

A SUPOSTA SILENCIOSA MORAL TEOLÓGICA KANTIANA SEGUNDO A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER

THE SUPPOSED SILENT KANTIAN THEOLOGICAL MORALITY ACCORDING TO SCHOPENHAUER'S CRITICISM

*Antonio Alves Pereira Junior*¹

Resumo: Nesse trabalho tive por intenção refletir a respeito da crítica que Schopenhauer faz a Kant em sua obra *Sobre o fundamento da moral*, precisamente sobre o fato de este ter supostamente buscado o fundamento de sua ética na teologia. Para tal empreendimento busquei colocar a prova toda argumentação de Schopenhauer e compará-la com os textos de Kant e também com as críticas encontradas em Pavão (2009 e 2018). A nossa conclusão é de que as acusações de Schopenhauer são equivocadas quando condizentes aos “seres racionais fora do mundo” e são obscuras e carecem de clareza expositiva quando tratam do conceito de *sumo bem*.

Palavras-chave: Ética. Moral. Razão. Teologia.

Abstract: In this work, I intended to reflect on the criticism that Schopenhauer makes to Kant in his work *On the foundation of morals*, precisely on the fact that he supposedly sought the foundation of his ethics in theology. For this endeavor I tried to test all of Schopenhauer's argument and compare it with Kant's texts and also with the criticisms found in Pavão (2009 and 2018). Our conclusion is that Schopenhauer's accusations are mistaken when they are consistent with “rational beings outside the world” and are obscure and lack expository clarity when dealing with the concept of *sumo bem*.

Keywords: Ethic. Moral. Reason. Theology.

§1

Na obra *Sobre o fundamento da moral*² de 1840³, Schopenhauer apresentou sua resposta ao concurso realizado pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague que intentava encontrar a fonte e o fundamento da filosofia moral. Nesta

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – UEL. E-mail: antonioalvespereirajr1@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9284-0864>

² Doravante referido como SFM.

³ No ano anterior, precisamente em 26 de janeiro de 1839 Schopenhauer foi consagrado com o prêmio da Real Sociedade Norueguesa de Trondheim com seu escrito *Sobre a liberdade da vontade*. No ano seguinte não obteve o mesmo sucesso com o texto *Sobre o fundamento da moral*, que também concorreu a prêmio, desta vez na Dinamarca, no entanto, em 1841 publicou *Os dois problemas fundamentais da ética*, trabalho que reuniu os dois textos numa única obra. De acordo com o biógrafo Rüdiger Safranski, na página de face desta última referida obra, Schopenhauer fez questão de esclarecer que o primeiro trabalho tinha sido premiado enquanto o segundo não, numa velada intenção provocativa de “responder aos acadêmicos dinamarqueses com uma sonora bofetada (*schallende Ohrfeige*) verbal; mas isto só causou certa impressão uma década mais tarde, depois que sua fama já começara” (SAFRANSKI, 2011, p. 585).

obra Schopenhauer rejeita a compreensão kantiana acerca do princípio da moral e, conseqüentemente, seus conceitos fundamentais. Embora a crítica de Schopenhauer possa ser compreendida em outras frentes⁴, neste texto tenho por intenção o esclarecimento e a demonstração singular e estrita sobre a suposta apropriação kantiana de uma moral teológica disfarçada, que, segundo Schopenhauer, estaria inteiramente inseparável da tentativa de fundamentação de moral elaborada por Kant evidenciada principalmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*⁵ (1785), obra a qual Schopenhauer toma como sendo a estrela guia de sua crítica kantiana em SFM⁶ e que inevitavelmente aqui também tomaremos como imprescindível para nossa investigação. A esse respeito e para nós muito significativamente, Schopenhauer escreveu que: “Kant apresentou a moral teológica, *silenciosamente* e sem ser visto, a forma imperativa da ética, cujas pressuposições, e, portanto, a *teologia*, estão no fundamento dela” (SFM, 4, p.29 — grifos meus).

Para iniciar nossa investigação, queremos destacar a supracitada frase kantiana do início da primeira seção da FMC: “Neste mundo, e até também *fora dele*, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade⁷” (FMC, BA 1, p.21 — grifo meu). Em vista de nosso objetivo, que vai para além do conceito de boa vontade, tomemos como alvo que para Kant, o fragmento que expõe o bom sem limitação também pode ser pensado *fora do mundo*. Considerando isso, e também a suposta camuflada adesão teológica kantiana, temos um dos grandes motivos da depreciação de Schopenhauer em relação ao argumento moral kantiano e inclusive a justificação da decorrência de suas enérgicas críticas. Vejamos mais detalhadamente a seguir.

⁴ No artigo “Kant e Schopenhauer, sobre a natureza da filosofia moral” Pavão aponta que a crítica de Schopenhauer à compreensão kantiana sobre os princípios da moral são desenvolvidas em três argumentos: 1) a de que Kant comete uma petição de princípio sobre a existência das leis morais; 2) o equívoco relacionado a forma legislativa-imperativa da ética, que se atenta mais ao que deve acontecer do que do esclarecimento do que já aconteceu; 3) sobre o empréstimo disfarçado que Kant teria feito da moral teológica (Cf. PAVÃO, 2009, p. 137). Como fica claro, esta terceira questão é a que aqui buscarei me ocupar.

⁵ Doravante referido como FMC.

⁶ O próprio Schopenhauer faz essa ressalva, ou seja, que a FMC é a obra alfa para a sua crítica em relação a Kant e inclusive indica que o leitor releia atentamente a Fundamentação de Kant antes de seguir com a leitura de SFM (Cf. SFM, 3, p. 22 e 23).

⁷ A formulação kantiana do conceito de boa vontade decorre do entendimento de que *talentos de espírito* como o discernimento, a argúcia e capacidade de julgar, bem como as qualidades do *temperamento do espírito* como a coragem, a constância de propósito e a boa decisão dependem exclusivamente do uso que se faz da boa vontade. O argumento tornado mais claro pode ser entendido assim: na ausência de boa vontade no caráter, as qualidades de temperamento e os talentos do espírito acabam por ser nocivos ao passo que alguém nesta situação bem poderia, por exemplo, fazer mal-uso de sua argúcia e da sua constância de propósito.

Para Schopenhauer, buscar a racionalidade fora do homem é algo totalmente absurdo: “Falar de seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de seres pesados fora dos corpos” (SFM, 6, p.37). O filósofo inclusive compreende que Kant, ao elaborar concepções dessa índole teria contrariado uma das hipóteses elaboradas por ele mesmo, anos antes, a saber, na famigerada *Crítica da Razão Pura*⁸ — ao ter como uma das teses fundamentais da obra a separação entre o mundo numênico das coisas em si e o mundo fenomênico das aparências — já não possuiria credencial para na FMC buscar conceber uma racionalidade fora do homem e assim, de acordo com a opinião de Schopenhauer, Kant teria perdido uma parcela de sua autoridade. Além disso, a aceção da racionalidade fora do homem também acaba por contrariar a noção metafísica schopenhaueriana d’*O mundo como vontade e como representação*⁹ que concebe o único núcleo metafísico do homem como sendo a Vontade, e que quando abstraída do mundo enquanto representação é essencialmente pura vontade, um “ímpeto cego” (MVR I, § 34, p. 208), assim, em decorrência disso, jamais poderia resultar em alguma racionalidade *fora do mundo*¹⁰.

Por diversas vezes na FMC e na *Crítica da razão prática*¹¹ Kant deixa claro que a racionalidade não é limitada aos homens, fato este que motiva a crítica de Schopenhauer, já que para ele o conhecimento racional está completamente ligado à espécie humana como já predizia a sua primeira obra, a tese doutoral de 1813 intitulada *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*¹², e que também é por vezes repetido no Livro 1 de *O mundo* e de formas menos diretas por toda a obra, assim como acontece em SFM, como demonstrado a seguir:

Do mesmo modo como conhecemos a inteligência como sendo, em geral, apenas uma propriedade dos seres animais e, por isso mesmo, nunca estamos justificados a pensá-la como existente independentemente da natureza animal, assim também conhecemos a razão somente como propriedade da espécie humana e não estamos autorizados a pensá-la como existente fora dela e formando um gênero “ser racional” que seja diferenciado de sua única espécie “ser humano” e, ainda menos a estabelecer leis para tais seres racionais em abstrato (SFM, 6, p.37).

⁸ Cf. SFM, 6, p. 37-38.

⁹ Doravante referido como MVR. As indicações I e II dizem respeito aos respectivos tomos.

¹⁰ Cf. SFM, 6, p.38.

¹¹ Doravante referido como CRPr.

¹² Doravante referido como QRS.

Pode-se perceber, portanto, que, para Schopenhauer, a autoridade para possibilitar o conhecimento da razão deve ser restrita ao gênero “ser racional”. Disso decorre que se compreendêssemos realmente o que para Schopenhauer é um ser racional, isso tornaria também mais claro o *local* da racionalidade na concepção do autor, que, aliás, é evidentemente o que mais nos importa agora, já que a argumentação schopenhaueriana que buscamos frisar até aqui se dá em torno justamente de entender o combate a aceção kantiana sobre pensar em seres racionais *localizados fora* do ser humano¹³. Por isso, tomemos como objetivo responder a seguinte pergunta: o que é um ser racional na visão de Schopenhauer?

§2

Na QRS o filósofo expõe que o intelecto do homem é duplo, ou seja, possui conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato¹⁴. De acordo com o filósofo, essa duplicidade é exclusiva do homem, pois é só nele que há o conhecimento abstrato, sendo este secundário em relação ao conhecimento intuitivo e vindo a desembocar na própria *razão* (que é, na linguagem de Schopenhauer, *correlato subjetivo do conhecimento abstrato*¹⁵), sendo está a capacidade de pensar a partir do que foi anteriormente intuído, de formar conceitos abstratos de linguagem e, conseqüentemente, possibilitar a reflexão, a fala¹⁶ e a capacidade de escolhas deliberadas com a clareza de consciência que torna possível a ponderação entre *motivos*.

A melhor compreensão da concepção do que são os *motivos* nos ratificará para uma maior sapiência sobre a concepção de razão schopenhaueriana, por isso queremos destacar o seguinte: as *causas* [*Ursache*], os *estímulos* [*Reize*] e os *motivos* [*Motiv*], são as três formas de causalidade [*Formen der Kausalitat*] medidas pelo conhecimento. As causas ditam que aquilo que produz o efeito é proporcional (referem-se diretamente a lei de Newton), assim, ação e reação são iguais entre si. Os estímulos, ao contrário, estabelecem que ação e reação não são iguais entre si, fazendo os efeitos converterem-se

¹³ Há de se atentar ao que Schopenhauer diz em nota referente ao conceito de *Razão* no §3 de *O Mundo*: ao enfatizar sobre as representações intuitivas e abstratas (que veremos melhor logo na sequência) escreve em nota que: “Unicamente Kant tornou confuso este conceito” e na sequência remete o leitor que queira melhor investigar a questão para o final do livro, ou seja, ao apêndice à *Crítica da filosofia kantiana*, e também aos *Dois problemas fundamentais da ética* ou ao *Fundamento da moral*, capítulo 6 (Cf. MVR I, §3, p.7).

¹⁴ Ver também: MVR I, §3 & §12.

¹⁵ Por outro lado, vale dizer, o correlato subjetivo do conhecimento intuitivo é o *entendimento*.

¹⁶ Cf. SCHOPENHUAER, A. QRS, §20.

em contrários (dizem respeito ao modo de ação do animal e das plantas). Por último, os *motivos*, que são aqui os que mais nos interessam, se encarregam de dirigir o fazer e as atividades conscientes em geral (desse modo, podem ser entendidos como essenciais para a condução das ações humanas).

Por uma questão de esclarecimento geral, queremos frisar que de acordo com Schopenhauer, “a diferença entre causa, estímulo e motivo é manifestadamente apenas a consequência do grau de *receptividade* dos seres” (QRS, §20, p.125 — grifo dos tradutores). Vale dizer também que Schopenhauer retoma brevemente essa ideia em SFM para contrariar Kant a respeito da *vontade humana* quando este concebe a existência de *leis morais puras*: concorda com Kant a respeito da possibilidade de fundamentar a moral, porém, ao fazer isso sem se deixar regulamentar pela ação humana, pela instituição estatal ou pela doutrina religiosa, decairia num argumento falso e absurdo, pois as leis puras precisariam ser fundamentadas empiricamente: o que de fato Schopenhauer diz que Kant não fez, decaindo numa petição de princípio [*petitio principii*]¹⁷. Ao contrário de Kant, na visão schopenhaueriana, a fundamentação da moral é empírica — sendo a *compaixão* seu fundamento último — e tem como assentamento uma necessidade *efetiva* (ou seja, que causa um efeito necessário), e que em decorrência disso contraria as prescrições, os deveres e a forma legislativa do imperativo categórico, que tendo estes moldes, segundo Schopenhauer, possui semelhança com o *Decálogo Mosaico*¹⁸, ao passo que formar leis imperativas seria como criar mandamentos teológicos. Assim, Schopenhauer não concorda com Kant ao este estabelecer a *lei moral* como dada e como indubitavelmente aceita. Nas palavras do filósofo, para esclarecer a respeito da ação humana e iniciar suas prescrições para fundamentar a sua moral, encontramos brevemente o argumento recorrente a lei da motivação:

É a *lei da motivação*, uma forma da lei causal, ou seja, da causalidade medida pelo conhecimento. Esta é a única lei demonstrável da *vontade humana*, à qual esta, como tal, está submetida. Isto quer dizer que cada ação só pode dar-se como consequência de um *motivo suficiente* (SFM, 4, p.24 — grifos meus).

Além disso, temos que destacar também, que de acordo com Schopenhauer, o mundo enquanto representação e, conseqüentemente, o conhecimento, tanto o intuitivo

¹⁷ Cf. SFM, 4, p. 24.

¹⁸ Cf. SFM, 4, p. 25.

quanto o abstrato, estariam submetidos ao princípio de razão, desse modo, a realidade do mundo, bem como tudo que nele contém se dariam pelo intermédio do entendimento em forma de *relação necessária* e não causal entre sujeito, objeto e suas partes. O *princípio de razão* tem, numa palavra, a importância de ser o conceito que justifica a conexão entre as relações causais como apodíticas: dado tal causa, necessariamente, há em seguida um efeito suficiente (sempre material e submetido ao mundo das aparências). A autoridade para esta relação tem sua assertividade na escolha de Schopenhauer pela fórmula wolffiana do princípio de razão: *nihil est sine ratione, curpotius sit quam non sit* [nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja]¹⁹.

Mas se pensarmos a aplicabilidade do conceito do princípio de razão exclusivamente para o conhecimento, temos como relação necessária que no caso dos homens, o que foi primeiro intuído pelos sentidos logo em seguida passará em conferência pelo entendimento. Para demonstrar a universalidade disso, podemos nos atentar, por exemplo, ao que Schopenhauer diz sobre o discurso de um homem totalmente rude: “encontramos nele uma riqueza admirável de formas lógicas, articulações, expressões, distinções e sutilezas de toda espécie, corretamente expressas por meio de formas gramaticais” (QRS, §26, p. 227)²⁰. Se por um lado temos a *extensão* da compreensão da razão dentro da espécie humana, sendo admiravelmente entendida como exclusiva ao homem e não apenas a alguns homens, mas também aos homens rudes, tomemos agora por outro lado a sua *limitação*: quando o filósofo esclarece que ainda que alguns animais possam falar (pense, por exemplo, em um papagaio), eles não possuem linguagem e, portanto, não formam conceitos e nem conseguem dar significação para as palavras, eles são “limitados a representações intuitivas e incapazes de abstração”, se conseguem falar, isso acontece estritamente por possuírem o instrumento corporal da fala²¹. Sendo assim, creio ser possível estabelecer que a concepção de razão na epistemologia de Schopenhauer possui um caráter fortemente

¹⁹ Cf. QRS, §5, p.37.

²⁰ No §33 do MVR I, Schopenhauer estabelece a questão do conhecimento ao conceituá-lo como estando sempre a serviço da vontade: assim como a cabeça está para o tronco, o conhecimento estaria para Vontade. Isso nos é significativo porque esclarece que a partir da doutrina schopenhaueriana nunca podemos perder de vista a influência constante da Metafísica da Vontade. Sobre isso, gostaria de destacar que no prefácio de *Os dois problemas fundamentais da ética*, Schopenhauer diz: “my philosophy is like Thebes with a hundred gates: one can enter from all side and through each gate arrive at the direct path to the centre — minha filosofia é como os cem portões de Tebas: pode-se entrar por todos os lados e por cada portão chegar ao caminho que leva direto para o centro [tradução minha]” (*The two fundamental problems of Ethic*, 2010, p.5). A partir disso, entendo que o centro de sua filosofia não pode ser outro que não a Metafísica da Vontade.

²¹ Cf. MVR I, §9, p.46.

antropológico, e que isso de certo modo justifica o conflito travado com Kant em relação as suas recorrentes expressões sobre possíveis naturezas racionais fora do homem.

Após respondermos sobre a concepção de razão em Schopenhauer — que poderia desembocar para tantos outros rumos de sua obra, mas que buscamos responder utilizando-se exclusivamente de sua epistemologia visando à ascensão da compreensão à crítica kantiana em SFM — surge-nos outra questão: será justa e bem fundamentada a crítica schopenhaueriana à concepção de razão fora do homem de Kant ou o filósofo teria exagerado por não se acautelar a alguns detalhes da obra de seu mestre na tentativa de superá-lo?

§3

Devemos nos atentar ao que diz respeito à forma pelo qual Schopenhauer buscou criticar o conceito de *lei moral* de Kant. Questionou-se o filósofo: qual autorização Kant encontrou para pressupor este conceito como dado e incorporado à ética? O filósofo responde que Kant efetivou isso, credenciando outro conceito como uma conotação aproximativa, a saber, o conceito de *dever*²². No entanto, a visão de Schopenhauer deixa claro: este empreendimento kantiano teve finalidade de unirem-se aos fins os quais o

²² Relembraremos aqui as três proposições os quais Kant estabelece para aclarar a noção de dever. A primeira delas não é apontada explicitamente, mas pode ser entendida assim: somente ações praticadas simplesmente *por dever*, sem qualquer inclinação, podem residir como autêntico valor moral (FMC, BA 11). A segunda diz: “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” (FMC, BA 13 — grifos meus). E a terceira: “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (FMC, BA 14). De acordo com Kant, existem três formas pelos quais somos capazes de conceber as ações: *contrárias* ao dever, *conformes* ao dever e *por dever* (FMC, BA 8-9). As ações *contrárias* ao dever, nunca podem chegar a ter validação moral, pois se encontram fundamentalmente em contradição com a *boa vontade*. As *conformes* ao dever, não possuem nada de contraditório em seus princípios, porém descobrem a intenção com que foram praticadas, seja por 1) *interesses egoístas*: age assim o comerciante que não sobe o preço para um cliente inexperiente, nem mesmo quando o movimento do negócio aumenta, mas mantém um preço fixo para todos, em qualquer situação, por receio de perder seus clientes (FMC, BA 9); seja por 2) *inclinações imediatas*: age assim aquele que sem nenhum motivo de vaidade ou interesse, mas apenas por simpatia, se colocam a serviço dos outros mais necessitados, ajudando-os (FMC, BA 10). Porém, há de se destacar que Kant aceita a possibilidade de ações possuírem valor moral quando simultaneamente realizadas conforme e por dever, no entanto, não carece de possuir validação moral se for realizada *apenas* por inclinação ou interesses egoístas. Apesar das ações exclusivamente conforme ao dever não serem essencialmente morais, elas fazem surgir o âmbito da legalidade: Segundo Höffe, a distinção feita por Kant entre ação *por dever* (genuinamente moral) e *ação em conformidade* ao dever (meramente legal) acabam por distinguir o lado pessoal e o lado institucional da *práxis* humana, embora a ênfase, na FMC, esteja no lado pessoal (2005, p.192). Por último temos as ações *por dever*, que são livres de todas as influências empíricas e que também fazem surgir à primeira proposição para definir os deveres de validação moral: somente uma ação praticada simplesmente *por dever*, sem qualquer inclinação, pode residir autêntico valor moral (FMC, BA 11).

próprio Kant quis atingir, sendo eles os conceitos de *mandamento*, *dever* e *lei*, porém, não havendo neles nenhuma prova que os sustentassem como característicos da ética e que por isso, teriam sua origem numa velada moral teológica, espécie de “dever absoluto, caído do céu” (MVR I, § 16, p.99).

Assim, na opinião de Schopenhauer, o conceito de *lei moral* kantiano:

Tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo. Até então, não reconheço outra origem para ele e para os seus afins a não ser o Decálogo Mosaico. Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que ordena (SFM, 4, p.25).

Consideremos também ao que diz Schopenhauer sobre a *terceira proposição* relativa ao *dever*²³. A princípio, a crítica acontece em relação à *necessidade*: se o que é necessário acontece e é inevitável, ou seja, impossível que deixe de acontecer, daí a opinião de Schopenhauer:

As ações *por puro dever* não só muitas vezes não se realizam, mas, como o próprio Kant afirma (p.26), não se tem nenhum exemplo seguro da disposição de agir por puro dever²⁴, e “é simplesmente impossível determinar com certeza, pela experiência, um único caso onde uma ação conforme ao dever tenha se apoiado simplesmente na representação do dever (p.28)²⁵. (SFM, 6, p.41).

Mas o que de fato mais nos interessa no caso de estarmos no empreendimento de demonstrar o possível empréstimo disfarçado que Kant tenha feito na moral teológica é a decorrência dessas concepções. Schopenhauer prossegue sua argumentação tentando entender Kant, porém crítica a falta de um objeto empírico para o esclarecimento da *necessidade*: este objeto não é encontrado em lugar algum, nem em uma subjetividade causal e nem pode ser necessariamente objetiva já que Kant busca fundamentar sua ética estritamente de forma analítica. Disso decorre o que diz Schopenhauer sobre o *dever* como “*necessidade de uma ação*” por respeito à lei moral (terceira proposição

²³ Rever na nota 21.

²⁴ No início de SFM, Schopenhauer indica que quando citar apenas paginações, como acontece neste trecho, é porque ele diz respeito à FMC (Cf. SFM, 3, p.22). Este destaque de Schopenhauer pode ser encontrado em FMC, BA 25.

²⁵ Ou seja, na FMC, BA 26.

kantiana) não ser “outra coisa se não uma perífrase artificialmente escondida, bem torcida, da palavra *deve*²⁶” (SFM, 6, p.42).

Em vista do que foi exposto na nota número 25, quando Schopenhauer acusa Kant de que a *necessidade de uma ação* esconde a palavra *deve*, temos, por ampliação, a compreensão de que a necessidade de uma ação esconde na verdade uma coerção, o que, entendo, também pode servir de justificativa para a famosa frase de Schopenhauer sobre a moral kantiana que diz: “Que moral de escravos!” (SFM, 6, p.40). Conclui-se então que se dever é a necessidade de ação em respeito em relação à lei, respeito seria na verdade a obediência ao *deve*, ou seja, a uma coerção *vinda de fora*, de uma “outra vontade” que não a do próprio agente moral.

§4

Para exercermos de forma devidamente crítica a nossa atividade filosófica, não podemos e nem devemos tomar a argumentação de Schopenhauer por hegemônica, pois dessa forma nos guardaremos de cair em limitações. Para tal empreendimento, recorreremos a mui significativa argumentação lógica de Aguinaldo Pavão, encontrada em seu artigo “Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral”. Pavão diz que não é difícil perceber a inconsistência do argumento schopenhaueriano em relação a sua acusação sobre a moral kantiana ser na verdade uma sigilosa moral teológica e para refutar Schopenhauer recorre ao seguinte silogismo:

A moral teológica contém os conceitos de dever, lei e mandamento.
Ora, a moral kantiana contém os conceitos de dever, lei e mandamento.
Logo, a moral kantiana é uma moral teológica.

²⁶ No capítulo 4 de SFM, Schopenhauer esclarece seu entendimento entre a diferença das palavras *deve* e *dever*. De acordo com o filósofo, ambos os termos possuem um parentesco muito grande, sendo a “única diferença entre eles” a de que o *deve* “pode repousar sobre a mera coerção” e o *dever* “pressupõe compromisso e aceitação do dever”. Entre senhor e escravo, governo e súdito, superior e subordinado “ninguém aceita um dever gratuitamente, e cada dever dá um direito. O escravo não tem deveres porque não tem direitos, mas existe para ele um *deve* que repousa na mera coerção” (SFM, 4, p.28). A decorrência dessa argumentação é que para Schopenhauer o *dever* possui apenas um único significado na ética, a saber, como *doutrina dos deveres*, isso quer dizer, como *juízo dos valores ou não-valores morais*, o que decaí — sem maiores argumentações da parte de Schopenhauer — na “moral teológica” e no “Decálogo [Mosaico]”. De acordo com isso, repousariam sobre a dependência das ações éticas humanas uma “outra vontade” que ordena e “anuncia recompensa ou castigo” (SFM, 4, p.29), o que inevitavelmente nos faz pensar no pressuposto da existência de um Deus ordenador, que seria segundo Schopenhauer, o âmago do fundamento da moral kantiana.

Para que a conclusão fosse suportada pelas premissas seria preciso justificar a alegação implícita de que os conceitos de dever, lei e mandamento são necessariamente teológicos, *o que Schopenhauer não consegue fazer*. (PAVÃO, 2009, p.144 — grifo meu).

De fato, Schopenhauer parece fazer o mesmo que acusa Kant de ter feito: assim como em sua opinião Kant teria levado para à ética conceitos teológicos sem dar a eles as devidas credenciais, teria ele levado para a sua crítica à Kant, a concepção de que a moral de seu antecessor era teológica, sem comprovar isso devidamente. Afinal, quando Schopenhauer estabelece que Kant teria tomado o conceito de “lei moral como dado indubitável” aproximando-o ao de dever e estabelecendo sua entrada na ética “como se pertencesse a ela” (SFM, 4, p. 25), isso não nos parece argumento suficiente para crer que Kant teria se enganado, como ele mesmo diz no capítulo 7 de SFM:

Kant confiantemente enganou-se até a si próprio e pensou estar estabelecendo os conceitos de mandamento e de lei — que manifestadamente só têm um sentido na moral teológica —, independentemente de toda teologia e pensou poder fundá-los no puro conhecimento “a priori” (SFM, 7, p.85).

A pergunta que poderíamos fazer a Schopenhauer é: por que os conceitos em questão só possuem sentido na moral teológica? Mas mesmo depois de uma conferência cuidadosa da obra SFM não encontrar-se-á nenhuma demonstração pormenorizada que justifique criteriosamente os conceitos de lei, dever e mandamento como pertencentes à teologia — ao contrário, na maioria das vezes tratam-se de ataques breves e que pressupõem forçosa dedução interpretativa por parte do leitor —, portanto, isso nos confere abonos concretos para dar razão a Pavão, pois este parece estar com a razão quando expressa que Schopenhauer não consegue mostrar que os conceitos utilizados por Kant sejam de fato teológicos.

Se hipoteticamente aceitássemos sem hesitar a argumentação de Schopenhauer, poderíamos ampliar essa reflexão ao pensarmos que qualquer conceito ou palavra pode ser utilizada em uma determinada área de conhecimento com certo sentido e aparecer numa outra área com um significado totalmente diferente. Ao meu entender o próprio Schopenhauer pode nos fornecer dois claros exemplos disso: o seu conceito de *Vontade*, que nos sistemas anteriores ao seu compreendia-se como puro desdobramento da razão consciente, sendo controlável, voluntário ou mesmo concebido em sentido político por

muitos iluministas²⁷, em sua doutrina passa a ter ares completamente novos²⁸, propriamente ligados à metafísica e sendo fundamento de todo macrocosmos e microcosmos. Também podemos pensar no conceito de *causalidade*, o qual Schopenhauer herdou de Hume²⁹ e do próprio Kant que em seu significado antigo — para além do sentido da linguagem ordinária que é próprio da condição de agirmos no mundo — ironicamente, possuía também um sentido divino, portanto, teológico por aproximação. Vejamos a seguir.

No dicionário Abbagnano encontramos a exposição da primeira significação filosófica de causa elaborado por Platão que “considera a causa como o princípio pelo qual uma coisa é, ou torna-se, o que é. Assim afirma-se que a verdadeira causa de uma coisa é aquilo que, para a coisa, é “o melhor” [...] p. ex. a causa do dois é a dualidade; do grande a grandeza; do belo, a beleza” (ABBAGNANO, 2012, p. 142).

Além disso, pode-se pensar que o conceito de causa, a partir do entendimento de *causa eficiente* de Aristóteles ganhou tons que refletiram tradicionalmente no medievo, precisamente em Tomas de Aquino, que em suas *cinco vias para provar a existência de Deus*, especificamente na segunda via, nominada *via da causa primeira (ou eficiente)*, demonstra, segundo Nauroski, que “a lei da causalidade [em Aquino] denota inteligência, ordem e organização. Ora, se existe uma ordem, é necessário que exista um ordenador” (NAUROSKI, 2017, p.122). Desse modo, temos que a *causa primeira* leva diretamente o seu princípio para o próprio Deus³⁰, portanto, nitidamente teológico (o que evidentemente, no caso de Aquino, isso não decorre de nenhum problema em vista do seu período histórico e formação eclesial).

Mas, para irmos ainda mais longe nessa reflexão, suponhamos agora uma total extrapolação nada ortodoxa do schopenhauerianismo, consideremos, portanto, o

²⁷ Por exemplo, em Rousseau, filósofo o qual Schopenhauer leu e admirou, encontra-se o conceito de *vontade geral*. Ver: ROUSSEAU. J.J. *Do contrato social*, Livro segundo, III, “Se pode errar a vontade geral”.

²⁸ Vale dizermos também que o próprio Schopenhauer reconhece a forma como seu conceito de *Vontade* é divergente em relação ao entendimento dado pelos sistemas anteriores: “a *Vontade*, que em todos os sistemas filosóficos anteriores a mim, em outros aspectos tão divergentes, sempre entra em cena como um dos últimos resultados, é para mim o que há de primeiríssimo” (MVR II, 2015, p.327). Aliás, também gostaria de frisar que a escolha por comparar o próprio conceito de *Vontade* em relação aos de lei, dever e mandamento utilizados na FMC parece justo em relação a sua grandeza devido ao fato de ambos terem sido demasiadamente trabalhados e re-significados por muitos filósofos de várias épocas.

²⁹ Cf. QRS, §12, p.68.

³⁰ Sobre a causa primeira algo importante deve ser destacado. Nas palavras do padre e filósofo Frederick Charles Copleston: “quando Aquino fala sobre um “primeiro motor” ou uma “primeira causa”, ele não quer dizer primeiro na ordem temporal. Isso fica bastante claro a partir do fato de que ele não admitia que o filósofo pudesse provar a impossibilidade de uma série de coisas criadas voltando infinitamente, ou indefinidamente, ao passado. Com “primeiro” ele quer dizer “supremo” ou “fundamental”” (COPLESTON, 2017, p.93).

seguinte: se quiséssemos conceber a causalidade em Schopenhauer não apenas como regedora do princípio de razão suficiente, e que ela não existisse “apenas para o entendimento” e nem fosse a “essência da matéria” (MVR I, §6, p.22) e do *devoir* como expõe constantemente Schopenhauer, e, que dessa maneira pudéssemos enaltecê-la como uma *suposta silenciosa causa primeira* (como de acordo com Schopenhauer teria feito Kant com a lei moral tornando-a teológica) e não como tendo uma fundamentação última na Vontade Metafísica enquanto coisa em si, (mas decaindo em Deus, exatamente como em Aquino), teríamos a causalidade schopenhaueriana, por aproximação da causa eficiente, assentada também na teologia — coisa que, vale dizer, de modo algum seria admitido por Schopenhauer, como também muito provavelmente Kant não admitiria a acusação schopenhaueriana em relação a sua moral ser estritamente fundamentada na teologia.

Diante das apresentações feitas acima entendo que não é de se descartar a hipótese de que a ânsia por impressionar a Sociedade Dinamarquesa, a fim de novamente ser vencedor de outro prêmio³¹ tenha de fato prejudicado Schopenhauer fazendo-o se equivocar em relação ao seu alvo. Sua extensa e fugaz crítica à Kant em SFM deixa a desejar no pouco critério de suas afirmações acusativas a respeito da suposta moral teológica. Se tivesse sido mais criterioso, mais cauteloso e menos incisivo, tanto com relação à Kant como também com Hegel e Schelling talvez seu fundamento da moral, a saber, a compaixão, bem pudesse ter sido meritório do prêmio embora saibamos que o manuscrito de SFM tenha sido o único submetido à avaliação da Sociedade Dinamarquesa e que a compaixão não foi considerada “devidamente fundamentada” pelos avaliadores, e que como resultado disso tudo há ainda o fato da extrema revolta de Schopenhauer pelos mesmos avaliadores dinamarqueses terem defendido Hegel e Schelling os denominado como “filósofos excelentes” em resposta ao “modo indecente” que Schopenhauer os teria tratado no texto, causando “justa e grave aversão³²”.

³¹ Também não é de se excluir o que Robert Von Hornstein diz sobre Schopenhauer parecer “um menino” batendo vezes sem conta na porta do cônsul norueguês de Frankfurt-am-Main na espera ansiosa pela sua medalha referente ao prêmio de seu texto do final de 1838 e premiado no início de 1839, *Sobre a liberdade da vontade*. Além disso, nas Cartas Reunidas (*Gesammelte Briefe*) e publicadas por Arthur Hübscher, numa delas Schopenhauer escreveu demonstrando sua angústia quanto ao recebimento de seu prêmio: “Solicito que me informem da vitória que obtive o mais rápido que lhes seja possível, o que pode ser feito pelo correio. Porém espero [...] que me enviem o prêmio que me conferirem por mala diplomática”. (SAFRANSKI, 2011, p. 585).

³² Conferir o apêndice onde se consta o julgamento da Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências em SFM, p.225-226.

Em relação a esta revolta de Schopenhauer sobre o caso da Sociedade Dinamarquesa podemos encontrar abonos muito claros, incisivos e polêmicos principalmente no prefácio dos *Dois problemas fundamentais da ética*, na segunda edição da *Quadrúplice raiz* e também no segundo tomo de *O mundo*. Neste último consta-se o seguinte: “A Academia Dinamarquesa postou-se contra mim e veio a público defender a fama dele [Hegel] querendo fazê-lo valer como um *summus philosophus* (MVR II, p.83), e na segunda edição da *Quadrúplice raiz* a crítica vai até um ponto tão exagerado que o filósofo chega a escrever que seus contemporâneos sentiam medo em compreender e divulgarem seu trabalho sobre a ética “por medo perante a verdade” (QRS, §20, p.129).

§5

Outro abono importantíssimo para ampliarmos nossa questão sobre a noção da racionalidade *fora do mundo* encontra-se novamente em Pavão, desta vez no artigo “Filosofia moral sem antropologia”. Para alcançar seu empreendimento no referido artigo, a saber, o de demonstrar que a filosofia moral kantiana não carece de importância excessiva para a antropologia, Pavão traz à tona a lembrança de Schopenhauer sobre aquilo que anteriormente já citamos mais acima: a alegação de que “falar de seres racionais fora do homem não é diferente de se querer falar de seres pesados fora dos corpos” (SFM, 6, p.37). A fim de responder a essa questão colocada por Schopenhauer, Pavão recorre às concepções de possibilidade real (*reale Möglichkeit*) e possibilidade lógica (*logische Möglichkeit*) encontradas na *Crítica da razão pura*³³, vejamos exatamente o que isso quer dizer:

A distinção entre a possibilidade real e lógica liga-se à diferença, que o idealismo transcendental traz à tona entre *conhecer* e simplesmente *pensar* [...] a ideia de seres racionais sensíveis não é apenas logicamente possível — podemos pensá-la sem contradição — mas ainda realmente possível, haja vista ela poder ser dada numa experiência possível. (PAVÃO, 2017, p.23 — grifos do autor)

Na sequência do texto Pavão diz que “há abonos textuais claros para a compreensão desta leitura” (*Ibidem*) e assim cita três trechos de Kant que nos dão excelente material para prosseguirmos em nossa investigação. O primeiro deles

³³ Doravante referido como CRP.

encontra-se na *Crítica da faculdade do juízo*, onde Kant afirma que “admitir habitantes doutro planeta, dotados de razão, é uma coisa de opinião, já que se pudéssemos aproximar-nos deles — o que em si é possível — saberíamos pela experiência se eles existem ou não” (KU AA 05: 455). O segundo diz respeito ao texto *Lições de ética* onde Kant fala no “cosmos infinito onde há tantos planetas povoados por criaturas racionais” (AA 27: 336), e o terceiro, encontrado na obra *Ideia de uma história universal*: “Não sabemos qual é a constituição dos habitantes dos outros planetas e qual a sua índole: [...] Talvez entre eles cada indivíduo consiga atingir plenamente o seu destino durante a sua vida” (IaG AA 08: 24n). A demonstração de Pavão pretende enfatizar que é preciso compreender que qualquer tipo de ser racional sensível, neste mundo ou em qualquer outro, tem também necessariamente de estar submetido às estruturas transcendentais como a *espontaneidade do entendimento* e a *receptividade da sensibilidade*. Muito elucidativamente ele nos diz: “a ideia de seres racionais sensíveis que não os seres humanos — isto é, que não os terráqueos — não compromete o idealismo transcendental” (PAVÃO, 2017, p.24).

Partindo dessa perspectiva, podemos seguramente confirmar a contradição de Schopenhauer sobre a acusação de que a moral kantiana possuiria um fundo teológico, precisamente, neste caso, sobre as alegações de Kant encontrar seres racionais fora do mundo e sobre a acusatória schopenhaueriana sobre a contradição da FMC em relação à tese da CRP: a de que a separação entre mundo numênico e fenomênico torna impossível outros seres racionais. Assim, após estarmos munidos com a argumentação de Pavão, conquistamos apazimentos para crer que a contestação de Schopenhauer sobre a suposta moral teológica kantiana foi pouco sistematizada e, portanto, certamente equivocada, afinal de contas, como foi demonstrado, é *logicamente* e *realmente* possível pensar e haver seres racionais fora deste mundo.

§6

Voltemos ao texto “Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral”, nele Pavão argumenta que Schopenhauer teria tido mais sucesso em seu empreendimento de criticar a suposta moral teológica kantiana se tivesse restringido sua exposição não na FMC, mas na CRP. De acordo com o filósofo brasileiro, as duas passagens B 839 e B 841 “seriam sim um abono inicialmente aceitável para a crítica de Schopenhauer sobre a teologia na base da moral kantiana” (PAVÃO, 2009, p.145).

Veremos na sequência o que esses trechos da CRP nos dizem e os problemas que deles decorrem, porém, antes disso será preciso expor outro problema contido em SFM, pois a sua compreensão nos deixara mais inteirados sobre a amplitude de nossa investigação. Vejamos a seguir.

Schopenhauer nos diz que “O grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo *Eudemonismo* [...] os antigos queriam demonstrar virtude e felicidade como idênticas; estas, porém, eram como duas figuras que não se recobrem, não importa o modo como a coloquemos” (SFM, 3, p.19 — grifo da tradutora). A confirmação para essa afirmação pode ser encontrada no segundo capítulo da segunda crítica de Kant, a CRPr, intitulado *Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem*, é precisamente nele que Kant fornece o esclarecimento para justificar a heterogeneidade entre os conceitos de *virtude e felicidade* que desde os estóicos e epicuristas estariam erroneamente sendo entendidos como homogêneos e congêneres na busca do *sumo bem*³⁴.

Para Kant, apesar de estoicos e epicuristas

Terem seguido o mesmo método na determinação do conceito de sumo bem, na medida em que elas não aceitavam a *virtude e a felicidade* como dois diferentes elementos do sumo bem e buscavam, portanto, a unidade do princípio segundo a *regra da identidade*³⁵, ainda assim, distinguiram-se em contrapartida, ao escolher de maneira diferente qual dentre as duas seria o conceito fundamental. O epicurista disse: a virtude é estar consciente da sua máxima que conduz à felicidade; o estoico disse: a felicidade é estar consciente de sua virtude. Para o primeiro a prudência era equivalente à moralidade; para o segundo, que escolheu uma denominação mais elevada para a virtude, unicamente a moralidade era a verdadeira sabedoria (KANT, CRPr, A200)

Em outras palavras, a tese kantiana concebe que os epicuristas e estóicos tomavam os conceitos de felicidade e virtude como idênticos para a partir disso irem em busca do *sumo bem*, o estóico partindo da virtude e o epicurista da felicidade. No entanto, para o esclarecimento do erro cometido por essas correntes filosóficas, Kant

³⁴ Kant esclarece o sumo bem da seguinte forma: “O sumo bem significa o bem total e acabado, no qual a *virtude* é, como condição, sempre o bem supremo, porque não tem nenhuma outra condição acima dela, e a felicidade é sempre algo que, embora seja certamente agradável para aquele que a possui, não é absolutamente bom, por si mesmo e em toda consideração, mas sempre pressupõe como condição a conduta conforme à lei moral” (CRPr, A 199).

³⁵ Kant concebe as leis de *identidade* e de *causalidade*: a primeira entende-se como conexões lógicas, portanto, encaixam-se ao conhecimento analítico; a segunda entende-se como ligações reais, portanto, encaixam-se ao conhecimento sintético (CRPr, A 199 e A200).

estabelece outra forma de compreensão da felicidade e da virtude, de modo a não as tomar como fundamento para alcance do sumo bem, mas ao contrário, é por se tê-las alcançado separadamente que se chegaria ao sumo bem, assim, é preciso entender que há formas diferentes para adesão da virtude e da felicidade, justamente porque esses dois conceitos são totalmente distintos entre si, diz Kant: “as máximas da virtude e as máximas da felicidade própria são totalmente heterogêneas em vista de seu princípio prático supremo” (CRPr, A202).

Há de se destacar também que embora as máximas da virtude e da felicidade sejam princípios práticos, o *sumo bem* é transcendental, portanto, *a priori*: “a possibilidade do sumo bem não se baseia em princípios empíricos, a dedução desse conceito terá de ser transcendental. É a priori (moralmente) necessário produzir o sumo bem pela liberdade da vontade³⁶” (CRPr, A203). Assim, deve-se entender que apesar da virtude e da felicidade serem dois elementos do sumo bem e que se diferem em suas especificações, a sua ligação não pode ser conhecida analiticamente: como se alguém que procura sua felicidade já se encontrasse virtuoso em sua conduta ou alguém que procura a virtude já se encontrasse factualmente feliz. Desse modo, decodificando esta agrura, entende-se que se é possível conquistar a virtude e a felicidade pela experiência, mas *a ligação que elas fazem para adesão do sumo bem é totalmente transcendental*: disso decorre-se, para nós muito significativamente, que o sumo bem na interpretação de Kant, está fundado no próprio homem, como uma espécie de capacidade inata, porém que necessita ser estimulada pelos motivos certos para se tornar efetivada.

Schopenhauer, apesar de reconhecer o mérito de Kant por este ter dado fim à confusão conceitual feita pelos filósofos antigos, novamente o acusa de ter sido contraditório em relação ao seu feito, porque no fim das contas acabou admitindo o sumo bem como a união entre a virtude e a felicidade — ainda que a princípio elas estivessem bem entendidas como distintas³⁷. Desse modo, enquanto os antigos não

³⁶ Aqui vem logo à memória uma nova impugnação de Schopenhauer: ele critica a forma pelo qual Kant estabelece uma liberdade da vontade que parece na verdade demasiado aprisionada: “é uma contradição chamar a vontade de livre, e no entanto prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: “deve querer!”, ferro- madeira!” (MVR I, §53, p.314). Ver também no *Apêndice crítica da filosofia kantiana*.

³⁷ Schopenhauer diz que Kant banuiu o eudemonismo da ética, porém de um “modo mais aparente do que efetivo” (SFM, 3, p.20), no entanto, gostaria de destacar que Schopenhauer parece não deixar de modo claro a exata forma pelo qual os conceitos de felicidade e virtude foram separados e depois reunidos por Kant, não havendo clareza na exposição de que estes conceitos são unidos apenas de maneira formal e não empírica, dando a entender que o leitor deva ter isso como presumido. Porém, se pensarmos que no caso dos epicuristas e estóicos a separação entre conhecimento sintético *a posteriori* e analítico *a priori* ainda não havia sido cunhado por Kant, nos parecerá no mínimo questionável que se acuse o próprio Kant de ter conduzido mal a sua impugnação a respeito da eudemologia dos antigos.

possuíam pressuposto algum para formar a homogeneidade destes conceitos, Kant acabou estabelecendo uma conexão entre eles, o que para Schopenhauer significa que “Kant solenemente expulsou [o eudemonismo] como heterônoma pela porta de entrada de seu sistema e que de novo se esgueirou sob o nome de *Soberano Bem* pela porta dos fundos” (SFM, 4, p.28 — grifo da tradutora) ocultando assim uma contradição, de modo que as ações *por dever*, condizentes ao fundamento da moral kantiana, pressuporiam também virtude e felicidade, tendo por fim o alcance do sumo bem, e o problema disso dentro da suposta crítica teológica é que o conceito de sumo bem leva-nos novamente para uma vontade vinda de fora decorrente de uma perfeição moral que jamais pode ser encontrada no próprio ser humano.

Sobre isso, atente-se ao que diz Kant nos dois trechos que destacamos a seguir: o primeiro trata-se da felicidade e sua ligação com os deveres. O segundo esclarece a partir de uma nota de Kant sobre uma carta não respondida ao filósofo Johann Georg Sulzer a respeito da doutrina das virtudes, que embora elas sejam *despidas de elementos sensíveis*³⁸ e com pouco valor prático, possuem relação direta para a indicação das prescrições dos deveres, e que assim, deve-se entender que fazer um ato de honradez quando estando tentado por misérias ou seduções é mais virtuoso do que quando a intenção do ato está permeada por fins que visam vantagens pessoais.

Assegurar cada qual a sua própria *felicidade* é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande tentação para a transgressão dos deveres (FMC, BA 11-12).

Ela [a *virtude*] não pode ser outra coisa senão esta: [...] a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um ato de honradez, tal como ele foi levado a efeito com a firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este ato deixa muito para atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afetado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente (FMC, BA 33-34).

³⁸ Noutro trecho Kant diz: “ver a virtude na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade *despida de toda a mescla de elementos sensíveis* e de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo” (FMC, BA 62). Em linhas gerais “amor de si mesmo” pode ser entendido como egoísmo.

Tendo feito essas exposições, agora consideraremos os abonos indicados por Pavão, a saber, aqueles os quais ditam que Schopenhauer teria tido mais sucesso se tivesse restringido sua crítica aos dois trechos indicados da CRP. No primeiro deles consta-se a exposição de Kant sobre a perfeição do sumo bem apresentada como uma vontade moralmente perfeita que causa toda felicidade do mundo e que tem de possuir ligação com a admissão de Deus e de uma vida futura, como uma espécie de obrigação da razão. Em decorrência disso, a felicidade e a moralidade só são possíveis porque possuiriam uma governança divina:

A moralidade em si constitui um sistema, mas não a felicidade, a não ser enquanto distribuída em medida exatamente proporcional à moralidade. Mas isto é apenas possível no mundo inteligível, governado por um sábio criador. A razão vê-se forçada a admitir um tal criador, assim como a vida num mundo que temos de encarar como futuro ou a considerar as leis morais como vãs quimeras, pois a consequência necessária que a razão vincula a essas leis, sem estes pressupostos [de Deus e do mundo futuro], está condenada a desaparecer (CRP, B 839).

Percebe-se nisso uma contradição em relação à exposição da moralidade na FMC, justamente pelo fato de que nesta, Kant estabelece que as ações com genuíno valor moral são aquelas que são feitas *por dever* e por respeito da lei moral e de modo algum retoma com clareza o que está exposto na CRP, ou seja, que a admissão de uma divindade e de um mundo futuro são necessidades para que a lei moral não seja, em suas palavras, “condenada a desaparecer”. Como fica claro, de acordo com Pavão, Schopenhauer não teria se atentado devidamente a esta incoerência, pois se assim tivesse feito teria tido mais sucesso em sua crítica já que teria apontado uma contradição concreta das obras kantianas em relação à moral possuir um fundo teológico.

No segundo trecho destacado por Pavão, Kant diz o seguinte:

Sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, são as magníficas ideias da moralidade certamente objetos de aplauso e de admiração, mas não mola propulsora de intenção e de ação, pois não atingem o fim integral que para todo o ser racional é naturalmente, e por essa mesma razão pura, determinado *a priori* e necessário (CRP, B 841).

Assim, novamente encontramos em Kant uma profunda necessidade divina para que se dê legitimação às ações morais: como se todo o sentido da moralidade só possuísse validação por causa de Deus e pelo mundo “atualmente invisível”. Decorre-se

disso a mesma dubitabilidade do trecho B 839, mas com o acréscimo de que as ações morais, só na presunção divina possuiriam racionalidade natural, pura e determinada para o alcance de fins necessários. Desse modo, não haveria outro caminho para a lei moral, informação essa que julgamos ser demasiada importante para não ter sido retomada com maior clareza e ênfase na FMC.

Com isso concluímos que a exposição crítica de Schopenhauer, embora obscura na sua explicação e deixando ausente o entendimento da união kantiana entre a felicidade e a virtude que levam ao sumo bem (apenas de modo analítico, formal e transcendental), parece ter razão quando ampliamos a argumentação para a CRP e compreendemos o fato de que para uma ação moralmente perfeita, Deus e o mundo futuro teriam de ser admitidos como pressupostos necessários.

Assim, creio que Schopenhauer tenha se precipitado duas vezes, porém precipitou-se mais em um momento do que em outro: quando criticamos a sua não compreensão dos seres racionais fora do mundo, precipitou-se mais (por não ter se atentado ou por ter omitido a *possibilidade lógica e real* de seres racionais fora do mundo). Porém, quando sua crítica (ainda que obscura) cai sobre o sumo bem, compreendo que teria se precipitado menos, residindo esta deficiência, na própria falta de clareza do argumento do que na sua validação final, daí a nossa compreensão de que a moral kantiana talvez pudesse ser entendida como teológica, mas por vias que vão além do alcance restringido pela crítica schopenhaueriana, porque embora pudéssemos sempre retomar as ideias das *possibilidades lógicas e reais* de aceitação da existência de Deus e de um mundo futuro como contra argumento a Schopenhauer, não podemos deixar de admitir que o filósofo tenha um tanto de razão ao ver no enlace ao Supremo Bem feito por Kant, no mínimo uma brecha para validar a argumentação da moral teológica, o que não deixa nenhuma dúvida na leitura atenta dos trechos destacados por Pavão da CRP, mas que, no entanto, Schopenhauer não se atentou.

Referências

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
COPLESTON, F. C. *Filosofia medieval uma introdução*. Tradução de Wilson Filho Ribeiro de Almeida, Curitiba: Danúbio, 2017.
HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Cristian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martin Fontes, 2005.
KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

- _____. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof, Petropolis: Vozes, 2020.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense, 1993.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. *Lecciones de ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.
- _____. (1988b). Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, p. 21-37.
- NAUROSKI, E. A. *Entre a fé e a razão: Deus, o mundo e o homem na filosofia medieval*. Curitiba: Intersaberes, 2017.
- PAVÃO, Aguinaldo. Filosofia moral sem antropologia. *Kant e-Prints*, [S. l.], p. 19–30, 2018. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1248>. Acesso em: 15 jan. 2021.
- _____. Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 30, 135-148. 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8794/0>. Acesso em: 18 jan. 2021.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*. (2ª edição revista). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. *O mundo como vontade e como representação, Tomo II*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.
- _____. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.
- _____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martin Fontes, 2001.
- _____. *The two fundamental problems of ethics*. Translation of David E. Cartwright and Edward E. Erdmann. New York: Oxford University Press, 2010.

Recebido em: 12/02/2021

Aprovado em: 01/04/2021