



## A RECUSA DA RAZÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL NA FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER

JOSÉ CLERISON SANTOS ALVES<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, mostraremos que, na filosofia de Schopenhauer, não é possível fundamentar a moral a partir da faculdade da razão. Pois a razão, em seu sistema, possui apenas uma função lógica, em outras palavras, ela não tem nada a ver com a moralidade. Nesta medida, apresentaremos a crítica de Schopenhauer ao formalismo da moral kantiana. O filósofo recusa a distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, pois, na sua visão, a razão não é uma faculdade do incondicionado, ou seja, ela não pode emitir leis puras para conduzir as ações humanas. Na concepção de Schopenhauer, o imperativo categórico não tem poder para fundamentar a moral, pois este, no seu entender, se apoia em meros conceitos abstratos e vazios de conteúdo. À diferença de Kant, o filósofo sustenta que a moral precisa ter uma base empírica.

**PALAVRAS-CHAVE:** Entendimento; Razão; Vontade; Moral; Liberdade; Compaixão.

**ABSTRACT:** In this article, we show that, in the philosophy of Schopenhauer, it is not possible justifying the moral from the faculty of reason. For reason, in his system, has only one logical function, in other words, it has nothing to do with morality. To this extent, we present Schopenhauer's criticism of Kantian moral formalism. The philosopher refuses the Kantian distinction between practical reason and theoretical reason because, in his view, the reason is not a faculty of the unconditioned, that is, it cannot issue laws to conduct pure human action. In Schopenhauer's view, the categorical imperative has no power to support the morale, because it, in his view, rests on mere abstract concepts and is empty of content. Unlike Kant, the philosopher argues that morality must have an empirical basis.

**KEYWORDS:** Understanding, Reason, Will, Moral; Freedom; Compassion.

### 1. O significado da ética na filosofia de Schopenhauer

No prefácio de *O Mundo*, Schopenhauer evidencia que a sua filosofia é a expressão de um pensamento único no que concerne à Ética, à Estética e à Metafísica. Para o filósofo, todas as partes conservam a unidade desse pensamento único, em outras palavras, há uma espécie de coesão orgânica entre as partes (SCHOPENHAUER, 2005, p. 19-20). Ademais, mesmo que cada parte seja visivelmente independente, cada uma resguarda a expressão do todo. No livro IV de sua principal obra, o filósofo desenvolve a sua ética não prescritiva. Para isso, ele se

---

<sup>1</sup> Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano (IF Baiano). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: clerison.alves@ifbaiano.edu.br.

recusa a tomar como ponto de partida uma metafísica no sentido dogmático, como também rejeita a distinção kantiana de razão prática e razão teórica. Além disso, Schopenhauer afirma que a filosofia possui um caráter puramente teórico. Vejamos isso, em suas palavras:

A filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente, a essência do mundo – que se expressa de maneira compreensível *in concreto*, isto é, como sentimento de cada um – e trazê-la ao conhecimento distinto e abstrato da razão, em todas as suas relações possíveis e em todos os pontos de vista. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354).

Segundo Schopenhauer, a abordagem filosófica será sempre abstrata, pois a própria filosofia é a expressão de um esforço contínuo para interpretar e explicitar o mundo e as coisas por meio dos conceitos abstratos da razão, levando sempre em consideração todas as suas relações possíveis. Partindo desse ponto de vista puramente abstrato da filosofia, no que tange à expressão da existência das coisas, vê-se que a abordagem filosófica da ética schopenhaueriana possui um cunho estritamente abstrato, e, por esse motivo, não pode ser prescritiva. Na concepção do filósofo, para tratar da ética não é necessário ser bom, virtuoso e dotado de uma consciência que julgue certos casos com rigor, mas apenas ter condições “de fundamentar filosoficamente e expor *in abstracto* o significado moral das ações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 317). Nesta medida, o filósofo apresenta o lema: “*Pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil*”. O mais importante na ética schopenhaueriana é inquirir<sup>2</sup>, não prescrever. Em suas palavras, podemos ver isso da seguinte forma:

[...] toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 353).

Schopenhauer afirma que “todo valor do conhecimento abstrato reside sempre na sua referência ao conhecimento intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 139). Neste sentido, devemos levar em consideração que o conhecimento imediato e intuitivo, que dá origem à virtude e à negação da vontade, é diferente do conhecimento mediato e abstrato que é produzido pela razão. A distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato é fundamental para que possamos compreender o *modus operandi* da ética schopenhaueriana. No Livro I de

---

<sup>2</sup> A novidade da ética de Schopenhauer consiste na sua proposta de ser uma ética de cunho “descritivo”. As éticas anteriores à dele – a ética aristotélica das virtudes e a ética cristã – eram “normativas”, pois acreditavam que a virtude poderia ser ensinada e que também era possível prescrever normas morais para conduzir as ações humanas. Para Schopenhauer, a “virtude” não pode ser ensinada.

*O Mundo*, Schopenhauer, ao tratar da ética estoica, sustenta que o mais importante é que a filosofia transfira o conceito para a vida e não a vida para o conceito (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 147).

Na filosofia de Schopenhauer, o domínio ético se iguala ao estético. Aqui, as regras prescritivas e o pensamento conceitual não são o que nela há de essencial. Neste sentido, não podemos ensinar a virtude e nem a genialidade. Na visão do filósofo, assim como o conceito é infrutífero para a virtude, ele também o é para a arte. Depreenda-se daí que, na perspectiva do autor de *O Mundo*, os nossos sistemas morais religiosos e a nossa ética não podem produzir homens virtuosos, nobres e santos e nem a nossa estética pode produzir poetas, pintores e músicos (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 353-354).

No sistema de Schopenhauer, o problema do conhecimento está, mais do que em qualquer outro sistema filosófico, estritamente vinculado ao problema do *valor*. Por sua própria constituição basilar, a filosofia schopenhaueriana atrela o problema da *essência* ao problema do *valor* (Cf. CASSIRER, 1957, p. 522). Aqui, a ética funciona como uma espécie de farol que serve para iluminar os caminhos percorridos pela metafísica, ao passo que recebe desta a plena claridade acerca dos seus próprios fundamentos últimos. Ademais, essa interdependência está presente em todas as partes da filosofia schopenhaueriana: “Sua ação determinante se estende à teoria do conhecimento, cuja orientação é, em aparência, puramente teórica” (CASSIRER, 1957, p. 522).

É importante destacar que a filosofia de Schopenhauer não recebe seus maiores impulsos da simples intuição do *ser* do mundo, mas sim da experiência do sofrimento que encontramos nele. De acordo com o filósofo, o ponto de partida do problema filosófico e de sua resolução não pode ser encontrado numa dúvida lógica ou em uma certeza lógica mediata, senão na certeza verdadeiramente imediata do mal físico e moral do próprio mundo. Segundo Schopenhauer, a solução para o problema filosófico só será encontrada a partir do momento em que compreendermos, claramente, que o mundo não é uma manifestação de um Deus – uma teofania – e sim uma manifestação e obra de uma vontade cega de viver. Nas palavras de Schopenhauer, vemos da seguinte maneira: “Se o mundo é uma teofania, então tudo que faz o homem, e faz o animal, é divino e excelente: nada se pode censurar e nada se pode elogiar frente à outra coisa: assim, não temos ética alguma” (SCHOPENHAUER, 1958, p. 646).

No livro I de *O Mundo*, é possível notar que Schopenhauer apresenta uma concepção “*instrumental*”<sup>3</sup> da faculdade da razão (Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 141). Para ele, a razão é uma faculdade que possui apenas uma função lógica, uma vez que ela produz apenas os conceitos abstratos (as representações abstratas) que, unidos à linguagem, servem tão somente para fixar o conhecimento que a fugacidade do tempo deixaria escapar. Enquanto Kant pensa a faculdade da razão como uma faculdade legisladora de imperativos morais para as ações, em Schopenhauer, a razão responde apenas pelo aspecto lógico e teórico no que concerne ao campo dos fenômenos. Aqui, o uso prático da razão diz respeito apenas à técnica e, conseqüentemente, não poderá ter um uso moral. Podemos notar esta mesma percepção em Sílvia Faustino, quando escreve:

Agir racionalmente significa, para Schopenhauer, simplesmente agir conforme leis da lógica, utilizando conceitos gerais e guiando-se por representações abstratas – nada a ver, portanto, com a moralidade. Nenhuma decisão moral tem valor intrínseco, já que esta pode ser tanto boa quanto má e servir tanto aos virtuosos quanto aos malvados e injustos. (FAUSTINO, 2007, p. 259).

Nenhuma obra da razão e dos conceitos abstratos nos leva, em última análise, para além do conhecimento de determinadas relações do real (que são produzidas pela ação do princípio de razão suficiente), e não diz e nem determina o que o real é em sua verdadeira essência. Para Schopenhauer, o núcleo da natureza é o coração do ser humano: só a nossa própria experiência interior, em que nos conhecemos não como entes que consideram e julgam, que arguem e deduzem, mas sim como seres dotados de *vontade*, nos entrega a chave para todos os problemas da física e da metafísica. Trata-se, neste sentido, de uma experiência fundamental, que não nos limita a captar a essência simplesmente pensando-a e, portanto, de fora. É a partir dessa experiência singular que, em certa medida, podemos captar diretamente o que realmente somos. É aqui que podemos descobrir, em parte, a solução do mistério.

Schopenhauer postula que a vontade é o substrato de todo fenômeno. Para o filósofo, a vontade metafísica possui em si mesma um caráter moral. Porém, isso não significa dizer que esta vontade possa ser considerada como uma espécie de agente moral concebido desde o paradigma da vontade humana. Aqui, a vontade humana concerne apenas ao grau superior de objetivação da vontade. Neste sentido, ela coincide com a vontade moral. Contudo, essa coincidência não deriva diretamente da sua condição humana, mas apenas do fato de ser

---

<sup>3</sup> Não queremos, aqui, antecipar a noção de *Razão Instrumental* utilizada por Max Horkheimer no contexto de sua teoria crítica no que tange aos processos racionais operacionalizados (Escola de Frankfurt). Utilizamos a noção de *razão instrumental* na medida em que, na filosofia de Schopenhauer, a faculdade de razão está a serviço dos impulsos imperativos da vida.

vontade. Segundo Schopenhauer, o homem é o mais alto grau de objetivação da vontade porque nele ela se manifesta da forma mais clara e adequada. Ora, o que o fenômeno humano oferece de mais distintivo em relação aos outros fenômenos naturais? Para o filósofo, a faculdade da razão é a causa dessa distinção.

Na filosofia de Schopenhauer, a faculdade da razão não pode dar conta da privilegiada adequação do fenômeno humano a uma vontade que é por natureza irracional. Essa adequação tem sua raiz, mais precisamente, em algo que a faculdade da razão não origina, e sim condiciona: a moralidade. Na concepção do filósofo, a razão, de forma alguma, pode ser considerada como a fonte da moralidade, em outras palavras, não é possível extrair a moral da razão. Segundo Schopenhauer, a razão condiciona a moralidade na medida em que ela proporciona ao homem a percepção do passado e do futuro, que carece o animal, tornando possível negar ou afirmar à vontade. Aqui, podemos encontrar o núcleo e a base de todo comportamento moral. Sendo assim, é possível afirmar que o caráter privilegiado do homem em relação aos mais variados fenômenos naturais não se estriba na sua simples racionalidade, e sim na própria possibilidade de negar ou afirmar o substrato de toda realidade: a vontade.

O aspecto mais singular do fenômeno humano não reside na capacidade de produzir as representações abstratas, senão na constatação de que nele se manifesta o caráter moral da vontade metafísica. Além disso, o reconhecimento de que este fenômeno não pode manifestar-se em outros graus de objetivação, por carecer das condições necessárias para isso, contribui, ainda mais, para fortalecer essa perspectiva. O caráter moral da vontade se manifesta no homem; mas não em suas ações, que são meramente fenomênicas e, por conseguinte, moralmente neutras, mas sim em um único e milagroso acontecimento por meio do qual a liberdade da vontade se manifesta no fenômeno, a saber: a abnegação. A moralidade, no sistema de Schopenhauer, não é uma característica exclusiva da vontade humana. Neste sentido, não queremos dizer que a vontade se torne moral no homem, já que, como vimos anteriormente, o fenômeno humano, por causa de suas particularidades, não consegue dar conta da moralidade como tal, mas apenas de uma *moralidade consciente*. Enquanto a moralidade comumente pensada tem por fundamento a racionalidade, a *moralidade consciente* consiste em ver o mundo numa *perspectiva correta*, em outras palavras, na constatação de que a moral não pode ter a racionalidade por fundamento.

Na filosofia de Schopenhauer, a ética se nos apresenta como a máxima expressão do seu pensamento. Pois, para o filósofo, ela é a chave para a solução do enigma do mundo. Segundo Schopenhauer, a ética *descritiva* expressa, com uma maior clareza possível, esse “quê” do

mundo procurado pela filosofia. Porém, isso não significaria atribuir a todos os fenômenos naturais um caráter moral. Seria absurdo, com efeito, qualificar de moral a caída de uma folha seca. Não menos absurdo seria, dentro da perspectiva da filosofia schopenhaueriana, considerar a ação humana como tal. No entender de Schopenhauer, as ações humanas são, assim também como os fenômenos naturais, incapazes de moralidade. A moralidade do homem não reside em suas ações propriamente ditas, mas apenas em sua essência: a vontade. Aqui, a mesma vontade que constitui a essência da força natural que origina a caída de uma folha seca é também aquela que produz a ação humana. Para Schopenhauer, não podemos conferir moralidade nem às ações e nem à razão, mas apenas à vontade.<sup>4</sup>

Na concepção de Schopenhauer, o mundo e nossa própria existência aparecem necessariamente como enigmas, precisamente porque a essência interior e originária do mundo não é racional; de qualquer maneira, o mundo, não é, em todo caso, absolutamente transparente à nossa razão. Assim, sustenta o filósofo:

Nós nos queixamos da obscuridade na qual passamos nossa vida, sem compreender a conexão da existência em seu todo e, particularmente, aquela entre o nosso próprio eu e o todo. Pois não apenas é curta nossa própria vida, mas também todo nosso conhecimento está limitado a ela já que não podemos olhar nem para além do nascimento, nem para além da morte. Nossa consciência é por assim dizer como um relâmpago que ilumina momentaneamente a noite. Por isso parece que tudo se passa como se um demônio nos tivesse interdito todo saber ulterior para deleitar-se com o nosso embaraço. Essa queixa é, no entanto, injustificada, pois surge de uma ilusão produzida pela falsa ideia fundamental segundo a qual a totalidade das coisas surgiu de um intelecto e, portanto, existiu como mera representação antes de existir realmente e, por isso, por ter se originado do conhecimento, também deve ser inteiramente acessível a ele, capaz de ser desvelado e esgotado por ele. – Mas segundo a verdade, antes deve ocorrer que tudo aquilo que reclamamos não saber não é sabido por ninguém, é, de fato, em sim mesmo não sabível de algum, isto é, não representável. Pois a representação, em cujo âmbito reside todo conhecimento à qual todo saber se refere, é apenas o lado externo da existência, algo secundário, adicional, precisamente aquilo que não era necessário para a manutenção das coisas em geral, portanto do mundo em seu todo, mas apenas para a conservação dos seres animais individuais. Por isso, a existência das coisas em geral e em conjunto só se manifesta ao conhecimento *per accidens*, portanto de maneira bem limitada. (SCHOPENHAUER, 2010, p. 141-142).

Neste sentido, o desafio é aceitar a finitude da razão e levar em consideração a impossibilidade de oferecer soluções definitivas para os problemas. Para o filósofo, fazer filosofia é também aprender a viver sem respostas últimas. Schopenhauer expõe o verdadeiro sentido do filosofar com a seguinte passagem com que abre o segundo volume de *O Mundo*:

---

<sup>4</sup> Em Schopenhauer, o significado da ética se estriba, em última instância, no caráter intrinsecamente moral que adquire a vontade em seu sistema. Em suma: a vontade moral corresponde à mesma vontade metafísica. Mas, para o filósofo, a vontade metafísica, no que tange à questão da moral, adota um caráter muito particular, a saber: a maldade.

No espaço infinito existem inúmeras esferas luminosas, em torno de cada uma delas gira aproximadamente uma dúzia de outras menores iluminadas por elas, e, que, quentes em seu interior, estão cobertas de uma crosta sólida e fria sobre a qual uma capa tem engendrado seres viventes e cognoscentes: esta é a verdade empírica, a realidade, o mundo. Mas para um ser pensante é uma situação penosa encontrar-se numa daquelas inumeráveis esferas que flutuam livremente no espaço infinito, sem saber de onde vem e nem aonde vai, e ser nada mais do que um dos inumeráveis seres semelhantes que se amontoam, se agitam e se atormentam, nascendo e perecendo rapidamente e sem trégua dentro do tempo sem começo e sem fim: nada há ali de permanente, somente a matéria e a repetição da mesma variedade de formas orgânicas através de vias e canais inalteráveis. (SCHOPENHAUER, 1958, p. 03)

Com esta passagem, podemos notar que Schopenhauer escancara o abismo que revela a falta de sentido da vida humana. Essa explícita ausência de uma teleologia em sua filosofia é o *background* da sua concepção de razão. Desprezando o reino dos fins, alicerce de muitos sistemas morais, Schopenhauer propõe uma nova forma de pensar a ética, na medida em que não pode aceitar que o eu – enquanto núcleo essencial do ser humano – seja assimilado ao intelecto, entendimento ou razão (Cf. FAUSTINO, 2007, *op. cit.*, p. 260). Com isso, temos aqui a noção de uma subjetividade na qual o intelecto não se define como parte essencial do eu. Pois, para o filósofo, o ser humano, em sua essência, é pura vontade. De forma curiosa, no segundo volume de *O Mundo*, Schopenhauer compara o intelecto com um parasita que habita o corpo (Cf. SCHOPENHAUER, 1958, p. 201). Aqui, temos a imagem de um intelecto que parece surgir mais como um acidente em nossa consciência. Todas as funções orgânicas do nosso corpo, como também a nossa consciência de modo geral, se nos apresentam como condicionadas por uma vontade inconsciente e indestrutível.

Na filosofia de Schopenhauer, o conhecimento é reduzido apenas a uma função puramente biológica, ou seja, ele é o instrumento para os impulsos imperativos da vida. Ele indica a estes impulsos os estímulos e os obstáculos; ilumina o caminho que estes precisam seguir para alcançar seu fim determinado; e, por último, como conhecimento racional abstrato, dá a escolher entre diversas “possibilidades” e mune a vontade dos motivos para essa opção (Cf. CASSIRER, 1957, p. 501). Em suma, todo conhecimento empírico sofre a ação imperativa da vontade, como ressalta Ernst Cassirer, até mesmo a ciência, que representa uma das mais altas funções teóricas, aqui, se revela como sujeita aos seus impulsos e decisões (Cf. CASSIRER, 1957, p. 501).

No entender de Schopenhauer, a estrutura de toda teoria está secretamente condicionada e dominada pela “ditadura” da vontade. Nesta medida, até mesmo a ética está sujeita aos seus comandos imperativos. Para Schopenhauer, o significado da epistemologia e da metafísica é valorizado apenas na perspectiva em que se vincula a uma análise e solução do problema da

moral, que, para ele, é por excelência o problema de toda a filosofia. Como Oscar Damm bem coloca, o centro de gravidade de todo o sistema de Schopenhauer encontra-se em sua ética (Cf. TSANOFF, 1910, p. 512).

## 2. A crítica de Schopenhauer à moral kantiana

Para que possamos compreender a crítica de Schopenhauer à fundamentação racional da moral, faz-se necessário realizar uma passagem pela ética kantiana. Schopenhauer se considerou um verdadeiro seguidor da filosofia kantiana, e, em determinados momentos, chamou a si mesmo de kantiano. Contudo, a sua fidelidade à herança kantiana não se estende à ética de Kant. Ao contrário da filosofia teórica de Kant, a qual Schopenhauer via como expressão dos maiores *insights* que já foram produzidos pela mente humana, ele considerou a filosofia prática de Kant como uma verdadeira catástrofe intelectual. Para o filósofo, essa catástrofe foi produto do amor de Kant pela simetria arquetônica, do temor adquirido pela crescente reputação filosófica e dos efeitos debilitantes da velhice (SCHOPENHAUER, 2001, p. 19-20).

No escrito *Sobre o Fundamento da Moral* de 1840, não premiado pela Real Sociedade Dinamarquesa<sup>5</sup>, Schopenhauer evidencia a necessidade de primeiro expor e criticar a moral kantiana, como uma espécie de preparação para desenvolver o seu raciocínio. Nesta medida, o filósofo afirma a sua intenção: “[...] declaro francamente minha intenção de demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 16). É importante levar em consideração que, nesta obra em particular, Schopenhauer realiza sua crítica à moral kantiana sem fazer uso de sua metafísica da vontade. Neste escrito, o filósofo se debruça, de forma *analítica*, sobre o problema que envolve o verdadeiro fundamento da moral. Também na *Crítica da filosofia kantiana*, obra que foi publicada como apêndice ao *O Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer não recorre à sua metafísica da vontade para solapar a ética kantiana.

Schopenhauer reserva um terço da obra *Sobre o fundamento da moral* para expor, de forma detalhada, sua crítica à moral kantiana. No primeiro momento, o filósofo reconhece a grande contribuição de Kant no que se refere a uma suposta fundamentação de uma ética não dogmática. No entender de Schopenhauer, a moral kantiana estava à frente das demais de sua

---

<sup>5</sup> Por causa das inúmeras ofensas dirigidas a Hegel e a outros filósofos, a Real Sociedade Dinamarquesa se recusou a premiar o escrito de Schopenhauer.



época. Ao questionar a fundamentação kantiana da moral, Schopenhauer pretendia também refutar toda moral produzida na sua época, e, de modo particular, a que estava em voga na Alemanha, a saber: a moral dos pós-kantianos. No segundo momento, o filósofo apresenta a sua moral como diametralmente oposta à moral kantiana, mostrando que há uma diferença basilar no que concerne ao fundamento de sua ética frente ao fundamento da ética kantiana.

Partindo de uma visão antiformalista da ética, Schopenhauer argumenta que a ética kantiana começa com um passo em falso, pois, na visão dele, Kant assume uma concepção controversa de ética quando afirma: “Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 20-21). Para o filósofo, Kant falhou na justificação dessa afirmação, e, por esse motivo, ela pode ser considerada como uma decisiva “*petitio principii*” (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 23). Schopenhauer questiona:

Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece? O que vos dá direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é, com o que acontece realmente, para chegarem ao seu *entendimento*, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que foi feito desde há séculos até hoje. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23)

O filósofo da vontade discorda de Kant quando este afirma, no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que existem leis morais puras (KANT, 1974, p. 200-201). Ora, por que Schopenhauer não aceita a afirmação do seu mestre sobre a existência de leis morais puras? Porque, para ele, o conceito de uma lei nos remete à lei cívil (“*lex*”): “uma instituição humana que repousa no arbítrio humano” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23). Além disso, o conceito de lei, quando aplicado à natureza, ganha um caráter metafórico, pois uma parte dos modos de proceder dela é conhecida *a priori* e outra é apreendida *a posteriori*. Esses modos de proceder da natureza são mantidos sempre de forma constante, e, por esse motivo, “nós os chamamos metaforicamente de leis da natureza” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23-24).

Para Schopenhauer, só uma pequena parte dessas leis da natureza pode ser vista *a priori*. Na concepção do filósofo, essa pequena parte fora reunida por Kant, de modo perspicaz, sob o nome de *Metafísica da Natureza*. Segundo ele, também, a vontade humana se nos apresenta como submetida a uma lei, a saber, a *lei da motivação*: a motivação é uma forma da lei de causalidade, isto é, “uma causalidade mediada pelo conhecimento” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23-24). Sendo o homem parte da natureza, a vontade humana estará condicionada a uma lei:

“[...] uma lei estritamente demonstrável, inviolável, sem exceções, irrevogável, que não traz consigo uma necessidade “vel quasi” (de uma certa maneira) como imperativo categórico, mas uma necessidade efetiva” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23-24).

Segundo Schopenhauer, toda ação só acontece na condição de consequência de um motivo suficiente (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 23-24). A lei da motivação, a qual está submetida à vontade humana, é uma lei da natureza. Neste sentido, a lei da motivação é necessária por si mesma, pois é possível dar provas de sua existência. Em contrapartida, as leis morais, para Schopenhauer, não são necessárias por si mesmas, uma vez que elas encontram suas referências nas doutrinas religiosas ou nas instituições estatais. Por esse motivo, as leis morais “não podem ser admitidas como existentes sem prova” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23-24). Schopenhauer sustenta que Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao argumentar que a lei moral deve trazer consigo uma espécie de *necessidade absoluta*, comete uma “*petitio principii*”. O filósofo pergunta:

Como se pode falar de necessidade absoluta para estas supostas leis morais – como, por exemplo, ele cita o “tu não deves (‘sollt’) mentir” – já que elas, reconhecidamente e como ele mesmo garante, na maioria das vezes e mesmo via de regra, não têm êxito?. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 24)

Schopenhauer se recusa a admitir a existência de uma necessidade absoluta para as leis morais. O filósofo argumenta que Kant, no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, tenta justificar uma absoluta necessidade de leis morais, dando como exemplo o comando: “tu não deves mentir” (*Du sollt nicht lügen*). Schopenhauer percebe que o comando kantiano “*Du sollt*” (tu deves) encontra sua origem na ética teológica, mais precisamente nos dez mandamentos do Decálogo Mosaico. Na visão de Schopenhauer, quando Kant utiliza, de forma ingênua, a tradução arcaica do alemão para o “*Du sollt*” e não a forma padrão “*Du sollst*” ele deixa transparecer claramente a influência teológica em sua ética (Cf. JANAWAY, 1999, p. 255-256). Para Schopenhauer, Kant segue inconscientemente uma tendência de, após anos de filosofia atrelada ao cristianismo, levar os postulados teológicos para dentro da ética filosófica.

Na perspectiva do filósofo da vontade, o grande problema da ética teológica reside na sua essência “ditatorial”. Neste campo, a ética é movida por comandos categóricos que, internamente, representam a “vontade de Deus”. Na visão de Schopenhauer, a ética filosófica deve colocar essa concepção de ética à prova. No entender dele, Kant falhou quando tentou justificar a sua concepção de ética. Schopenhauer argumenta que Kant, ao vincular a ética à lei, acaba se colocando numa situação delicada, uma vez que ele rejeita a teologia como base

da moralidade. Schopenhauer concorda com a afirmação kantiana de que a ética é distinta e independente da teologia, mas argumenta que essa afirmação implica numa constatação de que a ética filosófica é também independente dos conceitos morais teológicos.

Kant utiliza os conceitos teológicos como “lei moral”, “comando”, “dever” e “obrigação” em sentido categórico. No entanto, Schopenhauer afirma que esses conceitos precisam de um contexto teológico para fazer sentido. Por exemplo, o comando “tu não deves mentir” (*Du sollt nicht lügen*) pressupõe a existência de um comandante para que possa ser conotativamente efetivo, isto é, ele deve ser imaginado como dotado de uma força interna para que possa ser executado mediante uma punição ou uma recompensa. Dentro de um contexto teológico, Deus serve como comandante. Ao rejeitar o contexto teológico, Kant termina por solapar os conceitos básicos de sua moral. De acordo com Schopenhauer, quando esses conceitos são separados do contexto teológico, local de onde eles vieram, eles perdem todo o significado.

Cacciola, em sua obra *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, ressalta que o criticismo de Kant, na visão de Schopenhauer, teria perdido sua força inicial na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*. Segundo ela, o filósofo acusa Kant de uma espécie de “recaída no dogmatismo” (Cf. CACCIOLA, 1997, p. 20). Essa “recaída”, na concepção dele, trata-se de uma brecha que Kant teria deixado em sua própria filosofia, na perspectiva de atenuar o confronto entre a filosofia e a teologia, que, por sua vez, terminou permitindo a entrada dos postulados teológicos. É na ética de Kant que, segundo Schopenhauer, essa “recaída” fica mais evidente, pois ele acolhe os postulados teológicos: Deus, imortalidade da alma e liberdade (Cf. CACCIOLA, 1997, p. 20).

No entender de Schopenhauer, Kant, na *Crítica da Razão Pura*, não soube definir rigorosamente a essência do entendimento e da razão. Na *Crítica da filosofia kantiana*, o filósofo apresenta vários trechos da *Crítica da Razão Pura* que, na sua visão, demonstram a dificuldade de Kant em determinar, de modo preciso, a essência do entendimento e da razão. Schopenhauer afirma que “Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 542). Ora, por que o autor de *O Mundo* considera tão importante a apresentação de uma definição precisa dessas duas faculdades do conhecimento? Podemos obter uma resposta a partir da seguinte passagem:

[...] se Kant [...] tivesse investigado seriamente em que extensão se dão a conhecer essas duas faculdades diferentes de conhecimento, uma das quais é distintiva da humanidade, e o que, conforme o uso linguístico de todos os povos e filósofos, se chama razão e entendimento não teria dividido a razão em prática e em teórica, sem

outra autoridade senão o *intellectus theoreticus e practicus* dos escolásticos (que usam os termos em sentido totalmente diferente) e jamais teria feito da razão prática a fonte das ações virtuosas. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 545)

A falta de uma definição precisa das duas faculdades do conhecimento (entendimento e razão), na perspectiva do filósofo, causou algumas falhas na teoria kantiana da representação. Além disso, “este erro de Kant teria acarretado, segundo Schopenhauer, graves consequências no domínio da moral” (CACCIOLA, 1982, p. 95-96). A distinção kantiana entre razão prática e razão teórica, para o autor de *O Mundo*, é uma prova viva do erro que foi cometido por Kant: a razão prática acabou se misturando com a razão teórica, transformando-se, assim, numa espécie de órgão capaz de captar o Absoluto. Neste sentido, na concepção de Schopenhauer, a filosofia se tornou vulnerável aos postulados teológicos, passando com isso a ser uma *ancilla theologiae*.

Schopenhauer concentra a força do seu ataque no núcleo da filosofia transcendental, a saber: na concepção de razão. Na visão do filósofo, a distinção kantiana entre as aplicações teóricas e práticas da razão fez com que a própria razão esquecesse os limites que ela mesma se impôs no campo teórico, tornando-se, com isso, no domínio prático, a porta de entrada dos pressupostos teológicos. Assim, sustenta Cacciola:

É no próprio núcleo da filosofia transcendental, na concepção de razão, que Schopenhauer localiza o germe que teria sido responsável pelo retorno ao dogmatismo. A saber, esta razão, investida do poder de, a partir de si mesma, produzir ideias e buscar legitimamente o incondicionado, teria de certo modo, “esquecido” as limitações que ela mesma se impôs no domínio teórico, transformando-se, no interesse prático, na fonte de uma causalidade por liberdade, donde emanaria um dever moral absoluto, o imperativo categórico. (CACCIOLA, 1982, p. 20).

Na perspectiva de Schopenhauer, Kant não soube definir, de modo preciso, o que é a razão nem na primeira e nem na segunda crítica. Na *Crítica da razão pura*, Kant apresenta sete definições da faculdade de razão: 1. Faculdade dos princípios *a priori* (KANT, 2001, B24, A12); 2. Faculdade dos princípios em oposição ao Entendimento (KANT, 2001, B356, A299); 3. Faculdade de inferir (KANT, 2001, B386, A330); 4. Condição permanente de todas as ações arbitrárias (KANT, 2001, B581, A553); 5. Condição de prestar conta das afirmações (KANT, 2001, B642, A614); 6. Faculdade de unir os conceitos do entendimento em ideias (KANT, 2001, B672-3, A643-4); 7. Faculdade de deduzir o particular do universal (KANT, 2001, B581, A553). Na visão de Schopenhauer, Kant demonstra, com todas essas definições da faculdade de razão, a sua dificuldade em determinar com precisão o que é a razão. Na concepção do filósofo, Kant

não consegue determinar uma única definição da faculdade de razão. Com isso, no entender dele, surge também uma dificuldade de expor a característica essencial desta faculdade.

Em meio às sete definições da faculdade de razão encontradas na primeira crítica, Schopenhauer afirma, nos *Manuscritos Póstumos*, no texto *Zu Kant* (1982), que Kant deriva a razão pura prática da primeira definição, a saber: faculdade dos princípios *a priori*. Na perspectiva de Kant, para que o conhecimento das ações éticas tenha um caráter universal, ele não pode ter uma origem empírica, e, por conseguinte, deve derivar da razão. Aqui, a faculdade de razão determina *a priori* os princípios. Para Kant, a razão apresenta-se como prática quando realiza o mesmo procedimento do conhecimento teórico. Nesta medida, da mesma forma que a razão determina os objetos da experiência no seu uso teórico, ela também determina os objetos no seu uso prático, ou seja, ela apresenta leis para as ações.

Kant define a razão teórica como a faculdade dos princípios *a priori*, e, além disso, estende essa definição à razão prática. Entretanto, ao reservar um uso puro prático para a razão, na visão do filósofo, ele não leva em consideração as diferenças basilares entre o conhecimento teórico e o prático. Schopenhauer acredita que o conhecimento teórico e o conhecimento prático são bem distintos, em outras palavras, cada um responde por uma jurisdição em particular. Para Kant, todo conhecimento teórico é produzido pelo uso teórico da razão; mas uso teórico e uso prático também são distintos por jurisdições particulares. Contudo, parece que Schopenhauer concebe essa distinção de uma forma diferente, em outras palavras, de um modo mais radical. Essa querela surge a partir do momento em que Schopenhauer diferencia o processo de determinação de princípios *a priori* para os *objetos da natureza* do processo de determinação de princípios para o *agir*. Pois, para ele, a razão não pode ser responsável por realizar esses dois processos de forma igualmente pura e *a priori*. Em suma, o problema é que Kant chancela o conhecimento teórico e ético com o mesmo sinal de universalidade e necessidade, porém, no entender de Schopenhauer, ele não leva em consideração que a necessidade das formas dessas duas instâncias do conhecimento é de natureza diversa. Cacciola sustenta: “Schopenhauer discorda de que, no domínio teórico e também no domínio prático tenhamos uma mesma faculdade exercendo funções diversas” (CACCIOLA, 1982, p. 150).

Como se sabe, o sujeito kantiano do conhecimento é composto pelas formas e pelos conceitos *a priori* que, por sua vez, são a condição de possibilidade dos objetos na experiência. É importante salientar que a dimensão incondicional das formas *a priori* da razão teórica diz respeito apenas ao modo como os objetos devem aparecer a nós. Aqui, a necessidade da dimensão apriorística da razão teórica mostra-se apenas na experiência, como também, apenas

a ela se refere. As formas *a priori* presentes na sensibilidade e no entendimento do sujeito transcendental produzem uma necessidade do *müssen*<sup>6</sup> (ter de), e é por meio dela que opera a razão teórica.

A lei moral que acompanha a razão prática possui uma incondicionalidade diferente da incondicionalidade da razão teórica. O *müssen* (ter de) que acompanha a razão teórica é diferente do *sollen*<sup>7</sup> (dever) que acompanha a razão prática. Diferentemente do *müssen* da razão teórica, o *sollen* da razão prática representa a lei não do que acontece efetivamente, mas sim do que deve (*soll*) acontecer. Desta forma, é possível notar que a necessidade que envolve a razão teórica é diferente da necessidade que envolve a razão prática. Por esse motivo, para Schopenhauer, elas não podem derivar de uma mesma faculdade, uma vez que uma instaura o *müssen* e a outra o *sollen*.

Schopenhauer ressalta, em diversas partes dos seus escritos, que Kant prestou um serviço imortal à filosofia quando apresentou a distinção entre o *a priori* e o *a posteriori* em sua filosofia teórica. Mas, para o filósofo, o grande problema de Kant, no que concerne ao problema da moral, foi o de ter utilizado a sua célebre distinção entre o *a priori* e o *a posteriori*, como uma espécie de médico que oferece o mesmo medicamento para todas as enfermidades, para fazer com que a faculdade de razão pudesse oferecer leis puras para o nosso agir. Schopenhauer condena, de forma enérgica, a assertiva kantiana de um fundamento *a priori* para as ações humanas. Nas palavras do filósofo, vemos da seguinte forma:

Desde que Kant transpôs o método que ele tinha aplicado de modo tão feliz na filosofia teórica para a filosofia prática, tendo querido separar aqui o puro conhecimento *a priori* do empírico *a posteriori*, admitiu que, do mesmo modo que conhecemos *a priori* as leis do espaço e do tempo e da causalidade, também, ou de modo análogo, o fio de prumo moral para o nosso agir nos é dado antes de toda experiência e se exterioriza como imperativo categórico, como dever absoluto. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 35)

Na filosofia de Kant, a razão recebe o nome de prática quando se move para produzir um raciocínio que desenvolva uma lei para a vontade: o *imperativo categórico* é a lei que emana desse processo realizado pela razão: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1974, p. 223). Aqui, na perspectiva kantiana, podemos encontrar a origem da moralidade. Não obstante, Schopenhauer acusa a moral kantiana de formalista partindo da constatação de que “só lhe restou assim, como matéria

---

<sup>6</sup> O verbo “*müssen*” se refere a uma necessidade (*necessidade absoluta*): “*Es ist ein Mus*” (tem de ser).

<sup>7</sup> O verbo “*sollen*” se refere a um dever (*sem necessidade absoluta*): “*Was soll ich tun*” (que devo fazer).

(*Stoff*) desta lei, sua própria *forma*. Esta não é senão a sua *legalidade*. A *legalidade* consiste em valer para todos, portanto, a sua *universalidade*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 49). Schopenhauer considera que uma operação puramente intelectual – o *imperativo categórico* – não tem poder suficiente para fundamentar a moral, uma vez que esta se distancia do real, ou seja, da realidade empírica. Em síntese, na concepção do autor de *O Mundo*, não podemos fundamentar a moral a partir de meras combinações conceituais produzidas pela razão. Vejamos isso, em suas palavras:

Combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva a sério o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Este tem, antes, de ser 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 ao éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para vida humana. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 108)

Segundo Schopenhauer, a contribuição da razão no que se refere à fundamentação da moral é mínima ou, até mesmo, nula. Neste sentido, a ética não tem nada a ver com elucubrações conceituais, já que, na sua concepção, “o fundamento racional da moral acarreta carência de realidade e de efetividade” (CACCIOLA, 1997, p. 151). Na visão do filósofo, o “motor” que move a moral deve ser algo que se apoie na dimensão intuitiva do conhecimento; algo que atue com violência (*Gewalt*) para solapar as motivações egoístas que atravessam as ações humanas. Em suas palavras, vemos da seguinte forma:

[...] a moral tem a ver com a ação *efetiva* do ser humano e não com castelos 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. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 52)

Para Kant, a razão é uma faculdade que se refere “apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos” (KANT, 2001, p. A326/B832). Porém, essa busca da razão pela totalidade é sempre precária, pois ela “nunca está confinada dentro de limites determináveis” (KANT, 2001, p. A328/B385).

Em suma, a razão sempre acaba extrapolando os limites da experiência sensível, e, por esse motivo, acaba tentando enquadrar os objetos que estão fora da experiência possível – Deus, o mundo e a alma – dentro dela. Para resolver esta problemática, Kant afirma que as ideias transcendentais da razão correspondem apenas a princípios regulativos, em outras palavras, a

princípios não constitutivos (Cf. KANT, 2001, p. A509/B537). Além disso, ele assegura que os limites encontrados pela razão no que concerne ao seu uso especulativo na presença de “o que é” não tem valor dentro do seu uso prático quando ela produz o “deve ser” (Cf. KANT, 2001, p. A457/B576). Schopenhauer vê a saída kantiana para resolver o problema da faculdade de razão que sempre tenta ultrapassar os seus próprios limites constitutivos como uma catástrofe. Como se sabe, Schopenhauer, em sua filosofia, pretende romper definitivamente com a teologia e com todos os conceitos concernentes a ela. Mesmo que, para seu mestre, os conceitos teológicos correspondam apenas a princípios regulativos, o filósofo da vontade se recusa a admitir a presença deles na ética filosófica. É necessário lembrar que Schopenhauer pretende eliminar todo resquício de teologia da filosofia. Pois, para ele, “um filósofo deve ser, antes de mais nada, um descrente” (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 45). Isso justifica sua hostilidade em relação a todas as formas de religião positivas e clericais, e, de modo particular, à religião judaica, que, no seu entender, é uma espécie de realismo, de otimismo e de monoteísmo. Para o filósofo, a lealdade filosófica exige um decidido ateísmo no que diz respeito ao ato de fazer filosofia.

Schopenhauer assinala que um dos erros da moral kantiana consiste na sua falta de conteúdo. Para ele, o *imperativo categórico* carece de realidade e efetividade. O filósofo afirma que Kant se apoia em meros conceitos abstratos – em bolas de sabão vazias de conteúdo – para fundamentar a sua moral. Vejamos isso, em suas palavras:

Temos de nos lamentar pelo fato de que puros conceitos *a priori*, sem conteúdo real e sem qualquer tipo de fundamentação empírica, nunca poderiam pôr em movimento pelo menos os *homens*: de outros seres racionais não posso falar. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 52)

Kant pensa numa filosofia moral que se apoie em conceitos puros. Pois, para ele, o fundamento da ética deve ser puro, ou seja, não empírico. Utilizando um caminho diametralmente oposto ao de Kant, Schopenhauer afirma que a filosofia moral deve se apoiar na representação, quer dizer, no lado tangível da realidade. Na visão do autor de *O Mundo*, o fundamento da ética deve ser encontrado na empiria, uma vez que os conceitos abstratos da razão, em sua filosofia, não são construções que se dão *a priori*, mas sim *a posteriori*. Em suma, ao contrário da filosofia de Kant, não existem conceitos puros na filosofia de Schopenhauer.

Schopenhauer vê o imperativo categórico como uma formulação egoísta, que, por sua vez, pretende assumir uma forma universal. O filósofo objeta que, no sistema de Kant, os animais, por não serem racionais, foram excluídos da dimensão moral dessa filosofia. Para o



autor de *O Mundo*, um sistema moral que exclua a compaixão para com os animais não pode ser considerado como verdadeiramente moral. Assim, argumenta Schopenhauer:

[...] esta moral filosófica que é [...] uma teologia travestida depende totalmente da moral bíblica. A saber, porque a moral cristã não leva em consideração os animais. Estes estão de imediato também fora da lei na moral filosófica, são meras coisas, meros *meios* para fins arbitrários, por exemplo, para vivissecção, caçada com cães e cavalos, tourada, corrida de cavalos, chicoteamento até a morte diante de carroças de pedra inamovíveis etc. Que vergonha desta moral de párias, “schandalas” e “mletschas”, que desconhece a essência eterna que existe em tudo o que tem vida e reluz com inesgotável significação em todos os olhos que vêem à luz do dia. Porém aquela moral só reconhece e considera a única espécie que tem valor a que tem como característica a *razão*, sendo esta a condição pela qual um ser pode ser objeto de consideração moral. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 77)

No prefácio da tradução brasileira de *Sobre o fundamento da moral*, Alain Roger afirma que Schopenhauer rompe efetivamente com Kant no início do Livro II de *O Mundo*. Para Roger, o “parricídio” acontece quando Schopenhauer afirma a cognoscibilidade da coisa-em-si, evidenciando que esta afirmação paradoxal, que seria um escândalo aos olhos de Kant, é o procedimento mais original da sua filosofia (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. XL). Diferentemente de Roger, Alexis Philonenko, em sua obra *Schopenhauer: uma Filosofia da Tragédia*, sustenta que a identificação da coisa-em-si com a vontade, aos seus olhos, não ressoa tanto como um “parricídio”. Segundo Philonenko, é muito mais grave ver Schopenhauer renunciando ao primado da razão prática (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 233).

Philonenko ressalta que Kant não pretende propor, em absoluto, uma nova moral – mesmo que uma minuciosa análise da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* possa revelar algumas inovações no âmbito da moral –, ele pretende se restringir a uma formulação exata do pensamento ético. Mesmo que Kant não altere em nada o conteúdo da ética, ela não deixa de ser *edificante*. Porém, o filósofo da vontade se recusa a sustentar o discurso *edificante*: “seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354). O *sollen* kantiano é a necessidade de um querer que se mostra independente do desejo. Mas, para Schopenhauer, entre vontade e desejo existe apenas uma diferença de grau, não de natureza. É a partir desse momento que a ética de Schopenhauer adquire uma conotação psicológica, uma vez que ela se torna uma espécie de *descrição psicológica dos conteúdos éticos*. Aqui, a vontade se encontra reduzida ao desejo, com isso, podemos observar um movimento de “naturalização de todas as orientações morais”. A ruptura com Kant é clara: “o autor da *Crítica da Razão Prática* distingue desejo e vontade; Schopenhauer os confunde” (PHILONENKO, 1989, p. 234).

Ao confundir vontade com desejo, Schopenhauer nega energicamente o primado da razão prática. Neste momento, na visão de Philonenko, podemos encontrar o verdadeiro “parricídio” (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 233). Essa negação da razão prática tem como pano de fundo uma metafísica da natureza, que, por sua vez, apresenta a vontade como um esforço cego para obter satisfação. Entenda-se aqui o conceito de vontade não como princípio racional da ação, e sim como expressão de uma força cega e irracional que manipula internamente o corpo.

O que orienta a concepção ética de Schopenhauer é a *Gleichsetzung*, que pode ser traduzida como uma espécie de “equivalência” entre vontade e desejo. A concepção de *querer* schopenhaueriana não será, como em Kant, para além do desejo, uma função metafísica positiva, mas sim um querer que se descobrirá sem fim (*Zwecklos*). A expressão: “*Das Stittengesetz ist das Endgesetz*”<sup>8</sup> indicará, com uma triunfal clareza, a ideia rechaçada por Schopenhauer: ele nega que a lei moral seja a lei final e descarta com força a ideia de um reino dos fins, pedra angular da filosofia prática kantiana. Enquanto Kant pensa numa realização da liberdade como expressão de uma pura independência; Schopenhauer acredita numa espécie de liberação das paixões (Cf. PHILONENKO, 1989, p. 235).

Kant retira a moralidade do campo fenomenal, substituindo as considerações empíricas por categorias *a priori*. É importante ressaltar que Kant, em sua filosofia, proibiu expressamente a ligação entre ciência empírica e moralidade (Cf. MESTROVIC, 1989). Não obstante, ao contrário de Kant, Schopenhauer argumenta que a moralidade deve ser pensada empiricamente (Cf. MESTROVIC, 1989, p. 431). Enquanto Kant sustenta que a base da moralidade se apoia num dever, ou seja, numa obrigação, Schopenhauer afirma que a verdadeira moralidade deve ser baseada na compaixão e no desejo.<sup>9</sup> Em síntese, para usar o dualismo de Schopenhauer entre o “coração” e a “mente”, que é a base da distinção entre “vontade” e “ideia”, o filósofo alinha a moralidade com o “coração” e, por conseguinte, vai de encontro à compreensão kantiana da moralidade, que a considera como um fenômeno da mente e do esclarecimento (*Erleuchtung*) (Cf. MESTROVIC, 1989, p. 431).

É importante evidenciar que Schopenhauer não aceita a concepção de razão como intimamente vinculada à ética. No entender do filósofo, não existe necessariamente uma relação entre o comportamento racional e a ética. Neste sentido, é possível notar a diferença entre Kant e Schopenhauer. Para o primeiro, é a razão pura prática que emite a lei para determinar a

---

<sup>8</sup> A lei moral é a lei final.

<sup>9</sup> A reputação de Schopenhauer como filósofo é baseada na força da seguinte expressão: “vontade de vida”, o que, às vezes, ele chama de “coração” – paixão, desejo, sexualidade, inconsciente, compaixão etc. – como uma força superior e mais importante que a faculdade de razão, a “ideia” ou a “mente”.

vontade na ação moral. Para o segundo, a razão não pode determinar a vontade, pois esta é anterior à razão. Na filosofia de Schopenhauer, a noção de vontade anterior à faculdade de razão está internamente ligada à metafísica da vontade. Aqui, agir racionalmente não tem nada a ver com caridade e retidão. O filósofo afirma:

Pode-se pelo contrário agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, consequente, planejada e metodicamente, seguindo, todavia, as máximas mais egoístas, injustas e perversas. Por isso é que, antes de Kant, jamais ocorreu a alguém identificar o comportamento justo, virtuoso e nobre com o comportamento racional. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 57)

Schopenhauer acredita que a moral kantiana é essencialmente egoísta. Na sua visão, a razão prática possui uma base empírica. O filósofo sustenta que a formulação do imperativo categórico – “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” – não é desinteressada. No seu entender, o imperativo categórico é apenas uma nova versão de uma antiga máxima moral egoísta: “Não faças aos outros o que não queres que te façam”. Schopenhauer estava determinado em mostrar que a moral kantiana era apenas a moral teológica disfarçada.

### 3. Liberdade e determinismo

Na concepção de Schopenhauer, a filosofia moral de Kant não conseguiu se distanciar do eudemonismo da antiguidade, pois retomou em sua forma e em seu princípio uma moral do dever, os pressupostos de origem teológica. Na sua dissertação de doutorado, *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer apresentou um determinismo absoluto no que concerne às ações humanas. O filósofo retoma o tema do determinismo, por uma segunda vez, no escrito *Sobre a liberdade da vontade (1839)*. Como crítico do princípio escolástico “liberdade de indiferença”, Schopenhauer questiona se a vontade humana, em suas mais variadas manifestações exteriores, pode não ser determinada por nenhum motivo, em outras palavras, permanecer independente do *princípio de razão suficiente*. O filósofo pretende abalar a crença que possuímos no conceito de liberdade enquanto *autonomia*.

Segundo Schopenhauer, a motivação é uma forma da lei de causalidade. Aqui, no entender do filósofo, a ligação entre causa e efeito não é muito clara. Por esse motivo, surgem muitos equívocos em relação ao conceito de liberdade. A solução para o problema do determinismo das ações, que se defronta na filosofia moral, não pode ser encontrada na distinção entre razão teórica – que diz o que é – e a razão prática – que dita o que deve ser. A solução para o respectivo problema pode ser encontrada na distinção entre coisa-em-si (vontade

que se mostra independente do princípio de razão suficiente) e fenômeno (representação submetida ao princípio de razão suficiente). Em síntese, na perspectiva schopenhaueriana, a liberdade reside no ser e a necessidade reside no ato.

O filósofo cita a expressão escolástica para legitimar a sua teoria determinista: “*operari sequitur esse*” (a ação decorre do ser). Neste sentido, é possível afirmar que “a responsabilidade moral é a responsabilidade daquilo que o sujeito é na ocasião fornecida pela ação” (LEFRANC, 2005, p. 149). Em contraste, ocorre o contrário com o livre-arbítrio: “é a hipótese do livre-arbítrio que torna incompreensível a responsabilidade transportando a liberdade para o ato” (LEFRANC, 2005, p. 149). É importante assinalar que Schopenhauer não nega a liberdade: o filósofo retira a liberdade dos atos de volição e a transfere para a vontade enquanto coisa-em-si. Em suas palavras, podemos ver da seguinte forma:

“operari sequitur esse”. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível. O “operari” de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do exterior pelos motivos e a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu “esse” aí está a liberdade. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 96)

A vontade é livre porque ela encontra-se fora do princípio de razão suficiente. Para Schopenhauer, a resposta para o problema do determinismo já estava presente na filosofia de Kant, mais precisamente na *Crítica da razão pura*. Na visão do filósofo, não havia necessidade de Kant ter introduzido, no que concerne a essa questão, o conceito de razão prática e de autonomia, apenas o conceito de caráter inteligível (*intelligible Charakter*) bastaria, aos seus olhos, para resolver essa problemática. Parece que Schopenhauer não demonstra muito apreço pelas páginas introdutórias da *Dialética transcendental*. Porém, na *Estética transcendental*, o filósofo reconhece a importância da contribuição kantiana (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 96). Na *Crítica da razão pura*, Kant nos oferece uma definição do que ele entende por inteligível: “Chamo inteligível, num objeto dos sentidos, ao que não é propriamente fenômeno” (KANT, 2001, p. A538). No entender de Schopenhauer, essa definição não nos direciona, de forma alguma, a uma noção de razão prática. A partir daí o filósofo reabilita a expressão kantiana de “caráter inteligível”, operando uma distinção entre caráter empírico (*empirischer Charakter*) e caráter inteligível (*intelligible Charakter*).

Com isso, o filósofo cria uma oposição entre o *ato* e o *ser*. Neste sentido, podemos notar, do ponto de vista da metafísica schopenhaueriana, que essa oposição pode ser pensada em referência a dois atos: um no campo dos fenômenos e outro no campo da coisa-em-si. Nas palavras do filósofo, vemos da seguinte forma:

O caráter de cada homem isolado, em virtude de ser por completo individual e não estar totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da Vontade. Esse ato mesmo seria o caráter inteligível, enquanto seu caráter empírico seria o fenômeno dele. O caráter empírico é absolutamente determinado pelo caráter inteligível, o qual é sem-fundamento, isto é, enquanto coisa-em-si, Vontade submetido ao princípio de razão suficiente (forma do fenômeno). O caráter empírico tem de fornecer num decurso de vida a imagem-cópia do caráter inteligível, e não pode tomar outra direção a não ser aquela que permite a essência deste último. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 224)

Na filosofia de Schopenhauer, a origem do significado moral da ação humana está ligada à doutrina do caráter inteligível. O pano de fundo da sua teoria do caráter é a metafísica da vontade. Como se sabe, a vontade se manifesta na representação através dos seus graus de objetivação. Nos animais, a vontade se objetiva na *espécie*. No homem, em *cada indivíduo*. No pensamento de Schopenhauer, o caráter consiste na forma empiricamente conhecida, constante e imutável de uma vontade individual. No plano da representação, a ação de cada homem é determinada por sua índole mais íntima, a saber: o caráter inteligível. Nesta medida, todas as ações humanas correspondem ao caráter empírico – manifestação do caráter inteligível. Schopenhauer assinala que os motivos não têm poder para determinar o caráter do homem, mas apenas o fenômeno desse caráter. Isto se verifica nas palavras do próprio filósofo:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e o outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 201)

Aos olhos de Schopenhauer, uma educação moral é impossível, uma vez que somente as circunstâncias e o conhecimento dos motivos – por dependerem do intelecto – podem sofrer mudanças. Em síntese, dentro do direito penal e da pedagogia, através de uma dinâmica motivacional de recompensa e punição, não é possível moldar o comportamento do indivíduo para que ele possa ter uma clareza maior em relação às consequências provenientes de um determinado tipo de ação. Como se sabe, a partir da teoria de Kant, Schopenhauer desenvolve a noção de caráter inteligível. Para isso, ele nega o primado da razão prática, separando a liberdade da razão.

A teoria ética de Schopenhauer é, essencialmente, uma ética da compaixão. Por esse motivo, ela se opõe à ética kantiana do dever. Como foi dito, a ética de Kant formula um imperativo que deve funcionar para conduzir os homens em suas ações. Para Schopenhauer, a moralidade não tem nada a ver com “dever” ou “obrigação”, e, além disso, não pode ter a

faculdade de razão como fundamento. Aqui, a questão é *ver um mundo na perspectiva correta*. O filósofo pontua que um comportamento racional nem sempre pode ser considerado como um comportamento bom.<sup>10</sup> Ele acredita que as ações humanas são formadas mediante a combinação do caráter imutável, presente em cada pessoa, com um motivo que tem sua origem na consciência de cada uma delas. Portanto, para o filósofo, todas as ações humanas são determinadas, ou seja, não existe liberdade do ponto de vista delas.<sup>11</sup>

Na perspectiva de Schopenhauer, o homem concentra todas as formas da causalidade, por esse motivo ele se diferencia das demais mudanças que ocorrem dentro do campo fenomênico. Aqui, a mediação do conhecimento – a motivação – é indispensável no que concerne ao desenvolvimento das ações humanas: essa é a especificidade do *princípio de razão suficiente do agir* (a autoconsciência é a forma de conhecimento que atua no motivo). Todas as ações que se referem aos motivos podem ser caracterizadas como ações conhecidas pelo corpo do sujeito do conhecimento. Além disso, esse tipo de conhecimento se dirige ao interior do sujeito. Aqui, as ações são compreendidas como movimento do próprio corpo.<sup>12</sup> É através da experiência interna (*innere Erfahrung*) que cada indivíduo reconhece que esses movimentos correspondem aos atos da vontade provocados por determinados motivos. As sensações são as reações imediatas da vontade. Os conceitos são reações mediatas.

A partir da sua teoria dos caracteres, Schopenhauer apresenta as três motivações que determinam, de forma imediata, o agir humano: o egoísmo, a maldade e a compaixão. Na perspectiva de Schopenhauer, essas três motivações estão presentes em cada indivíduo em diferentes proporções. Diante disso, temos aqui três classes de motivos: o bem próprio, o sofrimento alheio e o bem alheio. Segundo Schopenhauer, um homem de coração duro nunca

---

<sup>10</sup> É importante assinalar que vontade e razão, na filosofia schopenhaueriana, correspondem a dois conceitos distintos. Por ser anterior à razão, a vontade exerce um domínio sobre a razão.

<sup>11</sup> Podemos encontrar no seu escrito *Sobre a liberdade da vontade* uma complexa discussão sobre o tema. Neste escrito, Schopenhauer nos apresenta os diferentes sentidos de liberdade e finaliza com a afirmação de que a verdade do determinismo não deve servir para legitimar a falta de responsabilidade para com as nossas ações – questão que, para ele, ainda necessita de uma explicação. Em *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer nos apresenta uma distinção entre liberdade da vontade e liberdade da ação. A liberdade da ação consiste na capacidade de fazer alguma coisa, caso um indivíduo queira. Mas, essa liberdade pode ser retirada por obstáculos, por leis, por ameaças ou por danos que comprometam a capacidade física do sujeito. Para Schopenhauer, existem três tipos de liberdade de ação: a liberdade intelectual, a liberdade física e a liberdade moral. Todavia, a questão mais importante, em relação a essa problemática da liberdade, é se, de fato, existe liberdade para desejar entre *esse* ou *aquele* curso de uma determinada ação. Visando encontrar uma resposta para este problema, o filósofo apresenta duas fontes de dados concernentes à questão: a consciência de si e a consciência das coisas distintas do eu.

<sup>12</sup> É necessário evidenciar que não existe uma relação causal entre os atos da vontade e os movimentos do corpo: ambos são a mesma coisa. A única diferença que existe entre eles concerne apenas ao modo como são conhecidos. O sujeito do querer não está submetido à causalidade, em outras palavras, ele não é uma realidade empírica. Aqui, a consciência aparece de forma imediata. As ações do corpo funcionam como um meio de conhecer os atos da vontade. Em suma, ato da vontade e movimento do corpo são a mesma coisa.

poderá se transformar, por meio dos conceitos abstratos da razão discursiva, num homem compassivo. Na sua concepção, o coração do homem é incorrigível. Os conceitos abstratos podem até atuar para iluminar a inteligência e oferecer outras opções que determinem os meios para se atingir algo. Mas, mesmo diante disso, o querer permanece inalterável.

A negação da vontade de viver (*Verneinung des Willens*) é a única forma de libertar as ações humanas do caráter necessário instaurado pelo caráter inteligível. Desse movimento, surge um novo tipo de conhecimento que liberta o fenômeno humano da influência e do poder dos motivos. Este tipo especial de conhecimento pode ser concebido como uma espécie de consciência da unidade da vontade presente em todos os fenômenos da representação. Com essa percepção, o homem deixaria de depender dos motivos. Para Schopenhauer, o verdadeiro fundamento da moral reside na superação da consciência individual e na constatação de que todos nós fazemos parte da vida universal da vontade metafísica. Através do caminho empírico, o filósofo tenta encontrar ações que possuam um autêntico valor moral. Aqui, a ética deve explicar e esclarecer o que realmente acontece, ou seja, observar como agem efetivamente os homens e não como eles devem agir. Em síntese, a ética schopenhaueriana não se propõe a oferecer leis absolutas para reger o fenômeno humano.

#### 4. O fundamento e princípio da moral

Schopenhauer acredita que o verdadeiro fundamento da moral não reside numa pretensa razão prática, mas sim no “coração” humano. Contudo, o filósofo não deixa de enunciar um princípio geral: “*Neminem laede, immo omnes, quantum potes, iuva*”. (“Não prejudiques ninguém, ao contrário, ajuda a todos quanto puderes”). É importante ressaltar que o filósofo, mesmo diante da sua teoria sobre o caráter imutável, não se contentou com uma psicologia que excluísse todo juízo de valor. Ao renunciar à moral do imperativo categórico, o filósofo não renuncia a um fundamento para a moral. Por vias empíricas, Schopenhauer pretende estabelecer a existência do *fenômeno ético*.

Ele sustenta que o egoísmo e a maldade são motivações antimorais: “a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é egoísmo, quer dizer, o ímpeto para existência e o bem-estar” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120). Imerso em sua subjetividade, separado por completo de todos os seres por um abismo, cada indivíduo é para si mesmo o seu próprio mundo. No âmbito social, o egoísmo é o combustível que alimenta a guerra de todos contra todos. Além disso, outros dois móveis alimentam a experiência moral: a maldade e a bondade. É importante ressaltar que a filosofia moral clássica acreditava que era possível

ensinar a virtude e que ninguém poderia ser voluntariamente maldoso. Contudo, ela esquece que o sofrimento de um determinado indivíduo pode ser procurado acima de qualquer interesse pessoal – apenas na perspectiva de fazer o mal pelo mal. Neste sentido, só o ser humano, nunca o animal, é capaz de cometer uma ação “diabólica”.

O egoísmo essencial, que atravessa a existência de todos os seres, tem sua origem na vontade que se objetiva na pluralidade dos indivíduos. Essa pluralidade é condicionada por tempo e espaço, e, por conseguinte, só pode ser pensada nestes. O filósofo denomina essa pluralidade de *principium individuationis* (princípio de individuação). O princípio de individuação é a base de todo egoísmo, pois é através dele que a vontade se fragmenta no fenômeno e nos fornece uma consciência individual que, por sua vez, não condiz com a sua verdadeira natureza (a vontade é una). Em cada fenômeno, a vontade está inteira e indivisível. A pluralidade concerne apenas aos fenômenos da representação. Essa constatação está presente na dupla consideração schopenhaueriana do mundo: como (*als*) representação e como (*als*) vontade. Não existem dois mundos, mas sim duas formas diferentes de considerar o próprio mundo.

Schopenhauer rejeita as questões relativas a obrigações morais, pois não é possível prescrever à vontade nenhum dever – a vontade é livre. “[...] é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e, no entanto, prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: “deve querer!”, “ferro-madeira!” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354). No entender do filósofo, é um absurdo tentar impor normas para o querer. A negação do primado da razão prática nasce da constatação de que a vontade é anterior à razão, a razão se nos apresenta como submetida à vontade e não o contrário. O filósofo cria uma oposição entre egoísmo e ação moral. Deste modo, a ética aparece como alheia a toda utilidade e finalidade. Na filosofia schopenhaueriana, não é possível compreender o significado ético através do prisma da finalidade, já que os fins – a teleologia – só têm lugar no mundo como representação. A liberdade concerne somente à vontade enquanto coisa-em-si e esta é, por sua vez, sem fundamento (*Grundlos*).

Na ética schopenhaueriana, o sentimento moral é estabelecido pelo próprio caráter do indivíduo – sem a influência de circunstâncias exteriores. Para Schopenhauer, a moral está intrinsecamente ligada à vontade metafísica. Por esse motivo, não serão as boas ações que irão tornar um homem bom. Aqui, é o próprio homem bom que pratica as boas ações. Segundo o filósofo, o verdadeiro fundamento da moral reside no sentimento de compaixão. Ora, o que vem a ser esse sentimento? Consiste na capacidade de perceber a unidade metafísica da vontade em todos os seres que compõem a tessitura da representação. No entanto, essa unidade só poderá



ser percebida mediante a junção entre ética e metafísica. A verdadeira motivação moral surge a partir do abandono do princípio de razão suficiente, onde acontece a superação do princípio de individuação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOZA, Jair. *Os limites da expressão. Linguagem e realidade em Schopenhauer*. Porto Alegre: Veritas, 2005.

BEER, M.A. Margrieta. *Schopenhauer*. New York: Dodge Publishing, 1952.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1997.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer e a Crítica da Razão: a razão e as representações abstratas*. São Paulo: Edusp, 1982.

CASSIRER, Ernst. *El Problema del Conocimiento III: Los Sistemas Poskantianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

CRONE, Robert A. *Schopenhauer on Vision and the Colors*. Reguliersgracht 1, 1017 L J Amsterdam, The Netherlands. 199, Kluwer Academic Publishers. Printed in the Netherlands.

FAUSTINO, Sílvia. *Schopenhauer, Wittgenstein e a Recusa da Razão Prática*. Revista de Filosofia, Vol. 19, N. 25. Curitiba: Champagnat, pp. 255-272, 2007.

HANNAN, Barbara. *The Riddle of the World: a reconsideration of Schopenhauer's philosophy*. New York. Oxford University Press, 2009.

JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Christopher. *Schopenhauer: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Christopher. *Self and World in Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford Clarendon Press, 1991.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. de Arthur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. in. coleção os pensadores. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. São Paulo. Vozes, 2005.

MESTROVIC, G. Stjepan. *Moral theory based on the "heart" versus "mind": Schopenhauer's and Durkheim's critiques of Kantian ethics*. Texas: A & M university, 1989.

MARTINEZ, Horácio L. *A Recusa de Schopenhauer ao "Livre-Arbitrio" da moral kantiana*. Revista de Filosofia, Vol. 18, N. 21. Curitiba: Champagnat, pp. 45-68, 2005.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Trad. Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona, Anthropos, 1989.

ROSSET, Clément. *Schopenhauer, Filósofo do Absurdo*. Trad. Maria Marta Guerra Husseim, Paris: Quadrigel Presses Universitaires de France, 1994.

SCHOPENHUAER, Arthur. *De la Quádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Trad. Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

\_\_\_\_\_. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: Bei Georg Muller, 1982.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. *The World as will and Representation, in two volumes: volume II*. Trad. E. F. J. Payne. New York: Dover, 1958.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipómena I*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

\_\_\_\_\_. *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. M. L. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre la Voluntad en la Naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Filosofia e seu Método*. Trad. Flamarion Caldeiras. Hedra. São Paulo: 2010.

\_\_\_\_\_. *Contestação ao Livre-arbítrio*. Trad. Lurdes Martins. Porto: Rés-Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *Los Problemas Fundamentales de la Ética*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1993.

SNOW E.; JAMES J. *Was Schopenhauer an idealist?* Journal of the history of philosophy, 29:4, pp. 633-655. Disponível em: <http://muse.jhu.edu>. Acesso em: 13 Set. 2010, 1991.

TSANOFF, Radoslav A. *Schopenhauer's criticism of Kant's theory of ethics*. The Philosophical Review, Vol. 19, No. 5, pp. 512-534. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2177314>. Acessado em: 20 jun. 2010, 1910.

WOOD, Rupert. *Language as will and representation: Schopenhauer, Austin, and Musicality*. Comparative Literature, Vol. 48, No. 4, pp. 302-325. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1771226>. Acesso em: 20 jun. 2010, 1996.