

# Schopenhauer e o possível rompimento com o antropocentrismo kantiano

**Maria Clara Fritz Schwatz**

Graduanda em Filosofia na Universidade Federal do Paraná – UFPR  
maclaimaria@gmail.com

**Resumo:** A pesquisa que aqui se apresenta é uma tentativa de mostrar em que medida Schopenhauer é crítico ao antropocentrismo kantiano. Esse tema partiu de uma perspectiva ecofeminista sobre um aparente conflito entre alguns pontos da filosofia de Schopenhauer: 1) a influência de Kant sobre sua obra, 2) as evidências de machismos e, curiosamente, 3) a sua utilização por filósofos contemporâneos para pensar uma ética animal ou ambiental. O primeiro ponto, baseado em críticas à tradição moderna, sugere que Schopenhauer seja leitor de uma teoria antropocêntrica. O segundo não permite ignorar que a realização de sua filosofia produz pelo menos um tipo de desigualdade. E o terceiro sugere, no sentido de diminuir os sofrimentos político-ecológicos tão presentes na atualidade, uma ética que atribui um mesmo valor moral à toda natureza ou pelo menos a todos os animais, inclusive humanos. O objetivo deste artigo é, então, investigar se, de fato, Schopenhauer é crítico ao antropocentrismo kantiano e pode ser utilizado para pensar uma ética mais igualitária e abrangente, ou se as mesmas críticas feitas a Kant por algumas teóricas ecofeministas também se aplicam ao pensamento schopenhaueriano.

**Palavras-chave:** Schopenhauer, Kant, antropocentrismo.

## Introdução

Schopenhauer é apresentado por alguns de seus intérpretes como um filósofo atual. Sua metafísica dita imanente é trazida à tona hoje não só para problematizar o egoísmo que rege o sistema econômico, mas para apresentar uma alternativa mais solidária de nos relacionarmos com a multiplicidade do mundo. Seu pessimismo já foi recurso para posicionamentos políticos tanto reacionários, quanto progressistas. E o que venho explorar aqui neste artigo é se este filósofo realmente pode ser utilizado para superar o

antropocentrismo escrito em sua época. Em especial, aquele realizado pela filosofia kantiana e que permeia a tradição filosófica, o direito, a produção de ciência e tantos outros âmbitos da cultura ocidental.

O antropocentrismo kantiano a que me refiro é o fundamento metafísico para a homogeneização e restrição da produção de saberes, é o fundamento para diversos tipos de desigualdade e para a legitimação de tomar qualquer ente diferente do humano enquanto um meio para realizar a sua própria vontade. Essa metafísica tem por pressuposto que somente seres racionais são dignos de valor moral e que só podem ser legitimados os conhecimentos universalizados por meio da razão. Esses dois pressupostos da filosofia de Kant autorizaram, no auge da modernidade, que parte privilegiada da sociedade determinasse aquilo que é digno de ser um fim em si mesmo e aquilo que seria usado para o benefício da “espécie”.

A crítica a este pensamento se torna uma atualidade pelo contexto de colapso ambiental em que estamos todos inseridos hoje. A produção de conhecimentos que se diz livre de subjetividades não se interessou pelo modo como a narrativa épica do progresso<sup>1</sup> causaria efeito no ambiente que a compõe. Quem espalhava a feitiçaria capitalista<sup>2</sup> não imaginava que o ambiente forçaria a espécie humana a torná-lo protagonista de suas histórias novamente. O ambiente colapsou, reagiu ao egoísmo dessa espécie que pode

---

<sup>1</sup> Expressão usada por Isabelle Stengers ao longo de suas obras para ironizar a ideia de progresso que se apoia na produção de uma ciência positiva para ditar uma realidade.

<sup>2</sup> Referência ao livro de Isabelle Stengers e Philippe Pignarre, *A feitiçaria capitalista*. Neste livro, o capitalismo é tomado como um sistema feitiçeiro e que só pode ter suas “verdades” propagadas na medida em que os conhecimentos conflitantes com a nova ordem produtiva, a exemplo dos saberes das bruxas, eram estrategicamente desqualificados.

outra vez ver a trama das incontáveis personagens com as quais a natureza povoa a história social. O ambiente se segmentou no aquecimento global, no desequilíbrio climático, no esgotamento dos recursos, na elevação das marés, nas chuvas ácida, na poluição dos lençóis freáticos, nas epidemias, nas doenças respiratórias e em muitos outros.

Minha investigação se desdobra a partir daqui sobre como Schopenhauer responde a tal contexto da atualidade. Sua teoria seria favorável aos ativistas ambientais ou aos economistas ultraliberais? Schopenhauer estaria à esquerda ou à direita do caos? De que forma seu pessimismo poderia favorecer as minorias desse contexto? Para responder a essas questões, começo por explicitar algumas bases da filosofia Schopenhaueriana.

### **Unidade orgânica do mundo e a ética não antropocêntrica**

Schopenhauer, no sexto parágrafo de *O mundo como vontade e representação*, faz uma exposição acerca das características e limites do conhecimento. Logo no início, o filósofo situa o desenvolvimento de sua fala no âmbito da representação. Ou seja, no âmbito do conhecimento que um sujeito toma sobre um objeto e que é próprio do aspecto de individuação do mundo fenomênico. Pois, apenas neste, há uma multiplicidade de corpos distintos em tempo e espaço e, por conseguinte, corpos capazes de conhecer uns aos outros.

Internamente e mesmo se tratando de uma representação, pode-se dizer que conhecemos o nosso corpo como um objeto em si, pois o percebemos de modo imediato. Ao passo que, para representar qualquer outra coisa externa a nós mesmos, é necessária a mediação do corpo e seus órgãos sensoriais. Por esse motivo, pode-se destacar uma primeira limitação do

conhecimento: a unilateralidade ou parcialidade da atividade de apreensão de qualquer objeto diferente do nosso próprio corpo. O projeto de Schopenhauer é, pois, superar essa limitação a fim de alcançar um conhecimento “pleno da essência do mundo”<sup>3</sup>.

Para isso, vale concentrar-se sobre as formas pelas quais conhecemos o mundo e suas características. Pode-se dizer que o entendimento identifica as relações de causalidade; a ordem em que a matéria do mundo fenomênico muda sua forma de aparecer. O entendimento, enquanto também um objeto do mundo fenomênico completamente ligado ao corpo, está submetido e encontra-se para suprir as necessidades orgânicas do indivíduo. Porém, anterior ao entendimento etiológico, existe algo que o fundamenta: a experiência imediata da mudança de estímulos sofrida pelo corpo. Logo, existem duas condições para conhecer o mundo intuitivo: a primeira, “é a capacidade dos corpos de fazerem efeito uns sobre os outros, de produzirem mudanças entre si” ou, sob outro aspecto, a causalidade que existe para e a partir do entendimento; e a segunda, “é a sensibilidade do corpo animal, ou a propriedade de certos corpos em ser objetos imediatos do sujeito”<sup>4</sup>.

O que é possível concluir das condições para a assimilação do mundo intuitivo é que o corpo é conhecido imediatamente e que o conhecimento subjetivo (a visão parcial sobre os corpos externos) surge de e apenas para o entendimento. Isto é, a etiologia serve apenas as necessidades orgânicas do indivíduo que conhece e, por isso, a ordem das mudanças dos corpos externos<sup>5</sup> não pode dizer sobre sua essência.

---

<sup>3</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 62, §6.

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 63, §6.

<sup>5</sup> Definição do conhecimento da causalidade em Schopenhauer.

Outra possível conclusão é a de que o corpo, enquanto condição para intuir objetos externos, é condição também para o entendimento. Por isso, a não ser que o corpo seja tomado segundo sua extensão, ele não pode ser considerado objeto do entendimento. De toda essa introdução, segue-se que os corpos dos animais são conhecidos mediatamente e que a ação de conhecer, por existir para e estar submetida as limitações do corpo e do mundo orgânico, representam um caráter de animalidade.

Segundo Schopenhauer, todos os animais (até os mais imperfeitos) possuem a faculdade do entendimento e é por essa faculdade que as ações são determinadas. Ou seja, todo o animal possui conhecimento sobre causalidade para intuir o mundo fenomênico. No entanto, apesar de todos os animais possuírem igualmente o exercício do entendimento, há uma diversidade de agudeza e de extensão da esfera cognitiva<sup>6</sup> entre as espécies e, inclusive, entre os próprios indivíduos humanos.

Os níveis mais agudos da cognição refletem, por exemplo, no entendimento de causas e efeitos presentes na natureza, na abstração de regras universais e leis naturais, no alcance de efeitos intencionados, para elaboração de instrumentos e máquinas e na atividade de persuasão. A abstração é a atividade própria da razão, e esta última é própria da espécie humana. Na espécie humana, entendimento e razão se apoiam mutuamente na intuição do mundo e na abstração de juízos verdadeiros. Tal combinação de entendimento e razão confere ao homem alguns privilégios: o saber, a ciência, a linguagem e a ação deliberada<sup>7</sup>. Segue abaixo uma tabela que mostra,

---

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 64, §6.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 98, §10.

esquemática, a diferença entre razão e entendimento na produção correta de conhecimento e no engano:

<b>Faculdade</b>	<b>Atividade</b>	<b>Acerto</b>	<b>Engano</b>
<b>Razão</b>	Saber	Verdade	Erro
<b>Entendimento</b>	Intuir	Realidade	Ilusão

Tendo a razão como aquilo que concerne o saber aos homens, a caracterização das formas que conhecemos o mundo como um caminho para superar a unilateralidade da intuição e para atingir um conhecimento “pleno da essência do mundo”, me preocupo agora em expor o modo como Schopenhauer caracteriza a razão.

Saber significa “ter determinados juízos em poder do próprio espírito para reprodução arbitrária, juízos estes que têm algum tipo de fundamento suficiente de conhecer exterior a si mesmos, isto é, são *verdadeiros*”<sup>8</sup>. Para Schopenhauer, os animais não têm a capacidade de saber, mas de intuir; nos casos em que possuem uma esfera cognitiva mais aguda, mas ainda sem utilizar da razão, têm a capacidade de recordar e fantasiar. Além do entendimento, uma outra característica que diz-se comum aos homens e aos animais é a consciência, pois ambos, de modo geral, representam. Neste último aspecto, considera-se diferentemente as plantas, as quais, apesar de seres vivos assim como os homens e as demais espécies animais, não possuem consciência.

---

<sup>8</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 99, §10.

Encerro aqui a explicação sobre o modo como Schopenhauer caracterizou a atividade consciente dos homens e dos animais, aquilo em que diferem e aquilo que têm em comum e que determina suas ações. Agora pretendo mostrar a argumentação em que o filósofo expõe o que conhecemos (espécie humana) e que se trata da essência do mundo, o que se trata de Ideias e o que aparece apenas enquanto fenômeno.

Como dito anteriormente, os humanos conhecem a partir do entendimento e da razão e, a partir dessa última, abstraem o conhecimento de regras universais e leis da natureza. No parágrafo 26 de sua principal obra, Schopenhauer diz que forças naturais são fenômenos imediatos da vontade e que, pelo fato do princípio da razão conferir apenas às noções fenomênicas de tempo, espaço e causalidade, o conhecimento sobre a essência das coisas o foge. Tempo, espaço e causalidade são noções próprias ao modo como as coisas aparecem no mundo fenomênico. As forças naturais encontram-se fora e anteriores a essas noções, portanto, não podem ser apreendidas pelo princípio da razão. Pelo princípio de razão é possível, apenas, conhecer a aplicação das forças naturais no mundo fenomênico.

Ainda no parágrafo 26, encontra-se uma nova distinção entre ser humano e as demais espécies animais: o grau de individuação, que entre os homens aparece de modo bem mais acentuado do que entre os indivíduos da mesma espécie dos demais animais. Isto aparece nos homens, por exemplo, na dificuldade de caracterizar suas atividades: “cada indivíduo tem de ser estudado e fundamentado por si mesmo”<sup>9</sup>. Enquanto que, nos indivíduos animais não humanos, suas características correspondem às características da espécie. Além disso, nas espécies de plantas, a individualidade está submetida

---

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 193, §26.

ao ambiente e não ao próprio indivíduo vivo, já no reino inorgânico, ela não existe.

As forças naturais aplicam-se igualmente a todos os corpos e todas as particularidades. Por esse motivo, quando a aplicação de uma força natural é conhecida a partir da experiência e abstraída em uma lei universal, essa lei pode ser utilizada em cálculos e em predeterminações com exatidão<sup>10</sup>. É a multiplicidade de como uma mesma força natural se realiza em diferentes situações no mundo fenomênico o que dificulta ao homem conhecer plenamente aquilo que há de essencial no mundo.

Ainda assim, saber qual é a essência das coisas é possível e, para isso, se faz necessário distinguir as forças naturais que se aplicam ao modo sobre como as coisas aparecem e o próprio mundo fenomênico. As forças naturais se referem ao que Schopenhauer chamou de Ideias. As Ideias podem ser conhecidas pela superação do princípio de razão, na clarividência filosófica. Esta superação é quando o indivíduo, a partir da razão, se coloca livre de suas vontades individuais para conhecer leis universais.

Portanto, a diferença entre as forças naturais e o próprio mundo fenomênico é que, enquanto a primeira expressa um grau de objetivação da vontade, a segunda diz respeito apenas ao modo como aparecem nos domínios do tempo, espaço e causalidade. Apenas ao mundo fenomênico cabe a fundamentação, pois apenas a ele cabe explicações de causalidade. Enquanto que, por se encontrar fora do eixo tempo e espaço, a essência do mundo ou a vontade não pode ser fundamentada e apreendida pelo princípio da razão. A essência das coisas, que está presente em todas as formas extensas que a matéria pode tomar, é a vontade sem-fundamento tornada visível.

---

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 193, §26.

Assim como a vontade é a essência de qualquer mudança da forma de aparecer da matéria, é correto dizer que a vontade é a essência de qualquer ação tomada pelo homem (que nada mais é do que um modo particular de mudar a forma de como aparecemos fenomenicamente). Como dito anteriormente, o que determina as nossas ações é a faculdade do entendimento. E, pelo fato desse entendimento existir da mesma maneira nos homens e nos animais, pode-se concluir que a essência do agir humano é a mesma essência do agir de todas as demais espécies animais.

Pois aqui, como lá, trata-se de uma única e mesma Vontade que aparece, diversa nos graus de sua manifestação, múltipla nos fenômenos e, nesse aspecto, submetida ao princípio de razão, porém em si mesma livre de todas essas determinações<sup>11</sup>.

Finalmente, pode-se dizer que, enquanto um grau de objetivação da vontade sem-fundamento, o caráter de um indivíduo condiciona suas ações sem uma explicação causal. Por isso, um mal caráter, por exemplo, não pode ser explicado como uma falta de “sermões” e “doutrinas”<sup>12</sup>. O que possui explicação é apenas o modo como o indivíduo exterioriza seu caráter e isso não diz sobre sua essência; o modo como o indivíduo exterioriza seu caráter é completamente condicionado pelas circunstâncias. Porém, as ações e as escolhas tomadas não podem ser explicadas a partir desses fenômenos exteriores ao indivíduo, pois todas são motivadas pela vontade, “cujo

---

<sup>11</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 201, §26.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 201, §26.

fenômeno é esse homem”<sup>13</sup>. Portanto, a essência do agir tanto dos homens quanto dos animais é a mesma e uma vontade sem-fundamento.

### **Sobre as críticas ao antropocentrismo kantiano**

Para esse momento da pesquisa pretendo mostrar, a partir de certas filósofas ecofeministas, como alguns aspectos da ética e da epistemologia kantiana são fatores antropocêntricos.

Schopenhauer foi fortemente influenciado por Kant e uma das características da filosofia do seu antecessor que mais aparece no pensamento schopenhaueriano é a oposição das noções de fenômeno e coisa em si. Porém, há divergências entre o modo como Schopenhauer herda tais noções e como elas aparecem originalmente no final do século XVIII. Por isso, mostrarei um pouco sobre como Kant entende a coisa em si e o fenômeno na produção de conhecimento.

Kant não admite a possibilidade de conhecer as coisas em si, apenas enquanto fenômenos. Apesar dessa limitação, a epistemologia de Kant possui em seu centro a razão, faculdade pela qual se torna possível produzir conhecimentos que, apesar serem apreendidos segundo as categorias do entendimento (propriedade do sujeito que conhece), possuem validade objetiva. Um juízo com validade objetiva, para Kant, é aquele que permanece verdadeiro após a abstração de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas<sup>14</sup>. Ou seja, este filósofo pensou em uma superação das condições subjetivas da intuição através da racionalidade, no sentido de pensar juízos que fossem universalmente aceitos.

---

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p. 202, §26.

<sup>14</sup> KANT, 2015, p. 81.

Sobre um ponto possivelmente curioso da epistemologia em questão, me atento à interpretação da historiadora Lorraine Daston sobre o conceito de *objetividade* ou *validade objetiva*. A historiadora que discute o uso da palavra “objetividade”, aponta Kant como uma transição de tal uso: do campo ontológico para o campo epistemológico com algum viés transcendental. Foi na filosofia dele que o questionamento acerca da objetividade do conhecimento se concretizou no campo das ciências naturais. A realização de Kant na história do termo “objetividade” foi a seguinte:

Kant ligava a verdade de uma ideia com a comunicabilidade da ideia: ‘A pedra de toque da crença (*Fürwahrhalten*), seja convicção (objetiva) ou mera persuasão (subjetiva), é, pois, externamente, a possibilidade de comunicá-la’(...). Kant era cuidadoso ao apontar que a comunicabilidade em si mesma era apenas um “meio subjetivo” para superar a privacidade do próprio julgamento, e não seria suficiente para criar a persuasão completa. Entretanto, a combinação feita por Kant (...) sob a rubrica do ‘objetivo’, convidava a borrar estas distinções e provou-se profético de coisas por vir. (...) as ciências naturais foram elevadas ao status de sua realização mais completa<sup>15</sup>.

Para Daston, esse esforço de abstrair as condições subjetivas das ciências naturais constituiu o que ela chamou de *objetividade aperspectivista*: “que trata da eliminação de idiossincrasias individuais (ou ocasionalmente coletivas, de estilos nacionais ou antropomorfismos)”<sup>16</sup>. A historiadora alega que a *objetividade aperspectivista* (bem como a ideia de *validade objetiva* em Kant) não se trata apenas de validade metafísica, mas, antes disso, trata-se de um valor

---

<sup>15</sup> DASTON, 2017, p. 26.

<sup>16</sup> DASTON, 2017, p. 17.

moral engendrado ao longo da história do uso do termo “objetividade”. Daston afirma isso ao evidenciar que a origem da *objetividade aperspectivista* se deu na filosofia moral e estética.

Ainda sobre a teoria do conhecimento de Kant, a respeito das consequências desse conceito que o filósofo ajudou a construir no campo das ciências naturais, Daston entende que o valores por trás da *objetividade aperspectivista* se manifesta nas seguintes condutas:

Não há dúvidas que estas afirmações aparentadas evidenciam um ideal elevado ao invés de uma realidade sociológica: cientistas podem ter desistido de escrever na primeira pessoa do singular, mas não desistira de assinar seus próprios artigos. Também há alguma justiça na acusação de que, ao enterrar suas identidades individuais no coletivo impessoal, os cientistas na verdade engrandeceram, ao invés de renunciarem, a sua autoridade social e intelectual. (...) os valores da objetividade aperspectivista deixam traços visíveis na conduta dos cientistas, em sua cada vez mais forte preferência por métodos e observações mecânicas, a sua cada vez mais refinada divisão do trabalho científico e em seu foco cada vez mais exclusivo na comunicabilidade<sup>17</sup>.

Dito tudo isso, o problema gerado pela ideia de objetividade em Kant que pretendo apontar neste texto é o inanimismo<sup>18</sup> atribuído aos objetos de conhecimento quando se pensa em tais objetos enquanto entes passíveis de serem apreendidos racionalmente na totalidade daquilo que significam. É certo que podemos apreender qualquer ente intuído na experiência

---

<sup>17</sup> DASTON, 2017, p. 35.

<sup>18</sup> Segunda a ideia de animismo presente no artigo *Reativar o Animismo* de Isabelle Stengers (Cf. 2017).

racionalmente, mas não podemos tomá-lo enquanto tal. Isto é, não se deve reduzir qualquer objeto de conhecimento às noções de causalidade e previsibilidade que abstraímos a partir dele. Pois, se assim for feito, o ente conhecido será tomado mesmo como um mero objeto, destituído de vontade. Sua capacidade de agenciamento é reduzida a uma visão mecanicista de suas ações e à previsão do modo como causará efeito na vida humana (de modo restrito ao interesse em questão). Essa forma de fazer ciência a título de uma dita “eliminação de idiosincrasias” parte de uma visão de que a natureza é aquilo que se encontra sob domínios da razão<sup>19</sup>.

Não bastasse isso, a ideia de uma razão que conhece através dos corpos (enquanto ferramentas para intuir informações sobre a natureza) mas que é destituída deles, foi o que resultou na influente ideia de que existem conhecimentos neutros a título de “a Ciência”:

A Ciência, quando considerada no singular e com “C” maiúsculo, pode de fato ser descrita como uma conquista generalizada propensa a traduzir tudo o que existe em conhecimento racional, objetivo. (...) aquilo a que se chama Ciência, ou a ideia de uma racionalidade científica hegemônica, pode ser entendido em si mesmo como produto de um processo de colonização<sup>20</sup>.

O que Stengers quer dizer com “produto do processo de colonização”, nesse caso, é justamente o modo de tomar seu objeto de conhecimento mesmo como um mero objeto, destituído de vontade. Essa vontade reprimida pelas ciências modernas pode ser traduzida no vocabulário da filósofa como uma “agência que não nos pertence”, onde esse “nos”

---

<sup>19</sup> STENGERS, 2017, p. 6.

<sup>20</sup> STENGERS, 2017, p. 4.

representa os pesquisadores e possivelmente as pessoas por quem os pesquisadores falam. Portanto, a filósofa trata da repressão das demais formas que os entes têm de causar efeito (no sentido de animar<sup>21</sup>) ou de se expressarem livremente, que não aquelas previstas mecanicamente e universalizadas pelos esforços de produzir uma ciência neutra.

E não se trata apenas de repressão. Na proposição cosmopolítica, Isabelle Stengers aponta com maior foco para a condição de tomar aquilo que se conhece apenas enquanto seu interesse e seu contexto. Para a filósofa da ciência, a pesquisa não é possível sem estar submetida ao contexto e a situação ecológica em que o pesquisador se encontra. Então, quando se pensa nos objetos de pesquisa enquanto entes passíveis de serem apreendidos racionalmente na totalidade daquilo que significam, só é possível conhecê-los segundo a função atribuída a eles que atende ao interesse da pesquisa. Em outras palavras, os entes conhecidos são tomados como meios e não como fins e, por isso, o que resulta de uma prática científica que se intitula neutra<sup>22</sup> possivelmente não é só a passividade ou o mecanicismo designado aos objetos de pesquisa, mas uma necessidade de que tais objetos sejam, em si, destituídos de valor moral.

É nesse sentido e não por acaso que, a partir do século XIX na ascensão das estruturas sociais e econômicas para o capitalismo, as ciências naturais tiveram um papel determinante na exploração e poluição do ambiente e a medicina ocidental passou entender o corpo humano de forma abstraída. É nesse sentido, também, que o uso da objetividade aperspectivista pelas ciências naturais pode ser considerado antropocêntrico e significativo para

---

<sup>21</sup> Termo utilizado por Isabelle Stengers.

<sup>22</sup> Termo utilizado por Donna Haraway no Artigo *Saberes localizados* (Cf. 1995).

eclosão do colapso ambiental. Porém, se retornarmos ainda ao que a historiadora Lorraine Daston disse sobre a origem da objetividade aperspectivista, veremos que a teoria kantiana não é antropocêntrica em consequência da aplicação de tal conceito, mas, antes disso, nos valores que a fundamentam.

O que Kant estabelecia, originalmente, é que os fins supremos são sempre fins da razão (cf. Deleuze, 1987). A razão é, assim, a única e própria juíza de si mesma. A implicação dessa concepção para a ética, o direito e os animais é que, segundo ela, só os entes finitos e racionais podem ser fins em si mesmos – opondo-se assim às coisas, simples meios<sup>23</sup>.

O que Juliana Fausto diz acima é justamente o valor que confere o antropocentrismo a Kant; dado que, para o filósofo, a única espécie do mundo que possui a faculdade da razão e, portanto, dignidade é a espécie humana<sup>24</sup>. Um dos projetos da Juliana nessa tese é investigar como a vida política dos animais outros que humanos se relaciona com as possibilidades cosmopolíticas de sobrevivência no atual contexto de crise ambiental.

Irei esclarecer, agora, um pouco sobre como a ética kantiana impossibilita qualquer cosmopolítica em que os animais diferentes dos humanos estejam inclusos. Para isso, tratarei sobre o imperativo categórico: o método que Kant desenvolve e que concede dignidade apenas aos seres racionais.

A ética kantiana se explicita no emprego do conceito de imperativo categórico. Entendo esse conceito como um procedimento empregado por

---

<sup>23</sup> FAUSTO, 2017, p. 128.

<sup>24</sup> FAUSTO, 2017, p. 128.

alguém e que resulta em um dever<sup>25</sup>  $x$  que se vale para todos os seres racionais e em todos os contextos. O imperativo categórico é utilizado para determinação de leis morais e puras, nas quais, por puras, Kant toma tais leis como neutras e universais<sup>26</sup>. Assim, ressalto que, ao desenvolver sua ética, Kant está mais preocupado na determinação de deveres que superem a contingência das éticas fundadas empiricamente, do que na sua própria aplicabilidade<sup>27</sup>.

Para o filósofo do séc. XVIII, o dever, por possuir um valor moral puro, poderia ser fruto do senso comum de todos os seres racionais que se valessem do imperativo categórico e da boa vontade<sup>28</sup>. Pois, bastaria a qualquer sujeito ser racional para ter a capacidade de concluir que se deve agir de um modo  $x$  determinado a priori segundo um critério de universalidade. Sua moralidade está na autonomia do indivíduo, que pensa, por ele mesmo, na possibilidade ou impossibilidade de universalização de um modo de agir  $x$ <sup>29</sup>.

Os deveres morais assim os são porque podem ser universalizados. Mas há uma barreira metodológica que implica na exclusão dos animais outros que humanos, que é a seguinte: os deveres morais são universalizados através da razão e, sendo os animais destituídos desta, os únicos que podem ser considerados agentes e fins da moralidade são os seres humanos. Sendo assim,

---

<sup>25</sup> Dever: conceito central da ética kantiana (DUTRA, 2002, p. 30).

<sup>26</sup> DUTRA, 2002, p. 134.

<sup>27</sup> DUTRA, 2002, p. 30.

<sup>28</sup> Boa vontade: “condição do dever e consiste em respeitar a lei moral, tendo como motivação necessária e suficiente da ação a simples conformidade à lei” (DUTRA, 2002, p. 30).

<sup>29</sup> DUTRA, 2002, p. 41, 42.

na metafísica dos costumes<sup>30</sup>, Kant complementa a exclusão dos animais outros que humanos ao afirmar que “qualquer suposto dever diante de outros entes que não os humanos não passa, afinal, de dever para consigo mesmo”<sup>31</sup>.

Isto é, que os homens só tenham obrigações morais para com eles mesmos não significa que as coisas não possam estar contidas, como meios que são, nestas obrigações. E é assim em relação aos animais; tratá-los de forma cruel é contrário ao dever do homem para consigo mesmo pois assim ele enfraquece uma disposição natural a ser moral com outros homens<sup>32</sup>.

As ciências reducionistas e mecanicistas que se intitulam neutras e universais, somadas aos valores morais antropocêntricos pregados por Kant, autorizaram uma visão de natureza que existe a serviço da espécie humana e a serviço dos interesses egoístas difundidos.

## **O rompimento de Schopenhauer com a ética antropocêntrica de Kant**

Enumerando-se os aspectos da filosofia kantiana apresentadas anteriormente em dois momentos, teremos um que diz respeito à epistemologia e outro que diz respeito à ética. Eles são, respectivamente: 1) o inanimismo atribuído aos entes não racionais pela ideia de *validade objetiva*; 2) a exclusão dos animais não racionais do poder de agenciamento e dos fins morais. Me preocupo, agora, em mostrar como Schopenhauer se opõe a

---

<sup>30</sup> Segundo a interpretação de Juliana Fausto (2017, p. 128).

<sup>31</sup> FAUSTO, 2017, p. 128.

<sup>32</sup> FAUSTO, 2017, p. 129.

ambas ideias a partir de uma mesma noção, a essência mesma e uma que determina as ações dos homens e das outras espécies animais.

Primeiramente, para lidar com o aspecto epistemológico apontado, volto ao que Schopenhauer fala sobre as formas como conhecemos o mundo fenomênico e sobre a coisa em si. Para este filósofo, tanto a faculdade do entendimento quanto a da razão são condicionadas e limitadas pelo corpo e existem para atender as necessidades orgânicas do indivíduo que conhece. Como essas necessidades orgânicas do indivíduo são próprias do mundo fenomênico, a esfera cognitiva existe originalmente apenas para intuir e sobreviver neste mundo e não para conhecer a essência das coisas. Assim, as categorias do conhecimento não são capazes de verificar qualquer ente na totalidade daquilo que significam (como faz Kant com os entes não racionais). Em todas as coisas intuídas há algo que não pode ser explicado segundo as relações causais, pois sempre há algo de mais essencial e que existe fora dos eixos tempo e espaço. Esse algo é a vontade sem-fundamento que determina as mudanças de forma da matéria, bem como – e de forma equivalente – as ações dos homens e dos animais. É nesse sentido que Schopenhauer se afasta da ideia Kantiana de que os objetos de conhecimento não racionais podem ser tomados enquanto entes passíveis de serem apreendidos racionalmente na totalidade daquilo que significam. O filósofo inclusive denomina essa atitude de Kant como um “egoísmo teórico”<sup>33</sup>. Para Schopenhauer, não só a essência dos animais é inalcançável, como também não pode ser apreendida pelo princípio de razão.

Para expor o modo como Schopenhauer se coloca sobre o segundo aspecto da filosofia kantiana apresentada (a exclusão dos animais da agência

---

<sup>33</sup> SILVA, 2018, p. 9.

e dos fins morais), irei utilizar o que aquele diz sobre a essência do agir e a sua filosofia ética. A exclusividade do homem em possuir um grau mais agudo da esfera cognitiva e de possuir a faculdade da razão não o torna, segundo Schopenhauer, a única espécie a possuir dignidade (como acontece em Kant). Para o filósofo, a essência da ação é uma e a mesma e para todas as formas individuais nas quais a vontade se manifesta, seja uma pedra que cai, um passarinho que voa ou um homem que fala. Não só isso, mas o caráter do homem, assim como a de um cachorro, por exemplo, tem sua essência na vontade sem-fundamento. Ou seja, o seu caráter não pode ser moldado segundo deveres determinados racionalmente (assim como deve ser feito na ética de Kant).

Para Schopenhauer, o que representa uma ação moral é a ação por compaixão:

Se acompanharmos a argumentação de Schopenhauer e concluirmos que toda ação moral genuína é ação que se dirige a outrem e que, além disso, é ação que se opõe ao egoísmo (enquanto ação dirigida visando a si mesmo), então toda ação verdadeiramente moral só pode ter por motivação o sentimento da compaixão. Mas a diferenciação, a alteridade, só pode ser estabelecida do ponto de vista empírico, do observador, pois o sentimento da compaixão não é fruto de nenhum contágio por semelhança, produzido a partir de uma imagem do outro, que faz o agente sentir-se ‘no lugar do outro’. É, mais propriamente, a dissolução do *principium individuationis*, responsável pela individuação e pela diferenciação, cuja dissolução consiste em que o agente e o paciente da ação sejam um e o mesmo. Essa identificação só é possível com uma metafísica de fundo, que assente uma completa união mística entre os indivíduos<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> SILVA, 2017, p. 67.

Nesta passagem, Luan da Silva esclarece muitos pontos interessantes para a comparação entre a ética schopenhaueriana e kantiana: a) a ação moral para Schopenhauer, diferente da aplicação do imperativo categórico, está voltada para o outro e não para o interior de si mesmo; b) naquele, a base para justiça é o sentimento de compaixão<sup>35</sup> e não o princípio da universalização; c) o sentimento de compaixão parte da dissolução das diferenças de imagem, enquanto que para Kant, o campo das ações morais está apenas na espécie humana pelo fato de que seus indivíduos possuem, em comum, a racionalidade; d) aquilo que para Schopenhauer depende da união mística entre os indivíduos, pode ser determinado por apenas um indivíduo pela aplicação do imperativo categórico para Kant.

Tendo comparado as duas teorias, pode-se ainda deduzir algumas coisas. A ideia de misticismo em Schopenhauer, atribuído a todos os entes que compõem o mundo fenomênico pode significar uma visão não colonialista sobre o modo como o homem pode se relacionar com os demais entes não racionais. Seja o objeto do conhecimento uma planta, um ente inorgânico, um animal ou até um instrumento derivado do artifício humano. Segundo a interpretação de Luan da Silva, Schopenhauer expõe em sua teoria uma série de tipos de agenciamentos que não podem ser explicados racionalmente em sua integridade. Isso possibilita, principalmente, o rompimento com a ideia de uma ciência livre de idiossincrasias.

## Conclusão

---

<sup>35</sup> SILVA, 2017, p. 18.

O fato de Schopenhauer rejeitar que a maior parte dos animais seja destituída de valor moral e vista como meio para os fins humanos, representa seu grande avanço frente ao antropocentrismo kantiano. Esta é uma crítica fundamental para poder pensar em formas menos desiguais da espécie humana se relacionar com a multiplicidade com a qual divide o mundo. Com isso, o filósofo também aceita que as minorias do contexto do colapso ambiental, como as classes humanas menos favorecidas, os animais e talvez as plantas, causem efeito no mundo à sua maneira; sem serem diminuídos ou extintos por não serem considerados úteis. Ele abre uma possibilidade para viver com as diferenças de forma não predatória, no sentido de não causar mais sofrimento e de tomar para si aquele sofrimento que existe no outro. Assim, a poluição dos oceanos será considerada injusta por causar sofrimento as espécies marinhas, bem como a devastação das florestas será considerada injusta por causar sofrimento aos animais que nela vivem.

Ainda que não tenham sido explorados nessa pesquisa, há vários aspectos da filosofia de Schopenhauer que o prendem em seu tempo histórico. Por exemplo: a produção da dicotomia homem/animal e homem/natureza; a naturalização do individualismo; o privilégio da racionalidade sobre a intuição e, conseqüentemente, do homem sobre o animal e do homem sobre outros indivíduos da mesma espécie, etc. Essas são estruturas teóricas da tradição moderna fortemente presentes em Schopenhauer e que colocam em jogo a imanência de sua filosofia. Essa afirmação de sua época parece – e eu diria que contradiz, a atualidade do filósofo no contexto de colapso ambiental. Talvez essa aparente contradição retrate que Schopenhauer não elimina a hierarquia da racionalidade sobre a animalidade. Mas que, descrente com a sua espécie, tenha a colocado meio

patamar abaixo, aproximando-a dos outros animais sem se igualar a eles. Será que ainda assim é possível dizer que existe algum aspecto da filosofia de Schopenhauer que o posiciona à esquerda do caos ambiental que sofremos hoje? Eu diria que sim, e mais de um. Mas não se pode deixar de reforçar que, em alguma medida, a filosofia schopenhaueriana normaliza o domínio do homem sobre o ambiente em que escreve sua história.

### Referências bibliográficas

- CHEVITARESE, Leandro. **Considerações sobre a “atualidade” de Schopenhauer**. Sofia, v. 7, n. 2, p. 43-58, jul/dez 2018.
- CHEVITARESE, Leandro. **“Schopenhauer e a Ética Ambiental”**. In: CARVALHO, R; COSTA, G.; MOTA, T. (Orgs.): Nietzsche – Schopenhauer: Ecologia Cinza, Natureza Agônica. Fortaleza: EdUECE, 2013.
- DASTON, Lorraine. **Historicidade e Objetividade**. Tradução, Derley Manazes Alves e Fancine Legelski. São Paulo: Editora LiberArts, 2017.
- DUTRA, Delamar Volpato. **Kant e Habermas. A reformulação discursiva da moral Kantiana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- FAUSTO, Juliana. **A cosmopolítica dos animais**. 2017. 300f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017.
- HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, n. 5, p. 7-41, 1995.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução, Fernando Costa Matos. 4 ed. Petrópolis: Editora: Vozes, 2015.

- RAMOS, Flamarion. **Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer**. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 9, p. 35-53, 2018.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação, 1º tomo**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SILVA, Luan Corrêa. **Metafísica Prática em Schopenhauer**. 2017. 177 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2017.
- SILVA, Luan Corrêa. **A unidade ética em “O mundo como vontade e como representação” de Schopenhauer**. Voluntas: Revista Internacional de Filosofia, v. 9, p. 4-15, 2018.
- STENGERS, Isabelle. **A Proposição Cosmopolítica**. Tradução: Raquel Camargo e Stelio Marras. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, p. 442-464, 2018.
- STENGERS, Isabelle. **Reativar o animismo**. Tradução, Jamille Pinheiro Dias. Caderno de leituras, Edições Chão da Feira, n. 62. 2017.