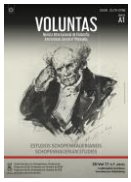
UFSM

VOLUNTAS
Revista Internacional de Filosofia
International Journal of Philosophy



ISSN 2179-3786 Acesso aberto

Voluntas, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e97360, p. 01-28, 2026 • https://doi.org/10.5902/2179378697360
Submissão: 25/06/2026 • Aprovação: 09/11/2026 • Publicação: 19/11/2026

Estudos Schopenhauerianos

Naturalizando a moral: de Kant a Schopenhauer e Paul Rée

Naturalizing morality: from Kant to Schopenhauer and Paul Rée

Maurício Aigner Pan[I]

[I] Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil

RESUMO

O texto visa apresentar o caminho de naturalização dentro da filosofia moral realizada por Schopenhauer e por Paul Rée. Kant aparece no pano de fundo como o referencial a partir do qual não apenas Schopenhauer e Paul Rée partem, mas sobretudo a tradição filosófica alemã, que buscou em grande medida remediar o distanciamento kantiano para com a experiência. Num primeiro momento, Schopenhauer irá rejeitar a necessidade de que a moralidade seja fundada de maneira *a priori,* indicando a compaixão como o princípio fundamental da moral. Sua noção de compaixão ainda é, no entanto, carregada de uma carga metafísica, que será completamente eliminada por Paul Rée, radicalizando ainda mais o avanço da moralidade rumo à naturalização.

Palavras-chave: Schopenhauer; Paul Rée; Naturalização; Kant; Moral

ABSTRACT

The text aims to present the path of naturalization within moral philosophy undertaken by Schopenhauer and Paul Rée. Kant appears in the background as the reference point from which not only Schopenhauer and Paul Rée depart, but above all the German philosophical tradition, which largely sought to remedy the Kantian detachment from experience. Initially, Schopenhauer will reject the need for morality to be founded *a priori*, indicating compassion as the fundamental principle of morality. His notion of compassion is, however, still laden with metaphysical baggage, which will be completely eliminated by Paul Rée, further radicalizing the advance of morality towards naturalization.

Keywords: Schopenhauer; Paul Rée; Naturalization; Kant; Moral

Artigo publicado por *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* sob uma licença CC BY-NC-SA 4.0.

1 INTRODUÇÃO

O presente texto visa apresentar a naturalização ocorrida dentro da filosofia moral alemã no século XIX, sobretudo por meio das filosofias de Schopenhauer e Paul Rée. Para tanto, é necessário vermos como Kant estabelece um ponto de partida fundamental e decisivo, do qual as novas tendências filosóficas do século XIX partem e dele tentam romper. Nesse sentido, defende-se que Schopenhauer realiza um primeiro importante momento de naturalização do discurso moral, e que Paul Rée desenvolve um segundo outro movimento.

Dessa forma, é mister realizar uma contextualização filosófica que apresente o cenário de ocorrência de tal aproximação da filosofia rumo à experiência e à naturalização do discurso filosófico. Nesse sentido, Schopenhauer e Paul Rée são protagonistas de um plano maior que precisa ser trazido em consideração para que suas contribuições surjam no campo do sentido, e dentre esse contexto, destaca-se a figura de Kant, principal referência com a qual Schopenhauer dialogará a respeito da moralidade e do papel da experiência dentro da filosofia.

Ainda que os autores do século XIX tenham deixado de perceber inúmeros elementos que mostram que já a moralidade kantiana possui uma considerável vinculação com a experiência – como demonstrado na *Metafísica dos Costumes e* na *Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático,* e mesmo na tendência kantiana já pré-crítica de se distanciar de um racionalismo dedutivo, tal como o de Leibniz, Wolff e Baumgarten –, é notável o trabalho de Schopenhauer e Rée em rumar o discurso moral para uma proximidade ainda maior com a experiência, que ocorrerá de forma gradativa e processual. Esse processo se tornará ainda mais radicalizado na figura de Nietzsche, na medida em que nele o ceticismo moral será extremado.

1.1 Entre Schopenhauer e Kant

Schopenhauer situa-se num contexto histórico em que a industrialização e o vertiginoso avanço das ciências naturais, impulsionados pelo projeto iluminista de medida e controle do mundo natural, ganharam tal preponderância que impuseram

uma grave "crise de identidade" à filosofia[1]. Diante da abundância de novas descobertas empíricas, a questão central passou a ser como redefinir a investigação filosófica frente às conquistas científicas.

A resposta predominante, que se consolidaria até o final do século XIX, foi a do movimento neokantiano. Pensadores como Eduard Zeller, Kuno Fischer, Hermann von Helmholtz e, sobretudo, Friedrich Lange, buscaram integrar os resultados das ciências naturais à filosofia, naturalizando o idealismo transcendental através de bases psicológicas e fisiológicas. Nesse processo, a filosofia assumiu o papel de propedêutica epistemológica, atuando como uma reflexão de segunda ordem voltada para analisar a lógica do processo do conhecer e delimitar os alcances da investigação científica.

A recepção tardia de Schopenhauer (a partir da segunda metade do século XIX) ocorre justamente em franca disputa com esse neokantismo prevalecente. A despeito de rejeitar uma redução completa ao materialismo e defender sua própria concepção idealista, Schopenhauer era também um grande entusiasta das ciências naturais. Essa proximidade com a experiência o leva inclusive a adotar uma nova concepção de metafísica (imanente), que recusa os métodos dos idealistas especulativos (Fichte, Schelling e Hegel) e insiste que a filosofia precisaria extrair seu conteúdo da experiência empírica mesma. Nessa direção se encontram a importância do segundo tomo do *Mundo* e o texto igualmente suplementar, *Sobre a vontade na natureza.* Frauenstädt, primeiro discípulo de Schopenhauer e seu "apóstolo", retoma justamente esse ponto, quando aponta que o mestre endossava os princípios do naturalismo científico[2].

A posição de Schopenhauer se torna clara quando observamos não apenas a sua proximidade e gosto pelas ciências naturais, mas também prestamos atenção à sua crítica à ética kantiana, que leva adiante a naturalização da filosofia no campo da moral. Com efeito, já desde anotações iniciais, prévias à publicação do primeiro tomo

[1] Beiser, F. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy, 1860 – 1900,* p. 19.

[2] Frauenstädt, J. *Der Materialismus: Seine Wahrheit und Sein Irrthum,* p. 4-5. No entanto, Schopenhauer não era um materialista. Sua posição intermediária ficará clara no decorrer do texto.

do *Mundo,* como o *Zu Kant,* de 1812, escrito em Berlim[3]*,* Schopenhauer levantava dúvidas acerca da exequibilidade do projeto kantiano de fundar a moralidade em um princípio que fosse *a priori,* e, portanto, incondicionado. Nesse sentido, vemos já no apêndice do *Mundo como vontade e representação,* dedicado sobretudo a críticas epistemológicas da filosofia kantiana, as sementes daquilo que virá a ser a base do texto *Sobre o fundamento da moral,* isto é, a crítica da moralidade kantiana[4]. Com efeito, tal texto tem sua terceira parte composta pelas críticas à moral kantiana, o que se justifica pelo fato de que Schopenhauer fundamenta a sua própria moral no encalço do fracasso daquela proposta por Kant: "os contrários se esclarecem"[5].

Schopenhauer situa suas críticas à moralidade do filósofo de Königsberg em três linhas principais: a) a *petitio principii* de Kant; b) a moral teológica de Kant, o Decálogo e o Sumo Bem e c) a *contradicto in ajecto* de Kant. O que nos importa, aqui, no entanto, é chamar atenção para o fato de que tanto as críticas "a" quanto "c" fazem referência ao projeto schopenhaueriano de trazer a moralidade mais próxima da experiência justamente por minar a pretensão de uma *fundamentação a priori* da moral[6].

Assim, irei mostrar brevemente por que cada uma dessas duas críticas de Schopenhauer à ética kantiana constitui uma rejeição de um projeto ético transcendental que visa sobretudo rumar mais rasantemente ao solo empírico.

1.1.1 *A petitio principii de Kant*

[3] Onde Schopenhauer já questionava a aproximação da necessidade do *müssen* com a do *sollen,* ambas manifestantes da aprioridade kantiana, que será retomada num plano maior no *Fundamento da moral* (E II, p. 41-42). "Mas como poderiam, no entanto, esse deve (*Muss*) e esse deve (*soll*) serem conhecidos pela mesma faculdade?" (HN II, *Zu Kant,* 303).

[4] Tamanha é a importância da presença de Kant na obra (*no Fundamento*), que no apêndice do Mundo, que aborda justamente a crítica da filosofia kantiana, Schopenhauer se permitia dizer que seus comentários a respeito da ética correspondem a uma mera introdução ao texto aqui trabalhado. Segundo ele, a crítica posterior (escrita 22 anos mais tarde) é "muito mais profunda" (W I 610, p. 594).

[5] E II, § 3, p. 19.

[6] Com efeito, a crítica ao decálogo e a crítica ao sumo bem se referem sobretudo à natureza autocontraditória do projeto kantiano de purgar a ética do eudaimonismo, tanto a crítica à *petitio principii* de Kant.

A primeira alegação que Schopenhauer levanta contra a ética kantiana é de que ela parte equivocadamente de uma petição de princípio[7]. Segundo Schopenhauer, Kant assume sem demonstração alguma que a ética deve possuir uma natureza prescritiva (equivocadamente, já que a tarefa da GMS I é apontar para tal necessidade). O que mais nos interessa, no entanto, não é a petição da prescritividade (de que a ética deva, como sistema, prescrever regras à ação), mas sim a (outra) petição kantiana da necessidade de que a metafísica seja uma ciência daquilo que se encontra para além da possibilidade de toda a experiência, algo que Kant afirma nos *Prolegômenos*[8]. Nesse caso, trata-se de uma petição ainda anterior àquela da prescritividade, e que, ainda assim, ecoa sobre o projeto de uma instituição transcendental da moralidade, cuja fundamentação é metafísica.

Essa primeira *petitio* consistiria em se basear unicamente nos velhos dogmáticos e na argumentação etimológica[9]. Quando Kant assume de saída que a metafísica seja uma ciência cujo objeto se encontra para além da experiência, ele não apenas pressupõe uma coisa que quer provar, mas principalmente – e justamente o que importa aqui –, ele bane uma vinculação entre metafísica e moral com o solo da experiência, o que é precisamente o que vemos, seja na metafísica imanente de Schopenhauer, seja na sua moral da compaixão, que é contígua com a experiência.

Nesse sentido, Schopenhauer propõe uma revisão dos pressupostos metafísicos kantianos que culminam num novo projeto: pensá-la como leitura, decifração (*Auslegung*) da experiência e de seu sentido mais íntimo e profundo. Assim, como Schopenhauer busca fundar a sua metafísica imanentemente, e, portanto, não abandonando a experiência, a sua metafísica recebe um caráter hermenêutico, que visa realizar uma interpretação (*Deutung*) daquilo que se revela na própria experiência, e que, no entanto, a ultrapassa. Desse modo, sua peculiar metafísica terá como tarefa revelar o enigma do mundo a partir de si próprio, o

[7] E II, § 4, p. 23-25.

[8] "Primeiramente, no que se refere às *fontes* de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência" Kant, I. *Prolegômenos*, 265, p. 108.

[9] W I, I 506, p. 495.

que o filósofo acredita ser possível "através da conexão adequada, e executada no ponto certo, entre experiência externa e interna"10.

Com base nessa forma original de conceber a metafísica, Schopenhauer pode acusar Kant de petição da seguinte maneira: "[...] em vista disso, teria sido primeiro necessário demonstrar que o estofo (*Stoff*) para a solução do enigma do mundo não pode absolutamente estar contido nele mesmo, mas tem de ser procurado só exteriormente ao mundo"[11], com o que já dita quais são as verdadeiras coordenadas da metafísica: procurar a solução para o enigma do mundo dentro do próprio mundo.

Ora, isso acaba possuindo importantes implicações dentro do pensamento único de Schopenhauer: sua ética da compaixão terminará, como veremos posteriormente, fazendo um apelo metafísico de legitimidade. No entanto, ainda nessa vinculação, já se trata de uma metafísica "imanentizada", cujo vínculo secreto com a moral está longe de ser fantasmagórico e espectral, tal como no caso de uma metafísica da "Cucolândia nas nuvens"12.

Assim, o problema da ética kantiana envereda por um distanciamento irrecuperável entre a fundamentação e a motivação moral e a própria ação fática. É por causa disso que Atwell considerou Schopenhauer já no limiar da filosofia pós-moderna, que, embora ainda comprometido com pressupostos kantianos, já concebe a metafísica de uma forma totalmente nova:

> Em meu juízo, Schopenhauer situa-se tanto histórica quanto doutrinariamente na encruzilhada entre a "filosofia moderna" (digamos, de Descartes a Kant) e suas consequências (ou, se se preferir, o "pensamento pós-moderno", desde, por exemplo, Nietzsche até Michel Foucault). Na filosofia propriamente dita, Schopenhauer aniquilou toda forma de metafísica não solidamente "fundamentada" na experiência[13].

1.2 Kant e o fantasma humeano

[10] W I, I 507, p. 496.
[11] W I, I 507, p. 496.
[12] E II, § 6, p. 57.
[13] Atwell, J. *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will,* p. 183.

Com efeito, pela sua concepção de metafísica e sobretudo pela fundamental lição humeana, segundo a qual a experiência pode apenas fornecer associações contingentes, Kant estabelece um projeto no qual a fundamentação moral deve ser incondicional. Por isso o grande fantasma da *Fundamentação* é o cético moral, que alega que o próprio conceito de moralidade seja uma quimera (*Hirngespinst*)[14]. Ora, estivesse a moralidade sujeita à contingência de tudo o que é *derivado* da experiência, o cético reclamaria seu ponto, e a moralidade se desfaria no ar. Daí a exigência kantiana irrevogável de que a sua fundamentação seja *a priori,* e, portanto, incondicional: trata-se de nada menos do que da tarefa de salvar a possibilidade da moralidade.

> Não tendo propriamente em vista por agora senão a filosofia moral, restrinjo a questão posta ao seguinte ponto: – *não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à antropologia*? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da ideia comum do dever e das leis morais. *Toda a gente tem de confessar que uma lei que se tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta*; que o mandamento: "Não deves mentir", não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais[15].

Nisso já vemos delineado o projeto moral kantiano: a moralidade só é possível quando pensada sob os moldes de um fundamento cuja validade é incondicional. Assim, assombrado pelo "fantasma humeano"[16], Kant sabe que tal fundamento jamais poderá ser encontrado na própria experiência, mas deve antes ter natureza e procedência metafísico-transcendental.

Nesse momento é necessário indicar um importante ponto de disjunção: tal exigência kantiana de incondicionalidade do fundamento da moral o leva a um sistema no

[14] Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes,* 445, p. 242.

[15] Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes,* 389, p. 198, grifo meu.

[16] Borges, M. L. Emoção, Razão e Ação em Kant, p. 5. Trata-se da incapacidade da razão de ser por si mesma causadora motivacional de ações.

qual a própria *praxis* se torna(ria) irrecuperavelmente afastada de tal fundamento supremo17:

> "[...] mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras [...] de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão"[18].

Essa é uma crítica que a ética kantiana sofreu desde o seu surgimento. Reinhold, Fichte, F. Schlegel, Schleiermacher, Hegel e sobretudo Schopenhauer não cansaram de insistir no quanto a ética kantiana já não tinha mais pés no chão. Acredito que a crítica schopenhaueriana seja a mais eloquente. Certamente é a mais bem ilustrada[19].

Ela situa-se no encalço da crítica hegeliana do formalismo kantiano. Hegel já polemizara contra o aspecto vazio do imperativo categórico kantiano, uma vez que a pretensão de universalização desse não era apenas incapaz de determinar conteúdos, mas sobretudo já assumia anteriormente um critério social concreto e dado como condição de pretensão de universalização, como no caso da instituição da propriedade20. Dessa maneira, o critério kantiano de indicar a contradição lógica contida na máxima do mentiroso apenas se perfaz como uma contradição21 na medida em que já se assume de antemão uma instituição social (e um mundo no qual haja depósitos e a propriedade). Não se trata, portanto, de uma contradição em si, uma vez que essa já pressupõe princípios concretos a partir dos quais pode valer22. Hegel nota, ademais, que tal princípio é da ordem do dever ser (*Sollen*) – o que é o ponto de Kant. Mas o ponto de *Hegel* é que um mundo sem a instituição da propriedade não implica contradição lógica alguma23 – justamente no que se baseia a argumentação kantiana. Contra o formalismo vazio kantiano, Schopenhauer retoma, assim, o bastão de seu inimigo.

[17] Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes,* 406, p. 214.
[18] Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes,* 406, p. 214.
[19] Cf. E II, § 6, p. 86.
[20] Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 319.
[21] Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes,* 403, p. 210.
[22] Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 114.
[23] Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 114.

Para o pessimista, no entanto, o problema tinha, sobretudo, a ver com a questão da motivação e o retorno do fantasma humeano.

Como o sentido de ser da moralidade situa-se numa reivindicação de incondicionalidade e universalidade, justamente o seu princípio precisa ser puro. Para Kant, no entanto, ser o princípio fundamental da moralidade significava duas coisas: a) a derivação do valor moral; e b) a execução das ações de valor moral. Antes da publicação da *Fundamentação,* Kant apresenta essas duas funções nas expressões de: *principium diiudicationis* e *principium executionis*[24]*.* Previamente à *Fundamentação,* isto é, em textos como as *Lições sobre Filosofia Moral Collins, A investigação sobre a evidência dos princípios em teologia e moral* e até mesmo no Cânon da *Crítica da Razão Pura,* Kant não havia ainda estabelecido definitivamente a relação entre a motivação moral e o princípio, de modo que ainda não era feita a exigência de que também o *principium executionis* fosse puro.

> Nesse sentido, devemos primeiro notar que existem dois pontos a serem considerados: o princípio de discriminação da nossa obrigação e o princípio de sua execução. Devemos distinguir entre régua de medida (*Richtschnur*) e mola propulsora (*Triebfeder*). A *Richtschnur* é o princípio de discriminação, e o *Triebfeder* é o princípio do cumprimento de nossa obrigação[25].

Vejamos aqui que Kant ainda separa o princípio supremo da moralidade em dois crivos. Com efeito, até a Fundamentação, o princípio de execução poderia ser sensível. No entanto, ao escrever a Fundamentação, Kant já havia superado o fantasma humeano e abandonado a noção do móbil sensível do Cânon da Crítica da razão pura26, que ainda era vinculada à necessidade de um impulso material que fosse capaz de dar conta da motivação moral. É justamente essa a doutrina que vincula o sumo bem a uma

[24] Kant, I. *Moralphilosophie Collins*, 54, p. 274-275.

[25] Kant, I. *Moralphilosophie Collins,* 54*,* p. 274.

[26] Portanto, sem um Deus e sem um mundo atualmente invisível para nós, mas esperado, *são as magníficas idéias 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" (Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft,* A 813 /B 841, p. 972, grifo meu). Ou seja, ainda no *Cânon,* a ideia da moralidade não tinha empuxo motivacional, era para tanto ainda necessária a esperança de felicidade.

expectativa de recompensa para a ação moral que serve como motivo e incentivo da ação.

Ora, a *Fundamentação* é justamente a obra que resolve esse dilema, na medida em que apresenta o conceito de respeito, e por meio dele, também deve a motivação ser pura, já que o respeito é um "sentimento intelectual"[27], cuja origem não é empírica e consiste numa "consciência da lei moral"[28]. Com isso, Kant garante que o mesmo princípio puro seja imediatamente avaliador e executivo, isto é, do mesmo princípio supremo *a priori* são derivadas ambas as funções. O que importa aqui é, no entanto, ressaltar que ainda em Kant, a moralidade possuía uma irrevogável exigência de aprioridade que se estendia até o princípio de execução das ações, isto é, às próprias motivações. Por meio disso, a ética kantiana se torna rigorista, ou seja, produz um cerceamento até as ações de valor moral e apenas o atribui àquelas que foram realizadas por dever, e não em conformidade com ele – o que significa justamente em respeito pela lei, sem motivo adicional.

1.3 Schopenhauer e o retorno a Hume

Lembremos, no entanto, que esse *interregnum* entre princípio e execução já havia chamado a atenção de Reinhold, que reformula a terminologia kantiana da lei moral num *Trieb* (impulso) puro. Remediar esse intervalo será um dos grandes projetos da *Sittenlehre* de Fichte, inclusive, que criticava o imperativo categórico kantiano por ter oferecido unicamente uma "explicação nominal" (*Nominal-Erklärung*) da liberdade, uma vez que a lei moral funcionaria como um postulado abstrato que oscilaria por sobre o mundo empírico, sem ser capaz de explicar ontologicamente o mecanismo causal de sua efetividade[29]. Com efeito, Fichte remediará esse dualismo por uma nova concepção do eu, que surge fundamentalmente "como já querente" (*ein Wollendes*), cuja essência é a tendência para a autoatividade e pela concepção do

[27] Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft,* 73, p. 99.
[28] Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes,* 401, p. 208-209.
[29] Fichte, J. G. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, p. 34.

"impulso misto" (*gemischter Trieb*), isto é, um impulso que opera a sintetização entre o *reiner Trieb* e o *Naturtrieb*[30], garantindo unidade.

Schopenhauer, por sua vez, avança ferozmente sobre tais exigências de aprioridade do fundamento da moralidade. Com efeito, um conceito puro não pode jamais mover diretamente uma ação. Dessa maneira, Schopenhauer é ainda mais radical e endossa a crítica humeana à razão, que é incapaz de por si mesma produzir uma ação. Antes pelo contrário, é necessário que uma paixão ou um afeto ponha o agente em movimento[31].

O próprio Kant até a elaboração do conceito de respeito havia considerado tal passagem da aprioridade à motivação o grande e insolúvel problema da moral: *isso é a pedra filosofal*. "O entendimento pode, sem dúvida, julgar, mas dar a esse juízo do entendimento uma força (*Kraft*), e fazer com que ele se torne um móbil (*Triebfeder*) para mover a vontade a executar a ação, isso é a pedra filosofal"[32].

Para Schopenhauer isso soa como uma ação sem motivo, isto é, algo completamente impossível. Sem um motivo derivado da experiência, ação alguma é possível, de maneira que conceito puro algum pode jamais ser a causa eficiente de uma ação.

Isso se expressa na compreensão schopenhaueriana de que Kant comete uma *contradicto in adjecto* (não existe mandamento que não seja condicional, mas antes toda ação é promovida por um motivo que visa com isso alcançar um fim concreto. Sempre há, portanto, um fim material que produz uma ação). Assim, não existe uma razão pura, capaz de, por uma determinação livre-transcendental, mover uma ação de modo puro. A razão pura é uma ficção. Entre as ficções da razão pura se encontra a sua pretensa capacidade de causar uma ação sem que haja um motivo dado no mundo empírico, e portanto, sempre condicionado e empiricamente motivado (a negação da vontade constitui, no entanto, um tipo de ação desmotivada. Aqui, o

[30] Fichte, J. G. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, p. 188.
[31] Hume, D. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral,* p. 178.
[32] Kant, I. *Vorlesungen über Moralphilosophie: Varianten,* 278, p. 1225. Cf. Kant, I. *Moralphilosophie Collins,* p. 278, onde se tem uma lacuna na linha 13.

conhecimento não age mais como motivo, mas como *Quietivo*[33]*.* Igualmente, é uma forma de conhecimento que produz tal fenômeno, um conhecimento *intuitivo* que ultrapassa o *principium individuationis* e contempla a nulidade da existência, mas ele não tem nada da razão pura).

Schopenhauer alia-se a Hume, portanto, quando insiste que a razão abstrata com seus conceitos é incapaz de produzir ação alguma. A razão é essencialmente uma faculdade de segunda ordem, cuja essência consiste na elaboração de conceitos abstratos por meio de impressões empíricas[34]. Aqui vemos também a maior proximidade de Schopenhauer com a experiência, sendo justificada a aproximação que Correa faz do filósofo para com o empirismo[35]. Aponto aqui, no entanto, para a retomada de Schopenhauer do "fantasma humeano" contra Kant. Para o escocês, como sabemos, apenas os afetos podem motivar uma ação, e a razão permanece escrava das paixões: "Não falamos com rigor nem filosoficamente quando falamos do combate da paixão e da razão. A razão é, e deve ser apenas a escrava das paixões; não pode aspirar a outro papel senão o de servi-las e obedecer-lhes"[36].

Como mencionado, a nova metafísica de Schopenhauer já não se pretende mais distante da natureza e da experiência, e justamente tal reformulação ecoa na impugnação schopenhaueriana de tamanho clamor por uma fundamentação *a priori* da moral. Dessa maneira, para o filósofo, já não há mais exigência de que o princípio fundamental da moralidade seja extraído de maneira pura. Pelo contrário, "Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico"[37]. Para expressar isso, Araldi cunhou o ótimo termo de uma "metafísica natural" de Schopenhauer[38].

Note-se: a maior aproximação de Schopenhauer da experiência faz com que a prioridade entre o *principium diiudicationis* (*Maaßtab/Richtschnur*) e o *principium*

[33] W I, § 68, p. 481.
[34] W I, § 8, p. 81.

[35] Cf. Correa, L. Schopenhauer Empirista? Sobre a Presença de Bacon e Hume na Metafísica da Vontade, p. 374–399.
[36] Hume, D. *Tratado da natureza humana*, p. 481.
[37] E II, § 13, p. 119.
[38] Cf. Araldi, C. L. *Nietzsche: do Niilismo ao Naturalismo na Moral*, p. 84.

executionis seja decidida em função do último, de modo que a principal questão que a moralidade precisa resolver diz antes respeito ao problema da sua efetividade (*Wirklichkeit*). Se em Kant o princípio puro se estende à motivação, em Schopenhauer, é a motivação efetiva quem dita e quem fundamenta o princípio da moral. "Estas (ações de valor moral) devem ser pois consideradas como um fenômeno dado que temos de explicar corretamente, ou seja, reconduzir às suas verdadeiras razões"[39].

E é assim que Schopenhauer chega ao seu fundamento da moral: a compaixão. Com efeito, a grande preocupação de Schopenhauer é algo que Kant teria deixado em maus lençóis, quando ele mesmo admitira que "Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça"[40]. Como nunca aconteça? Como pode um sistema moral se permitir dizer tais coisas? – pergunta-se indignado Schopenhauer. Ora, a grande preocupação da moral não é ser incondicionalmente válida – e é daqui que surge a necessidade kantiana de que ela seja fundamentada de forma *a priori* –, mas sim garantir efetivamente a remediação do sofrimento alheio.

Esse é mais um eco de um movimento filosófico que ruma em direção à experiência, o que mostra a atenção de Schopenhauer ao espírito do tempo (um tanto curioso, devido à sua então inatualidade). Mas, atento como era a tal espírito, igualmente, Schopenhauer ainda era um metafísico, e de grande porte. Por mais que a sua seja uma metafísica imanente e que ela tenha repercutido na própria abordagem moral – dada a profunda vinculação entre metafísica e moral –, Schopenhauer não relega a metafísica a um plano descartável dentro da sua moralidade[41]. Muito pelo contrário, a significação íntima da ação moral pode apenas ser desvelada pela metafísica[42], além disso: a) a própria *possibilidade* da autêntica motivação moral surge de um fundamento metafísico; e b) a *justificação* da

[39] E II, § 13, p. 119, grifo meu.

[40] Kant, *apud* Schopenhauer [E II], p. 23.

[41] "Jamais o jovem Arthur cogitou a possibilidade de uma total imanência no mundo da natureza. Essa seria a danação completa e irreparável do ser humano" (Araldi, C. L. *Nietzsche: do Niilismo ao Naturalismo na Moral*, p. 20).

[42] E II, § 21, p. 206.

legitimidade do valor moral pode apenas realizar-se de modo metafísico. Entendamos os dois últimos pontos.

1.3.1 *A possibilidade metafísico-transcendental da compaixão*

Schopenhauer compreende a compaixão como uma identificação literal, e não com um mero recurso linguístico, tal como uma metáfora ou uma metonímia, e muito menos uma fantasia da imaginação, como sugerira Cassina[43]. Por essa razão, ele precisa dar conta elucidativamente de como é possível experienciar literalmente o estado do outro em nós mesmos.

Com efeito, se nossas ações sempre são provenientes da incidência de motivos sobre o caráter, e se o egoísmo é a motivação principal que move o mundo, como é possível que o agente leve genuinamente em consideração o estado do outro? Schopenhauer responde essa questão com a sua *Triebfedernlehre,* na qual são identificados três tipos possíveis de motivação fundamental[44]. A resposta se dá, desse modo, pela motivação desinteressada (não desmotivada) e altruísta da compaixão. Para o filósofo, por meio das ações compassivas de justiça voluntária e amor caridoso, agápico, é possível uma ultrapassagem do eu individual, um silenciamento do eu em prol de uma abertura ao outro, que é uma abertura motivacional. Para que isso ocorra, é necessário que nos identifiquemos com o outro e façamos da *sua* condição nosso próprio estado motivacional, mantendo ainda a distinção que ele possui de nós[45]. Agora, essa identificação é apenas possível por meio de um recurso metafísico que torna possível tal identificação literal. Assim, é apenas por partilhar com o seu próximo a condição de serem ambas manifestações da mesma vontade uma e metafísica que a experiência da compaixão enquanto abertura motivacional radical ao outro é possível.

[43] E II, § 16, p. 141.

[44] E II, § 16, p. 136-138. E deixado mais um a título complementar, a saber, tomar a si mesmo como fim da ação, mas visando o próprio dano.

[45] Cf. Shapshay, S. The Moral Perception of Inherent Value, p. 59.

Esse é, portanto, o aspecto transcendental da metafísica na moral de Schopenhauer, já que lida com a condição de possibilidade da efetividade das motivações compassivas.

Mas a metafísica se faz presente na moral schopenhaueriana ainda em uma posição mais elevada, a saber, enquanto justificação de sua normatividade.

1.3.2 *A justificação metafísica da compaixão*

No seu papel justificatório, a metafísica opera sob a sustentação do plano ontológico. Ou seja, a compaixão, enquanto princípio da moralidade, não se justifica apenas pela prioridade do *principium executionis* sobre o *diiudicationis.* Isto é, não é apenas pelo fato de que é pela compaixão que efetivamente se remedia o sofrimento alheio, mas, antes, pelo apelo do verdadeiro que a intuição metafísica reivindica. Com efeito, a compaixão se justifica como normatividade moral, sobretudo pela verdade metafísica que a compaixão desvela, ou seja, pelo seu valor de verdade.

Quando a compaixão aponta para o fato de que a individuação é uma ilusão, não é ela quem se equivoca, mas antes o empirista que se mantém apegado ao ponto de vista do *principium individuationis,* que percebe apenas realidades isoladas, mas falha em captar a verdade última e una de tudo o que existe.

E nesse sentido, Schopenhauer permanece vinculado à tradição metafísica que o precedeu, sobretudo a Kant[46] e Schelling (para manter o recuo curto). Para com Schelling, retoma a ideia de que a ação moral desvela uma profunda verdade metafísica[47]. Para com Kant, vejamos como o próprio Schopenhauer tomava a filosofia kantiana como tendo já atinado o princípio filosófico fundamental do seu

[46] Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft,* 4, p. 4.

[47] "No *Freiheitsschrift*, Schelling percebe que isso significa que devemos nos voltar para a vida moral como a perspectiva mais fundamental para entender nossa existência: uma vez que a liberdade humana é liberdade moral, e uma vez que afirmar que o mundo é constituído pela liberdade equivale a dizer que ele é constituído pela moralidade, é apenas no contexto de nossa condição moral que adquirimos essa perspectiva interior da realidade" McGuire, S. F. *Freedom and the Moral Condition in F.W.J. Schelling's Freiheitsschrift,* p. 119.

pensamento[48]. Com efeito, o segundo dos grandes méritos da ética kantiana teria sido justamente reconhecer a significação metafísica da moral[49]:

> Ele não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável *significação moral* da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem *explanável* segundo este, mas como algo que toca imediatamente a coisa-em-si. E eis aí o segundo ponto de vista capital em relação a seu mérito[50].

Se olhássemos para frente desse percurso da naturalização, veríamos que Schopenhauer ainda tinha ficado no meio do caminho. Essa característica ambígua se manifesta na sua própria compreensão da ética kantiana: por um lado seu grande objetor e defensor da experiência, por outro, uma grande semelhança estrutural de projeto, no qual a metafísica ainda age como recurso indispensável para a justificação da normatividade.

Apesar disso, Schopenhauer inegavelmente avançou a "ética kantiana" para o plano da experiência. Isso foi percebido pelo não menos metafísico Feuerbach, quando a despeito do seu declarado eudaimonismo (justamente o terror de Kant e Schopenhauer), saúda a compaixão schopenhaueriana[51].

> Em oposição aos princípios morais filosóficos vazios, Schopenhauer, que se distingue dos outros filósofos alemães pela sua franqueza, *claridade e determinação, apontou a compaixão* como o fundamento da moral, o único impulso verdadeiramente moral e ao mesmo tempo vital que está ativo no homem[52].

[48] Na medida em que teria reconhecido a significação moral da agência. No entanto, a atribuição de significação metafísica coube apenas às ações morais, e portanto, humanas. Por isso, Kant não foi capaz de estender a coisa em si (metafísica) à totalidade do mundo natural.

[49] O primeiro seria ter purgado a ética do eudaimonismo, tarefa que o próprio Schopenhauer continua.

[50] W I, I 500, p. 530, grifo meu. Essa leitura é assinada em baixo por Rée: "Em seu escrito *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant negou com vigor qualquer comunicação entre este e o mundo que a Igreja denomina "da revelação", provando, além disso, na *Crítica da Razão Pura*, que nenhum mundo transcendente é possível, já que nossa faculdade cognitiva possui validade apenas no âmbito do tempo e do espaço. Apesar disso tudo, até mesmo Kant via na consciência moral algo transcendente, em certa medida uma revelação do mundo transcendente". Rée, P. *A Origem dos Sentimentos Morais*, p. 43.

[51] Feuerbach, L. *Filosofía Moral – El Eudemonismo*, p. 95

[52] Feuerbach, L. *Filosofía Moral – El Eudemonismo*, p. 95.

Um passo mais radical nessa direção da naturalização da moral seria dado por Paul Rée, que, animado com um novo trunfo nas mãos, avançou a ética schopenhaueriana para a eliminação de seus resquícios metafísicos.

1.4 Paul Rée e o abandono completo da metafísica

Paul Rée é normalmente reconhecido como um companheiro filosófico de Nietzsche. "Eu sei tanto hoje quanto já sabia há seis anos atrás onde é que estão as suas fraquezas. – Mas, como um pensador, ele *pertence* ao meu desenvolvimento, e seus caminhos são, de alguma forma, minhas criações"[53]. Embora isso não deva deixar de ser ressaltado, quero recuperar aqui o valor de Rée dentro da história e do desenvolvimento da filosofia alemã, pelo seu próprio valor. Assim, aqui, ao falarmos de Rée, deixemos Nietzsche de lado – ainda que nos lembremos de Schopenhauer.

A rigor, não se poderia dizer que Rée possuía um trunfo que Schopenhauer não tinha. Estou me referindo à implacável hipótese darwiniana da evolução das espécies por meio da seleção natural. Embora já muito próximo de sua morte quando de seu surgimento54, Schopenhauer soube das formulações darwinianas e as considerou como um "um empirismo raso, totalmente insuficiente no assunto, uma pura variação sobre a teoria de Lamarck"55. Não havia jeito, ele era um essencialista e apreciava Cuvier56.

Paul Rée, por outro lado, inicia a sua obra principal, *A origem dos sentimentos morais* (1877)[57] já anunciando seu ponto de saída: "Não embarcarei numa fundamentação dessa proposição. Pois a considero provada nos escritos de Lamarck e Darwin. Quem tiver outra opinião pode deixar de ler esta obra, pois, tendo negado as premissas, não poderá aceitar suas conclusões"[58]. Desse modo, Rée toma como

[53] Esboço de carta (provavelmente) a Overbeck, Janeiro/fevereiro de 1884, Nr. 483, p. 471.
[54] Schopenhauer morre em 1860, e a *Origem das Espécies* de Darwin surge em 1859.
[55] Schopenhauer, *apud* Roger, 2001, p. XXIII.
[56] N, p. 55.
[57] Sua obra de maior fôlego, *A origem da consciência* (1885) foi concebida como um *"prolegomena"* para a *Origem.* A razão de ser da obra consiste mais na tentativa de Rée de obter a sua *Habilitation* por meio de um extenso trato com uma bibliografia erudita e especializada que pudesse impressionar a banca acadêmica. Mas o livro pouco avança as teses principais da *Origem,* e Rée fracassou em seu projeto de obter uma vaga como professor universitário.
[58] Rée, P. *A Origem dos Sentimentos Morais*, p. 44.

pressuposto o darwinismo como já estabelecido e provado. A tarefa consiste, então, em aplicar os resultados da hipótese darwiniana à filosofia moral.

A primeira consequência da aplicação da teoria darwinista é, como mencionado, a derivação evolucionista das espécies de um ancestral comum. Com isso, uma perspectiva essencialista e metafísica, como a de Schopenhauer, já se torna inviabilizada, já que o "método histórico" dilui as essências num fluxo contínuo. Por isso, tal como notado por Fazio, o método histórico aplicado na *Origem dos sentimentos morais* atenua a influência maior de Schopenhauer das *Observações*[59]. Mais importante ainda, no entanto, são as consequências que o próprio Darwin extrai da sua teoria e das suas investigações em *A descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo* (1871), na qual o cientista desenvolve a sua própria psicologia moral, realizando uma contribuição de notório valor para a história da filosofia moral.

Darwin se insere numa longa e tradicional cadeia filosófica britânica, a qual é pavimentada por dois princípios fundamentais: o sentimentalismo moral, o *moral sense,* e a psicologia da associação e do hábito. O notório debate entre Hobbes e Shaftesbury acerca da onipresença das motivações egoístas se estendeu até Hume, Hutcheson, Smith, Bain, até ser "herdado" por Darwin, que, junto da tradição, assume a legitimidade de motivações altruístas chancelando a *sympathy* de modo biológico e evolucionista[60].

Darwin se insere nessa corrente na medida em que conecta o *moral sense* da tradição com a sua teoria da evolução das espécies. De Shaftesbury, Hume e Smith, por exemplo, ele mantém a "inatidade" de um *social instinct,* que já faz parte de nossa natureza biológica. Tal instinto social é já comum aos próprios animais, e pode ser observado sobretudo nos sentimentos parentais. Posteriormente esse instinto social

[59] Fazio, D. Ein Schopenhauerianer Namens Rée, p. 295. Sobre a influência de Schopenhauer nas *Observações,* ver Debona, V. Bemerkungen ou Beobachtungen? sobre as "observações psicológicas" de Schopenhauer e Rée, p. 153-178.

[60] Tufts, J. H. Darwin and Evolutionary Ethics, p. 199-200. Darwin chega a citar Hume: "Hume observa (*Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, p. 132): 'parece haver uma necessidade de confessar que a felicidade e a miséria dos outros não são espetáculos totalmente indiferentes para nós, mas que a visão da primeira ... comunica uma alegria secreta; a aparência da última ... lança uma sombra (*damp*) melancólica sobre a imaginação'" (Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex,* p. 85, nota 19).

é tanto estendido ao resto da espécie por hábito quanto transmitido biologicamente. De modo resumido, Darwin assume que a *sympathy* consiste num dos principais instintos sociais, cuja natureza consiste em se preocupar e ser afetado pelo mal-estar do companheiro[61]. Esse instinto social é de natureza biológica e inata, sendo a princípio limitado ao sentimento parental-filial, mas depois estendido ao resto da espécie, devido ao hábito e à herança[62].

Com isso, Darwin realiza uma cientificização naturalista do *moral sense,* que, de fato, já era dado, mas agora se torna muito mais convincente. Rée, junto com Spencer, é um dos primeiros a aplicar o darwinismo à psicologia moral e à ética, e a empolgação do filósofo com o advento darwiniano é tamanha que ele chega a enviar a sua obra anônima de estreia, *Observações psicológicas* (1873)[63] a Ernst Haeckel, maior divulgador da obra darwiniana na Alemanha, que lhe responde de forma até favorável.

Nesse sentido, Rée adota a explicação darwiniana do *moral sense.* Na verdade, já o próprio Schopenhauer, na sua ética da compaixão, apresentava vários elementos sentimentalistas, tal como na tradição britânica se costumou ver. Não há descompasso algum, se olharmos para o que Herder[64] (que fora aluno de Kant) e o Kant pré-crítico[65] já falavam sobre a simpatia e o sentimento moral[66]. Percebamos ainda que o "*moral sense*" schopenhaueriano, isto é, a receptividade à motivação da compaixão é identificada empiricamente, tal como Hume e companhia não deixaram de insistir. No entanto, nem Hume, nem Shaftesbury nem Hutcheson nem Smith foram mais longe de tomar tal sentido para a moralidade além de assumi-lo como dado, pertencente já originalmente à

[61] Darwin, C. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, p. 81.

[62] Darwin, C. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, p. 71-72.

[63] Essa é a obra pela qual Nietzsche e Rée podem fortalecer sua amizade. Rée vem a Basel em 1873, junto de seu amigo Heinrich Romundt, que divide casa com Nietzsche; ambos assistem a preleções de Nietzsche sobre os filósofos pré-platônicos. Mas a amizade apenas se inicia mesmo quando Nietzsche reconhece em tal livro anônimo seu autor, Paul Rée, e lhe envia então uma carta de parabenização. Rée se sente lisonjeado, responde à carta entusiasmadamente e daí em diante se seguirá uma importante amizade filosófica que apenas seria rompida em 1882, com o caso Lou Salomé. Cf. Lütkehaus, L. Paul Rée: Ein Heiliger Immoralist, p. 247-270.

[64] Cf. Herder, J. G. *On the Cognition and Sensation of the Human Soul*, p. 199-202.

[65] Kant, I. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral,* 300, p. 139.

[66] "Esse motivo (*Triebfeder*) é o sentimento moral. [...] A norma está no entendimento (*Verstand*), o motivo, no entanto, no sentimento moral". Kant, I. *Moralphilosophie Collins,* 55, p. 275.

natureza humana[67]. Por causa disso, Hume tomava o homem que não o possuísse como um "monstro"[68]. Assim, como o *moral sense* explica a *possibilidade* da simpatia?

Schopenhauer, como vimos, fornece uma resposta cuja completude é maior. A sua explicação possui o mérito de esclarecer como é possível que ajamos de forma desinteressada. Por outro lado, ela traz o pesado ônus de ser uma carregada teoria metafísica, já que tal explicação é fornecida pela unidade ontológica metafísica entre todos os seres. Ora, pelo advento darwinista, o "schopenhaueriano chamado Paul Rée"[69] se livrará aliviadamente desse peso desnecessário. Agora, seguindo Darwin, Rée manterá a compaixão (tal como Darwin tinha mantido o *moral sense* na forma dos *social instincts*), mas ela será totalmente despojada da sua fundamentação metafísica e se tornará plenamente naturalizada. Com isso, temos o primeiro e maior efeito da naturalização na ética realizada por Rée. Ele consiste, portanto, na remontagem da compaixão não a uma unidade metafísica originária, por meio da qual a motivação alheia pode motivar o próprio estado, mas a uma receptividade originária, de natureza biológica e inata, ao sofrimento filial que é herdada já dos animais, que por meio do mesmo instinto social cuidam da sua prole.

A outra, também de considerável importância, consiste na eliminação da imputação moral dos atos. Se traçarmos uma linha que se inicia em Spinoza e passa por Leibniz, Kant e Schopenhauer, vemos que apenas o primeiro negou de maneira mais forte a liberdade dos atos[70]. Leibniz, com efeito, buscou tanto manter-se fiel ao princípio de Spinoza do *a*

[67] Small, R. *Introduction*, p. 72-73. Com efeito, Darwin vai além e afirma que sentimentos de prazer e desprazer são inicialmente ausentes de ações que promovem a manutenção da existência, como alimentar-se ou evadir-se do dano. No entanto, tais sentimentos são favorecidos pela seleção gradativamente (Darwin, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, p. 80). Agora, *como é que o primeiro tal sentimento surgiu,* fica em boa medida aberto, já que a seleção é antes um processo de filtragem e não originativo. Cf. Schurman, J. G. The Ethical Import of Darwinism, p. 78). Naturalmente, Darwin indicava a origem em variações biológicas fortuitas. Nesse sentido, a teoria metafísica de Schopenhauer tem completude maior. Paul Rée reconhece tal vantagem, mas insiste que o espírito da investigação naturalista é admitir as lacunas e não as cobrir com tapa-buracos (Rée, P. *A Origem dos Sentimentos Morais*, p. 41).

[68] Hume, D. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, p. 104.

[69] É assim que Domenico Fazio define Paul Rée, em seu artigo cujo título destaquei. Cf. Fazio, D. Ein Schopenhauerianer Namens Rée, p. 289-299.

[70] A rigor, nem mesmo Spinoza deixou de falar num tipo de liberdade, mas trata-se de uma liberdade da autonomia, com uma determinação cuja origem é interna, e não da *indifferentiae.* Leibniz também recusa a *indifferentiae,* assim como Schopenhauer, e mesmo Kant. O problema da saída leibniziana (para Schopenhauer) mediante a necessidade hipotética é assumir que exista uma diferença de *grau,* quando a diferença da

nihilo nihil fit, quanto contornar o determinismo ferrenho de Spinoza por meio da sua necessidade hipotética – motivo de escárnio de Schopenhauer. Como menciona Lopez de Santa Maria[71], Leibniz não possuía o recurso de Schopenhauer, isto é, *Kant.* Mas o que fornecia Kant? Justamente a possibilidade de que o determinismo empírico das ações não eliminasse a sua imputação moral. Um "compatibilismo incompatibilista", dirá Freire[72]. Ora, é daí que afirma Schopenhauer que o significado moral das ações é metafísico, isto é, reside para além da adequação do caráter empírico à instrução em seu desenvolvimento temporal. Como mencionado, o grande mérito de Kant estaria também em ter notado que a agência moral possui uma significação que ultrapassa a realidade empírica e que toca o metafísico[73]. Nesse outro plano distinto do empírico se encontra o caráter inteligível, que Schopenhauer, diferentemente da tradição anglofônica (Korsgaard, Allison), não entende de modo apenas intelectualista, mas sim metafísico. E tal metafísica é tão radicalizada que o caráter inteligível se torna um ato metafísico da vontade, por meio do qual ela se torna individuada num tal ser. No caso do mundo natural, as espécies, no do homem, seu caráter.

Assim, Kant reestabelece um sentido crítico de se falar em metafísica: o sentido transcendental. Por meio dele, pode-se estabelecer uma divisão panorâmica entre mundos sensível e inteligível. Apenas no mundo inteligível, no entanto, é que reside a significação moral da agência, o que significa que apenas inteligivelmente se pode imputar moralmente. Daí a necessidade kantiana de seguir uma ação até as suas consequências infinitas no plano empírico e de, no entanto, postular um início livre

necessitação precisa ser de *ordem* – daí a bênção da divisão kantiana dos caráteres. Kant mesmo já havia criticado a moralidade leibniziana como sendo a de um "autômato espiritual" (Kant, I, *Kritik der praktischen Vernunft*, 97, p. 131), não havendo diferença se o que move é material ou representações psicológicas (Leibniz). Desse modo, Kant e Schopenhauer rejeitam o compatibilismo spinozano-leibniziano e exigem uma distinção mais radical.

[71] Maria. P, L. S. M. Introducción, p. XXIII.

[72] Cf. Freire, F. O compatibilismo incompatibilista de Kant: a liberdade nos interstícios do determinismo, p. 79–96.

[73] E que teria apenas falhado em não estender essa extensão metafísica não apenas ao ato humano, mas a tudo o que existe.

transcendental no plano inteligível[74]. E é isso que explica a proibição da *Crítica da razão prática* de se aceitar as desculpas de uma má instrução[75].

> Ora, essa concepção do motivo moral só faz sentido se atribuímos à nossa vontade um poder de se determinar independentemente de qualquer condição sensível, o que exige, contudo, que as nossas ações sejam pensadas sob condições que não podem satisfazer enquanto objetos do conhecimento empírico. Eis por que a ideia do imperativo moral como um imperativo incondicional está indissoluvelmente ligada a um conceito não empírico ou "transcendental" da liberdade de nossa vontade[76].

Schopenhauer zomba de Leibniz porque ele possui o recurso kantiano de cindir o fenômeno da moralidade em dois planos com regras e princípios distintos. Mais ainda, por não possuir um sentido mais elevado pelo qual se possa falar num livre ato de vontade. Ainda mais, Schopenhauer zomba do compatibilismo de Leibniz, pois sem o recurso transcendental não é possível conciliar significação moral com determinismo – e por isso Spinoza recebe a mesma crítica, tendo menos direito de chamar sua filosofia de ética do que o próprio Schopenhauer[77]. Para que se possa imputar, atribuir significado moral às ações, isto é, culpa e mérito, uma "necessidade moral" (Leibniz) ou uma agência de acordo com a própria natureza (Spinoza) não basta. Em ambos os casos, para-se naquele que determinou que tal natureza assim fosse. É necessário um radical ato de liberdade para que se possa salvar a significação moral das ações – e, portanto, se falar legitimamente em ética. E isso Schopenhauer oferece na sua doutrina do caráter inteligível, que, enquanto ato de uma vontade absolutamente despojada de qualquer determinação, é negativamente não determinada, isto é, livre.

Paul Rée elimina a metafísica da sua explicação moral como *princípio metodológico.* Isto é, a própria moral deve operar como uma ciência tal como a história ou a química[78], e o moralista deve proceder tal como o geólogo[79], cujas

[74] Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft,* A 446/B 474, p. 401.
[75] Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft,* A 554-555/B 582-583, p. 484. Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft,* 99, p. 134.
[76] Cf. Almeida, G. Liberdade e moralidade segundo Kant, p.175.
[77] N, p. 129.
[78] Rée, P. *Die Illusion der Willensfreiheit: Ihre Ursachen und ihre Folgen,* p. 21.

explanações devem inteiramente provir de causas imanentes que apontam para uma explicação do porquê algo ocorre de tal maneira. Daí o *motto* de abertura de sua obra: "Neste escrito há lacunas; mas lacunas são melhores que tapa-buracos"[80]. Em seu projeto naturalista, a moral é a ciência que explica o porquê certas ações são tomadas como boas e outras não – algo puramente explanativo e descritivo, e já de origem schopenhaueriana. Agora, essa descritividade que já víamos na crítica de Schopenhauer a Kant se torna ainda mais radicalizada em Rée contra o próprio Schopenhauer, pois no método genealógico de Rée não existe mais seio transcendental do caráter. As ações simplesmente terminam na sua necessidade férrea de ser ancoradas no próprio caráter do indivíduo. A diferença para com Schopenhauer está no fato de que já não existe mais livre ato da vontade como origem do caráter inteligível[81].

Diferentemente de Schopenhauer, que precisava fazer algum contorcionismo para explicar como era possível que um caráter fosse livremente decidido numa decisão que é tanto irrevogável quanto inconvocável pelo indivíduo empírico, isto é, por cuja reivindicação o sujeito empírico se sente *in toto* deslegitimado, mas *precisa* seguir no curso de sua vida temporal, Rée simplesmente desmancha tal "obscurantismo" com o desmanchar da metafísica. Não existe mais ato livre inteligível, sobre o qual o sujeito empírico não tem nenhum poder, que possa salvaguardar a imputação moral – a imputação moral simplesmente não existe mais. Como o ato termina na necessidade férrea do "assim foi", como dirá Nietzsche no *Zaratustra*[82], ninguém mais é responsável pelos seus méritos ou defeitos, mas simplesmente se é assim, em virtude do seu temperamento e das circunstâncias nas quais se foi instruído.

Com efeito, esse é um dos princípios norteadores da *Freigeisterei* de Nietzsche, e que é em grande medida já contido no projeto *réealista* de uma análise "fria",

[79] Rée, P. *A Origem dos Sentimentos Morais,* p. 41.
[80] Rée, P. *A Origem dos Sentimentos Morais,* p. 41.
[81] Treiber, H. Eine quellenmäßige Erschließung von Paul Rées Schrift Die Illusion der Willensfreiheit, p. 286-287.
[82] *Also sprach Zarathustra,* p. 179.

psicológica, histórica e naturalista da moral. Rée executa, portanto, um movimento que avança a moralidade ainda mais em direção ao naturalismo, já que a essência da ciência natural consiste num projeto de elaboração da explanação – que se pretende exaustiva – de um fenômeno na medida em que remete um efeito a uma causa, que por sua vez deve ser igualmente identificada por meio da investigação empírica[83]. Paradoxalmente, Rée é fiel a Kant e Schopenhauer, que antes dele já haviam dito que enquanto abandonados ao mundo empírico, os homens são cabalmente determinados. Sua infidelidade é a da ruptura, do corte: não há mais metafísica. Sem um plano metafísico acima, resta apenas a cabal determinação[84]. A radicalidade de Rée está justamente em não recuar frente a tal desconsoladora descoberta, eliminando justamente com a metafísica a possibilidade de uma liberdade concomitante à determinação fenomênica. Nisso se encontra igualmente a coerência de Rée: se somos realmente determinados, é embuste falar em qualquer tipo de liberdade. Não existe apelo algum a qualquer tipo de salvamento da liberdade, e as filosofias que ainda a buscam consistem em fabulações – tal como a noção de *Aseidade* de Schopenhauer, por meio da qual, embora no fenômeno determinada, em si mesma a vontade seria livre: fábulas[85], "monstros (*Ungetüm*) filosóficos"[86].

Assim, vemos em Rée um segundo movimento que ruma à imanentização: ele se completa no plano empírico do mundo natural. A consequência que Rée tira disso é que a moral já não comporta mais a possibilidade de abrigar o conceito de liberdade, de modo que o valor moral (bem e mal) precisará ser explicado por meio das noções de utilidade, hábito e esquecimento, apenas.

Com isso, Rée realiza uma radicalização da naturalização da moral, já encetada por Schopenhauer, na medida em que elimina o plano metafísico que ainda constituía o fundamento das moralidades kantiana-schopenhaueriana. Com efeito, esse segundo passo consiste na *consequência* que se tira e na coragem de não recuar frente a tal consequência, a

[83] Rée, P. *A Origem dos Sentimentos Morais,* p. 41.
[84] Rée, P. *Die Illusion der Willensfreiheit: ihre Ursachen und ihre Folgen*, p. 14-15.
[85] Schopenhauer chegaria mesmo a deturpar a coisa em si kantiana. Cf. Rée, P. *Philosophie.* p. 333; e Fazio, D. A ética na Escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée, p. 87–98.
[86] Rée, P. *Philosophie,* p. 333.

saber, que sem metafísica não há liberdade, e sem liberdade não há mérito ou culpa algum. Tal é a radicalização da naturalização da moral realizada por Rée.

2 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi pretendido aqui esgotar as morais de Schopenhauer ou de Paul Rée. Para tanto, é necessário realizar menos uma abordagem de abertura de sentido e mais uma apresentação descritiva dos seus elementos. Não foi esse o caso aqui. Tratou-se, antes, de mostrar como nas filosofias de Schopenhauer e Rée se realiza um movimento do "espírito" filosófico cuja natureza inegavelmente ruma a uma naturalização, e que veríamos ainda mais radicalizado em Nietzsche[87]. Esse espírito é, nesse caso, temporal, já que ambos os filósofos ouvem um importante chamamento de seu tempo: o apelo à proximidade para com a experiência, em boa parte fundamentado pelo sucesso com o qual as ciências naturais avançavam em pleno desenvolvimento e aplicação técnica que aquela época de alta industrialização documentava.

Assim, vemos nos movimentos críticos de Schopenhauer a Kant, e de Rée para com Schopenhauer, literalmente um *movimento* crítico. Tal como Kant havia demonstrado na *Primeira analogia da experiência* que a mudança pressupõe a imobilidade da substância[88], para os criticarem, Schopenhauer e Rée precisam ainda se comprometer com bases estruturais de seus antecessores que tornam possível que seus movimentos críticos se tornem num *diálogo.* Schopenhauer herda de Kant o grande projeto de purgar a ética da Eudaimonia e Rée é ainda mais schopenhaueriano do que Schopenhauer é kantiano. Se Schopenhauer havia demonstrado que a ética kantiana falha também porque inefetiva, essa falha se deve à sua remoção da realidade empírica*: primeiro movimento*. Se o próprio Schopenhauer havia falhado porque teria sobrecarregado a ética com pressupostos metafísicos que

[87] Cf. Araldi, C. L. *Nietzsche: Do Niilismo ao Naturalismo na Moral.* Ele destaca o papel da vontade de poder no projeto de naturalização da moralidade tardia de Nietzsche. Mas mesmo antes da confecção do conceito da *vontade* de poder, Nietzsche já segue Rée na sua naturalização da moral proposta na *Origem,* que é em boa medida adotada por Nietzsche já em *Humano.*

[88] Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft,* A 182/B 225, p. 219.

"tornam a questão obscura" – no exato sentido em que Hume criticara a metafísica –, agora, o próprio mecanismo humeano de uma *sympathy* originária se torna mais legitimado pela autoridade do discurso científico e de seu sucesso explanativo. Na filosofia alemã do século XIX, isso coube sobretudo a Rée*: segundo movimento*.

Esse segundo movimento consistiu na eliminação da metafísica, que acarretou tanto na naturalização da explanação da ação altruísta quanto na eliminação total do conceito de liberdade e seus escólios, como as noções de culpa e mérito.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Matthias Koßler e seu grupo pelas conversas e discussões que contribuíram com esse trabalho.

REFERÊNCIAS

Almeida, G. Liberdade e moralidade segundo Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, Vol. 2, N. 1, p. 175-202, 1997.

Araldi, C. L. *Nietzsche: do Niilismo ao Naturalismo na Moral*. Pelotas: Dissertatio, 2013.

Atwell, J. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of will*. Oakland: University of California Press, 1995.

Beiser, F. C. *Weltschmerz: pessimism in German philosophy, 1860–1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Borges, M. Emoção, razão e ação em Kant. *Studia Kantiana*, Curitiba, Vol. 16, N. 2, p. 5-18, 2018.

Correa, L. Schopenhauer Empirista? Sobre a Presença de Bacon e Hume na Metafísica da Vontade. *Ethic@,* Florianópolis, Vol. 21, N. 2, p. 374-399, 2022.

Darwin, C. *The descent of man, and selection in relation to sex*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Debona, Vilmar. Bemerkungen ou Beobachtungen? sobre as "observações psicológicas" de Schopenhauer e Rée. *Trans/Form/Ação*, Marília, Vol. 42, N. 1, p. 153–178, 2022. DOI: 10.1590/0101-3173.2019.v42n1.08.p153. Disponível em: https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/7316.

Fazio, D. A ética na Escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée. *Ethic@,* Florianópolis, Vol. 11, N. 2, p. 87-98, 2012.

Fazio, D. *Ein Schopenhauerianer Namens Rée. In*: Koßler, M.; Fazio, D.; Ciracì, F. (Hrsg.). Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule: Beiträge zur Philosophie Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 289-299.

Feuerbach, L. *Filosofía moral [El Eudemonismo]*. Tradução de Leandro Sánchez Marín. Medellín: Ennegativo Ediciones, 2019.

Fichte, J. G. *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*. Jena und Leipzig: Christian Ernst Gabler, 1798.

Frauenstädt, J. *Der Materialismus: Seine Wahrheit und sein Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's "Kraft und Stoff"*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1856.

Freire, F. O compatibilismo incompatibilista de Kant: a liberdade nos interstícios do determinismo. *Aufklärung: Journal of Philosophy*, João Pessoa, Vol. 8, N. 2, p. 79-96, 2021.

Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Felix Meiner, 1911.

Herder, J. G. *On the Cognition and Sensation of the Human Soul*. *In*: Forster, M. N. (Trad. e Ed.). *Herder: Philosophical Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Hume, D. *Tratado da natureza humana*. 4ª ed. Tradução de Serafim da Silva Fontes; Prefácio e revisão técnica da tradução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

Hume, D. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Kant, I. *Investigações sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. *In*: Kant, I. *Escritos pré-críticos*. Tradução de Luciano Codato. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 101-140.

Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft.* Hamburg: Felix Meiner, 2003.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft,* 11ª ed. Leipzig: Felix Meiner, 1919.

Kant, I. *Moralphilosophie Collins*. *In*: *Kant's gesammelte Schriften*. (Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR. Band XXVII - Vierte Abteilung: Vorlesungen, Vierter Band: Vorlesungen über Moralphilosophie, Erste Hälfte. Bearbeitet von Gerhard Lehmann). Berlin: Walter de Gruyter, 1974, p. 237-473.

Kant, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Kant, I. *Vorlesungen über Moralphilosophie: Varianten. In: Kant's gesammelte Schriften.* (Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften der DDR. Band XXVII – Vierter Abteilung: Vorlesungen, Vierter Band: Zweiter Hälfte, zweiter Teil. Bearbeitet von Gerhard Lehmann). Berlin: Walter de Gruyter, 1974.

Lütkehaus, L. *Paul Rée: Ein Heiliger Immoralist. In*: Koßler, M. (Hrsg.). Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule: Beiträge zur Philosophie Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 247-270.

Maria, P. L. S. M. *Introducción al Escrito concorsante sobre el fundamento de la moral*. *In*: Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. 2ª ed. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 2002.

McGuire, S. F. *Freedom and the moral condition in F.W.J. Schelling's Freiheitsschrift*. 2010. 272 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – The Catholic University of America, Washington D.C., 2010.

Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra. In: Sämtliche Werke*: Band IV, Kritische Studienausgabe. 2ª ed. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter / DTV, 1988, p. 4-408.

Nietzsche, F. *Sämtliche Briefe*: Kritische Studienausgabe. 2 ed. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter / DTV, 2003.

Rée, P. *A origem dos sentimentos morais*. Tradução de André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

Rée, P. *Die Illusion der Willensfreiheit: Ihre Ursachen und ihre Folgen*. Berlin: Carl Duncker, 1885.

Rée, P. *Philosophie*. Berlin: Carl Duncker Verlag, 1903.

Roger, A. Prefácio*: Atualidade de Schopenhauer*. *In*: Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. 2ª ed. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola; Tradução do prefácio de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-LXXXI.

Shapshay, S. The Moral Perception of Inherent Value. *In*: Hassan, P. (Ed.). *Schopenhauer's Moral Philosophy*. New York: Routledge, 2022, p. 59-78.

Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005 (W I).

Schopenhauer, A. *Der Handschriftliche Nachlass*: *Kritische Auseinandersetzungen (1809 – 1818) In: Sämtliche Werke.* Bd. XI. München: Piper Verlag, 1911-1941 (HN II).

Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2001 (E II).

Schopenhauer, A. *Ueber den Willen in der Natur*. 2ª ed. Frankfurt am Main: Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung / F. E. Suchsland, 1854 (N).

Schurman, J. G. *The Ethical Import of Darwinism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1887.

Small, R. *Introduction*. *In*: Rée, P. *Basic writings*. Tradução e Edição de Robin Small. Urbana: University of Illinois Press, 2003, pp. XI-LIII.

Treiber, H. Eine quellenmäßige Erschließung von Paul Rées Schrift Die Illusion der Willensfreiheit. *In*: Koßler, M.; Fazio, D.; Ciracì, F. (Hrsg.). *Schopenhauer und die Schopenhauer-*

Schule: Beiträge zur Philosophie Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 271-287.

Tufts, J. H. Darwin and evolutionary ethics. *Psychological Review*, Chicago, Vol. 16, N. 3, 195-206, 1909.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Maurício Aigner Pan
Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul
https://orcid.org/0009-0001-4075-6078 • mauricio.aigner.pan@gmail.com
Contribuição: Escrita – Primeira Redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Pan, M. A. Naturalizando a moral: de Kant a Schopenhauer e Paul Rée. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e97360, p. 01-28, 2026. Disponível em: https://doi.org/10.5902/2179378697360.