

A crítica de Schopenhauer à moral kantiana

Flamarion Caldeira Ramos (PET – Capes – DF/USP/SP)

Orientadora: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

“Não parece absurdo que aquele que deva falar sobre a natureza das coisas, não considere as coisas nelas mesmas, mas se apegue a certos conceitos abstratos?”¹

Introdução

A filosofia tem, para Schopenhauer, a tarefa de expressar, no conhecimento abstrato da razão, a essência do mundo que se revela com precisão a cada um de nós em concreto. Ela deve iluminar essa essência comum das coisas em todas as suas relações, sob todos os seus aspectos². Sendo esta a sua principal tarefa, a filosofia deve renunciar de uma vez por todas à pretensão de atuar sobre a conduta dos homens, de dirigi-los, de modelar seus caracteres. Assim como não devemos contar com a estética para criar grandes poetas e músicos, da mesma forma não devemos esperar que de nossos sistemas de moral saiam homens nobres e virtuosos: a virtude não se aprende, não mais do que o gênio. No entanto, uma vez que, segundo Schopenhauer, a percepção na qual apreendemos as impulsões e os atos de nossa própria vontade é o fenômeno no qual aquela essência comum a todos é esclarecida de mais perto pelo sujeito cognoscente³ as pesquisas morais apresentam uma importância incomparavelmente superior a todas as outras pois elas se referem quase diretamente à coisa-em-si⁴. Já as verdades físicas, ao contrário, permanecem inteiramente no domínio da representação, ou seja, só podem ser apreendidas mediatamente. Dessa forma, ao tratar da moral, Schopenhauer não irá procurar fazer prescrições ou estabelecer uma teoria dos deveres, também não irá fornecer um princípio universal de moral, uma espécie de receita universal para a produção de toda espécie de virtudes. Pelo contrário, todo seu esforço consistirá em “apreender a conduta do homem, as máximas tão diversas, tão opostas mesmo entre si, de que esta conduta é a manifestação viva, em explicá-la, em esclarecê-la até ao fundo e à sua essência íntima”.⁵

Além disso, essa ética exclui a admissão de conceitos que o filósofo classifica de vazios e negativos, como os de “Absoluto”, “Infinito”, e “Supra-sensível”⁶ pois o conteúdo e os limites das considerações éticas são dados pelo mundo da experiência, cuja riqueza é tão grande que “as investigações mais profundas de que o espírito humano é capaz não podem esgotá-lo”⁷. Assim, em Schopenhauer, o fundamento da moral desloca-se, da razão, com seus imperativos e suas construções abstratas, para o sentimento, e à moral do dever contrapõe-se uma moral do ser.⁸

É neste sentido que a ética de Schopenhauer irá se contrapor a de Kant. Paradoxalmente, contudo, Schopenhauer se considera o legítimo herdeiro da filosofia kantiana. Sua declaração de fidelidade a Kant está ligada ao que ele vê como sendo o cerne da filosofia crítica: a recusa de toda e qualquer transcendência e a firme resolução de manter-se no domínio da experiência, cuja totalidade é o mundo.⁹ No entanto, foi no âmbito da

ética que Kant teria traído o espírito crítico de sua filosofia. Schopenhauer acusa Kant de ter recaído no velho dogmatismo, ao construir sua “filosofia prática” com pressupostos teológicos e por tê-la dado uma forma imperativa. É dessa maneira que, antes de determinar o fundamento de sua ética, Schopenhauer procede a uma crítica da fundamentação kantiana da moral pois, segundo o filósofo, já que os contrários se esclarecem, essa é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para sua ética como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant.¹⁰

A crítica ao fundamento dado à moral por Kant

Em primeiro lugar, Schopenhauer reconhece, na verdade ironicamente, que Kant na ética teve o mérito de tê-la purificado de todo *eudemonismo*: “A ética dos antigos era eudemonista, e a dos modernos, na maioria das vezes, uma doutrina da salvação”¹¹ No entanto, um exame mais aprofundado mostra que esse mérito é mais aparente que efetivo. Isso porque, segundo Schopenhauer, “ele teria deixado ficar ainda um vínculo restante, escondido entre a virtude e a felicidade na sua doutrina do Soberano Bem”¹² A partir daí, Schopenhauer desenvolve sua crítica sobre dois aspectos da ética kantiana: sua forma imperativa e seu formalismo, isto é, sua dependência da moral teológica e sua falta de conteúdo e de efetividade. O erro fundamental de Kant já aparece na própria definição que ele dá de ética: “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*”.¹³ Diante dessa definição, Schopenhauer se pergunta: Como podemos dar fundamento daquilo que talvez nunca aconteça? “Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se?”¹⁴ Além disso, essa definição pressupõe a idéia de que existem leis morais puras, às quais submeter-se-iam todos os seres racionais, o que, segundo Schopenhauer, é apenas uma pressuposição que permanece até o fim como tal, já que não é nunca demonstrada por Kant. E, uma vez que Kant não fornece dela nenhuma prova, essa pressuposição deve ser considerada uma petição de princípio, e a introdução dos conceitos de *lei*, *prescrição* e *dever*, só podem ter sua origem na moral teológica, nomeadamente, no Decálogo Mosaico.

Além do conceito de *lei moral*, um outro conceito que entra na ética sem prova posterior que o sustente é o conceito de *dever*. Como este conceito também se origina dos mandamentos religiosos, Kant tentou substituí-lo ao falar de *dever absoluto* e *obrigação incondicionada*, numa tentativa de esconder sua verdadeira origem. Mas, para Schopenhauer, todo dever é necessariamente condicionado pois “no conceito de *dever* existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência a um castigo ameaçado ou a uma recompensa prometida e não pode separar-se dele, sem suprimi-lo e retirar-lhe todo significado”.¹⁵ E se considerarmos que “é simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo”¹⁶ podemos concluir então que a noção de *dever absoluto* ou *incondicionado* é uma contradição nos termos. Assim a obrigação e o dever têm como pressupostos a dependência do homem de uma outra vontade que ordena e promete recompensas e castigos. Portanto, o imperativo categórico é, na verdade, hipotético, pois é baseado numa exigência de virtude por causa de uma recompensa. Foi para desembaraçar-se dessas contradições que Kant teria, segundo Schopenhauer, casado a virtude com a felicidade na doutrina do Soberano Bem, justamente para poder postular não só uma condição àquele *dever incondicionado*, mas também “uma recompensa e, para tanto, a

imortalidade do que é recompensado e alguém que recompensa”¹⁷ E já que a virtude só trabalhou de graça aparentemente, fica claro que, em última instância, ela “repousa sobre um egoísmo esperto, metódico e que enxerga longe”.¹⁸

Dessa forma, Kant não teria conseguido se livrar nem do eudemonismo nem da moral teológica. E o fato de o autor da *Crítica da Razão Pura* ter derivado uma teologia de sua moral, isto é, de ter “dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou o pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido derivado como resultado (o mandamento)”¹⁹ tem analogia, segundo Schopenhauer, com um passe de mágica no qual ficamos espantados quando o mágico nos faz encontrar algo onde ele antes sabiamente o escondera.²⁰

O segundo aspecto da crítica de Schopenhauer diz respeito ao formalismo da ética kantiana. Com efeito, Kant diz na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que as leis morais com seus princípios distinguem-se de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e que “a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e aplicada ao homem, não recebe um mínimo que seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis *a priori*”²¹ Assim, a lei moral deve ser uma proposição sintética *a priori* pois repousa simplesmente sobre conceitos da razão pura. Por conseguinte, ela tem que consistir meramente na forma e não no conteúdo das ações e “tudo aquilo que é derivado de uma disposição natural da humanidade, de certos sentimentos e de inclinação e, até mesmo, onde for possível, de uma peculiar tendência que seja própria à natureza humana e não tenha de valer necessariamente para a vontade de *todo ser racional*”²² não pode servir para fundamentar a lei moral. Portanto, para Kant o princípio da moral deve ser puro *a priori*, não tendo, por isso mesmo, nenhum conteúdo material e não podendo apoiar-se em nada empírico, isto é, nem em algo objetivo no mundo exterior nem em algo subjetivo na consciência, seja algum sentimento, inclinação ou impulso. O valor moral das ações, dessa forma, não repousa na intenção com que elas são *realizadas*, mas na máxima que é seguida. E o valor do caráter, o mais alto valor moral consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever. Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral não pelo *propósito* que com ela se quer atingir, nem depende da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação foi praticada. O dever é então “*a necessidade de uma ação por respeito a lei*”²³ e a razão é prática quando realiza o raciocínio que estabelece uma lei para a vontade. Essa lei é o princípio ou proposição fundamental da ética kantiana, e só nos resta saber agora qual é o seu conteúdo. O imperativo categórico é a lei que resulta desse processo de pensamento e a matéria desta lei consiste na sua própria forma, que não é senão sua própria legalidade. Esta, por sua vez, consiste em valer para todos, portanto, na sua universalidade que é, assim, o conteúdo da lei. Essa lei proclama: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”²⁴

O que Schopenhauer critica aqui é, em primeiro lugar, a falta total de conteúdo dessa ética meramente formal, e em segundo lugar, objeta contra Kant que uma operação meramente intelectual, como é o imperativo categórico, não pode ser o móbil da ação moral. Para o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* aqueles conceitos que não são retirados da experiência, tanto externa como interna, que são, segundo ele, “puras cascas sem caroço” não podem ser o fundamento da moral. Não temos mais nada em que nos apoiar se “a consciência humana, tanto quanto todo o mundo exterior junto com toda a experiência e todos os fatos, é tirada de baixo de nossos pés”.²⁵ Deve-se ter

em vista aqui que, para Schopenhauer, os conceitos são apenas representações de representações sensíveis e que as noções abstratas e discursivas da razão retiram todo o seu conteúdo e sentido das intuições, sem as quais elas não são nada.²⁶ Portanto, além da falta de conteúdo, Schopenhauer critica na fundamentação kantiana da moral, a sua falta de realidade e por isso de efetividade possível, pois o fundamento puramente racional da moral “paira no ar como uma teia de aranha de conceitos, os mais sutis e vazios de conteúdo, não se baseia em nada e não pode por isso nada suportar e nada mover”²⁷ Schopenhauer indica ainda que Kant estava claramente consciente da dificuldade de se fazer concretizar as leis das ações materiais dos homens a partir de puros conceitos *a priori*, sem qualquer conteúdo empírico material, quando disse na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “aqui vemos nós a filosofia posta numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apoie”²⁸

A principal censura que, segundo Schopenhauer, deve ser feita à moral kantiana é que esta origem totalmente *a priori* da lei moral é impossível em nós porque pressupõe que o homem chegue, por si só, à idéia de procurar uma *lei* para sua vontade, de ter de submeter-se a ela e a conformar-se com ela. Esta idéia, porém, só pode chegar à cabeça do homem depois que uma outra instigante motivação moral, positiva e real, anunciando-se por si mesma e agindo sem ser chamada, tenha dado para tanto o primeiro empurrão. Sem a pressuposição de tal motivação, não se apresenta para o homem nenhuma exigência e não há qualquer razão pela qual ele devesse ter a idéia de se perguntar por uma lei que limitasse seu querer e à qual ele tivesse que se submeter, ainda menos a de indagar por ela e matutar sobre ela; somente por aí poder-se-ia chegar ao imperativo categórico, caso contrário, os motivos bem empíricos e egoístas continuam a determinar por si só o agir do homem. Mas, pelo contrário, o móbil da ação moral deve ser algo que realmente age com potência suficiente para triunfar sobre a força dos motivos egoístas. por si só já gigantescamente fortes. Pois, para Schopenhauer, “a moral tem a ver com a ação *efetiva* do ser humano e não com castelo de cartas apriorísticos, de cujos resultados nenhum homem faria caso em meio ao ímpeto da vida e cuja ação, por isso mesmo, seria tão eficaz contra a tempestade das paixões, quanto a de uma injeção para um incêndio”²⁹.

Para compreender o sentido da crítica de Schopenhauer, é preciso ter em vista que um dos principais resultados de sua metafísica é a afirmação da primazia da vontade sobre o intelecto e que tanto a razão como a faculdade de conhecimento são, para ele, algo secundário, algo pertencente ao fenômeno, condicionado pelo organismo, ao passo que o núcleo próprio e originário do ser humano é sua vontade.³⁰ A vontade, como coisa-em-si, é absolutamente diferente do seu fenômeno e independente de todas as formas fenomenais nas quais penetra para se manifestar. Ela é estranha ao princípio de razão, ao qual pertencem além da causalidade, o espaço e o tempo. Como espaço e tempo enquanto formam o princípio de individuação são as condições de toda a pluralidade, e a vontade é sem fundamento (*grundlos*), ainda que cada um de seus fenômenos estejam completamente submetidos ao princípio de razão, ela é completamente independente da pluralidade, pois é uma como qualquer coisa que está fora do espaço e do tempo, fora do princípio de individuação, isto é, de toda a possibilidade de pluralidade.³¹ No entanto, o fenômeno da vontade está submetido à lei de necessidade, ao princípio de razão. Assim, a vontade humana, enquanto fenômeno da coisa-em-si, obedece a leis tão sem exceção

e tão inquebrantáveis quanto as leis da natureza. O que rege a vontade humana é a lei da motivação, uma espécie de causalidade interna que ordena que a partir de um motivo suficiente uma ação determinada ocorre necessariamente. Os atos de vontade recebem, pois, uma determinação tão rigorosa quanto qualquer fato físico, para isso concorrendo, de um lado o caráter e, de outro, o motivo. Qualquer coisa do mundo tem suas qualidades e suas forças, que a cada solicitação dum espécie determinada respondem através de uma reação também determinada: estas qualidades constituem o seu caráter; do caráter do homem os motivos fazem sair os seus atos de forma necessária. A sua conduta revela o seu caráter empírico; este, por sua vez, revela seu caráter inteligível, isto é, a vontade em si de que ele é fenômeno.³²

Cada um de nós, *a priori*, e enquanto obedece ao primeiro movimento da natureza, julga-se livre em cada uma das suas ações; é apenas *a posteriori*, por experiência e reflexão que reconhecemos a necessidade absoluta das nossas ações e como elas brotam do choque do caráter com o motivo. Kant demonstrou a coexistência desse determinismo com a liberdade de que goza a vontade em si, através da distinção do caráter inteligível do empírico. O primeiro é um ato da vontade, exterior ao tempo, indivisível e inalterável; esse ato desdobrado no tempo e no espaço, e segundo as formas do princípio de razão, é o caráter empírico que se revela aos olhos da experiência através de toda a conduta e todo o curso da vida do indivíduo. O que produz a ilusão dum liberdade empírica da vontade, e com isso a de uma liberdade atribuída aos atos particulares é a situação do entendimento em presença da vontade, o seu estado de isolamento e de subordinação.³³ Mas o entendimento conhece as determinações da vontade apenas por experiência, *a posteriori*. O intelecto não tem acesso ao caráter inteligível, que faz com que sendo dados os motivos, *uma só* determinação seja possível, o que torna esta determinação necessária. Assim, a decisão da vontade é indeterminada apenas para o intelecto, para o sujeito do conhecimento. Em toda escolha que se faz a decisão é, em si mesma, determinada e necessária. O intelecto pode apenas esclarecer a natureza dos motivos por todos os lados e até nos recônditos, quanto a vontade, em si mesma, “ela é impenetrável para ele, ainda mais, inacessível”³⁴

É por todas essas razões que Schopenhauer critica a ética de Kant, por considerar que por detrás dela paira sempre “o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na razão”³⁵ O filósofo detecta, assim, mais um pressuposto teológico oculto na origem da razão prática: a alma imortal. A razão prática teria surgido então como uma reminiscência da doutrina das duas substâncias que compõem o homem: o corpo material e a alma imaterial. De acordo com essa doutrina, a alma é capaz de conhecer e de querer. A faculdade de conhecer e de desejar são inferiores ou superiores na medida em que se relacionam ou não com o corpo. Na forma inferior de conhecimento e de vontade, que se dá com o concurso do corpo, o conhecimento é obscuro e a vontade má, mas a alma, enquanto intelecto puro, poderia conhecer sem o corpo, através de noções abstratas e a vontade será considerada boa se obedecer a tais noções. É por isso que o imperativo categórico é necessário, devido ao conflito que existe entre a razão e a vontade. Assim, para Kant, uma boa vontade “é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, que dizer como bom”³⁶ É porque somos seres racionais finitos que devemos obedecer ao “mandamento da razão” o imperativo, pois não possuímos uma vontade absolutamente boa, e sim uma vontade que nem sempre obedece aos princípios racionais.

Conclusão

Em suma, a crítica à razão prática e, por conseguinte, a não aceitação do imperativo categórico em Schopenhauer baseia-se em última análise na recusa da determinação da Vontade pela razão. O denominador comum de todas as censuras que Schopenhauer faz à ética kantiana está, como vimos, na primazia da vontade sobre o intelecto. O núcleo da divergência consiste em que, enquanto Kant tenta dar razão não do que acontece, mas daquilo que *deve* acontecer, mesmo que nunca aconteça, a ética schopenhaueriana propõe a interpretação e o esclarecimento do que efetivamente é e acontece. Procura-se o impulso que move a ação moral do homem e não o que deve ou deveria movê-la. Sobre isso diz o filósofo: “Combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva seriamente o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Este, tem de ser, antes, algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. Enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela pode promover-se, disputar e exhibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará. Tenho por isso de dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana.”³⁷

BIBLIOGRAFIA

Cacciola, Maria Lúcia M. e O. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*, tese de mestrado, São Paulo, USP, 1981.

_____. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo, Edusp, 1994.

Delbos, Victor. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969.

Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Alexandre Fradique Morujão, Ed. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 3^o ed., 1993.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. In: Coleção “Os Pensadores” Abril Cultural, São Paulo, 1979.

Philonenko, Alexis. *Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie*. Paris, PUF, 1979.

Schopenhauer, Arthur. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola (assessoria de Rubens R. Torres Filho), In: Coleção “Os Pensadores” Abril Cultural, São Paulo, 1988.

_____. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*. Trad. de A. Burdeau e R. Roos, Paris, PUF, 1966.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola, Martins Fontes, 1995.

Sipriot, Pierre (org.). *Schopenhauer et la Force de Pessimisme*. Ed. Rocher, 1988.

NOTAS

1. *Le Monde comme Volonté et comme Representation*, trad. de A. Burdeau e R. Roos, Paris, PUF, 1966, p. 876.

2. Cf. *Ibid.*, p.346.
3. Cf. *Ibid.*, p. 893.
4. Cf. *Ibid.*, p. 1354.
5. *Ibid.*, p. 347.
6. Cf. *Ibid.*, p. 348: “Não seremos nós que teremos necessidade de servir à mesa esses pratos cobertos sem nada dentro.”
- 7 *Ibid.*, p. 347.
8. Cf. Cacciola, M. L., *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo, Edusp, 1994, p. 156.
9. Cf. Cacciola, M. L., *Ibid.*, p. 171.
10. Cf. *Sobre o Fundamento da moral*, trad. de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 15.
11. *Ibid.*, p. 17.
12. *Ibid.*, p. 18.
13. Citado por Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 21.
14. *Ibid.*, p. 21
15. *Crítica da Filosofia Kantiana*, In: “Os Pensadores”, trad. de Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Abril Cultural, 4ª ed., 1988, p. 173.
16. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 24.
17. *Ibid.*, p. 25.
18. *Crítica da Filosofia Kantiana*, trad. cit., p. 174.
19. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 27.
20. *Ibid.*, *Idem*.
21. In: Coleção “Os Pensadores” Trad. de Paulo Quintela, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 104-5.
22. Citado por Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moral*, Trad. cit., p. 32. Cf., com alguma diferença, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. cit., p. 132-3.
23. *Ibid.*, p. 114.
24. *Ibid.*, p. 129.
25. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 33.
26. Cf. *Le Monde...*, trad. cit., Livro I, §§ 8 e 9.
27. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 49.
28. *Op. cit.*, p. 133.
29. *Sobre o Fundamento...*, *Op. cit.*, p. 48-9.
30. Sobre isso, Cf. o capítulo 19 dos *Suplementos ao Mundo Como Vontade e Representação*: “Do primado da vontade na autoconsciência”
31. Cf. *Le Monde...*, *Op.*, cit., p. 155-6.
32. Cf. *Ibid.*, p. 365.
33. *Ibid.*, p. 369.
34. *Ibid.*, p. 371.
35. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 35.
36. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Op. cit.*, p. 123.
37. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. cit., p. 102.