Cacciola em sua tese *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*¹¹, a vontade como coisa-em-si não se apresenta com um significado unívoco, ou seja, ela se mostra tanto como o reverso do mundo da representação quanto como a essência desse mundo. Estes dois significados supõem a vontade como situada fora do

¹⁰ O artigo intitula-se “A leitura schopenhaueriana da Segunda Crítica. (A contribuição de Schopenhauer para uma moralidade dentro dos limites da simples pulsão)”, e consta na Revista de Filosofia Política 4 (1987,p. 103-113). A idéia que se dá com a expressão “arma política” - e, na medida em que Julio Cabrera nada esclarece a esse respeito, não cabe supor o contrário - é a de uma instrumentalização da filosofia kantiana, ou seja, a de que esta servisse como um elemento útil em função de uma estratégia. As referências a Kant na obra de Schopenhauer são numerosas e importantes; de fato, Kant, Platão e o bramanismo são considerados, pelo próprio Schopenhauer, como os elementos que constituem a base de sua filosofia. Portanto, não cremos que a expressão “arma política” seja pertinente se entendemos que ela implica - ao modo de Maquiavel - um duplo discurso. No prólogo à primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, Schopenhauer fala do filósofo como de um “leitor hostil”, o que talvez traga algum esclarecimento no que diz respeito ao modo schopenhaueriano de ler a tradição.

¹¹ Tese de doutorado em Filosofia (USP, 1990, p. 6-8).

domínio da razão e, por esse motivo, tornam impossível que aquela seja afetada por esta. O único modo de conhecer a vontade como coisa-em-si é pelo próprio corpo. Todo ato verdadeiro da vontade do sujeito é ao mesmo tempo, e necessariamente, um movimento de seu corpo, “(...) *não pode realmente querer o ato sem percebê-lo ao mesmo tempo como movimento de seu corpo*” (SCHOPENHAUER, 1992, Cap. 2). A ação do corpo não é senão o ato da vontade objetivado, dado na intuição. Na realidade, o corpo inteiro não é mais que vontade objetivada, isto é, convertida em representação. O corpo passa assim a ser o conhecimento *a posteriori* da vontade. Apenas na reflexão querer e fazer são coisas diferentes; na verdade, são a mesma coisa. Todo ato imediato da vontade é ao mesmo tempo ato fenomenal do corpo, e, reciprocamente, toda influência exercida sobre o corpo é influência imediata sobre a vontade.

Kant dá um grande passo ao afirmar a vontade como núcleo da vida ética, mas este passo se desencaminha quando ele sujeita a vontade à lei moral. Schopenhauer considera este gesto um retorno à dualidade alma (ou mente) e corpo - na qual a razão governa o querer - já afirmada por filósofos como Descartes e Platão, e, portanto, um retrocesso.

Se para Schopenhauer o homem é a manifestação mais perfeita da essência do mundo ou vontade, o que se chama de metafísica dos costumes, ou ética, será a verdadeira autocompreensão da essência do mundo na natureza interna. Sua metafísica possui um matiz predominantemente ético na medida em que o mundo é percebido como dor e que essa consciência nos conduz ao ascetismo da renúncia à vontade, entendida esta como vontade de viver¹². É por isso que a preocupação ética tem um papel importante em sua obra.

A resposta mais sistemática à moral kantiana Schopenhauer a apresenta tanto na *Crítica à Filosofia Kantiana* como em *O Fundamento da Moral*, segunda parte de seu livro *Os Dois Problemas Fundamentais*

¹² No livro IV, parágrafo 54: “*A vontade, que considerada puramente em si é um impulso inconsciente, cego e irresistível, como ainda a vemos na natureza inorgânica e vegetal e em suas leis, assim como na parte vegetativa de nossa própria natureza, adquire, com o acréscimo do mundo representativo, o qual se desenvolveu para o seu uso, consciência de seu querer e daquilo que quer, que não é outra coisa senão este mundo, a vida tal como se nos apresenta. Por isso chamamos ao mundo visível sua imagem, sua objetividade, e, como o que a vontade quer é sempre a vida, precisamente porque a vida não é senão a manifestação daquela vontade na forma de representação, dizer vontade de viver é o mesmo que dizer, pura e simplesmente, vontade, e só por pleonasmos empregamos aquela expressão*”.

da *Ética*.¹³ Nesta obra, ele expressa admiração por Kant, agradecendo-lhe por haver libertado a moral de toda preocupação com a felicidade, por tê-la libertado de todo eudemonismo; isto se deve a que Schopenhauer considera que a moral kantiana está apenas na *Fundamentação*... Ele desconsidera abertamente a *Crítica da Razão Prática* justamente porque a obra introduz essa felicidade que ele havia rejeitado pelo conceito de "bem supremo". Por esse motivo, ele qualifica a segunda crítica como um fruto da senilidade kantiana, afirmação que – infelizmente – foi reiterada por outros autores ao longo da história da filosofia. Ao criticar a moral kantiana, Schopenhauer afirma que ela comete o mais grave erro quando postula que a filosofia prática não tem de apresentar as razões daquilo que acontece, mas sim as leis do que deveria acontecer.

(...) não existe nenhuma razão para introduzir na moral as noções de lei, de preceito e de dever: este modo de proceder não tem senão uma origem alheia à filosofia, estando inspirado no decálogo de Moisés. Em geral, depois do cristianismo, a moral filosófica tomou, sem que disso se desse conta, a sua forma de moral dos teólogos: isto tem como caráter essencial o mandato; a moral dos filósofos também tomou a forma preceptiva, de uma teoria dos deveres, inocentemente e sem imaginar que a sua verdadeira obra fosse bem diferente, estando, antes, convencidos de essa era a forma verdadeira e natural. (SCHOPENHAUER, 1948, Cap.2).

Schopenhauer, em *O mundo como Vontade e Representação*, sustentava que toda filosofia devia ser teórica: "(...) é da sua essência (...) manter-se na pura observação e o investigar, mas não o dar regras" (1992, Cap. 4). Um livro de ética não fomenta a virtude assim como um livro de estética não gera melhores músicos ou pintores. Esta afirmação é entendida a partir do determinismo com o qual o filósofo pensava sobre a origem do atuar humano.

¹³ A primeira parte é *Sobre o Livre Arbítrio*, à qual em breve nos referiremos. Na realidade, as duas partes de *Os Dois problemas Fundamentais da Ética* correspondem a dois trabalhos, os quais foram apresentados em ocasiões diferentes: o primeiro deles é um ensaio premiado pela Real Academia Norueguesa das ciências em 1839. *O Fundamento da Moral*, por sua vez, data de 1840, e não foi premiado pela Real Academia Dinamarquesa das ciências - apesar de ter sido o único apresentado - em decorrência da atitude pouco respeitosa para com os filósofos consagrados, entre eles Hegel, nele manifestada.

Cada ação humana é gerada pelo cruzamento entre o caráter particular de cada homem e a motivação que entra em jogo. O livre arbítrio entende toda ação humana como um milagre inexplicável, como um efeito sem causa, o que é incompatível com as formas do entendimento. O que é - para Schopenhauer - uma causa em geral? A modificação anterior que torna necessária uma modificação posterior ou conseqüente. Nenhuma causa gera absolutamente o seu efeito nem o cria a partir do nada. Há sempre uma matéria sobre a qual se exerce e ocasiona, em um momento, em um lugar e sobre um ser dados, uma modificação que sempre é adequada à natureza do ser e para a qual a força já deveria fazer neste ser. Portanto, cada efeito é a resultante de dois fatores, um interior e outro exterior: a energia natural e original da matéria, e a causa determinante, que obriga esta energia a se realizar ao passar da potência ao ato.

Aquilo que rege as causas rege também os motivos, já que, de fato, a motivação não é senão a causa que opera por mediação do entendimento.

A vontade - que é conhecida imediata e interiormente - é o que constitui cada homem em particular. O que determina que dois homens não tenham as mesmas reações diante dos mesmos motivos é essa constituição individual chamada de caráter empírico, uma vez que não é conhecida *a priori*, mas sim pela experiência.

O caráter do homem é:

1) Individual, diferente em cada indivíduo. Embora existam traços comuns, e haja por isso características que são compartilhadas pelos homens, a diferença de combinação de qualidades e sua mútua modificação tornam suas características impossíveis de repetição.

2) O caráter do homem é empírico. Somente pela experiência podemos conhecê-lo, não unicamente nos outros, mas também em nós mesmos.

3) O caráter do homem é constante: permanece igual durante toda a sua vida. O homem não muda jamais: da mesma forma como houver atuado em um caso, tornará a atuar sempre, nas mesmas circunstâncias.

4) O caráter individual é inato: não é obra de circunstâncias fortuitas, mas da própria natureza. Portanto, as virtudes e os vícios são inatos.

Chegamos, neste ponto, a tocar uma das contribuições fundamentais da filosofia schopenhaueriana: a da não-liberdade do querer. A

idéia kantiana de dever sustenta-se na liberdade moral, no poder de realizar uma ação em vez de outra. O realizar uma ação ainda que contrariando a inclinação natural é o que dá o seu caráter moral. Ora, para o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* não existe essa liberdade. É claro que podemos realizar uma ação se o quisermos, mas a pergunta é: posso querer também o que quero?

Com efeito: seus atos dependem unicamente da sua vontade; mas o que queremos saber agora é do que depende a sua própria volição, se de nada ou de algo. É verdade que pode fazer uma coisa, se quiser, ou também outra, se também o quiser: mas que reflita se realmente é capaz de querer tanto uma como a outra (SCHOPENHAUER, 1982, Cap. 2).

O ataque do filósofo à doutrina do livre arbítrio parece manter-se em duas frentes: uma que poderíamos denominar "frente lógica", que é a da regressão indefinida - impensável, ela se choca com as formas do entendimento - à qual a liberdade do querer conduz: posso querer o que quis? Posso querer o querer? A outra frente seria a "frente metafísica", que é marcada tanto pelas características do caráter humano - que acabamos de ver - como pela sustentação da clássica distinção entre essência e existência.

(...) esperar que um homem, sob influências idênticas, atue já de uma maneira e já de outra absolutamente oposta, é como se, se quisesse esperar que uma árvore que no verão passado produziu cerejas produzisse pêras no próximo verão. Considerai exatamente: o livre arbítrio implica uma existência sem essência, isto é, algo que é e ao mesmo tempo não é nada, por conseguinte, que não é: ou seja, uma contradição manifesta (SCHOPENHAUER, 1982, Cap. 3).

A impossibilidade de que um caráter possa mudar, de que possa escolher o curso de uma ação, é o que funda a impossibilidade de uma ética prescritiva. Conforme já o dissemos, essa impossibilidade é decorrência da não-liberdade do querer. A liberdade da vontade, como coisa-em-si, não é transmitida diretamente ao seu fenômeno, nem sequer à pessoa enquanto fenômeno no qual a vontade obtém seu mais alto grau de objetivação. A pessoa nunca é livre, mesmo sendo fenômeno de uma vontade livre, já que, submetendo-se ao princípio de razão, a unidade da vontade se desdobra em uma pluralidade de atos. Se a vontade é coisa-em-si, estando fora do tempo e do domínio do princípio de

razão, o homem, a cada vez que se encontre nas mesmas condições, agirá da mesma maneira, e uma má ação é garantia segura de muitas outras que o indivíduo cometerá e das quais ele não pode se abster. A vontade não pode ser negada em um caso isolado - na medida em que constitui a essência do homem -, e o que o homem quer no total ele deve querê-lo também a cada instante.

O motivo central da recusa schopenhaueriana à teoria do livre arbítrio resume-se ao fato de que esta teoria afirma uma liberdade empírica da vontade, o que resulta de se tomar por essência do homem uma alma, como um ser que conhece, um ser abstrato que pensa, considerando-se o homem apenas em segunda instância como um ser que quer. O que é secundário é o conhecimento, e não a vontade; o querer é anterior ao conhecer: “*A vontade é o primeiro, o originário; o conhecimento é algo que acrescenta, sendo um novo instrumento a serviço da manifestação da vontade*” (SCHOPENHAUER, 1992, Cap. 4I).

Schopenhauer situa Kant dentro daquele grupo de pensadores seduzidos pela teoria do livre arbítrio, já que o “dever” se funda necessariamente em um “poder”; dever alguma coisa em detrimento de outra, ou, ainda, em oposição a outra, significa liberdade de opção.¹⁴

Então, em resumo, o primeiro defeito que ele destaca na filosofia prática kantiana é a idéia de dever, a idéia de submeter as ações a uma legalidade que torne necessária a existência de um legitimador que recompensasse essas ações, leia-se “Deus”.

O segundo defeito, derivado do primeiro, é o da falta de substância de uma ética assim construída. Para Schopenhauer, Kant quis - como na filosofia teórica - encontrar um conhecimento puro *a priori* separado do conhecimento empírico *a posteriori* também na filosofia prática.

(...) admitiu, pois, que à semelhança das leis de espaço, do tempo e da causalidade, que são conhecidas a priori, a regra moral de nossas ações nos deve ser dada paralelamente, ou pelo menos de forma análoga, antes de toda experiência, e que se expresse sob a forma do imperativo categórico, de um ‘é preciso’ absoluto (SCHOPENHAUER, 1948, Cap. 2).

¹⁴ Referindo-se à “a prioridade” da lei moral, Schopenhauer diz: “(...) *sem apoiar-se em nada a não ser nesse fundamento da lei moral que flutua no ar, admite a liberdade, em um sentido, é certo, ideal, e como postulação do famoso raciocínio: tu podes, porque deves*”. *El Fundamento de la Moral* Schopenhauer (1948, p. 6).

Porém, se o caráter *a priori* das noções de tempo, espaço e causalidade limitava o seu alcance apenas ao fenômeno, à representação, e nunca às coisas-em-si; com o ato moral, Kant pretendia agir sobre a coisa-em-si de um modo direto.

Mas o que Schopenhauer entendia por "ética"? Desde que a vontade está inteira e indivisa, em cada ser, o egoísmo é essencial a todos os seres da natureza. Cada ser quer tudo para si, especialmente o indivíduo que, como sujeito de conhecimento, é portador do mundo: o mundo exterior e os outros seres não são senão representações suas, e se a sua consciência desaparecesse, também o mundo desapareceria. Por isso, o indivíduo, apesar de ser um ponto mínimo no mundo, considera-se o centro do universo, e preocupa-se apenas com a sua conservação e com seu bem-estar. O indivíduo sente-se totalidade da vontade viver e, ao mesmo tempo, a condição complementar do mundo enquanto representação. Ele é um microcosmo que tem o mesmo valor do macrocosmo. Assim, revela-se no indivíduo o conflito interior da vontade consigo mesma: se a vontade aparece da mesma maneira em incontáveis indivíduos, cada indivíduo vê em si toda a vontade e toda a representação e, portanto, não se interessa pelos outros seres. Então, cada indivíduo vê a sua própria morte como o fim do mundo. Esse conflito é uma das principais fontes da dor que acompanha a vida, sendo a outra a vontade como fonte inesgotável do querer.

A virtude, segundo a visão schopenhaueriana, seria uma aquiescência das paixões muito similar ao estoicismo. Já que - como o vimos - a afirmação do próprio corpo é a primeira afirmação da vontade de viver, esta afirmação se dá como satisfação do instinto sexual. A renúncia a uma tal satisfação é já a negação da vontade de viver, e constitui uma vitória sobre si mesmo.

A injustiça ocorre quando - em função do egoísmo - não nego minha própria vontade de viver, mas sim a vontade manifestada em outro corpo. A vontade do injusto ultrapassa os limites da vontade de sua vítima, seja lesando o seu corpo, seja exercendo coerção para tirar proveito de suas forças. Aquele que comete a injustiça conhece que ele é a mesma vontade que aparece no outro e, portanto - como vontade em si -, experimenta essa dilaceração em seu próprio interior:

(...) o ato injusto é acompanhado de uma dor interior, que não é senão a dor que sente a consciência pela força excessiva de sua afirmação da vontade, levada até a negação da vontade alheia, e pelo sentimento que lhe adverte de que, mesmo sendo diferente, o ser ofendido é idêntico a ele (SCHOPENHAUER, 1992, Cap. 4).

Na medida em que para a vontade não existe uma satisfação definitiva de suas aspirações, ela não pode deixar de querer. Daí que, para Schopenhauer, seja uma contradição pensar em um “bem supremo”. Na sua opinião, todo bem é absolutamente relativo a uma vontade particular. Por isto, uma doutrina moral é impossível: se atuasse sem fundamentação, ela não teria eficácia alguma. Mas é a motivação o motor e fundamento da atuação humana; e uma ética fundada em motivos careceria de valor moral, uma vez que eles procedem do amor próprio ou egoísmo.

A virtude não procede de um conhecimento abstrato que possa ser ensinado, mas sim do conhecimento intuitivo de que os outros possuem a mesma essência que nós. A partir de tal conhecimento, é possível superar o *principium individuationis* e sermos justos em nossos atos, entendida a justiça como o não ultrapassar os limites do outro enquanto vontade. Essa necessidade de uma intuição na base da moral schopenhaueriana se mostra um tanto quanto paradoxal. Com efeito, quando o filósofo recusa firmemente a idéia de *Faktum* da razão, que aparece na *Crítica da Razão Prática*, ele o faz porque esta idéia possibilita uma leitura intuicionista da razão prática. Ela lhe parece muito similar ao instinto moral que o pensador inglês Hutcheson denomina *moral sense*. Se esta leitura fosse possível, para Schopenhauer abrir-se-ia então a possibilidade de uma interpretação antropológica do imperativo categórico. O que acontece é, que entanto o sujeito schopenhaueriano está antropológicamente constituído pelo querer, e este querer é absolutamente egoísta, ele não poderia aspirar a universalização nenhuma de seu agir.

A maldade consistiria em um querer inesgotável, em uma afirmação veemente do indivíduo em seu corpo, mas, como o querer nasce da carência, o malvado pode somente sofrer. O homem de boa consciência, em contrapartida, sente-se satisfeito ao perceber que o seu verdadeiro eu não existe apenas nele - ou seja, como fenômeno isolado -, mas sim em tudo o que o cerca. Daí que Scho-

penhauer fale de dois mundos diferentes, o do malvado ou egoísta e o do justo: “O egoísta se sente rodeado de fenômenos estranhos e inimigos, e todas as suas esperanças estão fundadas em seu próprio bem-estar. O bom vive em um mundo povoado de amigos e o bem dos demais é o seu” (1992, Cap. 4).

O homem justo é aquele que chegou à negação da vontade de viver e que, desse modo, encontra-se em uma invejável paz interior. Mas esta paz tem que ser reconquistada a cada instante, já que enquanto o corpo perdurar a vontade de viver também existirá e aspirará a incendiar-se a todo momento.

Não devemos confundir esta aniquilação da vontade de viver com o suicídio, o qual é apenas aniquilamento do fenômeno. O suicídio não apenas não nega a vontade como a afirma energicamente. O suicida ama tanto a vida e os seus prazeres que não aceita as condições nas quais ela se lhe oferece. A negação da vontade é renúncia a esses prazeres, mas não à dor.

Mas, a vontade de viver não pode ser destruída senão pelo conhecimento, o que significa que ela deve manifestar-se livremente para que a partir de tal manifestação possa conhecer a sua própria essência, mas esse conhecimento não é um bem definitivo, e tem que ser constantemente reconquistado: “(...) *a quietude e a felicidade são o último resultado, troféu de uma vitória de todos os instantes sobre a vontade (...)*” (SCHOPENHAUER, 1992, Cap. 4).

O “nirvana”, a total apatia final é o fruto amargo desse esforço. A História da Filosofia se tece também com alguns lugares comuns. Será outra questão, a ser dirimida em outro momento, o controvertido pessimismo da filosofia de Schopenhauer.

Lista de abreviações

CRPra = Crítica da Razão Prática.

CRPu = Crítica da Razão Pura.

FMC = Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

MVR = O Mundo como Vontade e Representação.

Referências

- CACCIOLA, Maria Lucia. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. 1990. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, 1990.
- DE ALMEIDA, Guido Antônio. Crítica, Dedução e Facto da Razão. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 57-84, 1999.
- _____. Kant e o 'facto da razão': 'cognitivismo' ou decisionismo' moral. **Revista Studia Kantiana**, Rio de Janeiro, RJ: v. 1, n. 1, p.53-81, set. 1998.
- KANT, Imanuel. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. In: **Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua**. Tradução de Manuel García Morente. México: Porrúa, 1995.
- _____. **Crítica da razão prática**. Tradução e prefácio de Afonso Bertagnoli. São Paulo, SP: Edições e Publicações Brasil, 1959.
- _____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LOPARIC, Zeljko. O fato da razão: uma interpretação semântica. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.
- McINTYRE, Alasdair. **Historia de la ética**. Tradução de Roberto Juan Walton. Barcelona: Paidós, 1994.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **El Fundamento de la moral**. Tradução de F. Díaz Crespo. Buenos Aires: El libro, 1948.
- _____. **El mundo como voluntad y representación**. Tradução de Eduardo Ovejero y Mauri. México: Porrúa, 1992.
- _____. **Los dos problemas fundamentales de la ética**: sobre el libre albedrío. Tradução e prefácio de Vicente Romano García. Buenos Aires: Aguilar, 1982.
- _____. **O livre arbítrio**. Tradução de Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1994.

Recebido em/ Received in: 06/06/2005
Aprovado em/ Approved in: 05/08/2005