

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

**FELIPE DOS SANTOS DURANTE**

**Virtude, Direito, Moralidade e Justiça em Schopenhauer**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
APRESENTADA AO INSTITUTO DE  
FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA  
UNICAMP PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO  
DE MESTRE EM FILOSOFIA.**

**OSWALDO GIACOIA JUNIOR**

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO  
DEFENDIDA PELO ALUNO FELIPE DOS SANTOS DURANTE, E ORIENTADA PELO PROF.DR.  
OSWALDO GIACOIA JUNIOR  
CPG, \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_**

**CAMPINAS, 2012**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

D932v	<p>Durante, Felipe dos Santos, 1985- Virtude, direito, moralidade e justiça em Schopenhauer / Felipe dos Santos Durante. - - Campinas, SP : [s. n.], 2012.</p> <p>Orientador: Oswaldo Giacoia Junior. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Filosofia moderna – Séc. XIX. 3. Ética. 4. Direito. 5. Virtude. 6. Moralidade. 7. Justiça. I. Giacoia Junior, Oswaldo, 1954- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Virtue, right, morality and justice in Schopenhauer

**Palavras-chave em inglês:**

Modern philosophy – 19<sup>th</sup> century

Ethics

Right

Virtue

Morality

Justice

**Área de concentração:** Filosofia

**Titulação:** Mestre em Filosofia

**Banca examinadora:**

Oswaldo Giacoia Junior [Orientador]

Flamarion Caldeira Ramos

Yara Adario Frateschi

**Data da defesa:** 14-03-2012

**Programa de Pós-Graduação:** Filosofia

## Folha de Aprovação



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 14 de março de 2012, considerou o candidato FELIPE DOS SANTOS DURANTE aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi



Aos meus pais, José Francisco e Sandra Esmeralda,  
Pela confiança, suporte e incentivo.  
"Nunca deixe o seu sonho morrer,  
Os homens se tornam o que sonham ser,  
Se você sonha ser um grande ser  
A vida pode ser muito boa pra você."  
(Daniel Angi – Na Pele Branca)



## **Agradecimentos**

Mais do que agradecer, devo tudo o que sou e que conquistei aos meus pais, José Francisco e Sandra Esmeralda – dos quais, segundo Schopenhauer, herdei o caráter e a inteligência. Ao meu irmão, Marcelo, pelas brigas e pela amizade. Ao Faísca, companheiro canino de longa data.

Ao professor e amigo Oswaldo Giacoia, pela orientação precisa, pela atenção e por caminhar junto comigo desde meus primeiros passos na graduação, sempre com palavras de incentivo. Eu não sei como agradecer pela ajuda. Aos amigos do CriM (Grupo Crítica e Modernidade); à professora Regina Célia Silva, que ao me ensinar a língua italiana, ajudou-me a conhecer mais de mim mesmo; ao professor Flamarion, pelas discussões e textos cedidos. À professora Yara Frateschi, pelas indicações no exame de qualificação. Aos amigos que fiz nos eventos sobre Schopenhauer: conversar e debater com vocês influenciou sobremaneira os rumos dessa pesquisa.

Aos amigos que cresceram comigo, que me apoiaram na época em que prestei vestibular, durante a graduação, e que me deram e me dão apoio até hoje. São muitos, mas eles sabem exatamente da importância que possuem em minha vida. Alguns eu não posso me furtar de mencionar: amigos do bairro onde cresci, Pirituba, do Portal dos Bandeirantes, do Abravanel, Rafael Bertola, Diego Bertola, Diego Shuda, Brunö Zinando, Isabelle Oliveira, Fábio Hosoi PX, Flávio ‘Cuca’ Scaglione, Júlio Gonzalez, Luana ‘Paçoca’ Duarte.

Aos amigos que fiz por conta da UNICAMP, das repúblicas em que morei, do curso de filosofia. Em especial Adriano Januário, Raphael Concli, Fernando Bee, Vinícius Andrade, Fabrício Cavalcante, Mariana Pacheco Galgaro, Luiz Gustavo ‘Kconde’, Mariana Teixeira, Bia Davanço, Felipe Ferrari, Carlos Aloísio Garcia Netto, Rodrigo Rabelo, Eugênio Gonçalves, Paulo Yama, Paulo Eduardo Bodziak, Maria Érbia, Caio Pedrosa, Milena Quattrer, Rafael Café, Willian Pereira, Rubens Pássaro, Carlos Guilherme, Raul Mariano Cardoso, Guilherme Andriguetti, Rafael Salvatte, Evandro Nalin, Felipe Busnardo, Cláudio Marcelo, Fredy Frigieri, João Batista Bittencourt, Erick Busato, Wagner Richter, Nathália de Ávila, Marcela Campos, Verônica Gomes, e a amiga iraniana mais brasileira Ghazal Afraz.

Aos amigos da equipe Linha de Frente, em especial os professores Otávio Carneiro e Edgard Santos, sintam-se todos agradecidos. Aprendi e espero continuar aprendendo muito com vocês.

Aos funcionários da universidade, em especial a Maria Cida, Sônia, Maria Rita, Regina, Ingrid, Devison, e ao grande Benetti.

Aos que omiti, peço desculpas. Mas, sem cada um de vocês tudo teria sido mais difícil, senão impossível. Foi com vocês que dividi minhas dificuldades, frustrações, ansiedades e angústias (e haja frustração, ansiedade e angústia!), e com vocês que eu comemoro minhas vitórias. Vocês me ajudaram a buscar paixão para conceber novas ideias, a entender que o pior sempre será menos que o insuportável, e a ser mais. Agradeço a todos vocês que me ajudaram a manter a lucidez durante esse tempo difícil, porém enriquecedor e de superação que foi o mestrado.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento que tornou possível a realização desse projeto e a minha dedicação integral à pesquisa.

## Resumo

O objetivo geral desta pesquisa é perscrutar a doutrina do Direito (*Rechtslehre*) de Arthur Schopenhauer (1788-1860), i.e., elucidar e compreender sua fundamentação, sua formulação (como o filósofo de Frankfurt consegue utilizar e assimilar fontes antitéticas, como Thomas Hobbes e Jean-Jacques Rousseau?), o diálogo estabelecido com a tradição – como Schopenhauer lê essa tradição –, as consequências engendradas por essa doutrina, e sua inserção sistemática na filosofia schopenhaueriana.

Esse esforço compreende quatro etapas: (i) exegese dos textos schopenhauerianos em que a doutrina do Direito é formulada; (ii) frequentar os textos que influenciaram a filosofia schopenhaueriana na formulação dessa doutrina para entender o diálogo que ele trava com essa tradição; (iii) buscar nos manuscritos póstumos de Schopenhauer as anotações que serviram como base para formulação de sua doutrina do direito; e (iv) elucidar e compreender a teoria da ação (conhecida também por teoria sobre a liberdade da Vontade), i.e., compreender como Schopenhauer fundamenta os conceitos de imputabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*) e de responsabilidade (*Verantwortlichkeit*).

Espera-se, ao desenvolver as etapas supracitadas, explicitar a relação da doutrina do direito com a moral – tal como pensada por Schopenhauer –, entender o papel específico da teoria da justiça dentro do sistema filosófico de Schopenhauer, e como ela se relaciona com a tradição. Tal percurso permitirá o melhor entendimento da argumentação que constitui a formulação da teoria do direito schopenhaueriana, bem como da sua ética, que é para esse filósofo a parte mais importante da filosofia.

**PALAVRAS-CHAVE:** SCHOPENHAUER; ÉTICA; DIREITO.



## **Abstract**

The general objective of this research is to scrutinize the Arthur Schopenhauer's doctrine of the Right (*Rechtslehre*) (1788 -1860), in order to elucidate and understand its basis, its formulation (how does Schopenhauer use and assimilate antithetical sources such as Thomas Hobbes and Jean-Jacques Rousseau?), the established dialogue with the tradition - such as Schopenhauer reads it -, the consequences engendered by this doctrine, and its systematic insertion in Schopenhauer's philosophy.

This effort comprises four stages: (i) exegesis of the Schopenhauer's texts in which the doctrine of the right is formulated; (ii) to read the texts that influenced the formulation of Schopenhauer's philosophy in order to understand the dialogue he engages with that tradition; (iii) to search in Schopenhauer's posthumous manuscripts the notes that worked as basis for the formulation of his doctrine of the right; and (iv) to elucidate and understand the freedom of the will theory, which means to understand how Schopenhauer establishes the concepts of accountability (*Zurechnungsfähigkeit*) and responsibility (*Verantwortlichkeit*).

When developing the foregoing stages, it is expected to bring to light the relationship between the doctrine of the right and the moral as thought by Schopenhauer. Furthermore, to understand the specific role of the theory of justice inside Schopenhauer's philosophical system and how it links with the tradition. Such course will allow better understanding of the steps that led Schopenhauer to develop his theory of the right, as well as his ethics, which is for him, the most important part of philosophy.

**KEYWORDS:** SCHOPENHAUER; ETHICS; RIGHT



## **Abreviações**

### **Obras de Schopenhauer**

MP, Metafísica dos Costumes: Preleções de Berlim sobre a Ética.

MP, I, Manuscritos de Juventude: Escritos de Juventude (1804-1818).

MVR: O Mundo como Vontade e Representação.

MVR II: O Mundo como Vontade e Representação – Segundo Tomo (Complementos).

PP: Parerga e Paralipomena.

QR: Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente.

SFM: Sobre o Fundamento da Moral.

SLN: Sobre a Liberdade na Natureza.

SLV: Sobre a Liberdade da Vontade.

### **Obras de Outros Autores**

#### **Hugo Grotius:**

DPG: Direito da Guerra e da Paz.

#### **Thomas Hobbes**

De Cive: De Cive.

Leviatã: Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.

#### **Jean Jacques Rousseau**

Do Contrato Social: Do Contrato Social.

Segundo Discurso: Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.

#### **Immanuel Kant**

KrV: Crítica da Razão Pura.

KpV: Crítica da Razão Prática.

MdS: Metafísica dos Costumes.

FMC: Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

As referências bibliográficas completas encontram-se ao final da dissertação.



## Sumário

<b>1. Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>2. A Dimensão Ética do Sistema: Metafísica dos Costumes e Ética .....</b>	<b>8</b>
2.1. O Significado Ético do Sistema Filosófico Schopenhaueriano .....	8
2.2. A Teoria da Ação ou Sobre a Liberdade da Vontade .....	13
<b>3. A Doutrina do Direito (<i>Rechtslehre</i>) de Arthur Schopenhauer .....</b>	<b>27</b>
3.1. A Doutrina do Direito ( <i>Rechtslehre</i> ) ou Justiça Temporal ( <i>zeitliche Gerechtigkeit</i> ) .	27
3.2. O Egoísmo ( <i>Egoismus</i> ) como Origem da Guerra de Todos Contra Todos .....	27
3.3. A Relação do Egoísmo com a Injustiça e o Injusto .....	30
3.4. Dedução e Explanção da Justiça e do Justo .....	42
3.5. A Consciência Moral ( <i>Gewissen</i> ) .....	44
3.6. O Direito Natural é um Direito Moral .....	46
3.7. O Direito Moral à Mentira .....	49
3.8. O Direito Moral à Propriedade .....	50
3.9. A Origem e Finalidade do Estado ( <i>Staat</i> ): O Papel da <i>Recta Ratio</i> (Reta Razão) .....	54
3.10. O Contrato Social como forma de Legitimação do Estado .....	62
3.11. Direito Internacional, Estado de Direito, e Direito de Resistência .....	65
3.12. Avaliação das Formas de Governo e a Arte de Bem Governar .....	68
3.13. A Transferência da Doutrina Moral do direito, por Inversão, para a Legislação ....	73
3.14. O Direito Penal ( <i>Strafrecht</i> ) .....	77
3.15. Um Aparente Paradoxo: A Questão da Imputabilidade .....	80
3.16. As Objeções Feitas por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito.	81
3.17. Considerações Sobre a Justiça Temporal ( <i>zeitliche Gerechtigkeit</i> ) .....	93
3.18. Um tipo de Justiça Infalível: a Justiça Eterna .....	96
<b>4. Compaixão: Da Justiça Voluntária ao Rompimento com a Ética.....</b>	<b>102</b>
4.1. A Compaixão ( <i>Mitleid</i> ) como origem das Virtudes Cardeais .....	102
4.2. Justiça Voluntária ( <i>freiwillige Gerechtigkeit</i> ): A Justiça como Virtude .....	105
4.3. Ascese: A Negação da Vontade de Viver .....	106
<b>5. Considerações Finais .....</b>	<b>109</b>
<b>6. Referências Bibliográficas.....</b>	<b>112</b>



# 1. Introdução

A questão do que é o justo e o injusto, tal como os fundamentos do direito – e até mesmo o que é o direito – são indagações que permeiam toda a História da Filosofia. Outras questões, igualmente filosóficas e da mesma magnitude, relacionadas com o tema são: “qual a origem da sociabilidade entre os homens?”, “qual a origem dos direitos?”, “qual a finalidade do direito?”, “que deveria ser o direito?”, “qual a diferença entre o direito e a moral?”, “por que a lei obriga?”, “qual o fundamento do direito de propriedade?”, “qual o fundamento do direito de punir?”, “qual a origem do Estado?”, “qual a função do Estado?”, “qual a melhor forma de organização do Estado?”, “em que se funda o direito positivo?”, “sob quais condições é legítima uma autoridade jurídica e política?”, e “é legítimo que os homens vivam em relações jurídicas e políticas, i.e., sob regras coercitivas?”.

Muitos filósofos se empenharam em responder a tais indagações; mas qual seria a resposta de um filósofo que constrói a sua doutrina do direito inserida em uma ética descritiva, e que defende a primazia da vontade sobre a razão? Esses dois fatores já seriam suficientemente idiossincráticos para tornar o estudo da doutrina do direito de Arthur Schopenhauer (1788-1860) pertinente.<sup>1</sup> Contudo, deve-se ressaltar que o pensador em

---

<sup>1</sup> Adotou-se a edição das obras completas em alemão organizadas por Paul Deussen: SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942. A tradução adotada de *Die Welt als Wille und Vorstellung* para uma leitura cotejada com a obra em idioma alemão foi feita por Jair Lopes Barboza: **O Mundo como Vontade e como Representação**, 1º Tomo; São Paulo: Editora UNESP, 2005. Doravante abreviado como *MVR*, seguido da indicação de parágrafo e página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para o segundo volume de *MVR* adotaram-se duas traduções para leitura cotejada com o original: (i) **The world as will and representation**, 2º Tomo; Tradução E.F.J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966; e (ii) **El mundo como voluntad y representación**, 2º Tomo (complementos); introdução, tradução e notas de Pilar López de Santa María. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2005. Doravante, faz-se referência ao segundo tomo d’*O Mundo como Vontade e Representação* por *MVR II*, seguida da indicação de página nas edições espanhola, inglesa e alemã. Quando necessidade de citação de *MVR II*, a tradução para o português será de minha autoria, a partir do idioma alemão, salvo indicação contrária.

Para a obra *Über die Freiheit des Willens* (Sobre a Liberdade da Vontade) adotou-se a tradução espanhola contida em **Los dos Problemas Fundamentales de la Ética**. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007. Doravante abreviada por *SLV*, seguido por indicação de página e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para a obra *Über die Grundlage der Moral* adotou-se a tradição brasileira **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. Doravante abreviado por *SFM*, seguido de capítulo, de página e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

questão é considerado por grande parte da tradição de comentadores como um autor pessimista. Considerado desse modo, nossa esfera de questões a respeito da doutrina do direito de Schopenhauer se expande, encampando outros questionamentos relevantes: como é construída uma doutrina do direito em um sistema filosófico que afirma ser este o pior dos mundos possíveis, que este mundo é o que ele não deveria ser? Como é possível pensar a imputabilidade e a responsabilidade, conceitos fundamentais do direito e que pressupõem o livre-arbítrio, em um autor considerado determinista? Como essa doutrina se relaciona com o restante de seu sistema filosófico e com a tradição? Quais os principais conceitos constituintes de sua teoria da justiça? Em suma, a quais artifícios teóricos o filósofo da vontade precisa recorrer para que seja possível constituir sua doutrina do direito?

Para tanto, será necessário explicitar os postulados éticos do sistema schopenhaueriano, trazendo à luz sua metafísica dos costumes, para, então, analisar os princípios jurídicos derivados de seu sistema filosófico e, assim, delinear o papel da reflexão política na obra do filósofo da vontade, i.e., entender os problemas da esfera política, a proposição de meios que possibilitem a resolução deles, e apresentar o lugar sistemático da reflexão política em Schopenhauer.

Será enfrentada a difícil tarefa de buscar em toda a obra de Schopenhauer os capítulos e excertos que versam sobre a sua doutrina do direito, para que a exposição mais completa possível seja feita. Isso significa tentar coadunar, fazendo confluir a exposição sintética *a priori* da obra magna do autor, com as exposições analítica e sintética *a*

---

Para leitura da obra *Parerga und Paralipomena* adotou-se a tradução inglesa **Parerga and Paralipomena – Short Philosophical Essays**; Translated from German by E.F.J. Payne – volume two. Oxford: Clarendon Press, 2000. Doravante abreviada por *PP*, seguido de parágrafo, página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

Para a leitura cotejada das notas de aula (*Vorlesungen*) sobre a ética (**Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Sitten**. In: SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, vol X**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942, p.367-584), adotou-se a tradução espanhola feita por Roberto Rodríguez Aramayo (**Metafísica de los Costumbres**; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001). Doravante abreviado como *MP*, *Metafísica dos Costumes*, seguido de indicação de capítulo, página e da paginação em referência à numeração dos manuscritos originais.

Para a leitura dos *Handschrift Nachlass* (Manuscritos Póstumos) do filósofo, adotou-se a tradução inglesa: **Manuscript Remains in Four Volumes**; Editado por Arthur Hübscher, traduzido por E.F.J. Payne. Oxford: Berg, 1988-1990. Doravante abreviado por *MP*, seguido da indicação do Volume, Manuscrito, número do fragmento, página, cidade e ano, e fólio original.

Após cada citação, serão apresentados em nota de rodapé os excertos utilizados em seu idioma original.

*posteriori* de *SLV* e *SFM*, e a exposição pragmática de *PP*, o que, por si só, já é um grande desafio.

A análise aqui empreendida será focada em uma das acepções assumidas pelo conceito de justiça na obra schopenhaueriana: a justiça temporal (*zeitliche Gerechtigkeit*), que tem por sede o Estado e com a qual a doutrina do direito está diretamente relacionada. Questões correlatas, como a teoria da ação, as justiças voluntária e eterna, a compaixão, e a ascese serão introduzidas e explicadas na medida em que auxiliam na resolução das questões propostas.

Para o exercício de entender a leitura que o filósofo faz da tradição foram selecionadas algumas fontes. No que tange à fundamentação de seu sistema dos princípios do direito, nota-se a influência do mesmo tripé teórico já conhecido pelos leitores de Schopenhauer: (i) a filosofia oriental, quer quando Schopenhauer cita como exemplo as *Leis de Manu* – um código legislativo sânscrito contido nos escritos bramânicos –, quer quando invoca o mito da transmigração das almas para explicar de modo mais claro e ilustrativo o conceito de justiça eterna; (ii) a filosofia kantiana, a qual é tida como interlocutora; e (iii) Platão, ao ter trechos de seus diálogos utilizados como referência, tais como *Górgias*, *Leis*, *Protágoras*, e a *República*.

Mas, como esperado, o leque de influências enunciadas e cifradas é bem amplo, e não se restringe apenas as três fontes citadas. Notadamente, ao fundamentar sua doutrina do direito, as influências mais diretas de Schopenhauer, além de Kant e de Platão, são Thomas Hobbes, Samuel Von Pufendorf, e Feuerbach.<sup>2</sup> Como influências ocultas, com as quais Schopenhauer estabelece um diálogo latente – seja de aprovação ou refutação – podem-se reconhecer, por exemplo, Hugo Grotius e Jean-Jacques Rousseau.

Schopenhauer, ao formular sua teoria do direito, faz um acerto de contas com certas teorias em voga, notadamente com esses autores que pertencem a um determinado período da história da filosofia, denominado pelos historiadores da filosofia por moderno.

---

<sup>2</sup> Aqui Schopenhauer refere-se a Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), pai do conhecido Ludwig Feuerbach (1804–1872). Ele foi um grande jurista alemão, sendo o fundador da moderna doutrina do direito penal da Alemanha. Ficou muito conhecido por ter sido o tutor legal de Kaspar Hauser. Schopenhauer provavelmente se refere à obra *Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wissenschaft der natürlichen Rechte*, Altona 1796, e/ou à obra *Lehrbuch des Gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts*. 5. Auflage Gießen, 1812.

A história da filosofia moderna do direito confundiu-se em boa medida com o jus naturalismo moderno e com a teoria do contrato social.<sup>3</sup> Como nosso trabalho não se trata de uma investigação exaustiva e pormenorizada de cada autor do período em questão, examinando a especificidade de cada um deles com vistas a assimilar todas as semelhanças e dessemelhanças de suas teorias a fim de fazer a reconstituição mais completa possível,<sup>4</sup> mas sim o de uma explicitação das principais características desse período assimiladas pelo filósofo da vontade, foi necessário delimitar um escopo de investigação mínimo – mas que pudesse evidenciar os aspectos desejados.

Foram escolhidos quatro autores paradigmáticos do período moderno para ilustrar nossa exposição. O primeiro deles foi Hugo Grotius (1583-1645),<sup>5</sup> que é considerado por muitos o fundador da teoria moderna do direito internacional, e instituiu uma nova forma de investigar as questões da justiça, em particular no campo mencionado.<sup>6</sup> Se Grotius foi o fundador da teoria moderna do direito internacional, ou apenas um autor de transição do período clássico para o período moderno, não é uma questão que compõe o nosso debate. O autor foi selecionado por ter sido (i) o primeiro a formular em um grande sistema as questões relativas ao direito, i.e., pode-se dizer que Grotius estabeleceu as

---

<sup>3</sup> Por muitos séculos a disciplina de Filosofia do Direito foi designada por *jus naturae* ou *jus naturale*. Cf. BARRETO, V. **Dicionário de Filosofia do Direito**. (Organização Vicente de Paulo Barreto). São Leopoldo: Unisinos, Rio de Janeiro: Renovar, 2006, Verbete *Direito Natural*, P.240.

<sup>4</sup> Para uma excelente introdução às várias especificidades das teorias contratuais, Cf. BOUCHER e KELLY. **The Social Contract From Hobbes To Rawls**. David Boucher, P. J. e Kelly (org). London; New York, N.Y.: Routledge, 1994, e MORRIS, C.W. **The Social Contract Theorists: Critical Essays On Hobbes, Locke, And Rousseau**. Organização de Christopher W Morris. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999.

<sup>5</sup> Hugo Grotius (também conhecido por Huig de Groot, Ugo Grozio, e Hugo Grocius, dependendo das variações lingüísticas e da tradução adotada para o seu nome) nasceu em Delft (Holanda). Nascido em uma época impregnada de valores humanistas, calvinistas e aristotélicos, foi educado no auge da influência do protestantismo e do aristotelismo (Cf. TUCK, R. **Natural rights theories : their origin and development**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, P.58.). Aos doze anos já era considerado um milagre intelectual, graduando-se em direito com quinze anos. Foi professor de retórica em Leiden, tradutor, poeta, historiador, e diplomata – trabalhando em diversos governos, como os governos da Holanda, e da Suécia. Suas principais obras são *De iure belli ac pacis*, *De iure praedae*, e *De iure sumarim potestatum circa sacia*. Para leitura cotejada com a obra *De iure belli ac pacis* adotou-se a seguinte edição brasileira: GROTIUS, H. **Direito da Guerra e da Paz**. Santa Catarina: Unijuí, 2004. Doravante abreviado por DGP, seguido de indicação de livro, de capítulo, de seção, de parágrafo e da página na edição brasileira.

<sup>6</sup> Esse é um ponto controverso. Guido Fassò e Haakonssen não concordam com essa asserção, enquanto Richard Tuck considera Grotius um dos autores mais originais de sua época. Cf. FASSÒ, G. **Historia de la Filosofía del Derecho v. II**, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979. pp.74-77 e o prefácio de TUCK, R. **Philosophy and government, 1572-1651**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

categorias epistemológicas que foram debatidas pelos autores do período em questão,<sup>7</sup> e (ii) porque ele marca a transição da forma pela qual se procedia para fundamentar a teoria do direito: ele abandona as fundamentações cosmológicas – pautadas no ordenamento da natureza – e teológicas – fundamentadas em Deus –, procedendo a partir de uma fundamentação baseada na natureza do homem e que por isso pode ser denominada antropológica e laica.

O segundo autor escolhido, Thomas Hobbes,<sup>8</sup> além de ser um dos expoentes das tradições jus naturalista moderna e contratualista, é citado nominalmente por Schopenhauer no processo de formulação de sua doutrina do direito. As assimilações teóricas realizadas pelo filósofo da vontade a partir dos textos hobbesianos são muito claras, além de serem confessas. Esses são fatores de grande relevância, e os quais credenciaram Hobbes a integrar a análise em questão.

O terceiro autor escolhido, Jean-Jacques Rousseau,<sup>9</sup> escreve sobre a piedade (*pitié*), que encontra um importante correlato na filosofia schopenhaueriana: o conceito de

---

<sup>7</sup>“Apesar das modificações mais ou menos moduladas, em linhas gerais a escola do direito natural moderno permaneceu fiel às categorias epistemológicas definidas por Grotius”. GOYARD-FABRE, S. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, P.XXV.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes nasceu no ano de 1588, na aldeia de Westport, perto de Malmesbury, Inglaterra. Com a ajuda de um tio estudou em Oxford e, em 1608, tornou-se tutor na família Cavendish, com a qual manteve estreitas relações até o final de sua vida. Trabalhou para Francis Bacon, auxiliando-o na tradução latina de seus Ensaios. Faleceu em 1679, aos noventa e um anos em Hardwick Hall. Dentre suas obras publicadas podem ser destacadas *The Elements of Law* (1640), *De Cive* (1642), *De Corpore* (1655), *De Homine* (1657), *Leviathan or the Matter, Forme, Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), entre outras.

Para a leitura da obra *De Cive*, adotou-se a edição latina HOBBS, T. **De cive: the latin version entitled in the first edition elementorum philosophiae sectio tertia de cive**. A Critical edition by Howard Warrender, in: The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, v.2. Oxford: Oxford Univ., 1983. Para uma leitura cotejada com a obra latina adotou-se a tradução de Richard Tuck: **On The Citizen**. Edited and transl. by R. Tuck and M. Silverthorne: Cambridge University Press, 1998. Doravante abreviado como *De Cive*, seguido da indicação de página das edições em língua latina e inglesa. Quando houver a necessidade de citações, a tradução realizada será feita a partir da edição inglesa, em cotejamento com a edição latina.

Para a leitura de *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*, adotou-se a edição inglesa editada por C.B. Macpherson: HOBBS, T. **Leviathan**. Edited with an introduction by C.B. Macpherson. New York: Penguin, 1985. A tradução adotada de *Leviathan* para uma leitura cotejada com a obra em idioma inglês foi feita por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva: **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**; in: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Doravante abreviado como *Leviatã*, seguido da indicação de página das edições em língua inglesa, original entre colchetes, e língua portuguesa.

<sup>9</sup> Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), nascido na cidade-estado de Genebra, é conhecido como um dos mais importantes filósofos do século XVIII, tendo exercido grande influência intelectual no que ficou conhecido como uma das mais impactantes revoluções da história ocidental: a Revolução Francesa. Seu pensamento político foi fortemente influenciado pela leitura de autores como Tácito, Plutarco, Hugo Grotius e Samuel

compaixão (*Mitleid*). Tal ocorrência, aliada ao fato de sua teoria ser considerada pela maioria dos comentadores como antitética à teoria hobbesiana, dá ensejo à questão de como e em que medida o filósofo da vontade pôde utilizar e assimilar fontes tão divergentes.

Para finalizar o plantel, a busca por evidenciar os aspectos mais relevantes assimilados por Schopenhauer, através dos autores selecionados, nos levou a Immanuel Kant.<sup>10</sup> Schopenhauer, em sua doutrina do direito, tem a filosofia kantiana como interlocutora, construindo-a em diálogo direto com a kantiana por meio de refutações a pontos específicos, como à fundamentação do direito de propriedade, à fundamentação do

---

Von Pufendorf. Suas contribuições atingiram diversos ramos das ciências e das artes: escreveu verbetes para *Encyclopédie* de Denis Diderot e Jean Le Rond d'Alembert, e romances de grande sucesso, como a novela *Julie, ou La Nouvelle Héloïse* (Julie ou a Nova Heloísa, de 1761); no campo da composição criou um novo tipo de notação musical – embora essa tenha sido rejeitada pela Academia de Ciências; em 1749 venceu o concurso da Academia de Dijon com o *Discours sur les sciences et les arts* (Discurso Sobre a Ciência e as Artes), que ficou conhecido como primeiro discurso e lhe garantiu fama e projeção no meio intelectual europeu. Em 1754 escreveu o segundo discurso, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens), e em 1762 publicou as obras *Du Contrat Social* (Do Contrato Social), e *Émile, ou De l'éducation* (Emílio, ou Da Educação).

Adotou-se a edição das obras completas de Rousseau estabelecida por Raymond e Gagnebin: ROUSSEAU, J. **Œuvres complètes**. Volume III. Paris: Gallimard, 1964, reimpressão de 2003. Para a leitura cotejada com os textos em francês, adotaram-se as traduções brasileiras existentes na *Coleção Os Pensadores*: ROUSSEAU, J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural: 1973. Doravante abreviado por *Segundo Discurso*, seguido de indicação de página na tradução brasileira e da página do original francês; e ROUSSEAU, J. **Do Contrato Social**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural: 1973. Doravante abreviado por *Do Contrato Social*, seguido de indicação de página na tradução brasileira, e da página do original francês.

<sup>10</sup> Immanuel Kant (1724 -1804) lecionou na Universidade de Königsberg, cidade na qual nasceu e da qual nunca saiu. É conhecido como um dos filósofos mais importantes e revolucionários da filosofia. Autor das três críticas – *Kritik der reinen Vernunft* (Crítica da Razão Pura), *Kritik der praktischen Vernunft* (Crítica da Razão Prática), e *Kritik der Urtheilskraft* (Crítica da Faculdade do Juízo) –, entre outras obras de grande envergadura (como a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Fundamentação da Metafísica dos Costumes), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (A Religião dentro dos Limites da Simples Razão), *Die Metaphysik der Sitten* (A Metafísica dos Costumes).

Adotou-se a tradicional edição das obras completas em alemão de Kant organizadas pela Academia: KANT, I. **Kants Werke**: Akademie-Textausgab. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kantsgesammelten Schriften; Berlin: W. de Gruyter, 1968. Para leitura cotejada com o texto *Die Metaphysik der Sitten* da edição mencionada, escolhemos a tradução portuguesa **Metafísica dos Costumes**. Tradução, apresentação e notas José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005. Doravante abreviada por *MdS*, seguida de indicação página e numeração Becker.

Para leitura cotejada com o texto *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* da edição mencionada, escolhemos a tradução portuguesa **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986. P. 59, IV 421. Doravante abreviado por *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, seguido de indicação de página e numeração Becker.

direito de punir e sua execução, e à fundamentação do Estado no imperativo categórico como um dever moral.

Assim, a partir da leitura dos textos de Schopenhauer, de orientações do próprio autor, e dos textos dos filósofos supramencionados, selecionaram-se as obras e trechos dessas que foram considerados influentes e consentâneos com a análise proposta. Dessa forma, o objetivo geral desta dissertação de mestrado almeja perscrutar a doutrina do direito (*Rechtslehre*) de Arthur Schopenhauer, i.e., elucidar e compreender sua fundamentação, sua formulação, o diálogo estabelecido com a tradição acima delimitada – como Schopenhauer a lê –, as consequências engendradas por essa doutrina, e sua inserção sistemática na filosofia schopenhaueriana.

Esse esforço compreende quatro etapas: (i) a exegese dos textos schopenhauerianos nos quais a doutrina do direito é formulada; (ii) delimitar um certo horizonte teórico com o qual Schopenhauer dialoga, frequentando os textos desses autores para poder explicitar os pontos mais importantes que o influenciaram na formulação de sua doutrina do direito, para, assim, entender o diálogo que ele trava com essa tradição; (iii) buscar nos manuscritos póstumos de Schopenhauer as anotações que serviram como base para formulação de sua doutrina do direito; e (iv) elucidar e compreender a teoria da ação (conhecida também por teoria sobre a liberdade da vontade), com o fito de compreender como Schopenhauer fundamenta os conceitos tão caros e capitais para qualquer teoria do direito, como os conceitos de imputabilidade (*Zurechnungsfähigkeit*) e de responsabilidade (*Verantwortlichkeit*).

Espera-se, ao desenvolver as etapas supracitadas, explicitar a relação da doutrina do direito com a moral – tal como pensada por Schopenhauer –, entender o papel específico da teoria da justiça dentro do sistema filosófico de Schopenhauer, e como ela se relaciona com a tradição. Tal percurso permitirá o melhor entendimento da argumentação que constitui a formulação da teoria do direito schopenhaueriana, da sua ética – que é para esse filósofo a parte mais importante da filosofia – bem como possibilitar reflexões que apontem para possíveis respostas para as questões norteadoras desse trabalho.

## 2. A Dimensão Ética do Sistema: Metafísica dos Costumes e Ética

### 2.1. O Significado Ético do Sistema Filosófico Schopenhaueriano

O jovem Schopenhauer, no ano de 1813, mesmo antes de sua obra magna ser concluída, já vislumbrava o sentido último do sistema filosófico que conceberia anos mais tarde:

Entre as minhas mãos e com maior razão no meu espírito cresce uma obra, uma filosofia, que deve ser ética e metafísica *ao mesmo tempo*, que até então eram separadas, erroneamente, como se separa o homem em corpo e alma.<sup>11</sup>

Essa passagem nos permite notar o direcionamento e a importância da ética no sistema filosófico schopenhaueriano já em sua concepção. Poder-se-ia dizer que a importância da ética já estava dada na raiz do sistema e orientou todo o seu desenvolvimento e confecção. Todavia, antes de explorar o significado ético do sistema, seria importante destacar alguns aspectos desse sistema filosófico: o primeiro aspecto refere-se ao fato do sistema ser denominado pelo seu próprio autor como o sistema do pensamento único, que é definido da seguinte maneira:

“[...] UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”.<sup>12</sup>

E, neste mesmo sentido, pode-se fazer uma observação pertinente e complementar: “Schopenhauer é o filósofo da organicidade. Procura-a, porque, com ela,

---

<sup>11</sup> *MP, I, Manuscritos de Juventude*, Fragmento 92, P. 59, Berlin 1813, Fólio L.

<sup>12</sup> *MVR*, Prefácio à Primeira Edição, P.19-20, I VIII. No original alemão: „ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch seyn mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mittheilung, sich in Theile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Theile ein organischer, d.h. ein solcher seyn, wo jeder Theil ebenso sehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Theil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Theil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei“.

onde quer que se esteja no seu sistema, estar-se-á em toda parte. O todo conteria as partes e seria contido por elas”<sup>13</sup>.

O segundo aspecto a ser salientado refere-se ao fato de a exposição schopenhaueriana não contemplar temáticas inteiras em sua completude em um único lugar. Exemplo disso é que o filósofo se furta de reproduzir parte vital de sua argumentação sobre o princípio de razão suficiente em seu primeiro livro, remetendo o leitor à leitura de sua tese de doutoramento, a *QR*. A própria doutrina do direito serve como exemplo, na medida em que ela é tratada pelo filósofo ao longo de toda sua obra em momentos díspares e esparsos. Esse tipo de procedimento é recorrente em toda a obra do filósofo, como ele mesmo admite:

Pois é preciso ter em mente que meus escritos, poucos que sejam, não foram compostos ao mesmo tempo, mas sucessivamente, no decorrer de uma longa vida e com amplos intervalos; logo, não se deve esperar que tudo o que disse sobre um tema também apareça reunido num único lugar.<sup>14</sup>

Ao assumir ambos os aspectos, parece pertinente introduzir à exposição alguns dos conceitos fundamentais para o entendimento do sistema. Um dos pilares da filosofia schopenhaueriana é a distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si<sup>15</sup>: em-si somos vontade, unos e imutáveis; a vontade deve ser entendida como um impulso cego e irracional que tem no desejo a expressão de sua estrutura de movimento pela busca de um objeto de satisfação. Mas a vontade traz em si a marca ontológica da insatisfação eterna, ou seja, por ser ontologicamente carência, ela está condenada a sempre repetir a necessidade de satisfação; todo ato de vontade satisfeito é apenas uma transição para um novo ato de vontade. A vontade, enquanto tal, nunca pode ser satisfeita; ela é, portanto, eternamente padecente.

---

<sup>13</sup> BARBOZA, J. *A Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: USP-Humanitas, 2001, P. 137.

<sup>14</sup> *MVR, Crítica da Filosofia Kantiana*, P. 663, I 633-634. No original alemão: „Denn man muß erwägen, daß meine Schriften, so wenige ihrer auch sind, nicht alle zugleich, sondern successiv, im Laufe eines langen Lebens und mit weiten Zwischenräumen abgefaßt sind; demnach man nicht erwarten darf, daß Alles, was ich über einen Gegenstand gesagt habe, auch an Einem Orte zusammen stehe“.

<sup>15</sup> “A essência íntima do mundo, a coisa-em-si, é a vontade, a vontade de viver e esta, enquanto tal, conta com três propriedades metafísicas: a unidade, a infundamentabilidade, e a incognoscibilidade” *MP, Metafísica dos Costumes*, P.117, P.180. No original alemão: Das innre Wesen der Welt, das Ding an sich ist der Wille, der Wille zum Leben: als solcher hat er drei 'metaphysische Eigenschaften: Einheit, Grundlosigkeit, Erkenntnißlosigkeit“.

Porém, enquanto fenômeno, somos o mais alto grau de objetivação dessa vontade na realidade empírica, situados espaço-temporalmente em uma cadeia causal pelo *principium individuationis*, o princípio de individuação, que fragmenta a vontade – una e indivisa enquanto coisa-em-si. Por esse aspecto, pode ser considerado como princípio constituinte da realidade empírica enquanto fenômeno. Ele também permite que a vontade se manifeste de igual modo em número infinito de seres e, certamente, de uma maneira plena e íntegra.

O fenômeno pode ser definido como tudo aquilo que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo, e seu conhecimento se dá inteiramente submetido ao princípio de razão em suas quatro formas.<sup>16</sup> Tudo o que pertence ao fenômeno é causa e consequência, e essa consequência é determinada com absoluta necessidade.<sup>17</sup> Ora, se tudo o que existe enquanto fenômeno é pautado na relação causal, então é possível inferir que o conteúdo inteiro da Natureza é absolutamente necessário – como será exposto com maior retidão na seção que trata da liberdade e da necessidade da vontade.

Por outra perspectiva, enquanto coisa-em-si, a vontade não está submetida ao princípio de razão nem ao princípio de individuação. Logo, a vontade enquanto tal é livre. Tudo o que existe como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessário; no entanto, em si mesmo, é vontade e está integralmente livre e fora das formas do tempo e do espaço.

Pela via cognitiva não é possível ter acesso à coisa-em-si. Mas é possível ter acesso a ela pelo nosso corpo, enquanto sujeitos da vontade. A filosofia, enquanto explicitação conceitual do mundo é a tradução do conhecimento intuitivo da essência

---

<sup>16</sup> O princípio de razão suficiente é definido como: *nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit* (em tradução livre: nada é sem que haja uma razão para que seja ou sem que haja uma razão que explique o que seja) *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund*, Erstes Kapitel, §5, III 113. Ele possui quatro figuras que explicam as relações entre as representações e unificam todo o conhecimento racional: (i) Princípio de Razão Suficiente do Devir (*Satz vom zureichenden Grund des Werdens*); (ii) Princípio de Razão Suficiente do Conhecer (*Satz vom zureichenden Grund der Erkenntnis*); (iii) Princípio de Razão Suficiente do Ser (*Satz vom zureichenden Grund des Seins*); (iv) Princípio de Razão Suficiente do Agir (*Satz vom zureichenden Grund des Handelns*). A palavra alemã *Grund* pode ser traduzida para o português por *fundamento*, *causa* e *razão*. Sobre o princípio de razão suficiente e suas quatro figuras, conferir a obra de Schopenhauer *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* e CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: *Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements*, n.º. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005, P. 138-143. Doravante abreviado por *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, seguido de indicação de página.

<sup>17</sup> Cf. MVR, §55, P.371, I 338.

metafísica do mundo para o conhecimento abstrato. Trata-se de uma teoria da representação, ao mesmo tempo em que se configura como uma teoria dos limites dessa representação. O discurso científico, que não consegue ir além do plano empírico, da aparência, se pauta pelas relações estabelecidas entre fenômenos. A pergunta pelo “como”, o “onde” e o “quando” de um determinado evento expressa a tentativa de explicitar relações de causalidade, espaço e tempo, i.e., as perguntas científicas estão pautadas pelo princípio de individuação. A pergunta filosófica, o “quê” das coisas, consegue ultrapassar o plano da aparência e vislumbrar a essência, seja de um objeto particular, seja do sujeito da vontade.

As investigações sobre as relações físicas, entre eventos da natureza, servem de base para a ciência empírica do agir humano, a ética. Deve-se pensar a ética em relação com a metafísica da natureza, como atesta a estrita relação existente entre os livros II e IV de *MVR*. Pelo fato das investigações morais concernirem quase que imediatamente à coisa-em-si, elas são incomparavelmente mais importantes.<sup>18</sup> E elas concernem quase imediatamente à coisa-em-si porque no indivíduo se manifesta de forma completa e plena, graças ao princípio de individuação, a vontade de viver: pode-se observar a manifestação do microcosmo no macrocosmo. Dessa forma, não é preciso investigar as relações estabelecidas entre um grande contingente de pessoas para obter dados relevantes para a ética, mas o agir de um único indivíduo serve como objeto pleno para a observação.<sup>19</sup>

Contudo, não se trata da ciência de como os homens *devem* agir. Ao contrário, a ética schopenhaueriana, afastando-se da moral teológica e das morais prescritivas, possui aporte e ponto de ancoragem em sua metafísica da vontade, na descrição e explicação do mundo e da existência em geral, i.e., ela tem por objetivo explicar os modos de agir dos homens no que se refere ao aspecto moral de suas ações. A ética possui, enquanto doutrina empírica do agir humano, a quarta figura do princípio de razão suficiente como forma geral, a motivação.

Nas preleções de Berlim, os objetivos da ética são esclarecidos pelo então professor Schopenhauer: cabe a ela mostrar que (i) não existe nenhuma doutrina do dever, que (ii) não existe nenhum princípio ético universal, e que (iii) não existe um dever

---

<sup>18</sup> Cf. *MVR II*, P.589, P.645 e II 676

<sup>19</sup> Cf. *MVR II*, P.590-591, P.647 e II 678

incondicionado.<sup>20</sup> Em suma, o ponto de partida da ética schopenhaueriana já delinea um horizonte necessariamente antikantiano. Concomitantemente com esses três objetivos, a ética trata, necessariamente, de dois problemas capitais: (i) a liberdade e a sua relação com a necessidade, e (ii) o significado ético da conduta humana, i.e., o fundamento da moral<sup>21</sup>

Nesse ponto é possível diferenciar o que Schopenhauer entende por ética – o conjunto de objetivos e problemas supracitados – e o que ele entende por metafísica dos costumes – que seria um conceito mais abrangente que o de ética e incluiria em seu conteúdo programático toda a filosofia moral, afirmação e negação da vontade de viver, inclusive a doutrina da redenção.

Os conceitos de afirmação e de negação da vontade podem ser compreendidos a partir da seguinte passagem:

A Vontade afirma a si mesma, significa: quando em sua objetividade (*Objektivität*), ou seja, no mundo e na vida, a própria essência lhe é dada plena e distintamente como representação, semelhante conhecimento não obsta de modo algum seu querer, mas exatamente esta vida assim conhecida é também enquanto tal desejada; se até então sem conhecimento, como ímpeto cego, doravante com conhecimento, consciente e deliberadamente. – O oposto disso, a NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDÉIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente.<sup>22</sup>

A afirmação da vontade é querer, e cada ato de vontade é sua afirmação, tendo no próprio corpo a expressão dos impulsos próprios da vontade metafísica. O corpo, assim, é a linha tênue entre os âmbitos da vontade e da representação, sendo cada manifestação do corpo em tempo, espaço e causalidade, uma exteriorização da essência metafísica do

---

<sup>20</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.4, P.58-59.

<sup>21</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.21, P.76.

<sup>22</sup> *MVR*, §54, P. 369-370, I 336. No original alemão: „Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objektivität, d.i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntniß sein Wollen keineswegs; sondern eben dieses so erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntniß, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntniß, bewußt und besonnen. - Das Gegentheil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntniß das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntniß des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt“.

indivíduo. A afirmação da vontade de viver se dá em dois âmbitos: (i) a afirmação sobre o próprio corpo – pela autoconservação e a satisfação do impulso sexual –, e (ii) a afirmação da vontade para além do próprio corpo, que invade e nega a esfera de afirmação alheia.

A partir dessa pequena introdução à metafísica dos costumes e ao sistema ético, é possível perquirir o seu significado moral, analisando em maior profundidade os problemas da ética elencados pelo filósofo da vontade, a fim de entender a relação entre ética, direito, moralidade e política.

## 2.2. A Teoria da Ação ou Sobre a Liberdade da Vontade<sup>23</sup>

Ao formular o que considera como um dos problemas fundamentais da ética, a saber, a teoria da ação ou a liberdade da vontade, Schopenhauer inicia sua investigação justamente pelo questionamento “o que é liberdade?”. Segundo o filósofo da vontade, o conceito de liberdade só pode ser pensado como a ausência de obstáculos e impedimentos; ela deve, assim, ser considerada como um conceito negativo.<sup>24</sup>

A partir dessa primeira definição de liberdade pela via negativa, é possível diferir entre três tipos possíveis de ausência de impedimentos: (i) a liberdade física (*Physische Freiheit*), que é caracterizada pela ausência de impedimentos *materiais* (*materiellen*) de todo tipo,<sup>25</sup> (ii) a liberdade intelectual (*intellektuelle Freiheit*), que se refere ao voluntário e ao involuntário, e (iii) a liberdade moral (*moralische Freiheit*), que constitui o *liberum arbitrium* – que significaria a possibilidade de um mesmo indivíduo poder escolher a sua forma de agir, para mesma situação, entre duas ações diametralmente opostas.

A liberdade física e a liberdade moral constituem uma certa relação, na medida em que, segundo Schopenhauer, a primeira é anterior a segunda; e é sobre elas que essa

---

<sup>23</sup> A temática da liberdade é tratada por Schopenhauer em *MVR* §23, §26, §55; *MVR II*, Capítulo 19; *SFM*, §10; em *SLV*; e *SLN*, Capítulo 5.

<sup>24</sup> Cf. *SLV*, P. 39, III 473.

<sup>25</sup> Uma importante ressalva feita pelo autor: “Também se chama livre um povo e se entende por isso que ele se rege de acordo com leis, mas leis que se deram a si mesmo; pois então obedecem, em todo caso, exclusivamente a sua própria vontade. Segundo isso, a liberdade política deve se entendida junto com a liberdade física”. *SLV*, P.40-41, III 4754. No original alemão: „Auch ein Volk nennt man frei, und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen“.

consideração se desdobrará. Contudo, nas apreciações anteriores acerca da temática da liberdade, essa sempre foi considerada apenas em referência ao *poder* (*Können*) executar uma ação ou outra, não ao fato e possibilidade de o *querer* (*Wollen*) mesmo ser *livre* (*frei*). Livre deve ser entendido como estar de acordo com o querer. A questão, então, é recolocada de uma outra forma: “podes querer também o que queres?” (*Kannst du auch wollen, was du willst?*).

A mera resposta afirmativa a essa questão não decide nem resolve o problema da liberdade do querer: faz-se indispensável recorrer à apreciação do contra conceito de liberdade, a saber, o conceito de necessidade (*Notwendigkeit*). Mas quê significa necessidade? Necessidade é uma consequência a partir de uma causa segundo o princípio de razão suficiente em uma de suas quatro figuras.<sup>26</sup> E isso significa que uma vez que uma causa está dada, seu efeito é necessário com o mesmo rigor em todos os casos. A relação de causa e efeito, fundamento e consequência, rege todo o fenômeno – tudo aquilo que é objeto para o sujeito que conhece enquanto indivíduo. Ora, se tudo o que pertence ao fenômeno é causa e consequência, e essa consequência é determinada com absoluta necessidade,<sup>27</sup> e se tudo o que existe enquanto fenômeno é pautado na relação causal, nos princípios de razão suficiente e de individuação, então é possível inferir que o conteúdo inteiro da Natureza é absolutamente necessário. Um objeto poderia não existir na natureza, ou originária e essencialmente ser algo inteiramente outro. Mas em tal caso toda a cadeia causal, na qual ele está inserido como fenômeno, também seria outra.<sup>28</sup>

Dessa perspectiva – a perspectiva do fenômeno –, não seria possível admitir uma vontade livre. Para ser livre, a vontade não poderia estar determinada por razões, ou seja, uma vontade seria livre se não estivesse no domínio dos princípios de razão suficiente e de individuação. Todavia, por outro lado, em outro registro que o da representação, a vontade é a própria coisa-em-si, e não está submetida aos princípios de razão e de

---

<sup>26</sup> Cf. *SLV*, P.43, III 477 e *MP*, *Metafísica dos Costumes*, P. 22, P. 77.

<sup>27</sup> “O conteúdo inteiro da natureza, a completude de seus fenômenos, são, portanto, absolutamente necessários, e a necessidade de cada parte, de cada fenômeno, de cada evento, pode sempre ser demonstrada, já que tem de ser possível encontrar a causa (*Grund*) do qual ele depende como consequência”. *MVR*, §55, P.371, I 338. No original alemão: „Der ganze Inhalt der Natur, ihre gesammten Erscheinungen, sind also durchaus nothwendig, und die Nothwendigkeit jedes Theils, jeder Erscheinung, jeder Begebenheit, läßt sich jedesmal nachweisen, indem der Grund zu finden seyn muß, von dem sie als Folge abhängt“.

<sup>28</sup> Cf. *MVR*, §55, P. 372, I 339.

individuação. Deste ponto de vista a vontade enquanto tal é livre. Tudo o que existe como fenômeno, como objeto, é absolutamente necessário; no entanto é, em si mesmo, vontade e está integralmente livre por toda a eternidade. Nesse ponto nos deparamos com a consideração da impossibilidade do conceito de liberdade no plano da representação, que é regido pelas leis de causa e consequência, e da possibilidade de liberdade no plano da vontade em-si, da possibilidade de uma liberdade transcendental. Essa dualidade de perspectivas pode ser levada a cabo porque a filosofia schopenhaueriana aceita e tem como ponto de partida a divisão kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, considerados pelo filósofo de Frankfurt como representação e vontade, e porque sua exposição sobre a liberdade da vontade toma como referência a terceira antinomia da Dialética Transcendental da obra kantiana *Kritik der Reinen Vernunft (Crítica da Razão Pura)*, que, em uma das interpretações possíveis, com a qual Schopenhauer é identificado, é possível compatibilizar determinismo empírico e liberdade numênica, estabelecendo uma relação entre os dois âmbitos.<sup>29</sup>

O determinismo do fenômeno atinge até mesmo o homem, que, apesar de ser o mais alto grau de objetivação da vontade no mundo fenomênico, ainda está submetido aos princípios de razão suficiente e de individuação. Isso significa que o homem, como qualquer outra parte da natureza, também é objetividade da vontade.<sup>30</sup> Pode-se afirmar que enquanto fenômeno cada indivíduo é um corpo próprio, uma força da Natureza, uma Idéia, e um caráter inteligível (*intelligibel Charakter*) manifestado no tempo, espaço e em uma cadeia causal como caráter empírico (*empirischen Charakter*):

Ora, assim como cada coisa na natureza tem suas forças e qualidades que reagem de determinada maneira em face de determinada impressão, e constituem o seu caráter, o homem possui o seu CARÁTER, em virtude do qual os motivos produzem suas ações com necessidade. Nesse modo mesmo de agir manifesta-se

---

<sup>29</sup> Segundo Schopenhauer, a terceira antinomia é uma das maiores contribuições da filosofia kantiana. Cf. *SFM*, §10, P.93, III 644. “Considero esta doutrina de Kant da coexistência da liberdade com a necessidade como a maior das realizações da profundidade humana”. *SFM*, §10, P.95, III 646. No original alemão: „Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehen der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns“.

<sup>30</sup> Cf. *MVR*, §55, P. 372, I 339; Ver também: Cf. *MVR*, §18, P. 157, I 119; Cf. *MVR*, §54, P. 357, I 323; *MP*, *Metafísica dos costumes*, P. 23, P.78.

seu caráter empírico; por seu turno, neste manifesta-se de novo seu caráter inteligível, a vontade em si, da qual aquele é o fenômeno determinado.<sup>31</sup>

Os conceitos de caráter empírico e de caráter inteligível, apropriações da filosofia kantiana, são incorporados à filosofia schopenhaueriana. E caráter deve ser entendido como a constância, a regularidade, a regra que permanece imutável na observação de um certo conjunto de fenômenos, neste caso o agir do indivíduo. Desta forma, tudo o que Schopenhauer escrevera sobre as leis que regem a Natureza também são válidas para os homens, que tem no princípio de razão suficiente do agir (*Satz vom zureichenden Grund des Handelns*), ou, de forma abreviada, na *lei da motivação*, (*Gesetz der Motivation*) a condição de inteligibilidade de suas ações.

Os *caráteres inteligível e empírico* podem ser definidos como:

[...] caráter é manifestação da vontade e não a vontade como coisa-em-si mesma. [...] O *caráter inteligível* é a vontade como coisa-em-si enquanto aparece em uma determinada proporção em um indivíduo dado. O *caráter empírico*, contudo, é essa manifestação mesma enquanto se põe de manifesto nas formas do agir, conforme o tempo, na *corporificação*, conforme o espaço.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> MVR, §55, P. 372, I 339. No original alemão: „Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagiren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen, mit Nothwendigkeit“.

<sup>32</sup> MP, *Metafísica dos Costumes*, P.25-26, P.80-81. No original alemão: „[...] und daß sein Charakter unveränderlich ist: welches daher kommt daß der Charakter schon Erscheinung des Willens ist; nicht der Wille als Ding an sich. [...] Der intelligible Charakter ist der Wille als Ding an sich sofern er in einem bestimmten Individuo, in bestimmtem Grade erscheint. Der empirische Charakter aber ist diese Erscheinung selbst, so wie sie sich darstellt, der Zeit nach, in der Handlungsweise, dem Raum nach, schon in der Korporisation“.

Optei por escolher a formulação das preleções de Berlim sobre o *caráter inteligível e empírico*, ainda que em polêmica e divergência aparentes com outros textos de Schopenhauer, porque ela faz alusão a um grande problema para os leitores, interpretes da obra do filósofo da vontade, e até para o próprio Schopenhauer: a possibilidade de se entender que cada caráter tem o mesmo estatuto de uma Idéia. Em última instância, em-si, tudo é vontade; mas para que cada caráter possa ser individual, ele deve ter um pequeno grau de individuação. Contudo, isso não precisa significar necessariamente que ele esteja submetido ao princípio de individuação – em tempo, espaço e em uma cadeia causal; esse raciocínio estaria em consonância com o fato de que cada homem teria uma Idéia que corresponda a si mesmo. Esse é um problema assaz espinhoso, e que não temos por objetivo expor detalhadamente e nem resolvê-lo aqui. Deixamos registrado apenas a alusão a essa possibilidade de interpretação, baseada em evidências textuais. No §116 de *PP*, Schopenhauer escreve: “a *individualidade* não repousa unicamente no *principium individuationis* e destarte não é inteiramente simples fenômeno, mas que ela se enraíza na coisa-em-si, na vontade do indivíduo, pois seu próprio caráter é individual. Qual a profundidade aqui atingida pelas suas raízes constitui uma das questões cuja resposta não empreendo”. *PP*, §116, P.113, V 249. No original alemão: „Hieraus folgt nun ferner, daß die Individualität nicht allein auf dem *principio individuationis* beruht und daher nicht durch und durch bloße Erscheinung ist; sondern daß sie im Dinge an sich, im Willen des Einzelnen, wurzelt: denn sein Charakter selbst ist

Assim, o caráter inteligível é o que cada homem é em-si, enquanto vontade, não submetido aos princípios de razão e individuação; as ações de cada homem no mundo como representação são fenômenos, manifestações de seu caráter inteligível – que é distinto em cada indivíduo –, denominado, enquanto manifestação fenomênica, no tempo e espaço, de caráter empírico.<sup>33</sup> Assim, a liberdade não está situada no âmbito do caráter empírico, mas no âmbito do caráter inteligível. E o caráter empírico é tão somente a exibição fenomênica do que o indivíduo é da perspectiva metafísica.

Em suma, o caráter inteligível, além de ser considerado como um ato extra temporal, indivisível e imutável da vontade, é a própria vontade enquanto coisa-em-si a manifestar-se num determinado indivíduo e em um determinado grau como fenômeno, cujo desenvolvimento e espraiamento em tempo, espaço, e em todas as formas do princípio de razão é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem.<sup>34</sup>

A teoria do caráter, assim, reúne quatro características básicas em torno dele: (i) ele é individual, uma vez que é diferente para cada indivíduo, e isso significa que o efeito de um mesmo motivo é completamente diferente em homens distintos; (ii) ele é empírico, enquanto manifestação fenomênica do caráter inteligível. E isso significa que apenas pela experiência é possível nos conhecer e, por conseguinte, também os outros; (iii) ele é constante, pois permanece o mesmo ao longo de toda vida. E isso significa que um homem, nas exatas e idênticas circunstâncias age sempre da mesma forma. Schopenhauer é

---

individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehn, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme“.

Para uma apreciação cuidadosa do conceito de Idéia na obra schopenhaueriana e das possíveis contradições encontradas em suas várias formulações remeto ao artigo CIRACI, F. *Il mondo come volontà, idee e rappresentazione: Per una possibile lettura in senso illuministico della dottrina delle idee*. in: **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer** – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – pp. 71-115. Disponível em: [http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/ciraci\\_fabio.pdf](http://www.revistavoluntas.org/uploads/5/8/3/2/5832849/ciraci_fabio.pdf). Acesso em 15/09/2011.

<sup>33</sup> As definições de caráter empírico e inteligível também podem ser encontradas em várias passagens da obra schopenhaueriana, tais como: *SFM*, §10, P.94-96, III 645-647; *MVR*, §20, P.165, I 127-128; *MVR*, §28, P.221-225, I 185-190; *MVR*, §53, P.353, I 319-320; *MVR*, §55, P.375, I 341-342.

<sup>34</sup> Cf. *MVR*, §55, P. 375, I 341.

implacável: quem roubou uma vez é um ladrão por toda a vida;<sup>35</sup> e (iv) ele é inato, pois o homem nasce com ele.<sup>36</sup> E isso significa que (a) o homem, com o tempo, torna-se o que ele é, não podendo escolher o que ele quer ser,<sup>37</sup> e (b) que o caráter é o local no qual residem todos os vícios e virtudes, no que se segue que virtude e vício também são inatos. Aqui já é possível vislumbrar o deslocamento da responsabilidade do âmbito do agir para o âmbito do ser, ou, como Schopenhauer escreve, do *operari* para o *esse*.

A *autoconsciência* (*Selbstbewusstsein*) de cada um faz os indivíduos acreditarem que é possível fazer o que quiser. E, dado que o indivíduo também pode pensar ações totalmente opostas como *queridas*, segue-se que ele crê que também pode agir de forma contrária, *se quiser*. Contudo, deve-se afastar o erro de que o agir de um homem particular e determinado não está submetido à necessidade alguma, da consideração *a priori* de que o agir é livre. Como escreve a tradutora espanhola de *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, Pilar López de Santa María, na introdução desse livro “Podemos *desejar* coisas diferentes e inclusive opostas; mas só podemos, em cada caso, *querer* uma”.<sup>38</sup> Aqui se deve utilizar o exemplo tão claro que Schopenhauer emprega em sua argumentação de *SLV*:

---

<sup>35</sup> Cf. *SLV*, P. 88, III 521. “O que alguém fez *uma* vez, faria de novo, inevitavelmente, sob iguais circunstâncias” *SFM*, §13, P.110, III 658. No original alemão: „was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wieder thun werde“.

Outras duas citações podem corroborar esse ponto de vista: “esperar que um homem, em ocasiões idênticas, aja uma vez assim e outra vez de forma totalmente diferente, seria como se se esperasse que a mesma árvore que este verão deu cerejas de peras no próximo” *SLV*, P.96, III 528. No original alemão: „Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß der selbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde“.

“Na mesma verdade se baseia o homem, mesmo tendo o mais claro conhecimento e tendo repúdio de suas faltas e defeitos morais e inclusive o mais firme propósito de melhora, contudo em realidade não melhora senão que, pondere os propósitos sérios e sinceras promessas, à próxima oportunidade se deixe surpreender de novo, para seu próprio assombro, pelas mesmas ações de antes. *SLV*, P.89, III 521. No original alemão: „Auf der selben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja, Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja, beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich, bei erneuerter Gelegenheit, doch wieder auf den selben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt“.

<sup>36</sup> Cf. *MVR*, §53, P.353, I 319-320.

<sup>37</sup> “De acordo com a tradição os homens precisariam apenas ponderar COMO gostariam de ser, e assim seriam: isto é liberdade da vontade”. *MVR*, §55, P.379, I 345. No original alemão: „Nach dieser dürfte er nur überlegen, wie er am liebsten seyn möchte, und er wäre es: das ist ihre Willensfreiheit“.

<sup>38</sup> SCHOPENHAUER, A. **Los dos Problemas Fundamentales de la Ética**. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007, P.XXII.

“São seis horas da tarde, a jornada de trabalho terminou. Agora posso dar uma volta; ou posso ir ao clube; posso também subir em uma torre e ver o pôr do sol; também posso ir ao teatro; e posso visitar esse ou aquele amigo; posso, também, sair da cidade e nunca mais voltar. Tudo isso depende somente de mim, tenho total liberdade para tanto; contudo, agora não faço nada disso, e vou voluntariamente pra casa ao encontro da minha mulher” E isso é igual ao que a água diria: “Posso formar altas ondas (sim!, no mar tempestuoso); posso correr de forma impetuosa (sim!, no leito do rio); posso precipitar-me espumosa e borbulhante (sim!, na cachoeira); posso subir livre até o ar em forma de jato (sim!, nos chafarizes); posso, enfim, ferver e desaparecer (sim!, a oitenta graus de calor); contudo, agora não faço nada disso, mas permaneço voluntariamente, quieta e clara como um espelho em um lago”. Assim como a água só pode fazer tudo isso quando se produzem causas determinantes para uma coisa ou outra, igualmente aquele homem não pode fazer o que imagina poder sob a mesma condição.<sup>39</sup>

Se a liberdade da vontade fosse considerada no fenômeno, isso significaria que cada ação humana seria independente do princípio de razão suficiente, das relações de causa e consequência, sendo inexplicáveis, tais como milagres. Pela reflexão *a posteriori* percebe-se que o agir foi produzido de modo completamente necessário a partir do confronto do caráter do indivíduo com a constelação de motivos apresentadas ao intelecto desse mesmo indivíduo.<sup>40</sup> Mas o que isso significa? A motivação pode ser entendida como “a causalidade vista de dentro (*die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen.*)”,<sup>41</sup> e isso apenas denota que a motivação é um tipo especial da causalidade: a causalidade que passa pelo conhecimento. Assim sendo, pode-se inferir que todos os motivos são causas e carregam consigo a necessidade, uma vez que toda causalidade traz consigo a necessidade.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> SLV, P.79, III 512. No original alemão: „»Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spatziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe ebenso freiwillig nach Hause, zu meiner Frau. « Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: »Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.« Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; ebenso kann jeder Mensch was er zu können wähnt, nicht anders, als unter der selben Bedingung“.

<sup>40</sup> Cf. MVR, §55, P. 374, I340-341.

<sup>41</sup> QR, P.208, III 253.

<sup>42</sup> Cf. SLV, P.72, III 505.

Todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível, e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico. A decisão se produz a partir da índole interior confrontada com a afecção exterior, i.e., a decisão é produzida a partir do caráter inteligível, da vontade individual em seu confronto com motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade. Se fossem dados de maneira completa o caráter empírico de um homem e os motivos que o afetam, seria possível calcular a conduta futura desse homem como se calcula um eclipse do sol ou da lua, i.e., com absoluta precisão. Contudo, o intelecto não possui todas as variáveis necessárias e existentes para realizar um cálculo tão preciso. Por isso, o homem não pode montar uma equação com apenas um único resultado.

Com efeito, o que determina as ações de um indivíduo é a equação montada entre os motivos dados na circunstância e o caráter desse indivíduo. Ou, dito de outra forma, entre a constelação dos motivos e a configuração individual da vontade do caráter inteligível de cada um. Dada a estrutura do caráter e a constelação dos motivos, a ação se segue da relação entre ambas com absoluta necessidade.

Cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é, de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como “potentia” [segundo a possibilidade], mas acontecem como “actu” [na realidade], quando causas exteriores as produzem.<sup>43</sup>

O motivo afeta a vontade de um indivíduo que desencadeia uma ação, que se refere ao bem-estar ou ao mal-estar de um ser. Quando o fim último da ação é o bem-estar ou o mal-estar do próprio agente, a ação é considerada egoísta. Por outro lado, um motivo pode ser neutralizado a partir do confronto com um contra motivo (*Gegenmotiv*) mais forte.

Ora, se as ações dos homens são executadas com absoluta necessidade, então essas são determinadas e a possibilidade de existência do livre-arbítrio é descartada. A confusão em se reputar o livre-arbítrio como verdadeiro tem origem no fato de o conhecimento ser associado como fator essencial e primordial ao guiar as ações do homem, relegando a vontade ao segundo plano no que tange à tomada de decisões. Mas não é o

---

<sup>43</sup> *SFM*, §10, P.96, III 646. No original alemão: „jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es ist, nach seiner Beschaffenheit, in welcher daher alle seine Aeußerungen schon potentia enthalten sind, actu aber eintreten, wann äußere Ursachen sie hervorrufen;“.

conhecimento que guia as ações do homem, como pode ser observado na seguinte passagem:

A Vontade é o primário e originário; o conhecimento é meramente adicionado como instrumento pertencente ao fenômeno da Vontade. Conseqüentemente, cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser. Pelo conhecimento adicionado ele aprende no decorrer da experiência o QUÊ ele é, ou seja, chega a conhecer seu caráter.<sup>44</sup>

Após refutar a existência do livre-arbítrio, demonstrando que os homens estão sujeitos às relações de causa e consequência, é possível considerar de forma mais detida a conduta humana. Essa pode variar notavelmente sem que com isso se deva concluir que o caráter mesmo do homem tenha mudado. No mundo fenomênico, a única forma de se afetar a vontade é através dos motivos. Os motivos jamais podem mudar a vontade em si mesma. Tudo o que os motivos podem mudar é a direção do esforço da vontade, em outros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido. Jamais os motivos podem fazer com que a vontade realmente queira de maneira diferente do que quis até então. A ação da vontade se expõe de forma bastante diferente em tempos diferentes, mas, por outro lado, seu querer permanece exatamente o mesmo.

Em virtude da grande influência do conhecimento sobre o agir, apesar da vontade ser inalterável, ocorre do caráter desenvolver-se e suas diversas feições entrarem em cena gradativamente. Assim, o traço do bom ou do mau caráter entra em cena com cada vez mais poder no decorrer do tempo. Acerca desse ponto, Schopenhauer escreve:

No começo somos todos inocentes, e isto apenas significa que nem nós, nem os outros, conhecemos o mau de nossa própria natureza: este aparece apenas nos motivos; e é só no decorrer do tempo que os motivos entram em cena no conhecimento. Ao fim, nos conhecemos de maneira completamente diferente do que *a priori* nos considerávamos, e então amiúde nos espantamos conosco mesmos.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> MVR, §55, P. 379, I 345. No original alemão: „Der Wille ist das Erste und Ursprüngliche, die Erkenntniß bloß hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens, als ein Werkzeug derselben, gehörig. Jeder Mensch ist demnach Das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich; da Wollen die Basis seines Wesens ist. Durch die hinzugekommene Erkenntniß erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er ist, d.h. er lernt seinen Charakter kennen“.

<sup>45</sup> MVR, §55, P. 383, I 349. No original alemão: „Daher auch sind wir Alle Anfangs unschuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch Andere das Böse unserer eigenen Natur kennen: erst an den Motiven tritt es hervor, und erst mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntniß. Zuletzt lernen wir uns selbst kennen, als ganz Andere, als wofür wir uns *a priori* hielten, und oft erschrecken wir dann über uns selbst“.

Essa correção do conhecimento é o *arrependimento (Reue)*, que só é possível por causa da razão. Esse nunca se origina de a vontade ter sido alterada, o que é impossível, mas de o conhecimento ter mudado. Não existe arrependimento por algo desejado, mas sim por algo que foi feito, visto que, ao ser conduzido por falsas noções, o indivíduo agiu de maneira diferente daquela adequada à sua vontade. “O arrependimento sempre é o conhecimento corrigido da proporção do ato com a intenção real”.<sup>46</sup>

Deve-se considerar, ainda, outra diferença oriunda do fato dos seres humanos serem dotados de razão: ela faz a lei de motivação atuar de forma diferente nos homens em relação aos animais. Enquanto os animais são determinados pelo motivo mais recente, e por um motivo de cada vez, o homem, por seu turno, é dotado de representações intuitivas e de representações abstratas, conceitos. Isso significa que para o homem existe a possibilidade de um conflito duradouro entre vários motivos até que o mais forte determine com necessidade a ação da vontade. Essa capacidade do homem é denominada *decisão eletiva (Wahlentscheidung)*. Contudo, essa capacidade de poder representar abstratamente motivos possui suas desvantagens. Grande parte das dores que os indivíduos possuem não estão situadas no presente como representações intuitivas ou sentimento imediato, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atordoantes. O sofrimento está, em última instância, na faculdade de razão. Os animais, desprovidos de razão e, por conseguinte, de decisão eletiva, estão livres desse tipo de sofrimento, pois eles vivem apenas no tempo presente, num estado, segundo Schopenhauer, destituído de preocupação e digno de inveja. Em *SLV*, Schopenhauer explica o mecanismo dessa deliberação:

A capacidade de deliberação que dela surge não produz, de fato, nada mais que o constante e penoso CONFLITO DOS MOTIVOS, ao que serve a indecisão e cujo campo de batalha é constituído pelo ânimo e a consciência humana. De fato, ele permite aos motivos tentar repetidamente sua força contra outros na vontade, com o que esta cai na mesma situação na qual se encontra um corpo sobre o qual atuam diversas forças em direções opostas: até que, no final, o motivo decididamente mais forte vence os demais e determina a vontade; este desenlace se chama resolução e se produz com total NECESSIDADE, como resultado da batalha.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> *MVR*, §55, P. 384, I 350. No original alemão: „Immer also ist die Reue berichtigte Erkenntniß des Verhältnisses der That zur eigentlichen Absicht“.

<sup>47</sup> *SLV*, P.73, III 506. No original alemão: „Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt, und

A decisão eletiva também abre margens para o entendimento do significado do sentimento de renúncia:

[...] toda privação individual e momentânea nos é fácil, enquanto toda renúncia nos é bastante difícil, pois a primeira concerne só ao presente passageiro, enquanto a outra concerne ao futuro e, por conseguinte, contém em si inumeráveis renúncias das quais é a equivalente. Portanto, a causa de nosso sofrimento, bem como de nossa alegria, reside na maioria dos casos não no presente real, mas só em pensamentos abstratos.<sup>48</sup>

A faculdade de razão, ao possibilitar a abstração, o raciocínio, e o alargamento da dimensão temporal, permite, também, que o indivíduo, a partir da reflexão e da experiência, encontre meios mais adequados para alcançar os seus fins. Isso não se dá pela alteração do caráter desse indivíduo, mas pelo refinamento de sua constelação de motivos, que significa a correção e o clareamento do *conhecimento* – que é o meio dos motivos. A educação, entendida pelo filósofo da vontade como um prêmio, atua nos indivíduos pela correção do conhecimento, através do ensino e do exemplo. Assim, a função pedagógica do educar tem como objetivo influenciar o indivíduo a agir dentro dos limites da lei e a optar pelos melhores meios para alcançar os seus fins – promovendo a melhoria civil e legal –, sem, com isso, prescrever ou moralizar:

O intento de suprimir os defeitos do caráter de um homem mediante discursos e moralizações, e assim remodelar seu caráter mesmo, sua própria moralidade, é

---

dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in die selbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt“.

<sup>48</sup> *MVR*, §55, P. 386-387, I 352-353. No original alemão: „Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entsagung entsetzlich schwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart; diese aber die Zukunft und schließt daher unzählige Entbehrungen in sich, deren Aequivalent sie ist. Die Ursache unseres Schmerzes, wie unserer Freude, liegt daher meistens nicht in der realen Gegenwart; sondern bloß in abstrakten Gedanken“.

Esse trecho de *MVR* aparece de forma quase que literal em *MP, Metafísica dos Costumes*, P. 40, P. 97. No original alemão com as diferenças de formulações grafadas em negrito: „Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entsagung entsetzlich schwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart; diese aber die Zukunft, und schließt daher unzählige Entbehrungen in sich, deren Äquivalent sie ist. **Unser Schmerz, wie unsre Freude liegen meistens nicht in der realen Gegenwart; sondern bloß in abstrakten Gedanken**“.

exatamente igual à pretensão de converter o chumbo em ouro mediante influência externa, o de conseguir com esmerados cuidados que um arbusto dê damascos.<sup>49</sup>

Pelo fato do homem ser capaz de decidir, é exclusivamente nele que a decisão, não o mero desejo, serve para si mesmo e para os outros como uma indicação válida de seu caráter. O desejo seria a simples consequência necessária da impressão presente de excitação exterior ou de disposição interior passageira, e é, por conseguinte, tão imediatamente necessário e sem ponderação quanto à ação dos animais.

A partir do exposto, é possível inferir que não é o acontecimento que está absolutamente predeterminado, mas o acontecimento *como resultado de causas prévias*. Os atos dos indivíduos sempre se dão de acordo com o caráter inteligível que eles possuem, não sendo possível uma intelecção *a priori* desse caráter. Apenas *a posteriori*, através da experiência, é possível aprender a conhecer a si mesmo e aos outros, uma vez que, dessa forma, os atos dos indivíduos serão um espelho deles mesmos.

O conhecimento das próprias qualidades, sejam elas boas ou más, i.e., o melhor conhecimento possível da própria individualidade, do próprio caráter empírico, proporciona ao homem o que é denominado por Schopenhauer de *caráter adquirido* (*erworbene Charakter*). O conhecimento mais acabado da própria individualidade permite saber o que é querido, o que se pode ter, o que é possível exigir de si mesmo e quais são seus próprios limites. Trata-se de um conhecimento abstrato, e por fim claro das peculiaridades inalteráveis do próprio caráter empírico, assim como da proporção e orientação das próprias forças, tanto corporais quanto espirituais; em síntese, trata-se do conhecimento do conjunto de qualidades e fraquezas da própria individualidade. O caráter adquirido é obtido na vida pelo comércio com o mundo,<sup>50</sup> e é a ele ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou a censura por não o ter. A deficiência em seu conhecimento é responsável por nem sempre nos compreendermos, embora sempre sejamos as mesmas pessoas.

---

<sup>49</sup> *SLV*, P.90, III 523. No original alemão: „und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trüge“

<sup>50</sup> Cf. *MVR*, §55, P.391, I 357.

Resta, agora, levar a bom termo uma questão que, apesar de parecer de fácil dedução a partir do exposto, é central: como responsabilizar moralmente o indivíduo pelas ações praticadas, se no plano representacional a lei vigente é a da causalidade?

Como a argumentação empreendida frisou por diversas vezes, a ação se segue com absoluta necessidade do confronto entre os motivos e o caráter do indivíduo. Isso significa que “O que se faz segue-se do que ser é”, *Operari sequitur esse*. As ações praticadas são acompanhadas por uma consciência (*Bewusstsein*) da própria potência e da originalidade, graças à qual os indivíduos sentem-se como autores reais de suas ações e, por isso mesmo, *responsáveis* (*verantwortlich*) moralmente.<sup>51</sup>

O agir, o *operari*, é resultado exato do que o ser é, o *esse*, e por isso, quando se diz que o indivíduo poderia agir de outra forma, se diz com isso que o indivíduo poderia ser outro. A responsabilidade moral refere-se, de um ponto de vista superficial à ação cometida, mas, em uma consideração aprofundada, na causa / fundamento da ação, o ser do indivíduo: naquilo que ele é estão assentadas a culpa e o mérito.

É no ser, no *esse*, no caráter que se encontra o aguilhão da consciência moral, onde o sujeito se sente culpado e responsável, decerto por causa do *operari*. A responsabilidade, assim, é o sentimento de tomada de consciência de que nosso ser é livre, e que as ações praticadas por ele são exteriorizações necessárias do que somos. Esse sentimento é baseado na inquebrantável certeza de que nós mesmos somos os *autores de nossos atos* (*Thäter unserer Thaten*).<sup>52</sup> A argumentação de Schopenhauer pode ser resumida na seguinte passagem de *SLV*:

Ali aonde se situa a *culpa*, tem que situar-se também a responsabilidade; e, posto que esse é o único dado que nos justifica para inferir a liberdade moral, então a liberdade tem que ser dita no mesmo lugar, ou seja, no caráter do homem; tanto mais, quanto que nos temos convencido suficientemente de que aquela não se pode encontrar imediatamente nas ações individuais que, sob o suposto do caráter, se produzem com estrita necessidade. Mas o caráter é, como se demonstrou inato e imutável.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Cf. *SFM*, §10, P.94, III 645.

<sup>52</sup> Cf. *SLV*, P.133, III 563.

<sup>53</sup> *SLV*, P.134, III 564. No original alemão: „Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit ebendasselbst liegen, also im Charakter des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter

Desta forma, pôde-se observar como Schopenhauer, tendo como pano de fundo teórico a terceira antinomia kantiana, utiliza e relaciona os conceitos de caráter, de motivo e de princípio de individuação, para conciliar a liberdade da vontade (em-si) com os princípios de razão e de individuação (representação) e, ainda, garantir a responsabilidade moral pelas ações praticadas.

---

Voraussetzung des Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich“.

### 3. A Doutrina do Direito (*Rechtslehre*) de Arthur Schopenhauer

#### 3.1. A Doutrina do Direito (*Rechtslehre*) ou Justiça Temporal (*zeitliche Gerechtigkeit*)

É possível notar, ao longo da obra schopenhaueriana a utilização do conceito de Justiça (*Gerechtigkeit*) em três registros: (i) a *Justiça como Virtude (freiwillige Gerechtigkeit)*,<sup>54</sup> (ii) como *Justiça Temporal (zeitliche Gerechtigkeit)*, e (iii) como *Justiça Eterna (ewige Gerechtigkeit)*. A primeira ocorrência para o uso da *Justiça* pode ser entendida como um certo grau no desvelar o Véu de Maia, um certo olhar através do princípio de individuação que faz com que o indivíduo abdique em parte de seu egoísmo, fazendo menor distinção entre si mesmo e os outros. O segundo tipo de justiça afirma-se como tal quando a ação realizada para evitar uma ação injusta refere-se ao *futuro (Zukunft)*; ela tem no Estado seu dispositivo, seu meio para efetivar-se, podendo, assim, retaliar e punir. Por fim, a justiça eterna rege o mundo.

Passemos, pois, à análise do conceito que pode ser entendido como origem da justiça temporal, o Egoísmo (*Egoismus*), com o intuito de entender qual a origem dos conceitos de justiça e injustiça, como Schopenhauer constrói sua doutrina do direito, qual a origem e a finalidade do Estado, do direito penal, e a forma pela qual esses conceitos são articulados.

#### 3.2. O Egoísmo (*Egoismus*) como Origem da Guerra de Todos Contra Todos

O conceito de egoísmo (*Egoismus*) é tratado por Schopenhauer principalmente e de forma mais detida no §61 d'*O Mundo como Vontade e Representação* e no capítulo 14 de *Sobre o Fundamento da Moral*. Em *MVR*, Schopenhauer recorda um aspecto de sua filosofia que fora explicado no segundo livro de sua obra magna, ao mesmo tempo em que

---

<sup>54</sup> Essa distinção é bem notada por Annette Godart-van der Kroon no seu artigo **Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law**, in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2003. Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, p. 121-145. Contudo, os tradutores de língua portuguesa não chegaram a um consenso sobre a melhor tradução para o termo *freiwillige Gerechtigkeit*. Alguns traduzem por justiça espontânea, outros por justiça livre, outros, ainda, por justiça voluntária. Utilizaremos o termo de justiça voluntária, mas tendo em mente que esse tipo de justiça se refere à justiça enquanto virtude cardinal.

enuncia a análise do egoísmo como forma de entender a luta contínua entre os indivíduos, como forma de entender a guerra de todos contra todos:

Recordemos do livro segundo que na natureza inteira, em todos os graus de objetivação da Vontade, existe necessariamente uma luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies, e, justamente aí, exprime-se um conflito interno da Vontade de vida consigo mesma. Nos graus mais elevados de sua objetivação, como qualquer outra coisa, esse fenômeno se expõe em distinção mais acentuada e, por conseguinte, pode ser mais bem decifrado. Tendo em vista esse fim, queremos primeiro perquirir em sua fonte o EGOÍSMO, como ponto de partida de toda luta.<sup>55</sup>

Entre os seres dotados de entendimento, os animais e os homens, o egoísmo é tido como a motivação fundamental, porque ele pode ser entendido como um ímpeto para existência – uma existência desejada incondicionalmente – e para o bem-estar, o que o identifica com a afirmação da vontade de vida.

Apenas no tempo e no espaço há pluralidade, uma vez que o princípio de individuação torna plural – fragmentado e dividido – o que em-si é uno e indiviso: a vontade aparece em toda parte na multiplicidade de indivíduos, não como coisa-em-si, mas como fenômeno. O princípio de individuação permite que a vontade se manifeste de igual modo em número infinito de fenômenos de uma maneira plena e íntegra. O grau mais elevado de objetivação alcançado pela vontade é o homem, e é no homem que o egoísmo pode se manifestar de forma plena. O indivíduo é o sujeito cognoscente, e, enquanto tal, é o portador da totalidade do mundo objetivo, ou seja, o indivíduo acaba por se considerar o centro do mundo, como possuidor e mantenedor de toda realidade; toda a natureza e todos os indivíduos externos a ele não existem senão em virtude de sua representação. Dessa forma, nada pode ser mais importante para ele do que ele mesmo.

O egoísmo faz com que os indivíduos anteponham sua própria existência e bem-estar a tudo o mais, apesar de frente a todos os outros seres serem apenas um: “alguns

---

<sup>55</sup> MVR, §61, P.425-426, I 391. No original: „Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, nothwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch sich ein innerer Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst ausdrückte. Auf der höchsten Stufe der Objektivation wird, wie alles Andere, auch jenes Phänomen sich in erhöhter Deutlichkeit darstellen und sich daher weiter entziffern lassen. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in seiner Quelle nachspüren“.

homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele”,<sup>56</sup> escreve Schopenhauer.

O homem ao se colocar e interpretar o mundo da perspectiva de ser o seu centro acaba por relacionar tudo o que nele acontece consigo mesmo, considerando-se merecedor da maior soma possível de benefícios e vantagens. Ele busca desfrutar de tudo e tudo possuir, tendo como mote “tudo para mim e nada para o outro”,<sup>57</sup> e como máxima<sup>58</sup> *neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!* (não ajude ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso).<sup>59</sup> O contraste maior gerado por essa forma de interpretar e agir no mundo é o zelo para consigo mesmo e a indiferença na consideração do outro.

Mas, deve-se atentar para o fato de Schopenhauer não considerar o egoísmo uma conduta estritamente má; antes, deve-se entendê-lo como uma conduta moral indiferente,<sup>60</sup> uma espécie de destino inescapável, um ponto de vista natural, não sendo nem bom nem mau, mas um atributo predominante e recorrente dos indivíduos. O egoísmo nada mais é do que o desejo de ser e continuar sendo. Exatamente aquilo que é a afirmação da vontade. O ser egoísta busca continuar existindo e, se possível, em melhor situação; ele é aquele que considera a afirmação de si fundamental, querendo conservar o seu próprio eu nas melhores condições possíveis. Se for preciso, pode até prejudicar o outro, mas prejudicar o outro não é para o egoísta um fim em si mesmo: é apenas um meio para obter o seu fim.

---

<sup>56</sup> *SFM*, §14, P.124, III 668. No original alemão: „[...]mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren“.

<sup>57</sup> *SFM*, §14, P.121, III 667. No original alemão: „»Alles für mich, und nichts für die Andern«“.

<sup>58</sup> Para Schopenhauer uma máxima apenas *descreve, a posteriori*, a regra de ligação pela qual uma causa é relacionada ao seu efeito. No caso da ação, a máxima é a formulação do princípio que dá regularidade à conduta do agente. Ela é a explicitação do padrão de ações nas mais variáveis circunstâncias. Pode-se dizer, assim, que para Schopenhauer a máxima é, em última instância, a expressão da constância, da regularidade, a regra que permanece imutável na observação de um certo conjunto de fenômenos que são referidos ao agir humano, e assim ao caráter dessas ações. Para Kant, contudo, máxima seria um princípio subjetivo da vontade que contém a regra prática determinada pela razão de acordo com o sujeito, i.e., ela é o princípio de acordo com o qual o sujeito age; em outras palavras, é a tradução da regra auto-elaborada *a priori* para a condução da maneira habitual de agir; a ação moral passa pelo teste das máximas, em confronto com o imperativo categórico, sendo que, desse modo, a máxima prescreve a forma pela qual o indivíduo deve agir.

<sup>59</sup> Cf. *SFM*, §14, P. 126, III 670.

<sup>60</sup> Segundo Schopenhauer, o egoísmo produz ações moralmente indiferentes. (Cf. *SFM*, §16, P.138, III 680). Egoísmo e valor moral excluem-se um ao outro.

Mediante a exposição feita, é possível inferir que enquanto cada homem busca avidamente assegurar sua existência nas melhores condições possíveis, perseguindo seus fins pelos meios que julga adequado, certamente os meios de realização do seu querer entrarão em conflito com o querer e os meios de realização do querer de outro indivíduo. Tem-se, assim, uma sobreposição das esferas de afirmação da vontade dos indivíduos, i.e., a concorrência, e a colisão de interesses. Dessa forma, o ser egoísta é responsável pelo conflito interno da vontade conseguir atingir temível manifestação no mundo como representação, engendrando a luta entre os indivíduos, a guerra de todos contra todos.

Agora, deveremos nos deter na análise das consequências dessa guerra originada do e pelo egoísmo, i.e., das consequências da autoafirmação da vontade de cada indivíduo extrapolar a sua própria esfera de atuação e entrar em conflito com a de outros indivíduos. Existiriam meios para neutralizar ou amenizar essas consequências indesejadas? As doutrinas do direito e do Estado podem ser entendidas como uma resposta afirmativa para tal questão, restando-nos analisar em qual medida.

### **3.3. A Relação do Egoísmo com a Injustiça e o Injusto**

O conceito de injustiça (*Unrecht*), a ser agora examinado, deriva diretamente do conceito apresentado anteriormente, o egoísmo. Como exposto, as conexões que Schopenhauer traça entre egoísmo e injustiça indicam que o egoísmo não é somente uma motivação indiferente ou neutra, mas está necessariamente conectado com a origem da guerra de todos contra todos. Schopenhauer escreve:

Já examinamos a primeira e a mais simples afirmação da Vontade de vida, a simples afirmação do próprio corpo, vale dizer, a exposição da Vontade via atos no tempo, na medida em que o corpo, em sua forma e finalidade, expõe essa mesma Vontade espacialmente, e não mais. Semelhante afirmação se mostra como conservação do corpo por meio do emprego de suas forças.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> MVR, §62, P.428, I 393-394. No original: „Es ist bereits auseinandergesetzt, daß die erste und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes ist, d.h. Darstellung des Willens durch Akte in der Zeit, in so weit schon der Leib, in seiner Form und Zweckmäßigkeit, denselben Willen räumlich darstellt, und nicht weiter. Diese Bejahung zeigt sich als Erhaltung des Leibes, mittelst Anwendung der eigenen Kräfte desselben“.

E, no sentido do egoísmo consistir na afirmação do próprio corpo, Schopenhauer completa:

– Ora, na medida em que a Vontade expõe aquela AUTOAFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo.<sup>62</sup>

Nesse ponto da argumentação schopenhaueriana é possível notar a influência do filósofo do absolutismo, Thomas Hobbes (1588-1679), o que torna interessante a análise da forma pela qual é estabelecido o diálogo do filósofo da vontade com a obra desse outro filósofo. Para tanto, é necessário um pequeno excursão em nossa exposição para trazer à luz alguns elementos da argumentação hobbesiana.

É bem conhecido o filosofema hobbesiano acerca da tentativa de justificar e legitimar um ordenamento político a partir da caracterização da natureza humana em um estado de vida no qual não existem sociedade civil, poder coercitivo, leis que regulem a interação entre os homens, nem um poder que vincule os homens entre si, que estabeleça obrigações e deveres.

Ainda segundo Hobbes, os homens são iguais por natureza<sup>63</sup> e por natureza almejam a autoconservação, nas melhores condições possíveis. Este movimento de evitar o dano e buscar a própria satisfação não é, segundo o filósofo do absolutismo, absurdo, nem repreensivo, nem contrário à reta razão (*recta ratio*) e, por não contrariá-la, essas ações praticadas são reconhecidas como um certo tipo de direito – que é definido como “a liberdade que cada homem tem em usar suas faculdades naturais conforme sua reta

---

<sup>62</sup> MVR, §62, P.429, I 394. No original: „— Indem nun aber der Wille jene Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen neben einander darstellt, geht er, vermöge des Allen eigenthümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus, bis zur Verneinung desselben, im andern Individuo erscheinenden Willens“.

<sup>63</sup> Por natureza os homens são iguais, e embora existam diferenças entre eles em alguns aspectos, essas diferenças não são tão grandes a ponto de permitir que alguém possa exigir algum tipo de status ou benefício (Cf. *Leviatã*, P.183, P.[60], P. 78). Nem a força física serve como critério para se exigir algum tipo de vantagem, uma vez que o mais fraco fisicamente pode superar o mais forte através da inteligência ou através da aliança com outros homens. E aqueles que podem se afetar de igual modo são iguais. Cf. FRATESCHI, Y. **Estado e Direito em Thomas Hobbes**; in: MACEDO, R. (org.) *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*. São Paulo: Atlas, 2008. P.300. Doravante abreviado como *Estado e Direito em Thomas Hobbes*, seguido de indicação de página.

razão”.<sup>64</sup> O empenho em proteger a própria vida e integridade física, pelos meios e pelas ações necessárias, é o que ele define por direito natural.<sup>65</sup>

O homem descrito por Hobbes evita o que lhe desagrada e busca o que lhe apraz. Se dois homens almejam um mesmo fim, eles se tornam concorrentes. Essa concorrência se dá num estado de vida sem regras, leis comuns, em que todos os meios para manutenção da própria vida são permitidos, e no qual não há um árbitro para evitar as indesejadas consequências funestas desse contexto. Trata-se de um ambiente de extrema competição, no qual os homens estão autorizados pelo direito natural a matar uns aos outros para assegurarem os meios e os fins que possam garantir a autoconservação.

A natureza do homem em um contexto no qual ela possa se manifestar de modo pleno, i.e., um contexto desprovido de elementos restritivos, resulta na inferência de um estado em que os homens competem entre si para obterem seus fins, desconfiam uns dos outros porque não possuem garantias que lhes assegurem a vida, e almejam à glória. Esse estado de vida foi denominado por estado de natureza, um estado caracterizado pela ausência de fatores restritivos, e no qual é possível inferir que é permitido fazer o que se quer a quem julgar adequado, e se pode ter, usar, e usufruir o que for possível obter. Nele, portanto, não há diferença entre o meu e o teu, i.e., não há propriedade privada – a posse de um bem não é peremptória: ela dura apenas enquanto existe a posse física desse bem –, e nem se pode definir o que é justo ou injusto, uma vez que onde não há lei não há justiça.<sup>66</sup> É um estado de vida no qual todos os homens possuem direito a tudo, e esse direito vai até onde vai o seu poder.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> *De Cive*, P.94, P. 27. “*Right* is the liberty each man has of using his natural faculties in accordance with right reason”. No original latino: “Neque enim *Iuris* nomine aliud significatur, quam libertas quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi.”.

<sup>65</sup> *De Cive*, P.94, P.27. Importante atentar para o fato de ser uma defesa da integridade física.

<sup>66</sup> Cf. *Leviatã*, P.188, P. [63], P. 81.

<sup>67</sup> Segundo Richard Tuck, “A descrição completa do estado de natureza era claramente o coração da obra hobbesiana; na verdade, ele foi o primeiro a cunhar esse termo, apesar da teoria de Grotius já ter envolvido essa noção”. No original: “A full description of the state of nature was clearly at the heart of Hobbes’s work; indeed, he was the first person to coin the term, though it is clear that Grotius’s theory in fact involved such a notion” TUCK, R. **The Rights of War and Peace – Political Thought and the International order from Grotius to Kant**. New York: Oxford University Press, 1999. P.135.

“[...] para Hobbes o estado de natureza é o estado em que os homens vivem sem um poder político capaz de obrigá-los a se respeitarem mutuamente e a obedecerem regras comuns. O estado de natureza é, em suma, caracterizado pela ausência do Estado e de leis que possam regular as ações humanas e determinar o que é o justo ou injusto”. (*Estado e Direito em Thomas Hobbes*, P.300).

Esses fatores tornam o estado de natureza um estado de vida insuportável, um estado caracterizado pela guerra de todos contra todos, em que o homem é o lobo do próprio homem. Como assinala Renato Janine Ribeiro, “Por natureza cada indivíduo quer expandir-se; mas, fazendo-o, entra em guerra com os outros”.<sup>68</sup>

Toda essa competição, essa falta de regras e de leis geram um estado de desconfiança: não existem razões para acreditar na palavra do próximo, nem para acreditar que não existe a concorrência por um mesmo fim. Não há razões suficientes para crer que se está seguro, e não há garantias satisfatórias de vida: existe sempre o medo da morte violenta à espreita; a desconfiança e as incertezas imperam, e a autoconservação está em estado constante de ameaça. As incertezas são tantas que, se um homem se sentir ameaçado e julgar que a melhor forma de se preservar é atacando primeiro, então esse ataque é legitimado – i.e., não pode ser censurado – pelo direito natural, porque, como visto, o homem tem o direito de proteger sua integridade física e vida pelos meios que julgar necessário.

Se a natureza do homem o faz competir, desconfiar dos outros, e almejar à glória, não se pode afirmar que o homem é um animal gregário, mas que sua natureza tende à dissociação e à guerra. Contudo, não se deve cair no erro de julgar a natureza do homem como sendo simplesmente má. O homem no estado de natureza não é puramente mau. Ele apenas tenta suprir suas necessidades de autoconservação e de felicidade num estado em que a falta de direitos impera.<sup>69</sup>

É no que se refere ao agir humano em sua camada mais epidérmica, i.e., no fenômeno, na aparência, na consideração apenas da relação entre causas e consequências, o ponto em que se pode notar a aproximação da filosofia schopenhaueriana com a hobbesiana. Schopenhauer concorda com a exposição hobbesiana acerca da caracterização do estado de natureza como uma guerra de todos contra todos, e a entende como uma consequência dos homens serem, em sua maioria, egoístas, o que significa, em termos da

---

<sup>68</sup> RIBEIRO, R. **Ao leitor sem medo: Hobbes Escrevendo contra o seu Tempo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. P.245.

<sup>69</sup> Pode-se dizer que a falta de direitos impera porque ter direito a tudo, nesse contexto, é como ter direito a nada. O jovem Schopenhauer, em uma passagem de seus manuscritos, já reconheceu essa asserção: “[...] de acordo com Hobbes, originalmente todos possuem direito a tudo, mas um direito exclusivamente a nada”. *MP, I, Manuscritos de Juventude*, Fragmento 527, P. 389, Dresden 1816, Fólio h.h.h.h.

filosofia schopenhaueriana, a colisão das esferas de afirmação de vontade dos indivíduos. É exatamente a formulação da dinâmica de colisão de interesses e finalidades descrita por Hobbes que é e elogiada por Schopenhauer, principalmente quando referida ao primeiro capítulo da obra *De Cive*:

[...] tão logo uma turba se rebela contra toda lei e ordem: aí se mostra de imediato, da maneira mais nítida, o *bellum omnium contra omnes* [a guerra de todos contra todos], descrito primorosamente por Hobbes no primeiro capítulo do *De Cive*.<sup>70</sup>

Os dois filósofos compartilham da asserção de que os indivíduos entram em conflito não só por causa da escassez de um determinado objeto de desejo, mas porque possuem necessidades e interesses para os quais a satisfação necessita de meios, e porque, devido ao compartilhamento do ambiente em que vivem, podem ambicionar diferentes objetos por um mesmo meio ou por meios conflitantes. O perigo do conflito, assim, subjaz na condição humana. Em Hobbes a natureza do homem em um determinado contexto determina a situação de miséria e conflito. Em Schopenhauer, o próprio homem determina sua situação de miséria, conflito e carência, porque assim é a sua essência.

Contudo, o afastamento de Schopenhauer de Hobbes se encontra no fato dos filósofos possuírem metodologias e pressupostos teóricos diferentes: enquanto o filósofo do absolutismo tem como um dos pilares de seu sistema o paradigma mecanicista e a análise empírica das ações dos homens, i.e., a interpretação do movimento e da interação de corpos materiais no espaço, inspirado por Galileu, Schopenhauer pode, por considerar também o âmbito da experiência interna e por elaborar uma metafísica imanente da vontade como arcabouço teórico, considerar a conduta humana e o direito para além da consideração fundamentalmente empírica. Dessa forma, a argumentação hobbesiana só pode considerar a justiça, a injustiça, e a moral como convenções humanas adotadas no findar do estado de natureza e no ato de fundação do Estado – o que de acordo com a ótica schopenhaueriana é uma incorreção, como será explicitado adiante no texto através da exposição e análise dos argumentos apresentados. Todavia, em um determinado ponto de sua exposição, para

---

<sup>70</sup> MVR, §61, P. 427, I 393. No original alemão: „[...] sobald irgend ein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich aufs Deutlichste das *bellum omnium contra omnes*, welches Hobbes, im ersten Kapitel *De Cive*, trefflich geschildert hat“.

contestar a visão hobbesiana, o filósofo da vontade se esquece da argumentação *ad rem* e parte para argumentação *ad hominem*:

Quem, todavia, deseja pôr de lado a consideração puramente moral da conduta humana, ou negá-la e a considerar somente segundo sua eficácia exterior e consequência, pode certamente, com Hobbes, declarar justiça e injustiça determinações convencionais, arbitrariamente adotadas e, por conseguinte, inexistentes fora da lei positiva; e com isso jamais podemos apontar-lhe na experiência externa o que não pertence a ela. É esse Hobbes o mesmo que, em seu livro *De principiis Geometrarum*, caracteriza estranhamente seu modo de pensamento, no todo empírico, negando por completo a matemática propriamente pura, ao afirmar obstinadamente que o ponto possui extensão e a linha possui largura, e, como nunca podemos exibir-lhe um ponto sem extensão e uma linha sem largura, tampouco podemos fazer-lhe compreender a aprioridade do direito, visto que ele se fecha a qualquer conhecimento não empírico.<sup>71</sup>

Para Schopenhauer, o egoísmo, como exposto, leva à invasão dos limites da afirmação da vontade alheia. Essa invasão pode ocorrer por (i) ferimento / dano / lesão (*Verletzung*), (ii) por destruição do corpo de outrem ou (iii) quando ocorre a imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia – que é negada e passa, então, a servir à vontade impositiva,<sup>72</sup> e pode afetar a pessoa (*Person*), a liberdade (*Freiheit*), a propriedade (*Eigentum*), e a honra (*Ehre*).<sup>73</sup> Essa afirmação da vontade para além do próprio corpo, mediante a negação da vontade de outrem, é definida por Schopenhauer como *injustiça* (*Unrecht*).

---

<sup>71</sup> MVR, P.438, I403-404. No original alemão: „Wer nun aber die rein moralische Betrachtung des menschlichen Handelns bei Seite setzen, oder verleugnen, und das Handeln bloß nach dessen äußerer Wirksamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit Hobbes, Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem positiven Gesetz gar nicht vorhandene Bestimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußeren Erfahrung gehört; wie wir demselben Hobbes, der jene seine vollendet empirische Denkungsart höchst merkwürdig dadurch charakterisiert, daß er in seinem Buche »*De principiis Geometrarum*« die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, also ihm so wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er sich nun einmal jeder nicht empirischen Erkenntniß verschließt“

<sup>72</sup> Cf. MVR, §62, P.429, I 394.

<sup>73</sup> Aqui temos uma pequena discrepância entre formulações: somente no escrito *SFM*, do ano de 1840, Schopenhauer inclui a invasão dos limites da afirmação da vontade que correspondem à liberdade como uma das possibilidades de ocorrência da injustiça. (Cf. *SFM*, §17, P.150-151, III 689-690). Na formulação dos *PP*, datada do ano de 1851, a liberdade não é mencionada como uma categoria passível de ser afetada de forma a ser configurada uma injustiça. (Cf. *PP*, Capítulo 9 – Sobre a doutrina do direito e a política, §121, P. 241, V 264). Em última instância, o ataque à pessoa, à liberdade, à propriedade e à honra parecem se configurar como ataques à esfera de afirmação da vontade do indivíduo. Como parece estranho, a partir dessa perspectiva de interpretação do conceito, desconsiderar um elemento tão importante como a liberdade, decidiu-se por manter a formulação feita em *SFM* por considerá-la a mais completa.

Quem sofre injustiça – quem tem a vontade negada por uma vontade estranha – sente esta invasão na esfera de afirmação do próprio corpo – a primeira e mais básica afirmação da vontade de viver. Mas é importante ressaltar que o praticante da injustiça também está sendo injusto consigo mesmo, uma vez que a vontade dele e a vontade da vítima são, em essência metafísica, a mesma vontade: vítima e carrasco são uma só e mesma coisa; é a vontade cravando os dentes na própria carne. O carrasco (praticante da injustiça) apreende isso através de um sentimento de difícil compreensão e explicação, a saber, o *remorso* (*Gewissensbiß*) ou *injustiça cometida* (*ausgeübten Unrechts*).

O sentimento de remorso é uma espécie de confissão involuntária do praticante da injustiça do seu ato; um sentimento turvo de que aquilo que está sendo considerado como diferença, devido ao princípio de individuação, é, no fundo, identidade; trata-se do conhecimento turvo do fato de que a vontade crava os dentes na própria vontade.

Após definir o que é injustiça, Schopenhauer caracteriza cinco graus em que ela se manifesta, estabelecendo como critério para tal classificação o grau de objetivação da vontade. Em suas preleções sobre a ética, o filósofo da vontade expõe a temática de forma mais flexível. Ele reconhece os mesmos cinco graus de injustiça, mas admite duas pequenas modificações: (i) que a ação possa ser de natureza mista e corresponder a mais de um dos graus ao mesmo tempo,<sup>74</sup> e (ii) uma rubrica (*Rubrik*) especial de injustiça, que é derivada do não cumprimento das obrigações relativas às relações sexuais (*Sexualverhältnis*) – que consistiria um sexto tipo de injustiça.<sup>75</sup>

Como grau mais flagrante de injustiça tem-se o canibalismo, pois nele ocorre a contradição da vontade em seu mais elevado grau de objetivação, o homem. Em seguida, tem-se o homicídio.<sup>76</sup> Diferindo apenas em grau do homicídio, mas em essência igual a ele, encontra-se a mutilação intencional ou a mera lesão do corpo de outrem. Como quarto grau na escala de formas de injustiça tem-se o subjugar um indivíduo, fazendo com que a vontade dele seja compelida a trabalhar para uma vontade estranha.

---

<sup>74</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.90, P.150.

<sup>75</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.90, P.150.

<sup>76</sup> Schopenhauer escreve que o horror no homicídio cometido ou o tremor em vir a cometê-lo são os responsáveis pelo apego à vida, condição inerente a todo ser vivo enquanto fenômeno da vontade de vida. (Cf. *MVR*, §62, P.430, I 395).

O quinto grau de injustiça se manifesta no ataque à propriedade alheia. O filósofo define *propriedade (Eigentum)*, de forma genérica, como aquilo que foi trabalhado por intermédio das próprias forças.<sup>77</sup> De acordo com essa definição, o trabalho do corpo alheio e a propriedade confundem-se e identificam-se, fazendo com que o ato de atacar um corpo sem vida, i.e., o ato de atacar uma propriedade identificada com um corpo alheio, também seja injustiça.<sup>78</sup> Dessa maneira, quem usurpa uma propriedade serve-se das forças do corpo, da vontade ali objetivada, a fim de fazê-las servir à vontade objetivada no corpo usurpador. Em suas notas de aula Schopenhauer define propriedade da seguinte forma:

aquilo que não pode ser tomado do homem sem incorrer em injustiça; o que pode ser defendido pelo homem até suas últimas consequências sem cair em injustiça; o que *se consegue mediante suas próprias forças* e cuja subtração priva a vontade que se objetiva nesse corpo das forças empenhadas por seu corpo.<sup>79</sup>

O sexto tipo de injustiça é um tipo muito específico que se refere às relações sexuais e, como mencionado, é tratado de forma detida nas preleções de Berlim (1820) sobre a ética,<sup>80</sup> embora seja mencionada de forma *en passant* no capítulo XXVII – *Ueber die Weiber (Sobre as Mulheres)* de seu escrito *Parerga und Paralipomena (Parerga e Paralipomena)*.

Trata-se, basicamente, do não cumprimento de um acordo que deve ser estabelecido entre homens e mulheres, aos moldes de um contrato. O homem deverá prometer a mulher com a qual mantiver relações sexuais que não a abandonará e que tomará as providências necessárias quanto ao seu cuidado e sustento. Dessa obrigação assumida pelo homem, Schopenhauer deduz a necessidade de fidelidade por parte da mulher – fidelidade entendida como o não satisfazer sexualmente outro homem –, de forma a não colocar em jogo a paternidade da prole a ser concebida; da fidelidade da mulher, Schopenhauer deriva a necessária fidelidade do homem, i.e, o compromisso de restringir

---

<sup>77</sup> Cf. *MVR*, §62, P.430, I 396.

<sup>78</sup> Em suma, atacar uma propriedade identificada com o corpo de outrem equivale a atacar esse mesmo ser.

<sup>79</sup> *MP, Metafísica dos Costumes*, P.93, P.153. No original alemão: „Eigentliches Eigentum, d. h. solches, welches, ohne Unrecht, dem Menschen nicht genommen, hingegen ohne Unrecht aufs Aeufferste von ihm vertheidigt werden kann, das kann, unsrer Ableitung des Unrechts zufolge, nur dasjenige seyn, was durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die darauf verwendeten Kräfte seines Leibes, dem in diesem Leibe sich objektivirenden Willen entzieht, um solche Kräfte dem in einem andern Leibe objektivirten Willen dienen zu lassen“.

<sup>80</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, Pp. 90-92, Pp. 150-152).

sua capacidade de satisfazer o impulso sexual feminino a uma só mulher. Mas a fidelidade do homem a essa única mulher dura enquanto durarem as condições dela em satisfazer sexualmente o impulso sexual do homem; aquele que toma uma segunda mulher mais jovem quando a primeira mulher não consegue mais satisfazê-lo, se possuir condições materiais para manter as duas mulheres e cuidar de todos os filhos, do ponto de vista *moral* não cometeria nenhuma injustiça, apesar de muitos sistemas jurídicos proibirem a poligamia.

Contudo, esse tipo de injustiça parece ser irrelevante na constituição da doutrina do direito do autor, e, talvez, por essa razão, não apareça nas formulações posteriores do conceito de injustiça dos escritos publicado, tais como *SFM* (1840), *MVR II* (1844), e *PP* (1851); é referido apenas no capítulo de *PP* que versa sobre as mulheres, em um registro outro que o da formulação da doutrina do direito.

O *exercício* (*Ausübung*) da injustiça em geral ocorre pela *violência* (*Gewalt*) ou pela *astúcia* (*List*) – o que, em termos morais, são em essência a mesma coisa.<sup>81</sup> Como exposto anteriormente, os casos de injustiça, excetuando-se homicídio e lesão corporal, são redutíveis ao fato de obrigar outro indivíduo a servir, em vez de a própria vontade, a uma vontade particular. Para tanto, pode-se optar pela via da violência, onde o outro é obrigado a seguir uma vontade estranha à própria mediante causalidade física; ou, pode-se optar pela via da astúcia, onde o outro é obrigado a seguir uma vontade estranha à própria mediante motivação, i.e., por meio da causalidade que passa pelo conhecimento.

Nesse segundo caso, apresentam-se *motivos aparentes* (*Scheinmotive*) à vontade do injustiçado, em função dos quais a vontade dele segue uma vontade estranha, embora ele acredite que os motivos aos quais segue são próprios de sua própria vontade. Esta falsificação do conhecimento alheio caracteriza a *mentira* (*Lüge*). A mentira, portanto, cria pseudomotivos (motivos aparentes) e, assim, falseia o conhecimento do indivíduo. Desta forma, pode-se inferir que toda mentira supõe tanta injustiça como qualquer ato de violência.

Qualquer imposição de uma mentira é uma injustiça, entretanto, a recusa de uma declaração – o não dizer a verdade – não é passível de ser classificado como tal. Isso

---

<sup>81</sup> Cf. *MVR*, §62, P. 432, I 398.

significa que quem se recusa a dar uma informação não pratica injustiça, mas quem fornece uma informação errada – e tem consciência da falsidade de tal informação – a exerce. A mentira ataca o mecanismo do querer: a relação entre vontade e conhecimento; dessa forma, mentir significa proferir deliberadamente uma falsa declaração, tendo por fim negar a vontade alheia para que a vontade própria seja imposta, exatamente como faz a violência. Neste sentido, Schopenhauer escreve:

[...] visto que [a mentira] em si tem por fim estender o domínio da minha Vontade sobre os outros indivíduos, portanto intenta afirmar a Vontade pessoal através da negação da Vontade alheia, exatamente como o faz a violência.<sup>82</sup>

Do exposto, segue-se a equiparação da ação de mentir com atos de violência,<sup>83</sup> o que é mais um elemento corroborante de que a mentira configura-se como injustiça. A mentira mais perfeita, segundo Schopenhauer, é a *quebra de contrato* (*gebrochen Vertrag*),<sup>84</sup> que é o não cumprimento de um compromisso assumido, firmado e dado como certo. Aqui é estabelecida a relação entre a promessa (*Versprechen*) e o contrato (*Vertrag*): quando não cumpridos, são as mais solenes mentiras, pois exercem a coerção e manipulação sobre o outro.

A estrutura pela qual a mentira atua é bem explicada pelo professor Oswaldo Giacoia:

[...] Na medida em que falsas declarações constituem motivações, que o intelecto exhibe como meio de influenciar a vontade ou arbítrio, mentir implica em invadir a esfera de afirmação da vontade de viver, tal como esta se apresenta na pessoa singular (no corpo) de outro indivíduo, sem seu livre consentimento, sujeitando-a, por esse desvio, à vontade ou arbítrio de um outro indivíduo. Portanto, os efeitos são os mesmos visados por quem constrange outrem mediante o emprego da violência física, a agir contrariamente à sua própria vontade.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> MVR, §62, P.433, I 399. No original: „weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, also meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt“.

<sup>83</sup> Em suas notas de aula Schopenhauer escreve: “A mentira supõe tanta injustiça como qualquer ato de violência”. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.96, P.177. No original alemão: „Aus dem Gesagten folgt, daß jede Lüge eben so Unrecht ist, wie jede Gewaltthätigkeit“.

<sup>84</sup> Cf. MVR, §62, P. 433, I 399.

<sup>85</sup> GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e a Mentira**; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002, P.19.

Ao retomar o fio condutor da argumentação, tem-se a ponderação acerca de qual das formas pelas quais se exerce a injustiça é pior: o autor argumenta que a injustiça por violência não é tão *ignominiosa* (*schimpflich*) para o praticante quanto a injustiça por *astúcia* (*List*), pois a injustiça por violência evidencia a força física, imposta à raça humana em todas as circunstâncias, enquanto a injustiça por astúcia rebaixa o praticante tanto em termos físicos quanto em termos morais.

Schopenhauer escreve que a aversão produzida pela astúcia, pela perfídia e pela traição nos indivíduos funda-se no fato de que essas rompem os fatores que ainda agregam exteriormente em uma unidade a vontade, a saber, a confiança e a honestidade. Estes fatores gregários impõem barreiras às más consequências do egoísmo provenientes da fragmentação da vontade na pluralidade de indivíduos do mundo como representação – fragmentação engendrada pelos princípios de individuação e razão suficiente. A perfídia e a traição atuam no sentido contrário: dão às consequências do egoísmo espaço ilimitado de ação.

Em seu escrito não premiado, *SFM*, Schopenhauer especula acerca do tamanho (*Größe*) da injustiça. Ela é proporcional ao tamanho da reprovação que a ela se impõe, e é reconhecida na vida cotidiana, i.e., de forma empírica. O autor chega a conceber uma fórmula matemática para o cálculo do tamanho da injustiça: “o tamanho da injustiça de minha ação é igual ao tamanho do mal que ela infligi a outrem, dividida pelo tamanho da vantagem que consegui com ela”.<sup>86</sup>

Contudo, há um tipo especial de injustiça, que não é um grau de injustiça como os mencionados acima, mas uma combinação de ações injustas: trata-se da injustiça dupla (*doppelte Ungerechtigkeit*). Ela consiste no fato de um indivíduo assumir um compromisso para com outro indivíduo no que se refere à proteção. O não cumprimento do compromisso, por si só, já se configuraria como uma injustiça,<sup>87</sup> mas o esperado protetor agride e fere o suposto protegido exatamente no âmbito em que deveria protegê-lo. A ruptura com o compromisso assumido para a proteção e a agressão justamente nesse ponto podem ser

---

<sup>86</sup> *SFM*, § 17, P.150, III 689.

<sup>87</sup> Schopenhauer define *dever* (*Verpflichtung*) como toda ação que se omitida causa injustiça.

pensadas e entendidas como uma *traição* (*Verrat*), ação que, como exposto, é o horror do mundo. Schopenhauer dá alguns exemplos, como:

Este é, por exemplo, o caso em que o vigia encarregado ou o acompanhante torna-se assassino, o protetor confiável torna-se ladrão, o tutor tira do pupilo a sua propriedade, o advogado prevarica, aquele a quem se pede um conselho dá intencionalmente um conselho pernicioso [...] <sup>88</sup>

Um último ponto do qual é interessante tratar se refere a um tipo particular de injustiça gerado pela imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia, que é negada e obrigada a servir à vontade impositiva. Trata-se da escravidão (*Sklaverei*). Ao contrário do tom assumido em *MVR* – de condenação –, no §125 de *PP*, o filósofo da vontade empreende uma análise mais minuciosa e chega a apontar algumas vantagens que ela pode ter. O foco da argumentação neste texto de Schopenhauer é a justificação para uma visão positiva do ócio a partir de suas consequências e do que é gerado através dele. Questões como o luxo, a escravidão, e a liberdade acabam por ser agregadas a esse debate.

Ter as próprias forças produtivas usurpadas por outrem configura a injustiça e pode receber, segundo Schopenhauer, alguns nomes, como pobreza (*Armuth*), proletariado (*Proletariats*), escravidão (*Sklaverei*), e servidão (*Leibeigen*). Nos dois primeiros casos a injustiça está assentada na astúcia; nos dois últimos, na violência. Trata-se de uma situação de sobrecarga de trabalho e de escassa satisfação das necessidades próprias. Mas, para Schopenhauer, essa sobrecarga e situação podem ser justificadas em dois âmbitos diferentes: (i) servir à vontade de outrem pode ter suas vantagens, pois o senhor tem de cuidar do servo quando este adoecer, fica velho ou se torna incapaz, ao mesmo tempo em que o escravo pode melhorar sua posição, pois através do bom serviço prestado, ele terá seu esforço reconhecido e será mais bem tratado pelo seu senhor. Ele poderia, segundo Schopenhauer, até comprar a sua própria liberdade; (ii) o segundo âmbito versa sobre a necessidade natural dos homens terem líderes. Esse é o ponto em que a consciência liberal de Schopenhauer aparece de forma clara: ele demonstra conhecimento das mazelas

---

<sup>88</sup> *SFM*, §17, P.151, III 690. No original alemão: Dies ist z.B. der Fall, wo der bestellte Wächter, oder Geleitsmann, zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter sich bestechen läßt, der um Rath Gebetene dem Frager absichtlich einen verderblichen Rath ertheilt;

associadas ao escravismo e ao trabalho, mas os justifica como consequência natural da necessidade de líderes.

Assim, a partir da exposição do conceito de injustiça e da argumentação desenvolvida, é possível concluir que tal conceito aparece com precedência ontológica frente ao conceito de justiça. Isso significa que a injustiça é um conceito originário e positivo, e isso porque ela é *sentida* imediatamente, manifestando-se por si mesma, sendo natural e fundamentada na experiência.<sup>89</sup> Ela também é a condição de inteligibilidade do conceito de justiça (*Recht*), como veremos a seguir.

### 3.4. Dedução e Explicação da Justiça e do Justo

O oposto do conceito de injustiça, i.e., o conceito caracterizado por ser derivado e negativo, é justamente o conceito de *justiça* (*Recht*). Ela pode ser definida a partir da mera negação do conceito de injustiça, visto que, segundo Schopenhauer, esse conceito não seria cunhado sem a existência daquele. Assim, a injustiça é a condição de existência da justiça, e essa é toda ação praticada que não seja a negação da vontade alheia por uma vontade estranha àquela, i.e., que não cause dano ao corpo de outrem, que não afete a esfera de afirmação da vontade do indivíduo em sua pessoa, em sua liberdade, em sua propriedade, e em sua honra. A definição do conceito é feita inteiramente pela via negativa:

A negatividade da justiça confirma-se, contra as aparências, mesmo na mais trivial definição: “dar a cada um o que é seu”. Já que é seu, não é preciso que se lhe dê, e significa portanto: “não tirar de ninguém aquilo que é seu”<sup>90</sup>

Dessa forma, será classificada (*subsumiert*) como justa toda ação que não ultrapasse o limite exposto, ou seja, toda ação que não seja negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da vontade. Em *SFM*, Schopenhauer faz alusão à definição de justo e injusto estabelecida por aquele que ele considera o pai da doutrina filosófica do direito, o jus-filósofo holandês Hugo Grotius.<sup>91</sup> Segundo Grotius, “É injusto o que repugna

---

<sup>89</sup> Cf. *SFM*, §16, 138-139, III 680-681, grifo nosso; Cf. *MVR*, §62, P. 434, I 399.

<sup>90</sup> *SFM*, §17, P.147, III 687.

<sup>91</sup> Cf. *SFM*, §17, P.147, III 687.

à natureza da sociedade dos seres dotados de razão”,<sup>92</sup> i.e., injusto é aquilo que atenta contra os limites do direito do outro, estabelecidos pelos ditames da reta razão, e

a palavra *direito* nada significa mais aqui do que aquilo que é justo. Isto, num sentido mais negativo que afirmativo, de modo que o direito transparece como aquilo que não é injusto.<sup>93</sup>

Delimitados os conceitos e os limites da injustiça e da justiça, Schopenhauer pode, agora, iniciar a sua argumentação acerca do conceito de direito. Esta transição tem como ponto de partida o seguinte argumento:

O conceito de JUSTIÇA, como negação da injustiça, encontra sua principal aplicação, e sem dúvida sua primeira origem, nos casos em que uma tentada injustiça por violência é impedida. Ora, como uma tal defesa não pode ser uma injustiça, consequentemente é justa, embora o ato de violência ali praticado, considerando em si e isoladamente, seja injustiça, no entanto aqui justificado por seu motivo, isto é, converte-se em direito.<sup>94</sup>

É possível afirmar, de forma até intuitiva, que a ação de defender-se de uma injustiça – negar a imposição de uma vontade exterior à vontade própria do indivíduo –, ao ser justificado por um motivo, torna-se um *direito* – que podemos chamar de direito à legítima defesa, ou seja, de direito à autoconservação –, direito que consiste no fato do indivíduo que sofre a injustiça ser legitimado a negar a negação de vontade imposta a ele com a força *necessária* para suprimi-la.<sup>95</sup> Guardadas as devidas proporções, se a força necessária aplicada para suprimir uma injustiça sofrida causar a morte do praticante da injustiça, então essa morte é considerada justa e por direito.<sup>96</sup>

Do direito à autoconservação, à legítima defesa, infere-se o direito denominado por *direito de coerção* (*Zwangsrecht*). Esse é baseado no seguinte raciocínio: se uma

---

<sup>92</sup> *DGP*, Livro I, Capítulo I, Seção III, § 1, P.73. No original em latim: “Est autem iniustum quod naturæ societatis ratione utentium repugnat.”

<sup>93</sup> *DGP*, Livro I, Capítulo I, Seção III, § 1, P.72-73. Tradução da edição brasileira para: “Nam ius hic nihil aliud quam quod iustum est significat: idque negante magis sensu quam aiente, ut ius sit quod iniustum non est.”

<sup>94</sup> *MVR*, §62, P. 435, I 400. No original: „Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber seine hauptsächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung, gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht seyn kann, folglich Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d.h. zum Recht wird“.

<sup>95</sup> Isto é, ele tem o *direito* de afirmar a própria vontade sobre a vontade estranha.

<sup>96</sup> Cf. *MVR*, §62, P. 435, I 401.

vontade estranha ao indivíduo tenta negar a vontade dele, ele pode usar suas forças para se conservar e *sem injustiça (ohne Unrecht)*, exercer uma *coerção (Zwang)* sobre aquela vontade estranha. Esta coerção visa à desistência da negação de vontade a ser imposta, sem que isso negue a vontade impositiva, que se mantém em seu limite. Quando o indivíduo tem um direito de coerção, um direito pleno em empregar a violência contra outro indivíduo sem que com isso pratique a injustiça, ele pode, ao invés de empregar a violência, empregar a astúcia, estabelecendo um *real direito de mentira exatamente na mesma extensão em que ele possui o direito de coerção. (ein wirkliches Recht zur Lüge, gerade so weit, wie ich es zum Zwange habe)*.<sup>97</sup>

### 3.5. A Consciência Moral (*Gewissen*)

Um importante conceito empregado por Schopenhauer para o entendimento do objeto de nosso estudo é o de consciência moral (*Gewissen*). Por mais que o indivíduo esteja envolto no princípio de individuação, segundo Schopenhauer, no mais íntimo de sua consciência o indivíduo tem o pressentimento de que o mundo empírico é mero fenômeno, aparência.<sup>98</sup> Quem pratica a injustiça sente que quem sofre a injustiça é igual a ele em essência, sente que o outro e ele são ambos um esforço de autoconservação, e que ele, o praticante da injustiça, nesse caso, é mais forte.

Esse sentimento do injusto é a consciência moral (*Gewissen*), que também é conhecida por foro íntimo e por tribunal interno, e é justamente a tomada de consciência do sentido ético da ação praticada pelo indivíduo pelo próprio indivíduo: “o *saber* do homem sobre aquilo que fez”,<sup>99</sup> pode ser entendida como um tipo de conhecimento (*Erkenntnis*), porém um conhecimento não teórico, um conhecimento sentido, uma espécie de

---

<sup>97</sup> Cf. *MVR*, §62, P. 436, I 401.

<sup>98</sup> Cf. *MVR*, §65, P. 465, I 431.

<sup>99</sup> *SFM*, §8, P.87, III 640. No original alemão: „Es ist das Wissen des Menschen um Das, was er gethan hat“. Sobre a consciência moral ser a tomada de consciência do sentido ético da ação, pode-se ler em: “Mas, a partir de nossa exposição não mítica porém filosófica da justiça eterna, queremos agora passar à consideração que lhe é aparentada do significado ético da ação e consciência moral, que não passa do mero conhecimento sentido desse significado”. No original alemão: „Aber von unserer nicht mythischen, sondern philosophischen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieser verwandten Betrachtungen der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns und des Gewissens, welches die bloß gefühlte Erkenntniß jener ist, fortschreiten“. *MVR*, § 64 P.456, I 422.

sentimento, podendo ser entendida como a expressão emocional sensível do conhecimento que temos do significado moral de nossas ações.

O enfoque dado pela consciência moral à ação refere-se ao seu significado interno. Para aquele que cometeu a ação injusta ela significa uma censura moral que indica a veemência da concreção do egoísmo em um corpo que invadiu os limites de afirmação da vontade de outro corpo.

São nas e pelas ações que afetam a consciência moral que cada um passa a se conhecer, i.e., passa a ter acesso àquilo que é, ao seu caráter; mas isso não significa – nem pode significar – que ela é a responsável por esse caráter:

Só nas *ações* é que cada um aprende a conhecer a si mesmo e aos demais, empiricamente, e apenas *elas* pesam na consciência moral, pois não são tão problemáticas como os pensamentos, mas, pelo contrário, são certas e, permanecendo imutáveis, não são apenas pensadas, mas *sabidas*.<sup>100</sup>

Do exposto pode-se inferir que pelo fato da consciência moral reportar-se ao significado de atos, reportar-se ao agir, ela nunca os determina, pois a determinação de um ato seria anterior à ação; apenas a eles devem ser atribuídos o sentimento de injustiça e a censura moral: apenas o ato pode ter atribuição de valor moral. E “aqui me parece repousar até mesmo a etimologia da palavra *consciência moral* (*Gewissen*), pois só o já acontecido é que é *certo* (*gewiß*)”<sup>101</sup>

Em *SFM*, Schopenhauer explica a composição matemática da consciência moral: temor aos homens, aos deuses, preconceito, vaidade e costume na proporção de um quinto cada um.<sup>102</sup> Dependendo da forma de afecção da ação na consciência moral, do tempo de duração do tormento, a má ação pode originar o remorso (*Gewissensbiß*), ou a angústia de consciência (*Gewissensangst*).

---

<sup>100</sup> *SFM*, §9, P.87, III 640. No original alemão: „An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst, so wie die Andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, sondern geußt“.

<sup>101</sup> *SFM*, §9, P.87, III 639. No original alemão: „Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das bereits Geschehene gewiß ist“.

<sup>102</sup> Cf. *SFM*, §13, P. 116, III 662.

### 3.6. O Direito Natural é um Direito Moral

Após investigar o egoísmo constatou-se que ele tem como essência a autoafirmação, e que essa pode extrapolar os seus próprios limites, invadindo a esfera de afirmação da vontade de viver em um corpo alheio. Esta invasão da vontade do outro foi denominada injustiça e, após a pormenorização deste conceito, pela sua negação, definiu-se o conceito de justiça.

O estabelecimento dos limites existentes entre afirmar a própria vontade e o negar a vontade de outrem fornece, em referência a uma simples e pura determinação moral, todo o domínio das possíveis ações injustas ou justas:

Na escala dos distintos graus de força com que se manifesta a vontade de viver no indivíduo humano, os conceitos de justiça e injustiça constituem um *ponto fixo* (como o ponto de congelamento dos termômetros), a saber, o ponto onde a afirmação da própria vontade se torna negação da vontade alheia, isto é, o ponto no qual a vontade revela o grau de sua intensidade e, igualmente, o grau de confusão do conhecimento imerso no *principium individuationis*, através do agir injusto.<sup>103</sup>

Estes dois termos – injustiça e justiça – podem ser considerados determinações *morais*, uma vez que se referem à conduta humana enquanto tal, ao valor dessa conduta, à íntima significação dessa conduta em si (*die innere Bedeutung dieses Handelns an sich*).<sup>104</sup> O significado íntimo de cada ação da conduta humana em si demonstra-se claramente à consciência moral pelo fato de (i) a prática da injustiça ser acompanhada de uma dor interior (*einem inneren Schmerz*) e (ii) do praticante da injustiça, enquanto fenômeno, ser diferente de quem a sofre, mas em-si – em essência metafísica –, idêntico ao sofredor. Para quem sofre a injustiça, essa significação se expressa no fato (iii) deste sofredor estar dolorosamente consciente da negação de sua vontade e que, (iv) sem praticar injustiça, ele pode se defender de todas as maneiras daquela negação imposta, caso lhe seja possível.

---

<sup>103</sup> MP, *Metafísica dos Costumes*, P.101, P.162. No original alemão: „Nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke mit welchen der Wille zum Leben in menschlichen Individuen sich offenbart, sind die Begriffe Recht und Unrecht in fester Punkt (wie der Eispunkt auf dem Thermometer), nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird: d. h. auf diesem Punkt giebt der Wille den Grad seiner Heftigkeit, und zugleich den Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis an, durch Unrecht-Thun”.

<sup>104</sup> Cf. MVR, §62, P. 436, I 402.

Segundo Schopenhauer, “qualquer selvagem saberia reconhecer o justo e o injusto”,<sup>105</sup> por meio da sensação de aprovação ou desaprovação despertada no observador, ou por meio da sensação de remorso ou de injustiça cometida pelos envolvidos na ação. Pode-se atentar para o que Schopenhauer escreve:

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os homens enquanto homens, não como cidadãos do Estado, e que, portanto, subsistiria inclusive no estado de natureza, sem lei positiva.<sup>106</sup>

Por serem determinações morais, os direitos derivados dos conceitos de injusto e de justo podem ser denominados naturais, no sentido de que não estão definidos por convenções humanas nem são instituídos pelo Estado, mas existem de maneira inata – valem por si e em si –, e são universais e imutáveis – pois valem para todos os indivíduos, em qualquer localidade, e em qualquer época. Assim, o *direito natural* (*Naturrecht*) é estabelecido por Schopenhauer como direito moral (*moralisches Recht*). Dessa forma, a argumentação schopenhaueriana constrói no seio da moral o seu conceito de direito, subsumindo-o ao conceito de moral, e subvertendo a tradição que remonta a Christian Thomasius e, principalmente, Kant.<sup>107</sup>

Apesar dos conceitos de justiça e injustiça serem de fato válidos para o estado de natureza, e o direito moral deles derivado também o ser, a validade do direito moral não se dá em todos os casos para cada indivíduo, permanecendo latente – um direito que não se efetiva –, e, assim, não é eficaz no sentido de impedir que a violência impere. Justo e

---

<sup>105</sup> *MP, Metafísica dos Costumes*, P.102, P.163. No original alemão: „Alle Wilde nämlich kennen Recht und Unrecht“.

<sup>106</sup> *MVR*, §62, P.437, I 403. No original: „Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz[...]“.

Nota-se neste excerto a primeira inversão na ordem dos termos: injustiça e justiça, empregados até então sempre nesta ordem, para justiça e injustiça.

<sup>107</sup> Christian Thomasius (1655-1728) foi um dos primeiros pensadores a retirar o direito da esfera da moral e da ética. (Cf. FASSÒ, G. **Historia de la Filosofía del Derecho v. II**, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979. P.170. Doravante abreviado por HFD, seguido por indicação de página). Kant também opera com essa distinção, o que é motivo de duras críticas provenientes de Schopenhauer ao filósofo de Königsberg (Cf. a seção deste trabalho intitulada “3.16 As Objeções Feitas por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito”). Deve-se atentar para o fato de que toda argumentação schopenhaueriana, no que tange à fundamentação da doutrina do direito, é um esforço em subsumir o conceito de direito, novamente, à esfera da ética e da moral.

injusto valem ali apenas como conceitos morais para o autoconhecimento, para a consciência moral (*Gewissen*) de cada um:

No estado de natureza, depende de todos em cada caso apenas NÃO PRATICAR injustiça, de modo algum em cada caso não SOFRER injustiça, o que depende de seu poder exterior contingente.<sup>108</sup>

Assim, pode-se afirmar que a doutrina moral do direito se refere à parte ativa da dinâmica de esferas de afirmação da vontade no mundo considerado pela faceta da representação, o agir (*Tun*), não à parte passiva, a forma pela qual as vontades são afetadas, o sofrer (*Leiden*). Esse só é considerado pela moral de maneira indireta, a saber, tendo em vista provar que as medidas tomadas com a finalidade de evitar o sofrimento de uma injustiça de modo algum sejam consideradas e confundidas com a prática da injustiça.

A argumentação de Schopenhauer atribui ao agir egoísta a responsabilidade pela invasão da esfera da vontade do outro, o que configura a injustiça e dá ensejo para a derivação e delimitação de todo o conteúdo do direito natural como um tipo de direito moral. O professor Sandro Barbera, em seu livro *Une philosophie du Conflit – Études sur Schopenhauer*, faz uma interessante análise desse aspecto da filosofia schopenhaueriana:

Ao mesmo tempo, ele [Schopenhauer] explicava a origem do direito natural como um corolário da teoria do corpo-vontade, fazendo referência ao modelo de conflito que Hobbes expôs no primeiro livro de *De Cive*. A criação do direito natural será retomada mais tarde em termos que, essencialmente, não mudarão, mas com um acréscimo significativo no §62 d'*O Mundo como Vontade e Representação*. Tanto nos *Erstlingmanuskripte* (primeiros manuscritos) quanto em *O Mundo como Vontade e Representação*, a identidade entre corpo e vontade permite delinear um panorama das diferentes intensidades da afirmação da vontade, que são visíveis como ações do corpo e de suas forças no que diz respeito a outros corpos e suas esferas de influência.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> MVR, §62, P.437, I 403. No original: „Im Naturzustande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht zu thun, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu leiden, welches von seiner zufälligen äußern Gewalt abhängt“.

<sup>109</sup> BARBERA, S. *Une philosophie du Conflit – Études sur Schopenhauer*; in : Collection Perspectives Germaniques. Tradução Marie France Merger (com exceção do segundo anexo, traduzido por Olivier Ponton). Paris: Presses Universitaires de France, 2004, P. 104. No original francês : « En même temps, il expliquait l'origine du droit naturel comme corollaire de la théorie du corps-volonté, et il le faisait en se reportant au modèle de conflit que Hobbes avait exposé dans le premier livre du De Cive. La création du droit naturel sera reprise par la suite en des termes qui, en substance, ne changeront pas, mais avec un ajout important, dans le 62 du Monde. Aussi bien dans les *Erstlingmanuskripte* que dans *Le Monde*, l'identité du corps et de la volonté permet de dessiner un diagramme des différentes intensités d'affirmation de la volonté, qui se redent visibles comme actions du corps et de ses forces à l'égard des autres corps et de leurs sphères d'influence ».

Após estabelecer o direito natural como um direito moral, podem-se considerar algumas de suas extensões, como o direito moral à mentira e o direito moral à propriedade.

### 3.7. O Direito Moral à Mentira<sup>110</sup>

Como visto, a falsificação do conhecimento alheio com a finalidade de fazer com que um indivíduo aja segundo uma vontade estranha acreditando que segue a própria vontade configura o exercício da injustiça por meio da astúcia, utilizando-se da mentira, e que nos casos em que se possui o direito de coerção é possível exercê-lo pela violência ou pela astúcia, inferindo-se, pela via negativa, o direito de mentir.<sup>111</sup>

Esse seria, também, um direito natural e, portanto, moral, e “não admiti-lo implica em denegar a única possibilidade de realização efetiva de um princípio de Direito Natural, entendido como direito de resistência à injustiça originária”.<sup>112</sup> O direito à mentira se resume apenas ao aspecto de resistência, de autodefesa, de autoconservação, não podendo ir além desse limite.

Ele contempla ocasiões de perigo, mas também ocasiões indecorosas que podem se referir a questões pessoais e cuja resposta ou omissão poderiam ocasionar algum tipo de perigo ou suspeita. Em suma, pode-se recorrer ao direito à mentira quando a situação remonta a um contexto em que a autoconservação pode ser violada no que se refere à pessoa, à liberdade, à propriedade e à honra. Em algumas ocasiões, avalia Schopenhauer, mentir é propriamente um dever, como no caso do médico que oculta do paciente terminal as más notícias para que esse possa usufruir de seus últimos momentos. Diferentemente de Kant, que condena toda e qualquer mentira, ao considerar ações em que a mentira é justificável, a investigação constata que, nesses casos, mentir não causa

---

<sup>110</sup> Para uma apreciação do tema para além dessa pequena introdução, conferir o texto do professor Oswaldo Giacoia que articula a exposição da problemática do direito à mentira com o contexto histórico-filosófico do iluminismo e sua recepção: Cf. GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e a Mentira**; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002.

<sup>111</sup> “Nos casos em que tenho um direito à força, tenho também à mentira”. *SFM*, §17, P.154, §17, III 692. No original alemão: „Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge“

<sup>112</sup> GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e a Mentira**; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002, P.28.

nenhuma dor de consciência ao seu praticante, e que esse fato explica e afasta a contradição entre a moral que é pregada e ensinada, e a moral praticada por aquelas pessoas que são consideradas íntegras.

Qualquer mentira que não seja astúcia antecipatória, i.e., o emprego da astúcia contra a violência, ou da astúcia contra a astúcia visando à autoconservação, é simplesmente o exercício da injustiça, sendo moralmente censurável.

### 3.8. O Direito Moral à Propriedade

Para Schopenhauer a propriedade é um dos pontos capitais da vida humana,<sup>113</sup> sendo todo o autêntico direito de propriedade um direito moral que está originariamente baseado única e exclusivamente no trabalho elaborador (*Bearbeitung*) – que faz com que o corpo que produz o trabalho se identifique e se confunda com o objeto no qual esse trabalho é plasmado, que se torna dessa forma propriedade. Nesse ponto, o filósofo da vontade se declara em total acordo com os escritos bramânicos das *Leis de Manu*, IX, 44: “Os sábios, que conhecem os tempos pretéritos, declaram que um campo cultivado é propriedade de quem cortou a madeira, o limpou e lavrou, do mesmo modo que um antílope pertence ao primeiro caçador que o acertou mortalmente”.<sup>114</sup> Dessa forma, o esforço plasmado em um objeto na forma de melhorias, proteção, conservação, ainda que mínimo, assegura o direito de posse do indivíduo àquele. Assim, a mera fruição do objeto, sem nenhum cuidado referente à proteção, à conservação, etc., não garante nenhum direito – da mesma forma que a mera declaração da vontade de posse do objeto não garante nem supõe direitos sobre ele. Schopenhauer ilustra seu ponto de vista com o exemplo de uma família que em uma determinada extensão de terra pratica a caça por cerca de um século, sem, contudo, ter feito ou ter tomado qualquer providência referente à melhoria ou à conservação do local. Essa família não poderia impedir um estrangeiro de caçar na mesma extensão de terra sem cometer algum tipo de injustiça. Com esses argumentos, o filósofo da vontade ataca dois

---

<sup>113</sup> Cf. *SFM*, §13, P.110, III 658.

<sup>114</sup> *MVR*, §62, P.430, I 396. No original alemão: „»Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld Dessen Eigenthum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödtlich verwundete.« — Gesetze des Menu, IX, 44“.

dos principais conceitos fundantes do direito de propriedade que vigoram na filosofia do direito de seu tempo: (i) a declaração de posse, e (ii) o direito de primeira ocupação.<sup>115</sup>

Em *MVR II*, para ilustrar o seu ponto de vista, Schopenhauer evoca a declaração do ex-presidente estadunidense, Quincy Adams, encontrada nos *Quarterly Review* de 1840, nº 130, e em francês na *Bibliothèque Universelle de Genève*, 1840, julho, nº55, que segundo o filósofo corroboraria no plano prático o seu modo de interpretar e explicar o direito de propriedade:

"Alguns moralistas puseram em dúvida o direito dos europeus de se estabelecerem em terras dos povos indígenas americanos. Mas eles consideraram a questão com maturidade? Na maior parte do país, o direito de propriedade dos índios repousa em uma base duvidosa. Sem dúvida, o direito natural os asseguraria suas terras cultivadas, suas residências, a terra suficiente para o seu sustento e tudo o que o trabalho pessoal de cada um tivera procurado. Mas que direito tem o caçador ao amplo bosque ao qual casualmente recorre para perseguir a sua presa?"<sup>116</sup>

Além de descartar a declaração de posse e o direito de primeira ocupação como elementos fundantes do direito de propriedade, Schopenhauer alega que a fundamentação do direito natural de propriedade não requer que se tenha, concomitantemente, a *detenção* (*Detention*) e a *formação* (*Formation*) de propriedade – fundamentos de direito –, mas apenas a última.<sup>117</sup> A única ressalva feita pelo autor é que a nomenclatura *formação* não é adequada, uma vez que é possível trabalhar algo aplicando a própria força sem lhe dar uma forma. O direito de propriedade moralmente fundamentado, de acordo com o exposto, dá ao possuidor um poder sobre a coisa como aquele que possui sobre o próprio corpo, permitindo-lhe transmitir sua propriedade por troca ou por doação.

---

<sup>115</sup> A argumentação de Schopenhauer está majoritariamente visando Kant e sua *Metaphysik der Sitten* (*Metafísica dos Costumes*). A seção 3.16 *As Objeções Feitas por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito* As Objeções Feitas por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito dessa dissertação é totalmente dedicada às críticas feitas por Schopenhauer à filosofia kantiana do direito e contempla o caso do direito à propriedade.

<sup>116</sup> *MVR II*, Capítulo 47, P.652, P. 596, II 682. No original alemão: „»Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der Amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den größten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was persönliche Arbeit einem Jeden noch außerdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat? «“.

<sup>117</sup> Cf. *MVR*, §62, P. 431, I 397, Nota do Autor.

Quando é considerado o caso da doação, deve-se considerar, também, a herança. Essa seria a responsável pela ligação entre o direito de propriedade e o *direito de nascimento (Rechter Geburt)*. A ligação entre esses dois tipos de direito é tão estreita que, apesar do direito de nascimento não ser tão bem fundado quando o de propriedade, a exclusão daquele colocaria esse em perigo.<sup>118</sup> Para os indivíduos que vivem em sociedade é muito difícil conseguir visualizar a relação existente entre o direito de propriedade assegurado pelo dispositivo coercitivo e mantenedor das relações da vida social, o direito positivo assegurado pelo Estado, e o direito moral à propriedade baseado no trabalho elaborador. Apesar da fonte originária desse direito basear-se em um direito natural, são muitos estágios intermediários: é possível pensar na propriedade herdada, na propriedade adquirida pelo casamento, adquirida pela troca, pela venda, pelo ganho, etc. Esse distanciamento entre o fundamento e o asseguramento da posse faz com que se tenha a impressão e se acredite que o fator de garantia da propriedade é o direito posto:

É preciso uma cultura significativa para reconhecer em tal propriedade o direito ético e, por conseguinte, respeitá-la por puros impulsos morais. De acordo com isso, muitos consideram em silêncio a propriedade dos demais como possuída apenas em virtude do direito positivo.<sup>119</sup>

O que talvez seja interessante notar nesse ponto, é como Schopenhauer estabelece, já no estado de natureza, um direito de propriedade moral que é individual, em contraste com outros autores, como, por exemplo, Hugo Grotius, Thomas Hobbes, e Jean Jacques Rousseau, para os quais no estado de natureza existe um direito de propriedade coletivo, ou seja, um direito de todos a todas as coisas, e que passa a ser individual com a instituição do Estado.

Para Grotius, em um momento lógico anterior à introdução da propriedade, os homens possuíam um direito de uso coletivo universal das coisas. Já nesse momento, a razão ditava regras que faziam com que os homens percebessem que algo não poderia ser

---

<sup>118</sup> Cf. *PP*, §130, P.259, V 283-384.

<sup>119</sup> *SFM*, §13, P.111, III 659. No original alemão: „Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. - Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach positivem Rechte besessen“.

retirado de outrem sem que com isso fosse ocasionada uma injustiça.<sup>120</sup> Dessa forma, esse direito de uso coletivo universal exercia a função de um direito de propriedade.<sup>121</sup> Neste ponto, Grotius ilustra sua argumentação com uma passagem de Cícero: “Ainda que o teatro seja comum, pode-se, contudo dizer, com razão, que cada local é daquele que o ocupa”.<sup>122</sup> E quando esse direito de uso coletivo universal passou a vigorar sob o estatuto de uma posse privada? Grotius responde: “Foi, no entanto, o resultado de uma convenção, seja expressa através de partilha, seja tácita através, por exemplo, de ocupação”.<sup>123</sup>

Hobbes, como mencionado acima, argumenta que no estado de natureza todos teriam direito a tudo, e que esse direito a tudo seria como ter direito a nada. O pacto que dá origem ao Estado implica a restrição consentida da liberdade em empregar os meios julgados necessários para a manutenção da própria vida, e a abdicação em ter direito a todas as coisas – que resulta na possibilidade de ter direito exclusivo sobre determinados objetos. Um súdito do Estado que detém a posse de um determinado objeto, como, por exemplo, uma extensão de terra, possui o direito de excluir todos os outros súditos do uso dessas terras.<sup>124</sup> Nascia dessa forma, segundo Hobbes, o conceito de propriedade privada e o seu asseguramento.

Para Rousseau, o estado de natureza é um estado de vida no qual os homens podem ter direito a tudo quanto aventuram e podem alcançar,<sup>125</sup> e no qual não existem distinções morais entre os indivíduos, o que permite aferir a existência de uma igualdade natural entre os homens no que se refere à moral.<sup>126</sup> Para o filósofo genebrino, a exposição pela qual se origina a propriedade privada faz parte do processo de distanciamento do homem de sua natureza original. Nesse processo, primeiro foi originada a noção de posse;

---

<sup>120</sup> Nesse ponto é absolutamente nítida a proximidade de Schopenhauer com o jus-filósofo holandês.

<sup>121</sup> Cf. *DGP*, Livro II, Capítulo I, Seção II, § 1, P.310.

<sup>122</sup> *DGP*, Livro II, Capítulo II, Seção II, § 1, P.310. Tradução da edição brasileira para: “Theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum quem quisque occuparit”.

<sup>123</sup> *DGP*, Livro II, Capítulo II, Seção II, § 5, P.314. Tradução da edição brasileira para: “sed pacto quodam aut expresso, ut per diuisionem, aut tacito, ut per occupationem”.

<sup>124</sup> Cf. *Leviatã*, P.297, P. [128], P.155.

<sup>125</sup> Esse ponto pode ser entendido como uma das várias reminiscências da filosofia de Hobbes em Rousseau. Sobre esses aspectos Cf. TUCK, R. **The Rights of War and Peace – Political Thought and the International order from Grotius to Kant**. New York: Oxford University Press, 1999, pp.197-207.

<sup>126</sup> No que se refere à moral porque as desigualdades físicas (diferença de idades, de saúde, qualidades do espírito e da alma, vigor, capacidades físicas, agilidade, etc.) são desigualdades inevitáveis e, em geral, benignas.

depois, da terra partilhada surgiu a demarcação e limitação de terras, e as primeiras regras de justiça, porque “para dar a cada um o que é seu, é preciso que cada um possua alguma coisa”.<sup>127</sup> O trabalho de formação empreendido pelo primeiro ocupante do lote de terra demarcado trouxe a posse, agora contínua, que se transformou, aos poucos, em propriedade, e, assim, surgiu o que se entende por direito de propriedade – mas ainda um direito precário porque não perene.

Para assegurar o direito peremptório à propriedade fora necessário ao homem civilizado sacrificar sua liberdade natural, mediante a alienação de sua vida. Dessa forma, estabelece-se o corpo político “como um verdadeiro contrato entre o povo e os chefes que ele escolhe, contrato pelo qual as duas partes se obrigam à observância das leis nele estipuladas e que formam os liames de sua união”.<sup>128</sup> Com o pacto social estabelece-se e firma-se o direito de propriedade, garantido a manutenção do que é de cada um, da liberdade civil / convencional – que ocupa o lugar da liberdade natural –, da igualdade moral – que substitui a igualdade natural –, e da justiça.<sup>129</sup>

Nesse ponto, é possível indagar se Schopenhauer também identifica um dispositivo moderador das relações humanas para assegurar esses direitos naturais / morais, e o modo pelo qual esse dispositivo opera ao visar realizar suas finalidades: tratar-se-á, pois, do Estado (*Staat*).

### **3.9. A Origem e Finalidade do Estado (*Staat*): O Papel da *Recta Ratio* (Reta Razão)**

Essa parte da nossa exposição ganhará muito em força e conteúdo se nos for permitida uma rápida digressão para mostrar a importância do conceito de reta razão (*recta ratio*) e o modo pelo qual ele é operado por autores que exerceram influência confessa em Schopenhauer, como Hugo Grotius e Thomas Hobbes.

---

<sup>127</sup> *Segundo Discurso*, P.272, P.173. No original: «[...] car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ».

<sup>128</sup> *Segundo Discurso*, P.280, P.184. No original: «[...] comme un vrai contrat entre le peuple et les chefs qu'il se choisit, contrat par lequel les deux parties s'obligent à l'observation des lois qui y sont stipulées et qui forment les liens de leur union».

<sup>129</sup> “O que o homem perde pelo contrato social é a liberdade natural e um direito ilimitado a tudo quanto aventura e pode alcançar. O que com ele ganha é a liberdade civil e a propriedade de tudo que possui.” *Do Contrato Social*, Livro I, Capítulo VIII, P.42, P.364. No original: «ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède».

Especialmente nos prolegômenos de sua obra mais conhecida, *De iure belli ac pacis* (*O Direito de Guerra e de Paz*), Grotius se empenha em fundamentar jus-filosoficamente o Direito Internacional – a regulação jurídica entre os Estados nacionais. É justamente essa parte da obra, essa fundamentação filosófica, que mais interessou e foi debatida pelos filósofos posteriores, principalmente no que tange ao direito natural.<sup>130</sup> É possível notar na argumentação grotiana a confluência de argumentos teológicos e racionais, o que, por um lado, o assegura de não ser acusado de heresia e de ir contra as sagradas escrituras, e, por outro, de se pautar em uma possível universalidade, o que garantiria que ele não pudesse ser objetado por argumentos embasados por regionalismos ou dogmas religiosos. Dessa forma, Grotius buscou o fundamento das normas de conduta humana no que acreditava ser essencialmente humano no homem: a razão. Contudo, amiúde ele se pautou em exemplos retirados das escrituras, em especial do *Velho Testamento*.

Pode-se notar, na exposição de Grotius, o emprego de dois métodos argumentativos: (i) *a priori*, no qual a argumentação abstrata é exposta a partir de um axioma, a saber, a reta razão (*recta ratio*), e (ii) *a posteriori*, a partir da comprovação empírica do que fora argumentado aprioristicamente por meio da citação de fatos, de poetas, de historiadores, etc..<sup>131</sup> O ponto de partida da exposição de Grotius é a afirmação da existência de princípios universalmente válidos de justiça, em polêmica com o relativismo utilitarista de alguns autores dessa época.<sup>132</sup> Grotius elege Carneades, um conhecido sofista da antiguidade, como representante de seus objetores, para, desse modo,

---

<sup>130</sup> É importante frisar que a análise aqui empreendida não será focada exclusivamente nessa seção da obra de Grotius.

<sup>131</sup> “Costuma-se provar de duas maneiras que algo é de direito natural: *a priori* e *a posteriori*. Desses dois modos, o primeiro é mais abstrato e o segundo, mais popular. Prova-se *a priori* demonstrando a conveniência ou inconveniência necessária de uma coisa com a natureza racional e social. Prova-se *a posteriori* concluindo, se não com uma certeza infalível, ao menos com bastante probabilidade, que uma coisa é de direito natural porque é tida como tal em todas as nações ou entre as que são mais civilizadas”. *DPG*, Livro I, Capítulo I, Seção XII, § 1, P.85. Tradução da edição brasileira para: “Esse autem aliquid iuris naturalis probari folet tum ab eo quod prius est, tum ab eo quod posterius. A priori, si oftendatur rei alicuius convenientia aut disconvenientia necessaria cum natura rationali ac sociali: a posteriori vero, si non certissima fide, cerre probabiliter admodum, iuris naturalis esse colligitur id quod apud omnes gentes, aut moratiores omnes tale esse creditur.”

<sup>132</sup> *HFD*, P.71. Schopenhauer também tem que enfrentar uma objeção semelhante, que ele denomina de visão cética. Cf. *SFM*, §13, P.108-120, III 656-665.

refutar as possíveis críticas a sua própria exposição. Esse procedimento metodológico é necessário, uma vez que o jus-filósofo precisa refutar aqueles que afirmam não haver uma distinção objetiva entre justiça e injustiça, i.e., Grotius precisa refutar os oponentes de uma fundamentação moral do direito natural.

Segundo Grotius, o homem possui uma natureza que o torna superior a outras formas de vida por ser dotado de razão e de linguagem. Apesar de o homem ser fisicamente fraco em comparação com os outros animais, por não possuir garras nem dentes afiados,<sup>133</sup> ele possui duas características que o tornam o mais forte de todos os seres: a razão – que permite a abstração, a apreciação, e a especulação de eventos no tempo (passado e futuro) – e a vida social.<sup>134</sup>

Grotius toma como base os tão conhecidos argumentos de Aristóteles e de Cícero sobre o *appetitus societatis* do homem, i.e., o fato do homem ser gregário por natureza e constituir naturalmente a vida em sociedade com vistas à autopreservação. Essa natureza racional e social do homem é, para Grotius, a fonte do direito propriamente dito, e se encontra no direito natural por esse ser derivado das características essenciais e específicas da natureza humana. O jus-filósofo escreve que é própria do homem a necessidade de sociedade pacífica e organizada de acordo com os dados de sua inteligência.<sup>135</sup> Grotius, dessa forma, não deixa dúvidas de que a reta razão é responsável tanto pela sociabilidade natural do homem quanto pelo direito natural:

O direito natural nos é ditado pela reta razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena.<sup>136</sup>

Essa passagem ainda deixa clara a não secção entre os conceitos de direito e de moral, uma vez que o direito natural pode – pelo fato de ser fundamentado na reta razão –

---

<sup>133</sup> Grotius atribui a Deus o fato dos homens serem fracos, como forma de serem impelidos a cultivar a vida social (Cf. *DGP*, Prolegômenos, §16, P. 43), o que exemplifica de maneira clara a confluência entre argumentos racionais e teológicos.

<sup>134</sup> Cf. *DGP*, Prolegômenos, §8, P. 39, nota 19.

<sup>135</sup> Cf. *DGP*, Prolegômenos, §6, P.37.

<sup>136</sup> *DGP*, Livro I, Capítulo I, Seção X, § 1, P.79. Tradução da edição brasileira para: “Ius naturale est dictatum rectæ rationis indicans, actui alicui, ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac confequenter ab auctore naturæ Deo talem actum aut vetari aut præcipi.”

definir objetivamente, a partir de critérios morais, o que, por assim dizer, Deus proíbe (injusto) e o que Deus ordena (justo). Essa inferência possibilita a afirmação de que a fundamentação grotiana do direito natural é como a ciência da moral fundada na natureza humana.<sup>137</sup> Isso significa que a partir do que Grotius julga ser a natureza humana é fundamentada uma teoria do direito natural, que é, também, moral: tem-se, dessa forma, acesso a um corpo de conhecimentos sistematizados dos limites do injusto e do justo através da reta razão. Como visto, Grotius efetiva sua definição dos conceitos de injusto e justo através da via negativa.

Até que ponto existe a confluência entre a argumentação racional e teológica, i.e., em última instância qual o autêntico fundamento do direito natural: Deus ou a reta razão? A exposição grotiana leva o leitor a entender que Deus é a fonte do direito natural, pois Ele criou o homem fraco, desprotegido, e lhe concedeu a reta razão como forma de impelir a vida em sociedade. Mas, esse modo de entender tal questão está sujeito à contestação da existência de Deus e a interpretações divergentes acerca da natureza Dele. Ao perceber essa deficiência, Grotius argumenta no que ficou conhecido como *argumento do ímpio*, que não é necessária a existência de Deus para fundamentação do direito natural, e que tudo que ele expusera até então permanece *válido mesmo sem a existência de Deus*.<sup>138</sup> Contudo, para escapar de uma possível acusação de heresia, Grotius recua em sua argumentação e atribui o fato dos homens serem dotados de reta razão a Deus,<sup>139</sup> tornando-O a causa do conceito onde reside a fundamentação do direito natural (reta razão), e a causa indireta, porém não necessária, do direito natural. Desta forma, mesmo se a existência de Deus for contestada, a reta razão subsiste perfeitamente como fundamento do direito natural e como critério de imputabilidade,<sup>140</sup> garantido a universalidade da argumentação, ou seja, a arquitetônica da exposição grotiana não rui frente a tal objeção e estaria imune

---

<sup>137</sup> Essa é uma afirmação de Buckle acerca de Grotius e Samuel Pufendorf. Cf. BUCKLE, S. **Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume**. Oxford; New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1991. P. vii.

<sup>138</sup> Cf. *DGP*, Prolegômenos, §11, P. 40. Para uma apreciação mais detida do argumento do ímpio Cf. CROWE, M. B. *The Impious Hypothesis: A Paradox in Hugo Grotius?*. In: HAAKONSEN, K. **Grotius, Pufendorf and Modern Natural**. Vermont: Ashgate, 1999. Pp. 3-34.

<sup>139</sup> Cf. *DGP*, Prolegômenos, §12, P. 41.

<sup>140</sup> Pode-se entender a reta razão como um critério de imputabilidade porque ela é acessível a todos os homens.

aos diferentes dogmas existentes. Deve-se ressaltar, ainda, que a confluência entre argumentos racionais e teológicos não é rompida: trata-se, apenas, de uma estratégia metodológica e argumentativa para resguardar-se de possíveis críticas e proteger o ponto axiomático de toda sua exposição.<sup>141</sup>

Para que a necessidade de autopreservação seja realizada plenamente, assegurando a paz, é preciso garantir, uma vez organizados em comunidades, o respeito pelo direito dos outros, inclusive pelo direito de propriedade, evitando as tensões e disputas que engendram guerras. Apesar de a reta razão ditar as normas que deveriam servir de princípios norteadores para a criação de condições que garantam a paz social, o agir moralmente bom não é realizado espontaneamente. Pelo contrário, além do fato dos homens não terem se conservado em um estado de vida simples e inocente,<sup>142</sup> se eles fossem justos, i.e., agissem segundo as regras ditadas pela reta razão, eles não teriam a necessidade da força.<sup>143</sup>

A sociabilidade do homem o leva, em vistas a obter vantagens, a formar associações ou à sujeição a uma autoridade, fazendo com que cada um se mantenha naquilo que lhe pertence. Assim, os pactos de união e de sujeição assumem a forma explícita do acordo de vontades individuais para a tutela dos interesses dos indivíduos, dando origem a um Estado concebido como uma livre e voluntária criação dos indivíduos para a proteção e garantia de seus direitos naturais.

Pode-se dizer que o direito natural precisou de um dispositivo para coerção mútua e vigilância da conformidade com o juízo sadio, e, assim, Grotius executou a transição do direito natural, baseado na universalidade do conceito de reta razão comum a todos os homens, para o direito civil, que é uma obrigação que nos impomos mediante a força a partir de uma utilidade como causa ocasional, i.e., a associação ou a sujeição a uma

---

<sup>141</sup> Fica ainda mais claro que o autêntico fundamento do direito natural é a reta razão a partir da seguinte passagem: “O direito natural é tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus. Por mais imenso que seja o poder de Deus, podemos dizer que há coisas que ele não abrange porque aquelas de que fazemos alusão não podem ser senão enunciadas, mas não possuem nenhum sentido que exprima uma realidade e são contraditórias entre si”. *DGP*, Livro I, Capítulo I, Seção X, § 5, P.81. Tradução da edição brasileira para: “Est autem ius naturale adeo immutabile ut ne a Deo quidem mutari queat. Quamquam enim immensa est Dei potentia, dici tamen quædam possunt ad quæ se illa non extendit, quia quæ ita dicuntur, dicuntur tantum, sensum autem qui rem exprimat nullum habent; sed sibi ipsis repugnant”.

<sup>142</sup> *DGP*, Livro II, Capítulo II, Seção II, § 2, P.312.

<sup>143</sup> *DGP*, Prolegômenos, §24, P. 47.

autoridade foi iniciada tendo em vista alguma vantagem, o que torna o direito civil variável conforme a nação. A diferença entre o direito natural e o direito civil, segundo Grotius, é que a natureza do homem (a reta razão) é a mãe do direito natural, enquanto que a mãe do direito civil é a obrigação que nos impomos pelo próprio consentimento.

Pode-se dizer, assim, que Grotius é um autor que marca a transição do objetivo coletivo, mediado por Deus, para o subjetivo individual, mediado pela razão objetivada no contrato. Porém, deve-se atentar para o fato de que Grotius não exclui Deus de sua fundamentação teórica, mas a torna independente Dele. Sua formulação, como visto, coexiste perfeitamente com a existência de Deus. Se, por um lado, ele sustenta que o direito natural e a sociabilidade são frutos da reta razão do homem, por outro, pode sustentar sem cair em contradição que Deus é a fonte indireta do direito natural, pois deu aos homens a faculdade de razão e os criou fracos e dependentes uns dos outros para forçar sua sociabilização. Desta forma Grotius realiza uma fundamentação racional de sua teoria sem dar margens para acusações de heresia.

No caso de Hobbes, a reta razão sugere, através de um cálculo de utilidade *in foro interno* do indivíduo, as leis adequadas para se alcançar a paz:

As paixões que fazem os homens tenderem para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. Essas normas são aquelas a que por outro lado se chama leis de natureza<sup>144</sup>

As paixões – o esforço para a autoconservação e ser feliz – aliadas à reta razão – que sugere as leis<sup>145</sup> adequadas para obter a paz – são as responsáveis pelo movimento de superação do estado precário de vida durante o período de vida pré-estatal. A reta razão

---

<sup>144</sup> *Leviatã*, P. 79 (edição brasileira). No original: “The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreement. These Articles, are they, which otherwise are called the Lawes of Nature”. P.188, P.[63].

<sup>145</sup> Hobbes assinala a diferença entre direito e lei: “Diferença entre direito e lei: o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas” (*Leviatã*, P.82). No original: “RIGHT, consisteth in liberty to do, or to forbear; Whereas LAW, determineth, and bindeth to one of them”, P.189, P. [64].

sugere as *leis da natureza*<sup>146</sup> que, embora não obriguem o indivíduo em seu foro externo, fornecem uma espécie de catálogo de ações que devem ser praticadas para manutenção da vida. A primeira lei de natureza orienta o homem a buscar a paz, e caso ele não a consiga, autoriza-o a utilizar-se da guerra;<sup>147</sup> a segunda diz respeito à autodefesa, ao fato de não ser possível abdicar de se defender;<sup>148</sup> a terceira lei de natureza manifesta a necessidade de cumprir os pactos celebrados.

No caso de Schopenhauer é bem sabido que em seu sistema filosófico a razão (*Vernunft*) recebe um status secundário, possuindo como única função a formação de conceitos.<sup>149</sup> A razão permite ultrapassar o nível sensitivo e intelectual da impressão presente, possibilitando o registro e a combinação de impressões sob certas regras. Isso significa que os seres dotados de razão, os homens, têm a capacidade de estabelecer relações entre as intuições – entre as representações concretas – e de transformar esse conhecimento intuitivo em conceitos – que são representações abstratas –, fazendo com que esse conhecimento possa ser aplicado na prática.

Os homens, por serem dotados da faculdade de razão, são privilegiados por possuírem (i) a linguagem – que é o meio e o veículo da razão –, (ii) a ação deliberada, e (iii) o saber (*Wissen*) e a ciência (*Wissenschaft*).<sup>150</sup> Ser dotado de razão significa que o conhecimento humano extrapola o estreito limite da percepção atual. A representação conceitual torna possível a classificação do conhecimento, a relação entre as noções

---

<sup>146</sup> “Uma lei da natureza (*Lex naturalis*) é um preceito ou regra geral estabelecido pela razão” (*Leviatã*, P. P.82). No original: “A LAW OF NATURE, (*Lex Naturalis*,) is a Precept, or generall Rule, found out by Reason”, P.189, P. [64]. Hobbes expõe cerca de treze leis de natureza. Para a finalidade do nosso estudo, precisamos explicitar apenas as três primeiras.

<sup>147</sup> Cf. *Leviatã*, P.190, P.[64], P. 82. “*Que todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudar e vantagens da guerra.*”. No original: “*That every man, ought to endeavour Peace, as farre as he has hope of obtaining it; and when he cannot obtain it, that he may seek, and use, all helps, and advantages of Warre.*”.

<sup>148</sup> Cf. *Leviatã*, P.190, P.[64], P. 82.

<sup>149</sup> Cf. *MVR*, §8, P.85, I 46. Pode-se dizer que Schopenhauer caracteriza a razão como uma das faculdades cognitivas, ao lado do entendimento / intelecto (*Verstand*) e da sensibilidade (*Sinnlichkeit*). O Intelecto é uma função do aparelho cognitivo que tem a forma do princípio de causalidade e consiste na faculdade de intuição, possibilitando a percepção de objetos que afetam nossa sensibilidade; a sensibilidade é a faculdade receptiva, passiva, que recebe as impressões dos órgãos sensoriais e imprime a essas impressões uma primeira distribuição em termos de tempo e espaço. Sobre a definição do termo *Verstand* (intelecto / entendimento) Cf. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, P.175-176. Sobre a definição do termo *Sinnlichkeit* (sensibilidade) Cf. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, P.157-158.

<sup>150</sup> Cf. *MVR*, § 10, P.98, I 59.

comuns, e a conservação dessas noções na memória. O conhecimento do homem ultrapassa o âmbito do presente e se abre para as dimensões do passado e do futuro. Isso significa a recordação das impressões passadas, assim como a projeção de expectativas, anseios e cuidados no futuro. Alargam-se as dimensões de possibilidade do sofrer: sofre-se no passado, no presente, e no futuro. A razão intensifica o sofrimento que nos é inerente.

A vida no estado de natureza é tosca, breve, deficitária, precisamente aquilo contrário ao egoísmo: conservar a essência e ser mais. A razão pode apreender a totalidade através dos conceitos, deixando o particular, e possibilitando o discernimento de qual o meio mais eficaz para fugir do estado inicial de guerra de todos contra todos. Ela reconhece a fonte das desvantagens da injustiça e começa a buscar um meio de diminuí-la ou, onde possível, suprimi-la através de um sacrifício comum, compensado, todavia, pela vantagem comum daí resultante. Na medida em que a faculdade de razão, visando sempre um bem maior e a própria conservação na melhor situação possível, deixa de considerar os fatos a partir do ponto de vista unilateral do indivíduo ao qual pertence, ela nota que os prazeres obtidos com a prática da injustiça num indivíduo são sempre superados pela dor, relativamente maior, do sofrer injustiça.

Segundo Schopenhauer, o ato de praticar injustiça causa prazer no praticante e a razão reconhece que tanto para diminuir o sofrimento em toda parte, quanto para reparti-lo da maneira mais equânime possível, o melhor e o único meio é poupar a todos da dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-os renunciar ao prazer obtido com a sua prática. Esse parece ser um movimento paradoxal, uma vez que a faculdade de razão age egoisticamente ao abandonar o ponto de vista da individuação, que é em essência também egoísta, para, assim, obter um bem maior.

Contudo, é pelo abandono de uma ação egoísta no plano da individuação que se obtém vantagens maiores neste mesmo plano e no plano de uma totalidade social.<sup>151</sup> É como se fosse abdicado de um egoísmo menor em prol de um egoísmo maior, um egoísmo coletivo; o motivo mais forte da constelação de motivos dos indivíduos – não sofrer a dor,

---

<sup>151</sup> Nossa análise nos leva à suposição de que as vantagens referentes ao plano da individuação exercem uma influência mais acentuada do que esses mesmos motivos aplicados ao plano de uma totalidade social. Tal suposição se assenta no egoísmo inerente a cada indivíduo e na avidez com que se manifesta. Assim, a melhoria coletiva é simples meio para a melhoria individual.

relativamente maior, da injustiça – se afirmou soberanamente sobre o outro motivo – o prazer obtido em praticar ações injustas.

Para o egoísmo coletivo poder vencer os males do egoísmo individual, i.e., para que seja possível a superação egoísta do egoísmo, é necessário um pequeno cálculo de utilidade: a *recta ratio* em um nível tosco é cálculo de benefício, e leva o homem a por fim ao estado de natureza enquanto estado de guerra de todos contra todos por meio do *contrato social* (*Staatsvertrag*) ou *lei* (*Gesetz*). Somente com auxílio da linguagem a razão consegue estabelecer o conjunto dos dispositivos institucionais e normativos de combate aos atos injustos, o Estado,<sup>152</sup> efetivando uma das suas mais importantes realizações. O contrato que origina o Estado fornece ao cidadão a segurança de sua vida, de sua liberdade, de sua propriedade; ele, o cidadão, deu como penhor sua vida e propriedade em favor da segurança de cada um. Assim, a razão faz o indivíduo abandonar seu prazer de praticar a injustiça para, então, poder ser protegido: o monopólio da força, agora, pertence à instituição política instaurada. A razão discerne qual o meio mais eficaz para superar o estado inicial de guerra de todos contra todos. O Estado, desse modo, surge por um cálculo de utilidade, determinado pela razão, para a proteção e tutela dos interesses dos indivíduos, i.e., ele não nasce da preocupação positiva com a justiça, mas da preocupação em evitar o sofrer injustiça. Desta forma, o contrato é celebrado como uma estratégia do egoísmo coletivo em garantir a melhor preservação das objetividades da vontade no mundo fenomênico, no mundo como representação.

### **3.10. O Contrato Social como forma de Legitimação do Estado**

Schopenhauer fundamenta e legitima filosoficamente um dispositivo moderador das relações pessoais e jurídicas, e uma ordem política fundamental. Contudo, não parece ser o caso de uma fundamentação e de uma argumentação a partir da descrição histórico-cronológica da fundação de um Estado em particular; antes, o contrato subsidiário de sua teoria não parece ser um acontecimento histórico, mas deve-se entendê-lo como um recurso

---

<sup>152</sup> Cf. *MVR*, § 8, P. 83-84, I 44. Essa capacidade de reflexão é a raiz de todas as obras teóricas e práticas e “também da colaboração de muitas pessoas para um mesmo fim: e por isso, da ordem, da lei, dos Estados, etc.” (Cf. *QR*, §27, P.154, III 209).

hipotético,<sup>153</sup> i.e., um artifício utilizado para analisar, avaliar, e explicar a origem da sociedade, e justificar a autoridade política, ou seja, trata-se de uma estratégica metodológica para validar o poder do Estado sobre os seus governados – como parece ser o caso da maioria dos autores contratualistas modernos.

A argumentação schopenhaueriana possui como pedra angular a natureza do homem, o egoísmo. Considerando de modo geral e desconsiderando a especificidade de cada teórico, pode-se dizer que durante a antiguidade a forma predominante de argumentação pela qual os direitos eram justificados eram assentadas em um ordenamento da natureza – em uma cosmologia –, e que durante o período medieval os direitos advinham de Deus, em uma fundamentação teológica; Schopenhauer, no entanto, é caudatário dos autores do período moderno que romperam com essas tradições e se valeram da natureza do homem como ponto de partida, fazendo-o figurar como centro e axioma das argumentações empreendidas. Daí muitos comentadores definirem a metodologia dos autores modernos como um procedimento antropológico.<sup>154</sup>

Schopenhauer faz uso do artifício hipotético-legitimador do Estado, de um estágio lógico pré-estatal – o estado primário de natureza. A situação pré-estatal tem em si mesmo um defeito inaceitável: é um contexto no qual os direitos dos homens não podem se efetivar, i.e., é uma circunstância na qual os direitos permanecem latentes, não assegurados, um cenário que configura a anarquia em seu sentido negativo, no qual cada um persegue seus fins pelos meios que lhe parecem adequados, e entram em conflito quando os meios ou os fins são os mesmos; nessa conjuntura a vida se torna insuportável; também não se pode esperar a conduta moralmente justa do indivíduo próximo, uma vez que se os todos agissem conforme à moral, de forma a respeitar o direito do próximo, não seria necessária a

---

<sup>153</sup> “Para demonstrar a vantagem – e uma vantagem irrenunciável – de certos deveres coercitivos, pode-se argumentar de outra forma e, em um experimento mental, supor a renúncia total a tais deveres. Na tradição filosófica esta suposição (puramente teórico-legitimante e não histórica) se chama: estado de natureza ou, mais precisamente: estado primário de natureza”. HÖFFE, O. **Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia**; version castellana de Jorge M. Sena. Barcelona; Caracas: ALFA, 1988, P.71. Doravante abreviado por *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, seguido de indicação de página.

<sup>154</sup> Cf. *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, P.9; GOYARD-FABRE, S. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, P. XX-XXX; Cf. BARRETO, V. **Dicionário de Filosofia do Direito**. (Organização Vicente de Paulo Barreto). São Leopoldo: Unisinos, Rio de Janeiro: Renovar, 2006, Verbete *Direito Natural*, P.241.

existência de um dispositivo coercitivo para estabelecer e manter ordem e dar segurança aos homens.

A igualdade entre os homens possibilita a realização do pacto que cria um poder coercitivo: a ordem política pode ser justificada através, apenas, do consenso possível dos afetados. A ordem política instaurada para superação desse modo precário de vida deve significar necessariamente uma limitação individual – uma limitação da esfera de afirmação da vontade com o intuito de evitar as ações injustas. Destarte, tem-se um paradoxo a ser respondido, a saber, “como se pode legitimar frente a pessoas que querem maximizar sua esfera de afirmação da vontade uma ordem política que, por essência, significa uma limitação fundamental justamente dessa esfera de afirmação?”, ou “por que as pessoas consentiriam uma limitação deste porte?”. A resposta teria como pano de fundo o fato de que tal situação de precariedade só seria superada se cada um, sob as mesmas condições, aceitasse uma limitação de seu egoísmo, de sua esfera de afirmação da vontade. A limitação espontânea e recíproca dos egoísmos é celebrada pelo que ficou conhecido por contrato social.

O contrato representa um acordo com valor jurídico. Desta forma, tem-se com o contrato (i) uma teoria consensual de legitimação política com vistas a assegurar a paz entre os indivíduos; (ii) um acordo que realiza a transferência recíproca de direitos e de deveres; (iii) o comprometimento jurídico, a partir da instituição do contrato, de cada indivíduo com o cumprimento do acordado: ações que infringem o contrato são perseguidas pelo direito penal (*Strafrecht*).<sup>155</sup>

A ordem política fundamental é pensada pela razão, mas surge do contrato originário celebrado entre pessoas livres,<sup>156</sup> não entre governante e governados. Trata-se de uma convenção entre iguais que celebram pactos para estabelecer as regras para um governo, marcando a transição da situação pré-estatal para a sociedade civil.

O Estado é legitimado como poder coercitivo e como sede das leis, do direito positivo – que deverá ter no direito natural um parâmetro valorativo mínimo –, como poder

---

<sup>155</sup> Cf. *Justiça Política*, P.401.

<sup>156</sup> Cf. *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, P.9; Cf. BOUCHER e KELLY. *The Social Contract and its Critics: an Overview*. In: BOUCHER e KELLY. **The Social Contract From Hobbes To Rawls**. David Boucher, P. J. e Kelly (org). London; New York, N.Y.: Routledge, 1994, P.37.

moderador que organiza a vida em sociedade, proporcionando vantagens aos seus governados, ao assegurar o direito de propriedade, ao garantir a proteção interior, a proteção exterior, e a proteção contra o seu protetor, em troca do cumprimento de deveres para a manutenção da instituição.

### **3.11. Direito Internacional, Estado de Direito, e Direito de Resistência**

A “origem e meta do Estado são explicadas magistralmente por Hobbes”. Este comentário está presente tanto em *MVR*, quanto nas notas de aula sobre ética.<sup>157</sup> O Estado concebido por Schopenhauer surge para conveniência dos indivíduos, não possuindo nenhuma significação moral, sendo apenas um aparelho de repressão.<sup>158</sup> Sua principal função é a de contrapor o egoísmo coletivo ao egoísmo particular, e para isso ele deve cumprir, ao menos, três finalidades básicas, que são expostas, de maneira breve, no capítulo 47 do segundo tomo d’*O Mundo como Vontade e Representação*.

Schopenhauer defende a tese de que o direito é um conceito moral e que sua existência independe do Estado, que seria o dispositivo legal para o asseguramento e a efetivação dos direitos naturais. Dessa forma, ele censura aqueles que afirmam que o direito só existe mediante a existência do Estado, i.e., aqueles que negam a existência do direito exterior a essa instituição, por confundirem o direito com os meios de fazê-lo efetivar-se. Apenas por meio do dispositivo legal instaurado se torna assegurada a proteção do direito – que só pode ser obtido pela força: justiça e coação, direito e violência são, assim, duas faces da mesma moeda. A existência do direito independe da existência do Estado, mas os meios para que eles sejam efetivados dependem.

O Estado tem, segundo Schopenhauer, três deveres que se relacionam estritamente com a proteção (*Schutz*), a saber, a (i) proteção a atos exteriores (*Schutz nach*

---

<sup>157</sup> Cf. *MVR*, P. 442, I 408, No original alemão: „Auch Hobbes hat diesen Ursprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt“; *MP*, *Metafísica dos Costumes*, P.106, P. 168. No original alemão: „Diesen Ursprung und Zweck des Staats hat schon Hobbes ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt“.

<sup>158</sup> “Schopenhauer se opôs expressamente a todas as teorias desenvolvidas pelos sucessores de Kant, que esperavam do Estado um melhoramento e uma moralização (*Versittlichung*) do ser humano (Hegel) ou que viam no Estado uma espécie de organismo humano superior (Novalis, Schleiermacher e outros)”. SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, P.421.

*außen*), a (ii) proteção interior (*Schultz nach innen*) e a (iii) proteção contra o protetor (*Schultz gegen den Beschützer*).<sup>159</sup> Portanto, quem pretende atribuir ao Estado outro fim que a proteção desvia-o de sua verdadeira finalidade. Qualquer outra função que o Estado venha a exercer violará os próprios direitos dos cidadãos. O Estado deve, desse modo, ser mínimo, restringindo-se aos limites de seu papel negativo, indispensável para conter as desvantagens do egoísmo.

A proteção a atos exteriores apresenta como princípio fundamental a defesa, nunca através de uma forma de proceder agressiva, tendo como principal âmbito de atuação a prevenção e o resguardo de ataques de outros povos. Essa dinâmica revela e reconhece o direito internacional (*Völkerrecht*) – que para Schopenhauer “não passa do direito natural levado à esfera de sua atividade prática, a relação entre os povos”.<sup>160</sup> O direito positivo não é válido nessa esfera de atuação porque precisa de um juiz e de um poder executivo. Poder-se-ia dizer que o direito internacional consiste em um certo grau de moralidade nas relações entre as nações, e que o juiz dos eventos, nessa esfera, é a opinião pública.

Contudo, no §124 de *PP*, ancorado em perspectiva diversa da de *MVR II*, Schopenhauer escreve que entre os cidadãos do Estado o direito do mais forte (*Faustrecht*) foi abolido, porém, na dinâmica de relações políticas entre as nações, ele continua valendo. De acordo com o filósofo da vontade, os povos que promovem a guerra possuem como objetivo as conquistas e o roubo, e erram ao justificarem essa conduta utilizando-se de falsos discursos apoiados na moral, quando, na verdade, deveriam recorrer às ideias concebidas por Maquiavel. E isso porque no âmbito da política internacional ocorre justamente o contrário: o princípio seguido é o *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris* (faça ao outro o que tu não gostarias que fizessem a ti). Tem-se, assim, nas relações internacionais a lógica do ataque antecipatório: subjugar o outro para não ser subjulgado. A conclusão que se segue desse raciocínio é a de que “cada Estado observa o outro como

---

<sup>159</sup> Cf. *MVR II*, cap. 47, P.651, P. 594-595, II 681.

<sup>160</sup> *MVR II*, cap. 47, P.651, P.595, II 681. Esta passagem, na íntegra, no idioma original: „Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann“.

uma horda de rapinadores que atacará assim que a oportunidade se apresentar”,<sup>161</sup> denotando uma perspectiva menos favorável à dinâmica analisada que no escrito anterior.

O segundo tipo de proteção que o Estado deve proporcionar aos seus cidadãos é a proteção interior, que deve assegurar e zelar pela preservação dos membros do Estado entre si, garantindo o direito privado (*Privatrechts*), mediante o cumprimento da legislação, em um estado de direito (*rechtlichen Zustandes*). Nesse contexto as forças de todos os indivíduos protegem cada indivíduo, o que cria a aparência de que todos os cidadãos são honestos e não desejam agredir-se mutuamente. Esse tipo de proteção parece ser a proteção mais imediatamente buscada pelos pactos fundantes do Estado. E ela parece ser a tentativa de realização da metáfora do açaimo posto no animal carnívoro: assim como o animal sanguinolento é tornado inofensivo, os homens são forçados a deixarem de ser uma ameaça uns para os outros, pelo menos em aparência. Safranski, em seu livro *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, explica muito bem o significado da efetivação dessa metáfora:

É sobre este cenário que Schopenhauer desenvolveu sua própria teoria do Estado, reconhecivelmente apoiada sobre a de Hobbes, como ele próprio o havia indicado: o Estado coloca uma “mordaça” (*Maulkorb*) nos “animais ferozes” (*Raubtiere*) a fim de fazer com que estes, embora longe de se tornarem melhores moralmente, se tornem “inofensivos como um ruminante” (*unschädlich wie ein grasfressende Tier*).<sup>162</sup>

O asseguramento dessas duas finalidades, dessas duas proteções, cria a necessidade de uma terceira proteção: a proteção contra o protetor, que é basicamente um direito de resistência, a defesa contra aquele ou aqueles aos quais a sociedade delegou o exercício da proteção e a tutela do Estado, um direito contra o abuso do poder. Essa proteção assegura o direito público (*öffentlichen Rechtes*), que é mais efetivo quando dividido em três poderes protetores independentes uns dos outros, a saber, em poder legislativo, em poder judiciário, e em poder executivo.<sup>163</sup> Dessa forma, Schopenhauer lança as bases do que seria um governo justo – aquele que possui no direito natural seu espelho,

---

<sup>161</sup> *PP*, §124, P.243, V 267. Tradução do professor Flamarion Caldeira Ramos para: „Im Grunde sieht jeder Staat den andern als eine Räuberhorde an, die über ihn herfallen wird, sobald die Gelegenheit kommt“.

<sup>162</sup> SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, P.420-421.

<sup>163</sup> Cf. *MVR II*, cap. 47, P.651, P. 595, II 681.

aquele que respeita a individualidade e os limites de afirmação da vontade de cada cidadão, aquele que cumpre os seus deveres relacionados à proteção. Em última instância Schopenhauer parece apontar as formas liberais de governo como solução mais eficiente para organização político-administrativa dos Estados. Cabe agora investigar as formas de governo com as quais ele se depara e o que seria a arte de bem governar.

### **3.12. Avaliação das Formas de Governo e a Arte de Bem Governar**

Como visto, o Estado tem sua origem na necessidade de coibir a injustiça engendrada pelo egoísmo inerente ao gênero humano e deve cumprir alguns deveres relacionados a formas de proteção. A fundamentação ético-moral da autoridade política, i.e., a legitimação das relações de mando e obediência corporificadas no dispositivo do Estado passam a existir, conforme exposto, mediante um acordo comum, a partir do cálculo de utilidade da reta razão que é efetivado pelo contrato social. Contudo, existem formas pelas quais o Estado é organizado para cumprir esses deveres e outras funções determinadas que podem variar de acordo com cada nação – aqui, comportam-se variações empíricas, mas não o relativismo.

Esse parece ser um dos poucos pontos da ética schopenhaueriana em que se pode especular acerca de uma mudança do viés argumentativo: a partir do momento em que o filósofo analisa as diversas possibilidades de governo, e toma partido por uma delas, ele parece prescrever ao invés de descrever. Mas essa prescrição pode ser explicada: a partir da descrição da natureza humana, da finalidade do Estado e do direito, e das possíveis formas de configuração da máquina estatal, é possível identificar e apontar qual forma de organização seria a mais adequada e eficiente para suprir as necessidades engendradas pela natureza humana sem, contudo, fugir do campo da sugestão e adentrar o âmbito do dever ser de uma configuração do dispositivo político instaurado para organizar e administrar as relações sociais, apta a modificar o caráter dos cidadãos.

Para gerir e cumprir da melhor forma possível os objetivos pelos quais foi constituído, o Estado deve reunir algumas características que se referem a sua (i) finalidade, (ii) a sua forma e configuração, e (iii) a sua base de correspondência para a lei positiva.

A finalidade do Estado, como reiterado diversas vezes, relaciona-se com a regulação da vida social, com o cumprimento de deveres relacionados à proteção, pode-se dizer, com o bem-estar dos indivíduos. E essa finalidade é realizada por meio da força, da violência, da repressão do injusto. Todavia, não se trata aqui do estabelecimento do totalitarismo ou absolutismo, pelo contrario, o asseguramento dos direitos deve ser dado na medida em que se asseguram as liberdades individuais. Qualquer outro tipo de legislação do Estado que não se refira aos tipos de proteção descritos acima configuram a violação dos direitos do cidadão. Reduzido ao papel da repressão e longe da tensão totalitária, o Estado seria mínimo, evidenciando um caráter liberal, na medida em que seus cidadãos teriam assegurados direitos que restrinjam o poder do Estado sobre eles, i.e., estariam protegidos contra a ingerência do poder estatal no que se refere às liberdades individuais – o que engloba os campos da economia, da política, da religião, o campo intelectual, etc.

Para Schopenhauer, o Estado seria mais ou menos perfeito conforme a relação de assimilação com o que ele chama de anarquia (*Anarchie*) – uma “horda de selvagens independentes uns dos outros”<sup>164</sup> – e com o que ele chama de despotismo (*Despotie*) – uma “horda de escravos arbitrariamente dominados pelo mais forte”.<sup>165</sup>

As repúblicas tendem à anarquia, e as monarquias ao despotismo. Em *PP*, parece lícito apontar o que pode configurar uma confusão ou contradição: ao mesmo tempo em que o filósofo da vontade considera a criação do Estado um meio artificial (*künstlich*) para suprir as necessidades dos homens,<sup>166</sup> ele também considera as repúblicas inaturais e artificiais (*widernatürlich, künstlich*), fruto da reflexão,<sup>167</sup> e a monarquia um regime natural (*natürlich*) ao homem.<sup>168</sup> A contradição seria dissoluta se o ‘natural’ da monarquia for entendido como algo que decorre normalmente da ordem regular das coisas, a forma pela qual os homens parecem se organizar em maior número de ocorrências: submissão a um líder e à forma hierárquica. Schopenhauer, dessa perspectiva, enxerga a monarquia em muitos âmbitos:

---

<sup>164</sup> *MVR*, §62, P.439, I 405. No original: „eines Haufens von einander unabhängiger Wilden“

<sup>165</sup> *MVR*, §62, P.439, I 405. No original: „eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrscht“.

<sup>166</sup> Cf. *PP*, §127, P.252, V 276.

<sup>167</sup> Cf. *PP*, §127, P.256, V 280.

<sup>168</sup> Cf. *PP*, §127, P.254, V 278.

Mesmo o organismo animal é construído monarquicamente: o cérebro apenas é o guia e regente, o ἀρχεμονικον. Ainda que o coração, os pulmões, o estômago contribuam bem mais para a manutenção do todo, esses bons burgueses não guiam nem conduzem, pois essa é unicamente a incumbência do cérebro e deve proceder de um só ponto. Mesmo o sistema dos planetas é monárquico.<sup>169</sup>

As repúblicas, por serem artificialmente fundadas sobre um direito abstrato estão sempre sujeitas à ameaça das desordens populares. Já a monarquia, segundo Schopenhauer, além de ser uma forma de organização natural e mais comum aos homens que a república, possui algumas outras vantagens. Uma delas se refere ao fato dos talentos serem protegidos, i.e., os indivíduos dotados de um maior preparo e inteligência conseguem alçar cargos elevados e influenciar a política de forma direta. Pelo fato do monarca estar bem estabelecido no poder, ele só tem a ganhar ao somar espíritos geniais à sua administração, agregando valor à máquina estatal, tornando-a mais eficiente. Dessa perspectiva, incentiva-se a meritocracia na monarquia, aproveitando a contribuição das melhores mentes.

Esse ponto leva ao que seria outra vantagem das monarquias sobre as repúblicas: o monarca, o líder, tem o seu interesse ligado de forma íntima, estrita, inseparável e idêntica ao interesse da nação. Isso significa que o que é bom para o soberano é bom para a nação e vice-versa:

Ele é ao mesmo tempo a personificação, ou o monograma de todo o povo, que nele chegou à individualidade; neste sentido ele pode até mesmo dizer com razão: *l'état c'est moi*. Exatamente por isso, vemos nos dramas históricos de Shakespeare os reis da Inglaterra e da França tratar-se mutuamente como *França e Inglaterra*, e também chamam de *Áustria* o duque desse país (*King John*, ato III, cena 1)<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> *PP*, §127, P.254, V 279. No original alemão: „Sogar der thierische Organismus ist monarchisch construiert: das Gehirn allein ist der Lenker und Regierer, das ähgemonikon. Wenn gleich Herz, Lunge und Magen zum Bestande des Ganzen viel mehr beitragen; so können diese Spießbürger darum doch nicht lenken und leiten: Dies ist Sache des Gehirns allein und muß von Einem Punkte ausgehn. Selbst das Planetensystem ist monarchisch“(Tradução do professor Flamarion Caldeira Ramos).

<sup>170</sup> *PP*, §127, P.255, V279. No original alemão: „Er ist gleichsam die Personifikation, oder das Monogramm, des ganzen Volkes, welches in ihm zur Individualität gelangt: in diesem Sinne kann er sogar mit Recht sagen: *l'état c'est moi*. Gerade daher sehn wir in Shakespeares historischen Dramen die Könige von England und Frankreich sich gegenseitig *France* und *England*, auch den Herzog von Oesterreich *Austria* (*K. John*, III, 1.) anreden.“ (tradução do professor Flamarion Caldeira Ramos).

Tendo o monarca como líder, guia, e dirigente, os súditos terão uma figura com a qual se identificar e seguir. Tem-se, assim, um elemento agregador e unificar das vontades individuais no plano fenomênico. E essa figura agregadora é passada de geração em geração, por meio da prole e da sucessão do trono, garantindo a ordem e evitando turbulências na transição de um governo para o outro. O poder transferido de forma hereditária, de pai para filho, seria mantenedor da ordem, da paz, da unidade do Estado e da figura de identificação nacional.

Schopenhauer chega a devanear sobre a forma mais eficiente de se resolver os problemas referentes à política, da organização da máquina estatal, e da arte de bem governar:

Se se quer planos utópicos, então digo: a única solução do problema seria o despotismo dos sábios e nobres, de uma genuína aristocracia e nobreza, atingida no *caminho da geração*, por meio da união entre os mais generosos homens e as mais inteligentes e brilhantes mulheres. Essa proposta é *minha Utopia* e minha República de Platão.<sup>171</sup>

Escapando ao devaneio, Schopenhauer passa à consideração de uma forma de governo que seja a justa medida entre a república e a monarquia, encontrando a monarquia constitucional, que, segundo o autor, tende ao império das facções. Para criar um Estado que cumpra da melhor forma sua finalidade, diz-se isso de um Estado perfeito, primeiro é necessário criar seres cuja natureza permita que sempre sacrifiquem o próprio bem-estar em favor do bem-estar público. Ou seja, estes seres devem ser capazes de abdicar da própria autoafirmação da vontade de vida – devem abdicar de seu egoísmo – em prol do bem estar coletivo. Trata-se do indivíduo ético, justo, caritativo; aquele que preza a afirmação do outro e dá a cada um o que é seu, não lesando ninguém. Nesse contexto e dessa forma, o Estado funcionaria como elemento gregário da vontade na pluralidade de indivíduos, i.e., o Estado seria um agregador das vontades individuais no plano representacional.

Mas a função do Estado é puramente negativa, punitiva, e repressora; ele não pode – nem conseguiria – mudar o caráter do indivíduo, podendo apenas fornecer motivos

---

<sup>171</sup> *PP*, §127, P.256, V 280. No original alemão: „Will man utopische Pläne, so sage ich: Die einzige Lösung des Problems wäre die Despotie der Weisen und Edlen einer ächten Aristokratie, eines ächten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmüthigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. Dieser Vorschlag ist mein Utopien und meine Republik des Plato“. (tradução do professor Flamarion Caldeira Ramos).

para tentar influenciar os indivíduos a agirem de uma determinada forma e não de outra.<sup>172</sup>

A partir dessa limitação, Schopenhauer propõe uma solução paliativa:

[...] entretanto, algo pode ser alcançado na existência de UMA família cujo bem-estar é completamente inseparável do bem-estar do país, de maneira que, pelo menos nas grandes questões, nunca uma pode ser favorecida sem que o outro o seja. Aí residindo a força e a vantagem da monarquia hereditária.<sup>173</sup>

Dessa forma, poder-se-ia afirmar que, resumidamente, a melhor forma de configuração para o Estado seria uma monarquia constitucional hereditária e tripartida em poder executivo, legislativo e judiciário.

A monarquia constitui a forma mais natural de organização do homem, proporcionando a ele um líder com o qual se identificar e seguir; sendo uma monarquia constitucional, ela teria a legitimidade de leis que restringiriam o poder do governante, assegurando a proteção contra o protetor; sendo hereditária, ela seria dotada de uma figura que funciona como elemento unificador. Essa figura é necessária porque, segundo Schopenhauer, a natureza humana é tal que deseja um líder com quem possa identificar-se como indivíduo, tornando os interesses da nação e do governante idênticos; a tripartição do governo garantiria, como visto, a otimização do funcionamento da máquina estatal e estaria de acordo com os três deveres de proteção que o Estado assume.

Dessa forma,

A tarefa da arte de governar é primeiramente, apesar das circunstâncias tão difíceis, subordinar a força física à inteligência, à superioridade espiritual e torná-la útil [...] quando a inteligência está associada à justiça e às boas intenções, então há um Estado perfeito, segundo a medida das coisas humanas em geral.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Pode-se observar, a esse respeito, que se os indivíduos possuem um caráter adquirido que se “dá em comércio com o mundo”, e que, se as relações no mundo estão, em sua maior parte, pautadas sobre uma ótica econômico-jurídica regulada pelos Estados existentes, então, em última instância, as relações dos indivíduos com o mundo são reguladas pelo Estado. Esse, assim, agiria na formação do caráter adquirido dos indivíduos, atuando no refinamento da constelação de motivos dos indivíduos, tornando-os, assim, menos toscos.

<sup>173</sup> *MVR*, §62, P.440, I 406. No original: „Bis dahin aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es eine Familie giebt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist; so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das Eine ohne das Andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie“.

<sup>174</sup> *PP*, §127, P.250, V 274. No original alemão: „Die Aufgabe der Staatskunst ist demnach zunächst diese, unter so schwierigen Umständen, dennoch die physische Gewalt der Intelligenz, der geistigen Ueberlegenheit, zu unterwerfen und dienstbar zu machen“ (tradução do professor Flamarion Caldeira Ramos).

O governo, na forma de um Estado, tem a obrigação de cumprir os deveres de segurança, garantindo a ordem, em suma, cumprindo todas as exigências descritas acima. Ou, como Lefranc escreve “No fundo de toda ordem social se encontra apenas o equilíbrio do ódio, do medo e da cólera”<sup>175</sup>

Após a exposição de qual a finalidade do Estado e qual a forma e configuração que são consideradas por Schopenhauer mais adequadas aos desafios e problemas engendrados pela natureza humana, é possível entender qual a base legítima da legislação, i.e., como o direito natural serve de *parâmetro valorativo* para o direito positivo.

### **3.13. A Transferência da Doutrina Moral do direito, por Inversão, para a Legislação**

Após estabelecer a doutrina do direito como sendo moral, explicitar a origem, os tipos, e qual seria o modelo mais perfeito de Estado, Schopenhauer argumenta que, ao contrário da moral que tem como objeto de investigação a conduta humana, i.e., o agir, e se restringe ao *fazer (Tun)* justiça ou injustiça, a ciência política – ou teoria da legislação – tem por objeto de análise o *sofrer (Leiden)* injustiça. Com o intuito de facilitar o entendimento dessa asserção, poder-se-ia ilustrar a questão ao assinalar que a moral se propõe a responder à questão: “como deve agir um homem para ser justo?”, enquanto que a ciência política (teoria da legislação), por ter como escopo de investigação o sofrimento da injustiça, perguntar-se-ia “como evitar a prática de injustiça?”, não possuindo como escopo de investigação o agir justo.

Moral e teoria da legislação convergem na medida em que a prática da injustiça e o sofrer injustiça relacionam-se mutuamente, constituindo uma correlação. Se fosse possível pensar uma prática de injustiça separada do sofrimento de injustiça pela outra parte, o Estado não poderia proibi-la. A proibição é feita a partir do momento em que há *sofrimento* de injustiça por uma das partes.

Para a moral, a disposição à injustiça é o único elemento a ser considerado. Destarte, a vontade, obstinada a cometer injustiça, ao ser impedida por um poder externo,

---

<sup>175</sup> LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**; Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, P.161.

não se dissocia da injustiça de fato cometida: *moralmente* o querer a injustiça e o ser injusto são uma e mesma coisa.

O Estado tem apenas o *ato* (*Tat*) como escopo de investigação, na medida em que há, como exposto acima, uma relação de reciprocidade entre este e o sofrimento do outro. A disposição íntima, a intenção, é investigada apenas na medida em que, a partir dela, conhece-se a significação do ato. Logo, pode-se afirmar que, segundo Schopenhauer, o Estado não proíbe ninguém de querer ou de desejar matar o próximo, desde que esta instituição política tenha certeza que o medo da punição inibirá qualquer ação que concretize esses atos.

O Estado não almeja – nem teria o poder de – eliminar a disposição do indivíduo de cometer injustiça, mas atua no sentido de coibir a ação, por meio da contraposição de uma sanção a cada motivo possível para cometer injustiça, levando ao abandono do primeiro;<sup>176</sup> este motivo contraposto é denominado por Schopenhauer de punição inexorável (*unausbleiblichen Strafe*, ou punição inevitável). Assim, a pena jurídica tem o objetivo de mostrar ao indivíduo, não que ele poderia ser outro, mas que, por determinados meios, ele não vai chegar aos seus fins. A pena jurídica só tem sentido como uma prevenção e, para sê-lo, deve ser rigorosíssima e infalível, porque ela não muda o caráter do indivíduo, ela atua por meio da intimidação. Um conjunto de contramotivos (*Gegenmotiven*) à prática da injustiça é o código penal (*Kriminalkodex*). Esse possui como propósito conseguir fazer, na medida do possível, com que os indivíduos estejam mais motivados a obedecer à lei do que a violá-la. Schopenhauer escreve:

[...] o código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis – tudo isso *in abstracto*, para fazer aplicação *in concreto* quando o caso ocorrer.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Sob o ponto de vista da liberdade da vontade, pode-se dizer que o Estado é ciente de sua impossibilidade em alterar o íntimo da vontade, a vontade em-si, e, neste caso, o caráter inteligível dos indivíduos; O Estado pode atuar no âmbito externo, apresentando motivos que possam influenciar a vontade dos indivíduos da forma pretendida (o que, deve-se assinalar, não garante o êxito do planejado).

<sup>177</sup> MVR, §62, P. 441, I 407. No original: „demgemäß ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von Gegenmotiven zu sämtlichen, als möglich präsumirten, verbrecherischen Handlungen, — Beides *in abstracto*, um vorkommenden Falles die Anwendung *in concreto* zu machen“.

Com o objetivo de evitar as ações criminosas – o ato de injustiça, com seu correlato, o sofrer injustiça – a ciência política, ou legislação, empresta da moral a doutrina do direito, que determina os limites entre justiça e injustiça, para poder utilizar-se do reverso (*Kehrseite*) destes limites estabelecidos. A doutrina pura do direito tem como base o dado a partir da moral, do caráter, do âmbito interno da experiência, enquanto que a teoria do Estado considera o que é dado a partir da motivação. Ou seja, estabelecidos o injusto e o justo como padrão objetivo de medida (quais sejam: o injusto se configura pela invasão da esfera de afirmação da vontade no corpo alheio e que o justo é a negação do conceito de injustiça), invertem-se a perspectiva e a ordem dos valores: a legislação vigorará de acordo com o limite do justo estabelecido, que não pode ser transcendido no âmbito da experiência externa.

A consequência direta dessa inversão de valores é que os limites são bloqueados a partir do lado passivo, ou seja, não é definido e prescrito o que se deve fazer para ser justo, pregando um agir fundado em uma moral, mas o que é injusto e que deve ser suprimido através da punição. Essa inversão é mais bem visualizada no fato da legislação mostrar ao indivíduo os direitos que ele não pode violar; os conceitos de injustiça e justiça, originalmente morais, tornam-se jurídicos pela mudança do ponto de partida: do lado ativo (a prática da injustiça) para o lado passivo (o sofrer injustiça).

Toda a exposição aqui empreendida teve como intenção demonstrar que o Estado não está simplesmente orientado contra o egoísmo, mas a ele deve sua origem e existe exclusivamente em função dele, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, i.e., a conduta justa a partir de fundamentos morais, não é algo que se deva esperar dos indivíduos.<sup>178</sup> Se a conduta justa, a partir de fundamentos morais, fosse praticada espontaneamente, o Estado seria uma instituição desnecessária e supérflua. Essa última asserção parece constituir um ponto pacífico entre grande parte dos pensadores que visam justificar a existência do Estado: é o caso, por exemplo, das teorias de Grotius, Hobbes, Rousseau, e Kant.

A partir deste ponto de vista, argumenta-se que o Estado, orientado a proporcionar aos indivíduos o bem-estar – que os limites impostos pela legislação não

---

<sup>178</sup> Cf. *MVR*, §62, P. 442, I 408.

sejam transgredidos –, não foi instituído *contra* o egoísmo, mas contra as consequências desvantajosas dele. Novamente o egoísmo mostra uma de suas faces: faz com que os indivíduos queiram continuar a existir na melhor situação possível, e, para tanto, utilizou-se da faculdade de razão para instituir o Estado.

Assume-se, a partir do argumentado, que a finalidade do Estado é a garantia da ordem social e, assim, do bem-estar dos indivíduos. Dessa forma, duas consequências são dedutíveis no caso desta instituição humana alcançar seu objetivo: (i) em última instância, ninguém praticará injustiça; e (ii) em primeira instância ninguém sofrerá injustiça.

É preciso ressaltar que o Estado, apesar de estar orientado ao bem-estar dos indivíduos, não pode ir além de seu aspecto negativo, a saber, do aspecto de imposição do direito: ele não pode proibir uma prática de injustiça à qual não corresponda um sofrer injustiça do outro lado. Visto que isto é impossível, o Estado proíbe qualquer prática de injustiça. O papel positivo, de fazer com que cada indivíduo experimente a benevolência e obras de caridade, não pode ser imposto, porque dessa forma cada cidadão irá querer assumir o papel passivo dentro do Estado – apenas receber obras de caridade –, não o ativo – praticá-las; como não existem motivos para diferenciar e atribuir a qual cidadão cabe cada função, o Estado só pode garantir um certo ordenamento social que estabeleça a paz, deixando que cada indivíduo possa legislar sobre os rumos de sua própria vida.

Do exposto, Schopenhauer conclui que a pura doutrina do direito, ou direito natural, que melhor se denominaria direito moral,<sup>179</sup> é a base, embora sempre ao reverso (*Kehrseite*), de toda justa legislação positiva. Isso significa que os direitos positivados, aqueles assegurados aos cidadãos, devem manter uma estrita relação com o direito natural, assim como os deveres de proteção que o Estado assume mantém. Dessa forma, a legislação estaria assentada na mais precisa definição do justo e do injusto, embora utilize, para termos práticos, o reverso dessa delimitação. Do contrário não se tem um Estado legal e justo, mas uma injustiça imposta aos seus cidadãos que é admitida publicamente. Assim, é concluída a transferência da doutrina moral do direito para a legislação, como é possível observar:

---

<sup>179</sup> A argumentação de Schopenhauer, como visto, estabeleceu a equivalência destes três termos.

A legislação, como dissemos, toma de empréstimo à moral a pura doutrina do direito, ou doutrina da natureza e dos limites do que é justo e injusto a fim de a aplicar ao inverso para fins próprios, alheios à moral, e assim instituir uma legislação positiva e os meios para mantê-la, ou seja, o Estado. A legislação positiva, portanto, é a pura doutrina do direito aplicada ao inverso.<sup>180</sup>

Após abordar quatro dos pontos capitais acerca da doutrina do direito, a saber, (i) a origem dos conceitos de injusto e justo, bem como sua aplicação e lugar na moral; (ii) o direito de propriedade; (iii) a dedução da validade moral dos contratos; (iv) a explanação da origem e do fim do Estado e da relação deste fim com a moral, assim como da transferência apropriada da doutrina moral do direito, por inversão, para a legislação, analisar-se-á como é fundado e como funciona o direito penal (*Strafrecht*).

### 3.14. O Direito Penal (*Strafrecht*)

O direito penal existe exclusivamente dentro do Estado, pois todo direito de punir é estabelecido exclusivamente pela lei positiva – corporificada nessa instituição. O direito penal acoima o ato injusto, não a pessoa que pratica esse ato. Essa é punida apenas por concomitância, sendo apenas a matéria (*Stoff*) na qual o ato é castigado com o fito de que a lei conserve a sua força dissuasiva através do exemplo.<sup>181</sup>

O escopo do direito penal deve ser o ato, uma vez que seria um erro tentar mudar o caráter dos transgressores, por meio da punição, visando educá-los e melhora-los moralmente. A educação deve ser entendida como um benefício e o castigo como um malefício. A tentativa de unir duas finalidades distintas – educar e punir – por um mesmo meio, a punição jurídica, seria ineficaz e, portanto, um erro.<sup>182</sup> A punição é apenas um castigo que mesmo antes do delito, foi determinada – um contramotivo registrado no código penal – para quem o cometer, e cuja ameaça deve sobrepor-se a todo possível motivo que conduz à prática da injustiça. Em *SLV Schopenhauer* escreve:

---

<sup>180</sup> *MVR*, §62, P. 443, I 409. No original: „Die Gesetzgebung entlehnt, wie gesagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Wesen und den Grenzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieselbe nun zu ihren, der Moral fremden Zwecken, von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechthaltung derselben, d.h. den Staat, zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre“.

<sup>181</sup> Cf. *MVR II*, P.596-597, 653 e II 685

<sup>182</sup> Cf. *MVR II*, P.597, 653 e II 685

Pois as leis partem do correto pressuposto de que a vontade não era moralmente livre, em cujo caso não se podia dirigi-la, mas que estava coagida pelos motivos: de acordo com isso, ao ameaçar com uma pena querem opor aos eventuais motivos para cometer um crime, contramotivos mais fortes; e um código penal não é nada mais que um índice de contramotivos às ações criminais<sup>183</sup>

A lei positiva, corporificada no Estado, é reconhecida por todos os cidadãos que sancionaram um contrato comum, com vistas a acabar com os males do egoísmo selvagem. Ora, se o Estado foi instituído pelos cidadãos, por meio de um contrato, pode-se afirmar que estes membros estão, por um lado sujeitos a infligir punição; por outro, a sofrê-la. E, por se tratar de um contrato comum, a punição pode ser imposta, por meio do Estado – que detêm o monopólio da violência – com total direito. Logo, outra consequência direta deste contratualismo é que o objetivo imediato da punição em um caso particular é o *cumprir a lei como um contrato (Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages)*.<sup>184</sup>

Enquanto tal é o objetivo da punição, a *lei (Gesetz)* tem por objetivo assegurar os direitos alheios, protegendo cada cidadão do sofrimento da injustiça causada pelos males do egoísmo, o que equivale à prevenção dos crimes. A lei é o instrumento do Estado instituído para que a ordem social seja mantida e, conseqüentemente, os indivíduos possam fruir o bem-estar. Deste modo, o contrato celebrado garante tais benefícios aos homens, mas por outro lado obriga-os a renunciar à prática da injustiça, e a assumir o fardo da manutenção da instituição instaurada.

A lei entendida como um contramotivo a uma injustiça a ser praticada, tem na punição seu cumprimento, ou seja, a punição é a objetivação da lei enquanto poder de impedir a prática de uma injustiça. É importante atentar que a lei e a punição são orientadas em essência para o *futuro (Zukunft)*, não para o *passado (Vergangenheit)*. Esta orientação ao futuro é o que difere a *punição (Strafe)* da *vingança (Rache)*.

A vingança é motivada simplesmente pelo que aconteceu, ou seja, pelo passado. Toda resposta a uma injustiça sofrida sem objetivo algum relacionado ao futuro é vingança, e não pode ter outro objetivo senão, pela visão do sofrimento causado a outrem, consolar-se

---

<sup>183</sup> SLV, P.140, III 569. No original alemão: „Denn die Gesetze gehen aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; sondern daß er der Nöthigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen, und ein Kriminalcodex ist nichts Anderes, als ein Verzeichniß von Gegenmotiven zu verbrecherischen Handlungen“.

<sup>184</sup> Cf. MVR, §62, P. 444, I 410.

a si mesmo do próprio sofrimento.<sup>185</sup> Mas, no interior do sistema filosófico schopenhaueriano, isso é eticamente injustificável: a injustiça sofrida de modo algum autoriza a prática de outra injustiça.

Qual seria, assim, o estatuto teórico da lei? Como visto, ela prevê um contramotivo para cada ato injusto que possa ser praticado. Contudo, esse contramotivo não é direcionado à melhoria moral do indivíduo, transformando aquilo que o indivíduo é, mas, antes, busca atuar na constelação de motivos e alterar os meios pelos quais cada um busca alcançar seus fins: são fornecidas razões para que sejam eleitos os meios pelos quais não há a prática de injustiça. As razões apresentadas são as possíveis sanções sofridas no caso de se insistir pela via ilícita. Schopenhauer enxerga no sistema penitenciário americano a adequação da lei com a sua finalidade e com regras de organização que contribuem para o seu melhor funcionamento e eficácia:

É sobre isso que se funda o sistema penitenciário americano: não tem a intenção de melhorar o *coração* do criminoso, mas penas de endireitar-lhe a *cabeça*, para que ele chegue à compreensão de que trabalho e honestidade são um caminho mais seguro e mesmo mais fácil para o próprio bem do que a patifaria<sup>186</sup>

Pode-se alterar a ação do indivíduo, mas não o seu querer, e isso significa: não é possível mudar o fim que a vontade desse indivíduo busca, mas apenas o caminho trilhado para atingi-lo. Tendo com base esse dado, alcançado pela investigação empreendida, Schopenhauer define o papel da lei.

Contudo, existe uma certa função pedagógica da sanção jurídica, uma vez que as leis acabam por gerar, ainda que minimamente, um determinado grau de instrução, que em níveis maiores corresponderiam à educação: a atuação na constelação de motivos dos indivíduos pode contribuir para o aprendizado e, assim, ajudar o indivíduo a escolher os meios mais adequados para obter o fim almejado. Pela motivação é possível forçar e obter a *legalidade*, mas nunca a *moralidade*. Em *SFM*, Schopenhauer considera que neste aspecto há uma cultura moral e uma ética da melhoria, mas que seu limite, alcance e horizonte são

---

<sup>185</sup>Cf. *MVR*, §62, P. 445, I 411.

<sup>186</sup> *SFM*, §20, P.198, III 725. No original alemão: „Hierauf gründet sich das Amerikanische Pönitentiarsystem: es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern bloß, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sicherer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei“.

limitados e facilmente determinados. Em última instância “A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível”<sup>187</sup>

A punição e o castigo atuam na constelação de motivos do indivíduo como exemplos a serem considerados, como amostras das consequências engendradas pela realização de uma determinada ação. Da mesma forma como a punição inibe a repetição de um ato, a impunidade incentiva à ocorrência de ações criminosas de mesmo teor.<sup>188</sup>

Por ser o foco da pena punir o ato, fazendo-o servir de exemplo, na ética schopenhaueriana a pena de morte é tratada como uma forma de punição legítima e justificável.<sup>189</sup> Contudo, como já mencionado, deve sempre haver uma proporção entre o ato a ser punido e a punição que será aplicada.<sup>190</sup> No cômputo para definição da pena também devem ser considerados os motivos que impulsionaram a ação proibida. Todavia, a ignorância, aflições externas, dificuldades financeiras, etc., não podem servir como escusa para justificar a causa de um crime, uma vez que inúmeras pessoas vivem em condições deste tipo e não cometem crime algum.<sup>191</sup>

### 3.15. Um Aparente Paradoxo: A Questão da Imputabilidade

A exposição anterior acerca da teoria da ação e da liberdade da vontade auxiliará na resolução de uma objeção comumente feita à doutrina do direito de Schopenhauer: se as relações jurídicas são pautadas e fundamentadas na imputabilidade, i.e., na possibilidade de responsabilizar o indivíduo por suas ações – e essa responsabilidade é assentada na concepção de livre-arbítrio, refutada pelo filósofo –, como

---

<sup>187</sup> *SFM*, §20, P.199, III 725. No original alemão: „Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert“.

<sup>188</sup> “Como o câncer e a gangrena podem afetar por *contagium* as zonas mais próximas às zonas afetadas, um delinquente impune será imitado por novos delinquentes seguindo seu exemplo”. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.112, P.175. No original alemão: „wie Krebs und Kalter Brand durch contagium [Ansteckung (durch Berührung)] jeden nächsten Theil sich ahnlich machen; so wirkt ein Verbrechen wenn es ungestraft hingehet unfehlbar neue Verbrechen durch sein Beispiel“.

<sup>189</sup> Cf. *MVR II*, P.598, 654 e II 686.

<sup>190</sup> “Que a pena deve manter uma exata proporção com o crime, tal e como ensina Beccaria, não se deve ao fato de ser uma expiação do crime, mas uma adequação ao valor daquilo a que responde” *MVR II*, P.597-598, P.654, II 686. No original alemão: „Daß, wie Beccaria gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniß zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, daß sie eine Buße für dasselbe wäre; sondern darauf, daß das Pfand dem Werthe Dessen, wofür es haftet, angemessen seyn muß“.

<sup>191</sup> *MVR II* P.597, 653 e II 685.

responsabilizar o homem por seus atos e, assim, puni-lo por uma conduta considerada injusta?

Como fora argumentado, as ações do indivíduo são exteriorizações de seu caráter inteligível e esse, sendo imutável, concerne ao âmbito da vontade em-si. O direito, como concebido por Schopenhauer, é regulado pelo Estado e este tem ciência de que não pode mudar o que o ser é, mas apenas pode influenciar a ação do indivíduo por meio da contraposição de motivos. A lei, assim, afeta apenas o comportamento expresso no fenômeno pelo caráter empírico, não a essência do ser: o direito penal atua apenas no plano fenomênico; no plano da coisa-em-si a atuação é da justiça eterna.<sup>192</sup> Assim, o que interessa à aplicação do direito é a exteriorização do caráter inteligível através do caráter empírico no mundo fenomênico, ou seja, a ação, o *operari*, o comportamento do indivíduo. As disposições íntimas dele, neste contexto, são irrelevantes, uma vez que o escopo de tipificação das ocorrências jurídicas é a ação que cause um sofrimento.

A responsabilidade decorre, como visto não propriamente daquilo que se faz; ela decorre daquilo que se é: “as ações do homem são conseqüências do que ele é, e sua responsabilidade por elas decorre então do que ele é”.<sup>193</sup> A responsabilidade não é imposta ao indivíduo pelo Estado; antes, o indivíduo se sente responsável moralmente por suas ações, por elas serem manifestações dele mesmo.

Dessa forma, o indivíduo, por poder ser responsabilizado moralmente, e por possuir o sentimento dessa responsabilidade, pode ser imputado pelas ações praticadas, i.e., pode-se atribuir a ele a autoria ou responsabilidade por certo ato ilícito. Assim, fica assegurada a imputabilidade e as estruturas básicas para o direito poder atuar e se efetivar.

### **3.16. As Objeções Feitas por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito**

Apesar de se considerar um herdeiro da filosofia kantiana e denominar-se, com orgulho, kantiano, Schopenhauer nega a filosofia prática desse filósofo com veemência, em especial a doutrina do direito, formulada na obra *Die Metaphysik der Sitten (A Metafísica*

---

<sup>192</sup> A justiça eterna será analisada na seção “3.17 Um tipo de Justiça Infalível: a Justiça Eterna”.

<sup>193</sup> CARDOSO, R. **A idéia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008, P. 148.

*dos Costumes*). Para ele, essa obra é fruto da senilidade de Kant,<sup>194</sup> e, por julgá-la um conjunto de erros, fraca e sem sentido, recusa-se a polemizar com ela de modo aprofundado. O filósofo da vontade atém-se aos pontos que julga fundamentais no escrito kantiano, formulando sua doutrina do direito em diálogo com esses.

As objeções são feitas em dois momentos dos escritos schopenhauerianos: (i) na formulação de sua própria doutrina do direito (*Rechtslehre*), no §62 de *MVR*; e (ii) em uma pequena seção dedicada, no apêndice de *MVR* intitulado *Kritik der Kantischen Philosophie (Crítica da Filosofia Kantiana)*,<sup>195</sup> à análise da *Rechtslehre* teorizada por Kant. É no apêndice de sua obra magna que Schopenhauer faz suas críticas mais duras, chegando ao ponto de afirmar que o texto da doutrina kantiana do direito é tão ruim e cheio de erros que mais parece uma paródia satírica do estilo kantiano.<sup>196</sup>

A partir da leitura dos textos schopenhauerianos mencionados, pode-se destacar a dedicação do filósofo da vontade em refutar Kant em pelo menos cinco aspectos, a saber, (i) a separação rigorosa entre direito e ética, (ii) a determinação (*Bestimmung*) do conceito de direito, (iii) o direito de propriedade (o que funda e legitima esse direito, e se ele existiria exteriormente ao Estado), (iv) o Estado orientado a um fim moralizante, e, por fim, (v) a perspectiva acerca da punição.

Os dois primeiros aspectos são tratados de forma breve e pontual por Schopenhauer, apesar de considera-los como os dois principais e mais básicos erros de Kant em sua teoria do direito.<sup>197</sup> Segundo o filósofo da vontade, a tentativa de separação

---

<sup>194</sup> É conhecida esta opinião de Schopenhauer: “Quanto a Kant, só a sua debilidade senil pode explicar a sua doutrina do direito, este entrançamento estranho de erros, uns seguindo aos outros [...]”. *MVR*, §62, P.431, I 396. No original: „Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre, als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrthümer [...]“.

<sup>195</sup> Cf. *MVR, Crítica da Filosofia Kantiana*, P. 655-657, I 626-628.

<sup>196</sup> Cf. *MVR, Crítica da Filosofia Kantiana*, P.655, I 626.

<sup>197</sup> Em última instância estas objeções se referem à definição do conceito de direito de Kant, que é formulado na *Doutrina do Direito* desse autor nos seguintes termos: “O Direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de cada um pode conciliar-se com o arbítrio de outrem segundo uma lei universal da liberdade” („Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“, *MdS, Introdução à doutrina do Direito*, §B P.43, VI 230), e no Princípio universal do Direito, que enuncia: “Uma ação é conforme ao Direito quando permite ou quando a sua máxima permite fazer coexistir a liberdade do arbítrio de cada um com a liberdade de todos segundo uma lei universal” („»Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.«“, *MdS, Introdução à doutrina do Direito*, §C P.43, VI 231).

rigorosa entre a doutrina do direito e a ética é falha, porque torna o conceito de direito oscilante, sem um ponto fixo. Isso significa que, segundo Schopenhauer, Kant não atrela a doutrina do direito a uma legislação positiva, nem a uma coerção arbitrária, deixando o conceito de direito subsistir por si mesmo, de maneira pura e *a priori*. Esse fato, de acordo com Schopenhauer, produz duas consequências: ou toda arbitrariedade que pode ser imposta é direito, ou adentra-se o domínio da ética. Ele acredita poder evitar tal erro, admitindo que o conceito de direito pertence à ética:

[...] quando Kant diz: “Dever jurídico (*Rechtspflicht*) é aquele que PODE (*Kann*) ser objeto de coerção”, este PODE (*Kann*) deve ser entendido ou fisicamente, e assim, todo direito é positivo e arbitrário, e, portanto, toda arbitrariedade que se pode impor é direito; ou este PODE (*Kann*) deve ser entendido eticamente e estamos aqui de novo no domínio da ética. Em Kant, conseqüentemente, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra, sem chão algum no qual possa pisar. No meu caso, ele pertence à ética.<sup>198</sup>

Deve-se atentar para o fato da objeção schopenhaueriana ser realizada a partir dos pressupostos de seu próprio sistema filosófico: ela não é uma objeção imanente à filosofia kantiana. A ética e o direito fazem parte da filosofia prática, e assentam-se, em Kant, na ideia de liberdade e no imperativo categórico,<sup>199</sup> ou seja, em última instância, na razão prática:

---

<sup>198</sup> MVR, *Crítica da Filosofia Kantiana*, P 656, I 626. No original: „Folglich wenn er [Kant] sagt: »Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann«; so ist dieses Kann entweder physisch zu verstehen: dann ist alles Recht positiv und willkürlich, und wieder auch alle Willkür, die sich durchsetzen läßt, ist Recht: oder das Kann ist ethisch zu verstehen, und wir sind wieder auf dem Gebiet der Ethik. Bei Kant schwebt folglich der Begriff des Rechts zwischen Himmel und Erde, und hat keinen Boden, auf dem er fußen kann: bei mir gehört er in die Ethik.“.

<sup>199</sup> “Age segundo uma máxima que possa valer simultaneamente como lei universal!” („Handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann!“; *MdS*, P.35, VII 225). Contudo, as formulações mais conhecidas do imperativo categórico encontram-se na: (i) *Crítica da Razão Prática* (“Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” – „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“, KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. Tradução, introdução e notas Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003. P. 103, B54; e (ii) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (“Age apenas segundo uma tal máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” – „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“; *FMC*, P. 59, IV 421. Sobre as figuras do imperativo categórico Cf. PATON, H. J. **The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

De fato, ambas [ética e direito] pertencem à filosofia prática, ao mundo do dever e da liberdade, e a raiz de ambas é a segunda fórmula do imperativo categórico (ou seja, o princípio da dignidade humana).<sup>200</sup>

Tem-se, aqui, um choque incontornável de pressupostos entre um filósofo descrente da supremacia da razão, e que, por isso, fundamenta e expõe o seu sistema filosófico a partir de uma metafísica imanente do irracional,<sup>201</sup> que afirma tratar a ética de modo descritivo,<sup>202</sup> que alega a incoerência das éticas prescritivas (Schopenhauer), e um filósofo que enxerga na razão o único sustentáculo possível para a fundamentação e

---

<sup>200</sup> No original: „[...] in der Tat gehören beide zur praktischen Philosophie, zur Welt des Sollens und der Freiheit, ist die Wurzel beider die zweite Formel des kategorischen Imperativs (d.h. das Prinzip der menschlichen Würde)“. CATTANEO, M. **Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre**. in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1988. Band 69. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988. P.400. Doravante abreviado por *Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre*, seguido de indicação de página.

<sup>201</sup> Pode-se considerar Schopenhauer metafísico porque seu sistema filosófico possui determinações necessárias e princípios universais, oferecendo desta maneira o fundamento teórico para a realidade sensível. Mas não se trata de uma metafísica dita dogmática, como a combatida por Kant. Schopenhauer está sob a atmosfera do legado kantiano (ele mesmo, como mencionado, considera-se o verdadeiro herdeiro da filosofia kantiana), das condições prévias de possibilidade da experiência presentes *a priori* na consciência (espaço, tempo e causalidade). Ele utiliza-se, assim, de uma metodologia que alguns comentadores denominam por *metafísica imanente*. Essa se configura pela argumentação a partir da oposição a uma explicação transcendente, oferecendo um relato fundamental da realidade, mas utilizando-se dos dados acessíveis ao conhecimento como o único guia possível. Como o próprio Schopenhauer escreve: “[...] a solução do enigma do mundo tem de provir da compreensão do mundo mesmo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-lo a partir de seu fundamento, na medida em que a experiência, externa e interna, é certamente a fonte principal de todo conhecimento;”. („[...]die Lösung des Räthfels der Welt aus dem Verständniß der Welt selbst hervorgehen muß; daß also die Aufgabe der Metaphysik nicht ist, die Erfahrung, in der die Welt dasteht, zu überfliegen, sondern sie von Grund aus zu verstehen, indem Erfahrung, äußere und innere, allerdings die Hauptquelle aller Erkenntniß ist;“, *MVR, Critica da Filosofia Kantiana*, P. 538, I 507).

Sobre o conceito de *metafísica imanente* Cf. CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**, São Paulo: EDUSP, 1994, P. 134-138; Cf. BARBOZA, J. **Schopenhauer – A decifração do enigma do mundo**, In: Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 1997, P. 46-56; e BARBOZA, J. **Schopenhauer**, in: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, P.23-24.

<sup>202</sup> “O ponto de vista dado e o modo de abordagem indicado já sugerem que neste livro de ética [o quarto livro de MVR] não se devem esperar prescrições nem doutrinas do dever, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes. [...] Nossa tarefa filosófica, portanto, só pode ir até a interpretação e a explanação do agir humano e suas diversas e até mesmo opostas máximas, das quais ele é a expressão viva, de acordo com a sua essência mais íntima e conteúdo”. („Der gegebene Gesichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweise geben es schon an die Hand, daß man in diesem ethischen Buche keine Vorschriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger soll ein allgemeines Moral-Princip, gleichsam ein Universal-Recept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. [...] Unser philosophisches Bestreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menschen, die so verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es ist, zu deuten und zu erklären, ihrem innersten Wesen und Gehalt [...]“, *MVR*, §53, P. 354-355, I320-321).

explicação de suas teses, e que propõe uma moral prescritiva que pode ser caracterizada como procedimental (Kant).<sup>203</sup>

Schopenhauer, ao admitir apenas dois pontos de vista para a análise da conduta (*Handeln*) dos indivíduos (o ponto de vista do significado ético, e o ponto de vista de sua referência física), extrai duas consequências do que nos parece ser o ponto fulcral dessa primeira objeção:<sup>204</sup> (i) todo direito é positivo e arbitrário, e, portanto, toda arbitrariedade que se pode impor é direito, e (ii) o direito acaba repousando na ética, isto é, a separação entre direito e ética não é concretizada.<sup>205</sup>

A própria divisão da *Metafísica dos Costumes* – em *Doutrina do Direito e Doutrina da Virtude* – reflete a separação kantiana entre direito e ética. A primeira parte da obra tem por objetivo fundamentar racionalmente o direito, que regula a relação entre os indivíduos considerando, apenas, o móbil externo, isto é, ele não considera as motivações internas, mas unicamente a ação realizada. A conformidade das ações realizadas, sem a consideração dos móveis internos com a lei configura a *legalidade* (*Legalität*). Por outro lado, quando o móbil interno está em consonância com a liberdade de todos segundo uma lei universal, tem-se a moralidade (*Moralität*) ou eticidade (*Sittlichkeit*), que é o escopo de investigação da segunda parte da obra.<sup>206</sup>

---

<sup>203</sup> “A máxima será moral quando for universalizável. O imperativo é o procedimento para testar essas regras subjetivas, isto é, para testar sua capacidade de universalização. Daí vem a caracterização da moral kantiana como procedimental. Nesse sentido, pode-se dizer que a moral é formal e não material. Pois Kant não estabelece uma lista de mandamentos (que seria material), mas propõe um procedimento (formal) para testar qualquer princípio moral.”. TERRA, R. **Kant & o Direito**. In: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, P.12-13. Contudo, é importante frisar que, mesmo a lei moral não dependendo do objeto, do conteúdo, e da matéria a qual se refere, ela depende exclusivamente da sua forma de lei, uma máxima do *dever ser*. O imperativo categórico serve como uma espécie de regra para testar e avaliar a universalidade das máximas da ação com vistas ao cumprimento do dever. A ação moral, desse modo, adentra o âmbito do normativo, cuja forma, segundo a interpretação de Schopenhauer, é a prescrição.

<sup>204</sup> A separação entre direito e ética não é efetivada, uma vez que o conceito de direito, tal como formulado por Kant, oscila por subsistir, segundo Schopenhauer, de maneira pura e a priori.

<sup>205</sup> Neste ponto, o comentador Mario Cattaneo se pergunta: “Por que dever-se-ia conceber o direito apenas em duas possibilidades opostas (ou puramente ética ou inteiramente arbitrária)?”. No original: „Warum sollte es nur zwei gegensätzliche Möglichkeiten, entweder ein rein ethisches oder ein vollständ willkürliches Recht geben?“, *Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre*, P.400.

<sup>206</sup> “[...] O primeiro e verdadeiro critério de distinção entre moral e direito é o motivo (móbil) por que a legislação é obedecida. Temos, assim, o motivo absoluto do dever pelo dever no caso da legislação moral – que não pode ser senão interna – e um motivo empírico no caso da legislação jurídica (que é, portanto, externa)”. LEITE, F. **O Conceito de Direito em Kant: (na Metafísica dos Costumes)**. São Paulo: Icone, 1996, P.51.

Contudo, apesar do direito ter como escopo o móbil externo das ações, isso não significa que a formulação kantiana do direito é baseada na observação empírica dos fatos. A fundamentação kantiana é racional. Destarte, “o direito natural é aquele que não é estatutário, é o direito cognoscível *a priori* pela razão de todos os homens”.<sup>207</sup>

Quanto à determinação do conceito de direito, segundo Schopenhauer, ela é completamente negativa, logo, insuficiente, por não obter conceito positivo algum. Sua refutação, nestes aspectos, restringe-se, apenas, a esses argumentos pontuais.<sup>208</sup>

“Direito é aquilo compatível com a coexistência das liberdades dos indivíduos um ao lado do outro segundo uma lei universal”. – Liberdade (aqui empírica, isto é, física, não a liberdade moral da vontade) significa o não-ser-impedido (*Nichtgehindertseyn*), e é, portanto, mera negação; por sua vez, coexistência tem exatamente a mesma significação. Com isso permanecemos em simples negações e não obtemos conceito positivo algum.<sup>209</sup>

É difícil entender o motivo dessa objeção de Schopenhauer. A afirmação do filósofo de que a determinação do conceito kantiano de direito é meramente negativa parece configurar o esquecimento de que a própria definição de direito/justiça (*Recht*) fornecida por ele também o seja.<sup>210</sup> Schopenhauer parece notar a contradição em que se encontra e, ao admitir o conceito de direito como negativo, complementa sua argumentação ao afirmar que a explanação de tal conceito não pode ser totalmente negativa.<sup>211</sup>

---

<sup>207</sup> TERRA, R. **Kant & o Direito**. In: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, P.27.

<sup>208</sup> Cf. MVR, *Critica da Filosofia Kantiana*, P.655-657, I 626-627.

<sup>209</sup> MVR, *Critica da Filosofia Kantiana*, P 656, I 627. No original: „»Recht ist das, was sich mit dem Zusammenbestehen der Freiheiten der Individuen neben einander nach einem allgemeinen Gesetze verträgt.« — Freiheit (hier die empirische, d.i. physische, nicht die moralische des Willens) bedeutet das Nichtgehindertseyn, ist also eine bloße Negation: ganz dieselbe Bedeutung hat das Zusammenbestehen wieder: wir bleiben also bei lauter Negationen und erhalten keinen positiven Begriff“.

<sup>210</sup> O conceito de justiça/direito (*Recht*) é a mera negação da injustiça (*Unrecht*).

<sup>211</sup> “Embora o conceito de direito seja propriamente um conceito negativo, em oposição ao de injustiça, que é o ponto de partida positivo, a explanação de tais conceitos não pode ser totalmente negativa.” MVR, *Critica da Filosofia Kantiana*, P 656, I 627. Nota do Autor. No original: „Wenn gleich der Begriff Recht eigentlich ein negativer ist, im Gegensatz des Unrechts, welches der positive Ausgangspunkt ist; so darf deshalb doch die Erklärung dieser Begriffe nicht durch und durch negativ seyn“.

Sobre essa passagem do texto schopenhaueriano o comentador Mario Cattaneo escreve: “É como se Schopenhauer, depois de ter tomado consciência desta contradição, imediatamente tentasse evitar um mal-entendido. Mas ele não é bem-sucedido inteiramente”. No original: „Es sieht so aus, als ob Schopenhauer, nachdem er dieses Widerspruchs gewahr wurde, sofort ein Missverständnis zu vermeiden versuchte. aber ist ihm nicht ganz gelungen.“. *Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre*, P.404.

A resposta a essa objeção pode ser dada a partir de uma indagação muito simples: “Qual a diferença entre o conceito de direito ser definido como ‘negação da injustiça’ e ‘não-ser-impedido’?”.<sup>212</sup> Ambos são determinações a partir da via negativa, e Schopenhauer não explicita qual seria a via positiva para dissolver a contradição em que ele se encontra; ele simplesmente passa à consideração do próximo ponto, sem maiores aprofundamentos.

Pode-se inferir que estes dois aspectos sejam analisados pelo filósofo da vontade de modo tão superficial devido ao fato de, segundo ele, conterem tamanho erro que não merecem uma apreciação mais profunda. Contudo, essa simplicidade e economia na formulação das objeções ao que o próprio objetor considera “erros fundamentais e primários” coloca o leitor na difícil situação de ter de prenciar os pressupostos assumidos, comprometendo o entendimento do texto e prejudicando a clareza expositiva, que sempre foi motivo de orgulho para Schopenhauer. Isso não ocorre com os outros três aspectos enumerados: esses são analisados e refutados em vários momentos da exposição do sistema filosófico do autor.

A terceira objeção a ser analisada refere-se ao conceito de propriedade (*Eigentum*), e é feita em dois aspectos: (i) o aspecto originário, i.e., como é fundado o direito de propriedade; e (ii) o aspecto da condição necessária para sua efetivação, qual seja, da possibilidade de existência do direito de propriedade exteriormente ao Estado.

Segundo Schopenhauer, Kant fundamenta o direito de propriedade pelo critério de primeira ocupação. A objeção do filósofo da vontade centra-se nesse ponto, quando ele defende que *nenhum direito legítimo de ocupação (keine rechtliche Besitzergreifung)* existe, mas apenas a legítima *apropriação (Aneignung)* ou a *aquisição (Besitzerwerbung)* de uma propriedade pelo emprego originário das próprias forças sobre ela. A objeção de Schopenhauer ainda questiona o fato da declaração do querer de um indivíduo excluir outros do fruir de um objeto, atribuindo ao sujeito declarante o direito de propriedade sobre

---

<sup>212</sup> *Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre*, P.404. No original: „Welchen Unterschied gibt es denn nun zwischen der ‚Negation des Unrechts‘ und dem ‚Nichtgehindertseyn‘?“.

aquela coisa: “Mas como deveria a mera declaração (*Erklärung*) da minha vontade excluir aos outros do uso de uma coisa e até mesmo atribuir um DIREITO a ela?”<sup>213</sup>

Para Schopenhauer, o chamado direito de primeira ocupação é, em termos morais – ou seja, para ele em termos do direito natural –, por inteiro destituído de fundamento. Tanto a primeira ocupação (*erste Besitzergreifung*), quanto a mera declaração (*Erklärung*) do sujeito, não podem ser fundamentos do direito de propriedade, não podem justificar a aquisição originária, como Schopenhauer afirma ser feita a fundamentação de Kant; Schopenhauer não assenta o direito de propriedade na *detenção* (*Detention*), mas na *formação* (*Formation*), embora a palavra ‘formação’ não seja a mais adequada, uma vez que “o despendar esforços sobre uma coisa nem sempre implica que se lhe dê uma forma”.<sup>214</sup> Apenas pelo trabalho elaborador pode-se justificar o autêntico direito de propriedade, que é estabelecido por Schopenhauer como um direito moral:

O mero usufruto de uma coisa sem nenhum trabalho elaborador ou nenhuma defesa contra sua destruição dá tão pouco direito a ela quanto a declaração da própria vontade em possuí-la exclusivamente. Por conseguinte, se uma única família tivesse caçado por um século numa extensão de terra sem contudo ter aí feito uma benfeitoria, não pode de modo algum, sem injustiça moral, impedir que um estrangeiro ali cace, se este quiser. Portanto, o chamado direito de primeira ocupação é, em termos morais, inteiro destituído de fundamento.<sup>215</sup>

A argumentação kantiana para a explanação da aquisição originária de um objeto exterior ao indivíduo, i.e., a fundamentação do conceito de direito de propriedade, possui um longo encadeamento. Kant precisa, para explicar e fundamentar seu conceito de aquisição originária e o direito de propriedade, analisar a possibilidade e o modo pelo qual algo pode ser adquirido. Para os nossos objetivos é necessário entender as conclusões do argumento kantiano.

---

<sup>213</sup> MVR, §62, 431, I 396. No original: „Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, Andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein Recht hiezu geben?“

<sup>214</sup> MVR, §62, P.431, I 397, Nota do autor. No original: „Nur ist der Name Formation nicht recht passend, da die Verwendung irgend einer Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu seyn braucht“.

<sup>215</sup> MVR, §62, P.431-432, I 397. No original: „— Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, giebt ebenso wenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu dessen Verbesserung gethan zu haben; so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moralisches Unrecht gar nicht wehren. Das sogenannte Präokkupations-Recht also, demzufolge man für den bloßen gehaltenen Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausschließliches Recht auf den fernern Genuß fordert, ist moralisch ganz grundlos“.

Kant afirma que existem três momentos da aquisição originária, a saber, (i) a apreensão de um objeto que não pertence a ninguém, (ii) a declaração da posse deste objeto e do ato do meu arbítrio de afastar qualquer outro dele, e (iii) a apropriação como ato de uma vontade universal e exteriormente legisladora (na ideia), com que se obriga os outros à concordância com o meu arbítrio.<sup>216</sup>

Dessa forma, o direito de propriedade é fundado no conceito de *detenção*, rejeitado por Schopenhauer. Para Kant “adquiro uma coisa quando faço (*efficio*) que algo se torne meu”,<sup>217</sup> e isso se dá pela primeira ocupação, pela declaração, e pela consonância com o arbítrio dos outros. Kant ainda recusa o que para Schopenhauer é a única possibilidade de fundamentação do direito de propriedade, o trabalho elaborador:

[...] é necessária a laboração do terreno (edificação, cultivo, drenagem, etc.) para a aquisição desse mesmo terreno? Não! Pois que uma vez que estas formas (de especificação) são somente acidentes, não constituem de todo em todo o objeto de posse imediata e só podem pertencer à posse de um sujeito na medida em que a substância tenha sido reconhecida previamente como sua.<sup>218</sup>

Por fim, Kant desdenha daquele que plasmou um objeto exterior, que não lhe pertence, com seu trabalho, ao afirmar que todo o esforço realizado foi em vão face ao primeiro possuidor.<sup>219</sup>

Na filosofia kantiana a posse não é das coisas, mas do *uso* delas: possuir uma coisa significa estar legitimado para utilizá-la. Desta forma, como visto, a ocupação é o fundamento da posse legítima, seguida por outros dois momentos da aquisição: a declaração do sujeito que toma posse do objeto, e a apropriação como ato da vontade (empregada aqui no sentido kantiano) universalmente legisladora.<sup>220</sup> Para Kant, a posse de algo exterior a si só é possível em um estado jurídico, sob um poder legislativo público, i.e.,

---

<sup>216</sup> Cf. *MdS*, P.89, VII 258-259.

<sup>217</sup> *MdS*, P.88, VII 258. No original: „Ich erwerbe etwas, wenn ich mache (*efficio*), daß etwas mein werde“.

<sup>218</sup> *MdS*, P.99-100, VII 265. No original: „[...] ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung u.dergl.) zur Erwerbung desselben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Specificirung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Object eines unmittelbaren Besitzes aus und können zu dem des Subjects nur gehören, so fern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist“.

<sup>219</sup> “[...] aquele que empenhou a sua diligência num terreno que não era já de antemão seu perdeu o seu esforço e labor face ao primeiro possuidor”. *MdS*, P.106, VII269. No original: „[...] und daß der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiß verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den Ersteren verloren hat[...]“.

<sup>220</sup> Conferir o estudo preliminar que Adela Cortina realiza em KANT, I. **La metafísica de las costumbres**; Madrid: Tecnos, 1994. P. XLVII.

em um estado civil.<sup>221</sup> O estado de natureza é um estado de insegurança, no qual não existem garantias, nem poder coercitivo que assegure a posse exterior. Essa existe, mas é provisória, por existir apenas enquanto existe a posse física.<sup>222</sup> Somente no estado civil a posse exterior se torna peremptória. Schopenhauer recusa a tese kantiana de que não existe direito de propriedade sem a existência do Estado.<sup>223</sup> Pode-se resumir nossa argumentação na seguinte passagem do texto kantiano:

Assim, só uma vontade que obriga cada um face ao outro, uma vontade coletivo-universal (comum) e poderosa, portanto, pode oferecer a cada um aquela segurança. Mas o estado submetido a uma legislação externa universal (quer dizer, pública), acompanhada de poder, é o estado civil. Deste modo, só no estado civil pode dar-se um meu e um teu exteriores.<sup>224</sup>

Schopenhauer argumenta que se tal condição fosse verdadeira, significaria que todo direito é positivo, e, assim, o direito natural estaria, também, fundado neste tipo de direito, quando o inverso deveria ser o caso, o direito positivo fundado no direito natural: “Isso significa propriamente: todo direito é positivo, e assim o direito natural está fundado no direito positivo, quando o inverso deveria ser o caso.”<sup>225</sup>

Apresentada a objeção schopenhaueriana ao que se refere à propriedade privada, pode-se, então, passar a quarta censura feita pelo filósofo da vontade a Kant. Essa se refere à finalidade e fundação do Estado. O Estado, para Schopenhauer, tem sua origem no egoísmo coletivo e possui apenas três finalidades que se referem a algum tipo de proteção. Dessa forma, a dedução da fundação do Estado a partir do Imperativo Categórico (que torna o Estado detentor de um dever moral) engendra o erro de que o Estado é uma instituição para o fomento da moralidade e se originou do esforço em promovê-la.

---

<sup>221</sup> Cf. *MdS*, P.69, VII 255.

<sup>222</sup> Cf. *MdS*, P. 87 VII 257.

<sup>223</sup> É importante frisar a maneira como Schopenhauer entende a formulação kantiana. Kant afirma que apenas em um estado civil é possível a posse peremptória da propriedade. Schopenhauer entende essa asserção kantiana como ‘fora do Estado não existe propriedade, i.e., no estado de natureza não existe nenhum direito à propriedade’.

<sup>224</sup> *MdS*, P. 85, VII 256. No original: „Also ist nur ein jeden anderen verbindender, mithin collectiv allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille derjenige, welcher jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äußeren (d.i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äußeres Mein und Dein geben“.

<sup>225</sup> *MVR, Critica da Filosofia Kantiana*, P 656, I 627. No original: „[...] welches eigentlich heißt, daß alles Recht positiv sei, und wodurch das Naturrecht auf das positive gestützt wird, statt daß der Fall umgekehrt seyn sollte;“.

O Estado não pode ser moralizante porque a disposição íntima das pessoas, o caráter inteligível (*intelligibel Charakter*), não pode ser mudada por um fator externo – neste caso o Estado – porque ela é vontade: livre, eterna, cega, um impulso irracional. Schopenhauer considera ainda pior o teorema de que “o Estado é a condição da liberdade em sentido moral e, com isso, da moralidade”.<sup>226</sup>

A visão de Schopenhauer de que o Estado, tal como pensado por Kant, é fundado no imperativo categórico é uma visão recorrente entre os leitores e comentadores da filosofia kantiana:

Que a legitimação kantiana do Estado tenha uma orientação jurídico-racional e moral parece praticamente algo óbvio a muitos interpretes de sua filosofia política, de modo que eles dificilmente refletem sobre interpretações alternativas.<sup>227</sup>

O Estado, pela ótica de Kant, por ser fundado no imperativo categórico e na ideia de liberdade, garante os direitos das liberdades individuais, protegendo as pessoas umas das outras através de instituições jurídicas eficazes.<sup>228</sup> Ainda mais, o Estado estaria ligado a uma função moral essencial, que diz respeito ao progresso da história; tese rejeitada por Schopenhauer em sua raiz.<sup>229</sup>

Por último, tem-se a objeção à formulação do conceito kantiano de punição. Segundo Schopenhauer, Kant concebe a punição como retaliação pelo desejo de retaliação, o que se configura como uma visão totalmente perversa.<sup>230</sup> Os kantianos, segundo

---

<sup>226</sup> MVR, §62, P.441, I 408. No original: „Noch verkehrter ist das Theorem, der Staat sei die Bedingung der Freiheit im moralischen Sinne und dadurch der Moralität.“

<sup>227</sup> HORN, C. **Qual é o Fundamento da Filosofia Política de Kant?** Tradução de Luíz Marcos Sander. In: *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira* nº 8, Maio de 2009. P. 49. Doravante abreviada por *Qual é o Fundamento da Filosofia Política de Kant?*, seguido de indicação de página.

<sup>228</sup> *Qual é o Fundamento da Filosofia Política de Kant?*, P. 41. Horn denomina esta forma de interpretação da filosofia política kantiana por *interpretação focada na implementação*.

<sup>229</sup> Para Schopenhauer a História (*Geschichte*) não consegue apreender a coisa-em-si, apenas o fenômeno, não sendo suficiente para o entendimento e explicação do mundo. A História é apenas aparência. “A história do gênero humano, a profusão dos eventos, a mudança das eras, as formas multifacetadas da vida humana em diferentes países e séculos: tudo isso é tão somente a forma casual do fenômeno da Idéia”. MVR, §35, P.251, I 215. No original: „die Geschichte des Menschengeschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses Alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee“. Sobre o conceito de História conferir MVR, §35, MVR II, §38 – *Ueber Geschichte*, e *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, P. 79-82.

<sup>230</sup> Cf. MVR, §62, P.445, I 411.

Schopenhauer, diriam que a punição trata os homens como um simples meio, o que é um absurdo, já que, para eles, os homens devem ser tratados como fim. O filósofo da vontade afirma que tal proposição não passa de verborragia,<sup>231</sup> de uma proposição sem sentido. Ele afirma que o criminoso pode e deve ser utilizado como meio para realização do fim último do Estado, a saber, a segurança pública. Para ilustrar seu ponto de vista, ele utiliza o exemplo de um preso condenado à morte: tal atitude servirá como contramotivo a uma possível ação criminosa, i.e., ela desmotivará a realização de um ato injusto pelo medo da punição, neste caso, com a morte.<sup>232</sup> O indivíduo punido serve, assim, como meio para manutenção da ordem.<sup>233</sup>

Na *Metafísica dos Costumes*, este enunciado kantiano aparece como a primeira fórmula da *Divisão geral dos deveres jurídicos* e, posteriormente, na *obrigação derivada do direito da humanidade na nossa própria pessoa*:

1. Sê um homem honesto (*honeste vive*). A honestidade jurídica (*honestas iuridica*) consiste no seguinte: em afirmar o seu valor como homem na **relação** com os outros – dever que se exprime pela proposição: “**Não te convertas para os demais num simples meio, mas sê para eles, ao mesmo tempo, um fim**”.<sup>234</sup>

Esse enunciado kantiano aparece em outras obras desse filósofo, de forma que Schopenhauer pode estar se referindo, por exemplo, à formulação do Imperativo Prático feita na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,<sup>235</sup> e em outras passagens da mesma obra, como:

---

<sup>231</sup> Cf. *MVR*, §62, P.446, I 412.

<sup>232</sup> Cf. *MVR*, §62, P.446, I 412. Consultar também Cf. *MVR II*, cap. 47, P.654, P. 597-598, II 686-687.

<sup>233</sup> Para corroborar seu ponto de vista, Schopenhauer cita a antiga fórmula inglesa de acusação (*indictment*): “If this be proved, you, the Said N.N., ought to be punished with pains of Law, to deter other from the like crimes, in all time coming”. (“Se isto é provado, então você, o chamado N.N., tem de sofrer a punição legal, para impedir outros crimes semelhantes em todo o tempo futuro”. Tradução da edição brasileira de *MVR*). Cf. *MVR*, §62, P. 445-446, I 412.

<sup>234</sup> *MdS*, P. 53, VII 236. Grifo nosso. No original: „Sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas iuridica*) besteht darin: im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: »Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.«“.

<sup>235</sup> *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio* (Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst). *FMC*, P.69, IV 429.

Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo.<sup>236</sup>

Schopenhauer, desse modo, constrói sua teoria dos princípios do direito como “uma espécie de peça de contraditório em relação à doutrina do Direito da *Metafísica dos Costumes* kantiana”.<sup>237</sup>

### 3.17. Considerações Sobre a Justiça Temporal (*zeitliche Gerechtigkeit*)

Como visto, Schopenhauer justifica a hostilidade entre os indivíduos a partir de duas perspectivas: (i) a perspectiva ética, ao mostrar que cada um quer tudo pra si, e (ii) a perspectiva epistemológica, ao mostrar que o sujeito do conhecimento é o sustentáculo do mundo. O homem, por ser um organismo mais complexo, possui necessidades mais complexas: a partir da complexidade do corpo humano e da complexidade de consciência humana (a razão), o homem pôde refletir acerca da sua situação de penúria no estado de natureza e pode procurar soluções para superá-la. Pelo cálculo da razão o Estado é concebido, e pelo contrato social ele é instituído. Não se trata de uma vinculação a uma concepção utilitarista, visando o bem como finalidade, pois o bem não é a finalidade do Estado; evitar o injusto, instaurando a ordem social é o modo pelo qual se tornou possível vencer o egoísmo animal destrutivo. Mas essa vitória não é um ultrapassamento mesmo do egoísmo, é apenas a limitação egoísta do egoísmo.

A justiça temporal tem sua sede no Estado, e, como visto, a doutrina do Estado, enquanto conjunto dos dispositivos institucionais e normativos de combate aos atos injustos, refere-se à pura doutrina do direito, que tem no justo e no injusto por natureza seu padrão objetivo de medida; e o justo e o injusto referem-se aos limites da afirmação da vontade de viver. Essa forma de conceber o Estado faz com que essa instituição não possua nenhum status moral nem função ética, diferindo e sendo até mesmo contrário à forma pela

---

<sup>236</sup> FMC, P.70, IV 429. No original: „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden.“

<sup>237</sup> GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e a Mentira**; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002, P.22.

qual foi concebido pela tradição contemporânea a Schopenhauer, conhecida por idealismo alemão.

Schopenhauer retoma o motivo fundador do Estado,<sup>238</sup> o objetivo dessa instituição e especula sobre a possibilidade do Estado cumprir de forma plena seus objetivos. Como seria se isso fosse passível de ser realizado? A resposta que ele dá profere que cada vez mais seria possível dominar a natureza e, com isso, todo o mal seria extinto, instaurando-se, assim, algo parecido com um reino utópico.<sup>239</sup> Mas, fugindo à utopia, nosso autor considera que, além do Estado sempre se encontrar distante de tal fim, mesmo se esse fosse alcançado, ainda nos restariam outros inumeráveis males e a vida manteria sua essência de sofrimento. E, se os males fossem erradicados, o tédio ocuparia o lugar deles. O autor ressalta: as disputas e discórdias entre os indivíduos nunca são totalmente suprimidas pelo Estado. Mas, supondo que o Estado alcançasse plenamente o seu fim, que todos os males fossem superados, que os indivíduos vivessem em completa harmonia, qual seria o prognóstico de Schopenhauer? O denominado filósofo do pessimismo responde: “[...] o resultado seria a efetiva superpopulação de todo o planeta, cujo mal só uma imaginação audaciosa poderia agora tornar presente”.<sup>240</sup>

A especulação schopenhaueriana nos revela e apresenta interessantes fatos e indícios. A justiça temporal se produz no elemento mesmo do egoísmo, e pelo fato dela ser empírica, i.e., fenomênica, ela é pura ilusão. As precauções contra o egoísmo não podem ser completamente eficazes porque elas são apenas aparência, elas não melhoram moralmente o ser, nem extirpam seus desejos em cometer injustiças. Tão logo a ameaça do castigo ou a promessa da recompensa sejam afastadas do indivíduo, os atos injustos já retornam à ordem do dia. Viver é tornar-se aquilo que se é, e o caráter egoísta é a mais frequente configuração da concreção da vontade num corpo. Nesse contexto, a justiça

---

<sup>238</sup> “No Estado, portanto, reconhecemos o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da faculdade de razão, procura evitar as suas próprias consequências funestas que se voltam contra si, e, assim, cada um promove o bem-estar geral, porque dessa forma assegura o seu bem-estar particular”. *MVR*, §62, P. 447, I 413. No original: „Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht“.

<sup>239</sup> Vale lembrar que para Schopenhauer a monarquia constitucional hereditária tripartida se aproxima da forma de governo mais perfeita.

<sup>240</sup> *MVR*, §62, P. 447-448, I 414. No original: „[...] das Resultat seyn, dessen entsetzliche Uebel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag“.

temporal não pode, dessa forma, ser plenamente realizável. Ela se realiza na medida em que também é um não alcance de seu fim último e pleno.

O Estado, enquanto organização do egoísmo coletivo, e o direito, enquanto forma pela qual se torna possível impor limites às manifestações desse egoísmo, não podem ser considerados o ultrapassamento desse egoísmo mesmo. Antes, são medidas de asseguramento da existência social, são a afirmação da diferença entre um indivíduo e o outro, um enredamento persistente no princípio de individuação; isso significa que viver no Estado é viver no seio do egoísmo coletivo organizado.

Conceitos como direito e moral, nucleares nesse ponto da argumentação do filósofo da vontade, só são passíveis de serem entendidos em sua totalidade quando colocados um em relação com o outro: a justiça temporal, i.e., a retaliação (*Vergeltung*), o Estado, seria o elemento relacional entre a moral – o conceito sempre positivo, que é referido ao ato, à parte ativa – e o direito – o conceito negativo, que é referido ao sofrer, à parte passiva. A justiça temporal seria o elo entre esses dois conceitos na medida em que relaciona o interior – a dimensão da experiência interna do indivíduo, o ser, o *esse*, o caráter, o sentimento de prática da injustiça – com o exterior – o agir, o *operari*, a motivação, o sentimento de sofrer injustiça. O conceito de consciência moral mostra, aqui, sua centralidade ao possibilitar a delimitação e a articulação da doutrina pura do direito com a ciência política, e, dessa forma, permite a determinação da base teórica do Estado e do sistema penal, bem como o seu escopo, e a sua forma de atuação.

Junto à filiação às teorias do direito natural racional pode-se notar o fato de Schopenhauer, sem mencionar, recorrer ao conceito de justiça como equidade, i.e., a justiça independente da lei positiva, baseada em um sentimento do que se considera o justo – a negação da injustiça.

A justiça temporal de alguma forma é falha: por depender das instituições humanas, por ser suscetível ao acaso e ao engano. Nesse aspecto ela pode ser considerada oposta à justiça eterna. Talvez, a passagem da justiça temporal para a justiça eterna possa ser entendida como a passagem do registro do direito para o registro da moralidade. Contudo, antes de fornecer uma resposta a essa pergunta, é necessário investigar o que é a justiça eterna.

### 3.18. Um tipo de Justiça Infalível: a Justiça Eterna

Como mencionado anteriormente, o conceito de justiça é utilizado por Schopenhauer em três registros: justiça voluntária, justiça temporal, e justiça eterna. Após a exposição da justiça temporal, trataremos da justiça eterna.

A justiça eterna independe das instituições humanas e não está submetida ao acaso e ao engano, não sendo, dessa forma, incerta nem oscilante, mas infalível, firme e certa. Ela não requer a mediação do tempo, do espaço, e da causalidade para compensar um ato maldoso, através de consequências ruins. Dessa forma, ela independe da experiência. Ademais, apesar de ela reger o mundo, isso não significa que ela balanceia uma injustiça cometida (*ausgeübten Unrechts*) em um lugar com um sofrimento em outro lugar: nela, a punição tem de ser tão ligada à injúria que ambas se tornam unas.

Destarte, a justiça eterna reside, segundo Schopenhauer, na essência do mundo,<sup>241</sup> na coisa-em-si, revelando, assim, o seu caráter metafísico; ou seja, ela não considera o mundo enquanto fenômeno, i.e., ela não considera o sofrimento particular ou a mesquinhez de cada indivíduo,<sup>242</sup> não podendo ser encontrada na experiência. Para ser apreendida, então, é preciso adotar o ponto de vista transcendental. Esse ponto de vista permite entender que a finitude, o sofrimento, e os tormentos deste mundo são expressões daquilo que a vontade quer, e, conseqüentemente, configuram-se de maneira consoante com a forma da vontade querer: tal qual é a vontade, é o mundo.<sup>243</sup> E o que é vontade? Um impulso cego e irracional que traz em si a marca ontológica da sua insatisfação eterna, discórdia. Todo ato de vontade satisfeito é apenas uma transição para um novo ato de querer da vontade. Portanto, ela nunca pode ser satisfeita, ela é eternamente padecente. O mundo não é mais que o espelho dessa volição, dessa autodeterminação da vontade.<sup>244</sup> Essa constatação, em sua última consequência, leva Schopenhauer a concluir que “[...] tudo o

---

<sup>241</sup> Cf. *MVR*, §63, P. 449, I 415.

<sup>242</sup> “Schopenhauer, nesse ponto, não está tecendo comentários acerca do sofrimento individual de cada ser humano e da mesquinhez de cada um” (tradução para: “Schopenhauer is not at this point commenting on individual human suffering and individual human vileness”). HAMLBYM, D.W. **Eternal Justice**. in: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 1988. Band 69. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988. P.281.

<sup>243</sup> Cf. *MVR*, §63, P. 449, I 415. Nesta chave de leitura, pode-se entender o conceito de justiça eterna como uma tautologia: ele enuncia que o mundo é o que é.

<sup>244</sup> Cf. *MVR*, §63, P. 449, I 415.

que acontece ou pode acontecer a cada um, a justiça sempre lhe é feita, pois sua é a vontade”.<sup>245</sup> Essa afirmação é mais bem formulada quando o filósofo escreve que:

Se os homens, tomados como um todo, não fossem tão indignos, então seu destino, também tomado como um todo, não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudessemos alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio.<sup>246</sup>

O mundo é o tribunal do mundo significa que do ponto de vista metafísico, o mundo é perfeitamente retribuidor e retaliativo (*vergeltende*),<sup>247</sup> que a punição já está em nós mesmos: nascer é um delito, pois, conforme uma lei eterna, a morte vem em seguida.<sup>248</sup> Essas asserções são expressas por alguns comentadores de Schopenhauer de maneira pontual, como Alexis Philonenko, que enuncia: “a fatalidade é a verdadeira justiça que se traduz em tragédia”,<sup>249</sup> ou quando Marie-José Pernin escreve que “somos o que temos merecido ser”.<sup>250</sup> Ambos referem-se a um tipo de justiça que vem-a-ser, com justeza, a partir da expressão da vontade objetivada no agir, e que, assim, expõe a essência de dor e sofrimento do mundo.

Contudo, o indivíduo comum não consegue ter acesso para além do mundo fenomênico, para além do princípio de individuação: ele não intui a coisa-em-si, a essência das coisas, mas apenas experiencia os fenômenos fragmentados e situados espaço-

---

<sup>245</sup> MVR, §63, P. 449, I 415. No original: „und in allem was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille“.

<sup>246</sup> MVR, §63, P. 450, I 415-416. No original: „wären sie nicht, im Ganzen genommen, nichtswürdig; so würde ihr Schicksal, im Ganzen genommen, nicht so traurig seyn. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Waagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiß die Zunge einstecken“.

Pode-se dizer que, em nossa chave de leitura, penúria e culpa são apenas rótulos diferentes para uma mesma, por assim dizer, essência colocada em dois pratos de uma mesma balança.

<sup>247</sup> Cf. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, P 46. Deve-se frisar que essa retaliação / retribuição (*vergeltende*) deve ser entendida do ponto de vista metafísico, uma vez que é necessária a adoção do ponto de vista transcendental para o entendimento do significado da Justiça Eterna. Trata-se do em-si dos homens, do fato da humanidade, considerada em sua totalidade, ser o que ela não deveria ser, ser o que ela tem merecido ser, ser o que ela é. Além do fato de que, do ponto de vista fenomênico, a retaliação / retribuição implica a temporalidade, e como visto, a Justiça Eterna independe do princípio de individuação. (Cf. MVR, §63, P. 448, I 415).

<sup>248</sup> Cf. MVR, §63, P. 453, I 419.

<sup>249</sup> PHILONENKO, A. *Schopenhauer – Una Filosofía de la Tragédia*. Tradução de Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Anthropos Editorial Del hombre, 1989. P. 205.

<sup>250</sup> PERNIN, M. *Schopenhauer – Decifrando o Enigma do Mundo*; Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar, 1995. P.34

temporalmente em uma cadeia causal dessa vontade que é uma numênicamente. Devido a essa inacessibilidade, dessa deficiência em perceber a mesma essência metafísica nos diversos fragmentos de vontade objetivados no mundo como representação, o indivíduo não consegue apreender e entender o significado da justiça eterna, nem perceber a retaliação / retribuição no mundo, o delito que é viver.

Mas, qual seria a possível causa responsável por essa incapacidade dos indivíduos em perceberem a univocidade metafísica de suas essências? Schopenhauer utiliza-se de uma bela metáfora para explicar essa inferência. Ele compara o indivíduo comum a um barqueiro que se apoia e confia firmemente em sua pequena e frágil embarcação, em meio a um oceano sem fim. O barqueiro seria o indivíduo, o oceano os sofrimentos e dores do mundo, e a pequena e frágil embarcação, na qual o indivíduo se apoia e confia firmemente, o princípio de individuação.

Schopenhauer argumenta que as formas cognitivas do fenômeno separam o indivíduo do mundo restante. Essa separação reside exclusivamente no fenômeno, não na coisa-em-si, pois é no fenômeno que existe a pluralidade. E, como visto, precisamente neste ponto, na coisa-em-si, na essência dos seres, é que repousa a justiça eterna.<sup>251</sup> Essa se furta ao olhar turvado pelo conhecimento que segue o princípio de razão e o princípio de individuação. Como Icilio Vecchiotti assinala: “a justiça eterna consiste na tomada de consciência da unidade das coisas como vontade”.<sup>252</sup>

Se a essência do mundo é sofrimento, então cada indivíduo carrega em si, enquanto fragmentação dessa essência, todos os sofrimentos do mundo como seus; cada um traz dentro de si um inferno. Mas, para conceber e apreender o significado da justiça eterna, o indivíduo precisa elevar-se por sobre o conhecimento que segue o fio condutor do princípio de razão: ele precisa abandonar o ponto de vista da individuação e adotar o ponto de vista transcendental. Ao conseguir realizar tal tarefa, o sujeito perceberá que, em essência metafísica, ele e os demais fenômenos que lhe aparecem são expressão de uma mesma vontade: ele apreenderá que a vítima e o carrasco são a mesma vontade, e, portanto, unos; que a vontade, a todo instante, crava os dentes em sua própria carne. Essa apreensão,

---

<sup>251</sup> Isto é, na vontade, o que está de acordo com a asserção dos demais comentadores citados.

<sup>252</sup> VECCHIOTTI, I. **Schopenhauer**. Trad. de João Gama. In: Biblioteca Básica de Filosofia. Lisboa: Edições 70, 1990, P. 44.

o conhecimento do significado da justiça eterna, faz com que o indivíduo perceba a impossibilidade de separação entre o *malum culpae* e o *malo poenae*.<sup>253</sup>

São poucos os que conseguem realizar a tarefa de abandonar o ponto de vista da individuação e, conseqüentemente, o princípio de individuação, para apreender o significado da justiça eterna. Não é na experiência que o indivíduo encontrará a justiça eterna. Mas a transmissão de tal conhecimento pode ser feita por diferentes formas: (i) de modo esotérico, aos iniciados, explica-se tal apreensão, via Upanixade e dentro das possibilidades e limitações dos conceitos, através da fórmula *tat twam asi* (isto és tu); (ii) de modo exotérico, aos não iniciados, o povo, esse conhecimento foi traduzido para forma do mito, o que não permite a apreensão direta de tal conhecimento. Schopenhauer, assim, observa que as religiões podem ser entendidas como uma roupagem mítica para exposição do conhecimento que não pode ser apreendido pela tosca inteligência comum.<sup>254</sup>

O mito utilizado para explicar a justiça eterna é o mito da transmigração das almas. Esse mito ensina que todos os sofrimentos infligidos em vida pelo homem a outros seres têm de ser expiados em uma vida posterior neste mundo e precisamente pelos mesmos sofrimentos. Em contrapartida, o mito enuncia recompensas pelas boas ações praticadas, como o renascimento em figuras excelentes e mais nobres.<sup>255</sup> Para Schopenhauer, nunca houve, nem haverá um mito tão intimamente ligado à verdade filosófica.<sup>256</sup>

Contudo, Schopenhauer ainda especula sobre uma possível objeção: “Se em linhas gerais o azar e o erro assenhoram-se sobre a vida humana e sobre o curso do mundo, como pode haver lugar para a justiça?”.<sup>257</sup> A primeira observação a ser feita é a de que não se encontrará a justiça eterna na experiência, i.e., no mundo fenomênico. Muito pelo contrário, fenomenicamente os sofrimentos estão repartidos de forma extremamente desigual, assim como os prazeres.<sup>258</sup> Não existe proporção nem correspondência entre o

---

<sup>253</sup> “Mal da culpa” e “Mal da pena”, respectivamente.

<sup>254</sup> Cf. *MVR*, § 63, P. 454, I 420.

<sup>255</sup> Cf. *MVR*, § 63, P.454-455, I 420-421.

<sup>256</sup> Cf. *MVR*, § 63, P. 455, I 421.

<sup>257</sup> *MP, Metafísica dos Costumes*, Cap.7, P. 119, P. 302. (Tradução para: „Ueberhaupt beherrschen das Menschenleben und den Weltlauf Zufall und Irrthum: wie sollte da die Gerechtigkeit Raum finden?“)

<sup>258</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, Cap. 7, P.119, P. 302.

valor do homem e seu fatídico destino.<sup>259</sup> A essência da humanidade é a essência do nosso mundo: vontade, i.e., discórdia, contradição, carência, sofrimento.

Por fim, após uma pequena explanação de como Schopenhauer expõe o conceito de justiça eterna, pode-se indicar (i) as formas pelas quais ela se revela e é definida, e (ii) o papel sistemático que ela cumpre na filosofia schopenhaueriana.

Como exposto, o significado da justiça eterna pode ser apreendido ou explicado: do ponto de vista de nossa essência metafísica somos uma mesma vontade, e, portanto, compartilhamos a mesma essência de sofrimento. Por consequência, o mundo é um espelho do que somos: somos o que merecemos ser. O sofrimento é a punição pela nossa existência, e a justiça eterna é exatamente essa consequência, essa retaliação / retribuição, ao que somos.

Quanto ao papel sistemático da justiça eterna, Schopenhauer aponta duas funções relevantes: (i) a compreensão da relevância ética das ações, e, consequentemente, (ii) a compreensão da natureza da virtude e do vício.

A partir do exposto, espera-se que os devidos contornos tenham sido dados à exposição ao serem explicitados: (i) o que é e qual o significado da justiça eterna, (ii) o ponto de vista que deve ser adotado para o seu correto entendimento, a saber, o ponto de vista transcendental – postura metodológica que evita uma série de equívocos engendrados pela apreciação fenomênica do conceito –, (iii) a apreensão do significado e as duas formas de transmissão da justiça eterna, e (iv) a resposta a uma objeção artificial formulada por Schopenhauer, oriunda da adoção do ponto de vista fenomênico.

Assim, espera-se que tenha ficado claro que a apreensão do significado da justiça eterna consiste em perceber que, do ponto de vista transcendental, i.e., do ponto de vista metafísico, somos a mesma essência. E, como consequência direta da apreensão desse significado, que a justiça eterna não é uma equidade ou justiça no sentido de ser um ato retribuidor / retaliativo no tempo, espaço e em uma cadeia causal. Ela é retribuidora / retaliativa na medida em que é a expressão de uma tautologia e de um paradoxo que enunciam que o mundo só pode ser o que ele não deveria ser; que o mundo só pode ser o

---

<sup>259</sup> Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, Cap. 7, P.120, P. 302.

que ele tem merecido ser, que o mundo só pode ser o que ele é: vontade, i.e., contradição, dor, carência, miséria, sofrimento, discórdia, falta.

## 4. Compaixão: Da Justiça Voluntária ao Rompimento com a Ética

### 4.1. A Compaixão (*Mitleid*) como origem das Virtudes Cardeais

Schopenhauer identifica três motivações morais para o agir humano: (i) a maldade (*Bosheit*), que quer o mal alheio; (ii) o egoísmo (*Egoismus*), que quer o próprio bem, e como visto é intrinsecamente ligado à justiça temporal; e (iii) a compaixão (*Mitleid*), que quer o bem-estar alheio e na qual o sofrimento do outro se torna o motivo do agente. Toda ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações, embora duas delas possam agir conjuntamente.

A palavra compaixão é uma das possíveis traduções para a palavra alemã *Mitleid*, que em tradução literal para o português significa “padecer com”. Ela consiste em graus de olhar através (*Durchschauen*) do princípio de individuação que permitem conhecer e reconhecer a identidade da essência metafísica como unidade, i.e., reconhecer que a diferença entre o eu e o outro é mera aparência. Mas não se trata de apenas reconhecer a identidade da essência metafísica entre si mesmo e os outros. É preciso o conhecimento intuitivo, cuja expressão é afetiva: o sentimento de compaixão. Enquanto que na compaixão tem-se o sentimento de que o eu e aquele outro ser compartilhamos a mesma essência, de que o muro entre o eu e o outro não existe, o egoísmo atua na direção contrária: o enredamento do indivíduo ao princípio de individuação reforça a concepção de pluralidade, diferença, cria um muro entre o eu e o outro. Sobre esse contexto, a professora Maria Lúcia Cacciola escreve:

É do ponto de vista da representação que existem, pois, indivíduos separados, e, aí, o egoísmo se faz presente como o motivo antimoral por excelência. Em contrapartida, do ponto de vista da Vontade, é a mesma essência que se manifesta, tornando possível o surgimento da compaixão, que é o fundamento das demais virtudes, a justiça e a caridade, e de toda ação que tenha um valor moral.<sup>260</sup>

A ausência de toda motivação egoísta é o critério de uma ação dotada de valor moral.<sup>261</sup> A autêntica bondade de disposição é desinteressada, i.e., desprovida de

<sup>260</sup> CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, São Paulo: EDUSP, 1994, P.158.

<sup>261</sup> Cf. *SFM*, § 15, P. 131, III 674.

motivações egoístas, não se origina do conhecimento abstrato, mas do sentimento. As ações motivadas pela compaixão, i.e., as ações morais, podem ser exteriorizadas a partir de dois graus distintos: (i) em um grau menor, ainda negativo, a compaixão, opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, impede o agente de causar sofrimento aos outros. Negativo, nesse contexto, deve ser entendido no sentido de que a ação do indivíduo apenas evita o dano a outrem, sem, com isso, fazer-lhe o bem, que seria o aspecto gradual positivo. Desse grau inferior surge a máxima *neminem laede* (não prejudicar ninguém), que é o princípio da virtude da justiça voluntária (*freiwillige Gerechtigkeit*); (ii) em grau maior, positivo, a compaixão, não apenas impede de causar dano a outrem, como leva o agente a ajudar o próximo. A máxima aqui extraída é *omnes, quantum potes, iuva* (ajuda a todos quanto poderes), que se refere à virtude da caridade (*Menschenliebe*). Por conseguinte, a compaixão é mais evidente nas ações caritativas que nas ações justas, o que relega a virtude da justiça a um patamar inferior ao da caridade, e a faz perder o status de virtude por excelência que gozava em outros sistemas filosóficos.

Dessa forma, a compaixão é a condição de possibilidade da justiça voluntária e da caridade, e pode ser entendida como uma superação das motivações egoístas, erigindo-se como fundamento da moral. Ela é a

a *participação*, totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade.<sup>262</sup>

A compaixão, como fonte das ações altruístas, como base da moralidade, não precisaria ser explicitada de forma conceitual, através de representações abstratas. Antes, ela pode ser apreendida em casos concretos, sem a mediação do intelecto, mas de forma intuitiva.

Ao reivindicar a comprovação da compaixão como fundamento da moral, Schopenhauer acaba por recorrer a Rousseau como uma espécie de argumento adicional:

---

<sup>262</sup> *SFM*, §16, P.136, III 678. No original alemão: „der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht“.

[...] minha fundamentação tem por ela a autoridade do maior moralista de toda a época moderna; este é, sem dúvida, Jean-Jacques Rousseau, o profundo conhecedor do coração humano que bebeu sua sabedoria não dos livros, mas da vida, e destinou à sua doutrina não à cátedra, mas à humanidade.<sup>263</sup>

Todavia, até que ponto esse recurso pode ser considerado válido? Para Rousseau, existem dois princípios que servem de apoio à razão do homem selvagem e dos quais derivam todas as regras do direito natural: o princípio da conservação (*conservation*) e o princípio da piedade (*pitié*).<sup>264</sup> O primeiro se refere aos meios apropriados para se alcançar o bem estar, a preservação, e a prevenção contra danos e perdas. O segundo funcionaria como uma espécie de instinto natural que tornaria o homem capaz de padecer com o seu semelhante, i.e., a piedade tornaria o homem capaz de apreender o sofrimento de outrem através do desprendimento do eu e da identificação com o não-eu. Dessa forma, os princípios de conservação e de piedade seriam princípios reguladores das relações dos homens no estado de natureza, ocupando o lugar das leis, dos costumes e da virtude, e, em apoio à razão, evitariam que os homens se tornassem monstros uns para os outros. A partir desse raciocínio, Rousseau sustenta que o estado de natureza não poderia ser um estado de guerra de todos contra todos.<sup>265</sup>

Ambos os conceitos, o rousseauiano (*pitié*) e o schopenhaueriano (*Mitleid*), remetem ao fato dos homens possuírem a capacidade de “padecerem com”, de sentirem o sofrimento alheio como seu. O que distingue a formulação deste conceito entre os dois filósofos é a forma pela qual a apreensão do sofrimento alheio se dá. Se em Schopenhauer a compaixão é fruto da apreensão de uma mesma essência metafísica dos indivíduos, e essa apreensão ocorre por um olhar através do princípio de individuação, em Rousseau a piedade pode ser entendida como um instinto natural – e pelo papel que desempenha no estado de natureza pode ser entendida, também, como um instinto de preservação humana – que se dá pela apreensão do sofrimento de outrem através do desprendimento do eu e da

---

<sup>263</sup> *SFM*, §19, P.184, III 716. No original alemão: „Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der ganzen neuern Zeit für sich: denn dies ist, ohne Zweifel, J.J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte, und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte“.

<sup>264</sup> Cf. *Segundo Discurso*, P. 236-237.

<sup>265</sup> Cf. *Segundo Discurso*, P. 258.

identificação com o não-eu – que não se dá a partir do reconhecimento da partilha de uma mesma essência metafísica no plano representacional.

#### **4.2. Justiça Voluntária (*freiwillige Gerechtigkeit*): A Justiça como Virtude**

Ao abordar a compaixão, o conceito que serve como condição de possibilidade, existência, e efetivação das ações morais e da virtude, pode-se discorrer acerca do terceiro sentido de justiça utilizado pelo filósofo da vontade em sua obra, a saber, a justiça voluntária entendida como uma das virtudes cardeais.

As ações justas consistem na equiparação entre si próprio e todos os outros, em dar a cada um o que é seu. Isso significa manter-se nos limites da própria esfera de afirmação da vontade, sem transgredi-la, sem irromper a esfera de afirmação da vontade de outrem. E isso se dá pelo fato de que o princípio de individuação, a barreira de impedimento da apreensão da comum essência metafísica, não é mais uma barreira intransponível. Quem age de forma justa não precisa ser coagido a agir de tal forma: o indivíduo respeita as fronteiras éticas que medeiam o justo e o injusto e as faz valer, mesmo quando não existe nenhum Estado ou outro *poder* regulador, não levando sua afirmação da vontade para além dos limites do próprio corpo até a negação da vontade alheia.<sup>266</sup> O homem justo encontra no outro a si mesmo e desiste de praticar injustiça. Contudo, o justo ainda age no plano da individuação.

Há de se afastar a possibilidade de confusão reafirmando a compaixão como condição de possibilidade de existência da justiça voluntária: seria infantil e equivocado atribuir a toda a ação justa, e, por conseguinte, a todas as ações legais, valor moral. Se a ação praticada não for desinteressada, i.e., possuir uma motivação egoísta, a ela não é possível atribuir valor moral:

Há, antes, entre a justiça que os homens exercem e a lealdade do coração, na maioria das vezes, uma relação análoga à que há entre a expressão de cordialidade e o genuíno amor ao próximo que supera o egoísmo, não apenas aparentemente como aquela, mas efetivamente.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> Cf. *MC, Metafísica dos Costumes*, P. 144, P.211; e Cf. *MVR*, §66, P.471, I 437.

<sup>267</sup> *SFM*, §13, P.109-110, III 657. No original alemão: „Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens, meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen

Após explicitar o grau mais baixo pelo qual as ações compassivas são exteriorizadas, através da justiça voluntária, passar-se-á à análise da segunda virtude cardeal, a caridade (*Menschenliebe*). O caminho para se chegar à caridade envolve o olhar através do princípio de individuação em um grau mais elevado que o da justiça. Aquele que age de forma caritativa ajuda o próximo na medida das próprias forças, sobrepondo o sofrimento alheio ao próprio bem-estar, tornando, nesse sentido, o sofrimento do próximo a sua motivação. Dependendo do grau pelo qual essa motivação afeta o indivíduo, pode-se afirmar que o egoísmo é suprimido: assim, pode-se inferir que a caridade suprime completamente o egoísmo ao desconsiderar totalmente a própria afirmação da vontade e bem próprio, enquanto que a justiça realizava tal tarefa apenas em parte.

Do fenômeno da compaixão derivam-se a justiça voluntária e a caridade, das quais, por sua vez, são derivadas todas as demais virtudes; por isso, elas podem ser consideradas virtudes cardeais. Dessa forma é possível diferir entre graus da vida ética, o que não significa que se trata de uma gradação a ser percorrida pelo indivíduo, ou uma teleologia da vida ética em busca do bem supremo – o que seria algo completamente contraditório com o sistema filosófico schopenhaueriano. Trata-se de graus, menores e maiores, de ações consideradas morais. Contudo, a vida ética não conduz à redenção (*Erlösung*), à cessação do sofrimento; apenas a ascese (*Askesis*), a negação da vontade de vida, poderia conduzir à salvação.

#### **4.3. Ascese: A Negação da Vontade de Viver**

A ascese, utilizada muitas vezes como sinônimo de negação da vontade de viver (*Verneinung des Willens zum Leben*) por Schopenhauer, é a via de salvação constatada pelo pensador do sistema único para o fim dos tormentos do mundo, podendo ter como origem duas possibilidades: (i) o sofrimento brutal, e a (ii) compaixão no olhar mais completo pelo princípio de individuação.

---

den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet“.

No primeiro caso, do mais intenso sofrimento pessoal, que amiúde acomete principalmente as pessoas consideradas más, a vontade é quebrada e o caráter suprimido, sendo a mais profunda dor transformadora do indivíduo:

Mesmo aqueles que eram pessoas más, vemo-los às vezes purificados até este grau mediante a mais profunda dor: tornam-se outros, completamente convertidos.<sup>268</sup>

Quanto à negação da vontade de viver que brota da compaixão, ela consiste no olhar através do princípio de individuação e no reconhecimento da mesma vontade de vida em toda a natureza e, a partir desse conhecimento intuitivo, do conhecimento das contradições e do sofrimento que é viver, resulta a repulsa pela própria essência e, assim, um quietivo universal do querer é produzido no indivíduo: os motivos individuais se tornam, dessa forma, sem efeito.<sup>269</sup>

Contudo, ainda parece legítimo perguntar: no que consiste a ascese? Foi visto que no que tange à motivação, ao plano do agir, que os homens buscam a autoconservação e a reprodução, sendo guiados pelo conhecimento abstrato para o desenvolvimento e manutenção de seu caráter, de seu ser (*esse*). A ascese consiste exatamente na autossupressão do próprio caráter, na negação, não do fenômeno, mas da essência do indivíduo. Com isso, ele acaba por negar a autoconservação, e a reprodução, i.e., ele acaba, por negar o seu caráter, seu ser, o seu *esse*, e, por conseguinte, ele acaba por negar o seu agir, o seu *operari*. Aquele que nega a própria vontade, aquele que suprime o próprio caráter, o asceta, não age, e acaba por se situar no plano da inação.

A não diferença entre o eu e o outro é levada a um grau tão claro que esse conhecimento produz uma repugnância da vontade por si mesma, transformando os motivos que antes levavam ao agir, em quietivos (*Quietiv*). O asceta, assim, seria aquele que realiza de maneira mais plena possível a justiça eterna, na medida em que apreende o significado moral e o sofrimento do mundo, fazendo com que esse último cesse. A ascese consiste na abolição do princípio de individuação e de todas as figuras do princípio de

---

<sup>268</sup> MVR, §68, P.497, I 464. No original alemão: „Selbst Die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind Andere geworden und völlig umgewandelt“.

<sup>269</sup> Cf, MVR, §70, P.509, I 477.

razão suficiente, o que significa a fusão com o mundo e o fim mesmo desse, uma vez que sem sujeito não há objeto: “Acompanhando a completa supressão do conhecimento, também o resto do mundo desapareceria no nada, pois sem sujeito não há objeto”.<sup>270</sup> Todavia, *quê* é a ascese não pode ser explicado, dado que ela não pode ser reportada ao princípio de razão, exatamente aquilo que é o explicar: reportar um fenômeno ao princípio de razão em uma das suas quatro figuras. Ao assumir que a ética tem como escopo de investigação o agir dos homens, pode-se inferir que a ascese, ao ser caracterizada pela inação, pode ser considerada como uma ruptura com a ética, ou o seu ultrapassamento.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> MVR, §68, P.483, I 449. No original alemão: „Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntniß schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt“.

<sup>271</sup> A tese da ruptura entre a ética e ascese é tratada de forma detida e minuciosa por Jörg Salaquarda na segunda parte de uma coletânea póstuma de escritos seus, a qual se remete o leitor que tiver curiosidade sobre o assunto: Salaquarda, J. **Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer.** Konstantin Broese, Matthias Kossler, Barbara Salaquarda (Ed.). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.

## 5. Considerações Finais

A partir do exposto é possível tecer algumas observações gerais sobre a metafísica dos costumes schopenhaueriana, em especial a relação entre ética, direito, moral e virtude. Espera-se que o processo de formular respostas às questões propostas a partir da reconstrução sistemática da perspectiva em questão da filosofia schopenhaueriana, levando em conta seus textos éditos e inéditos, bem como os textos de comentadores e os vínculos com a tradição dos clássicos modernos da filosofia do direito e da política, tenha sido realizado a contento e tenha possibilitado o esclarecimento dos pontos nodais referentes ao tema.

O mundo como representação é a manifestação de uma essência una e indivisa, a vontade. Todos os problemas inerentes à metafísica dos costumes têm como fonte a afirmação e a negação da vontade de viver, cujos graus constituem o núcleo, a base, e a qualidade de todo comportamento imoral, amoral e moral. A afirmação da vontade de viver manifesta no plano fenomênico dá origem ao egoísmo, que, como sabido, é a motivação amoral predominante dos indivíduos. Isso significa que, por sermos todos fenômenos de uma vontade única que luta contra si mesma na pluralidade do mundo como representação, acabamos por instaurar relações antimorais entre os indivíduos. E não é a instrução, a reflexão, i.e., não é de forma racional que se alcança a moralidade, pois o querer não pode ser ensinado.

Dado o egoísmo como ponto de partida metafísico de toda luta, pôde-se definir o sentimento de injustiça, e, pela sua negação, o que viria a se constituir como o conceito da justiça. O desenvolvimento desses conceitos mostrou que o tratamento e a apreciação da injustiça e da justiça acabam por necessariamente abranger a discussão e definição entre o meu e o teu, i.e., acabam por abarcar a definição e fundamentação da propriedade privada. Definido todo o campo do injusto e do justo, foi obtida a pura doutrina direito, o direito moral natural, e a partir da apropriação da faculdade de razão pelo egoísmo, a reta razão concebeu um dispositivo jurídico-político para intermediar as relações entre os indivíduos, o Estado, cuja instauração é efetivada através do contrato social.

O Estado é o elo entre os âmbitos da vontade e da representação, e intermedeia as relações entre os indivíduos no mundo empírico, assimilando e utilizando o reverso da pura doutrina do direito. Dessa forma, a doutrina do direito ocupa o status nuclear da ética schopenhaueriana, como a forma pela qual é possível conter as desvantajosas consequências da natureza egoísta humana.

Nesta perspectiva, a moralidade se constitui como o contrário à natureza dos homens, devendo ser provocada e direcionada contra o móbil natural do egoísmo. Isso se dá pela apreensão da unidade da essência metafísica, que influencia a ação praticada e os limites das fronteiras da esfera de afirmação da vontade do indivíduo. Essa apreensão coloca o indivíduo em contato com a justiça eterna, provocando uma mudança no registro do âmbito das ações: a mudança do âmbito da justiça temporal para o âmbito da justiça eterna; a passagem da legalidade para a moralidade. Essa apreensão dá ensejo para que, a partir da justiça voluntária e da caridade, sejam derivadas todas as virtudes.

A moralidade, dessa forma, não nega a vontade, e não pode ser o caminho para a redenção, mas ela impõe limites à afirmação da vontade dos indivíduos, motivando-os a, em um grau menor – o justo –, a não cometer injustiça, e, em um grau maior – caridade –, a ajudar o outro.

Schopenhauer descreve toda a dinâmica acima sem prescrever ou ensinar fórmulas que levem à moralidade e, em uma mesma perspectiva, ele também descreve a ascese, a negação da vontade, a teoria da redenção. Essa poderia ser entendida como a manifestação e apreensão mais completa da justiça eterna. Dessa forma, a moralidade estaria situada entre a ordem da natureza e a ordem da salvação.

Desse modo, ao constatar que a condição de possibilidade da metafísica dos costumes é a tomada de consciência de nossa essência, tentou-se explicar como Schopenhauer tratou da ética, do direito, da virtude e da moralidade no processo de decifração do enigma do mundo, em um sistema filosófico do pensamento único que abarca o que poderíamos chamar de filosofia da ausência: a ausência do mal constituindo o bem; a ausência da dor, mostrando a felicidade passageira; a ausência do injusto, evidenciando a justiça.

Assim, espera-se que tenham sido explicitadas a forma pela qual Schopenhauer explica a origem da sociabilidade entre os homens, a origem dos direitos, o que é direito, o fundamento do direito de propriedade, a diferença entre o direito e a moral, a finalidade do direito; a razão pela qual é possível a lei obrigar, o fundamento do direito de punir, a função do Estado, a melhor forma de organização do Estado, em que se funda o direito positivo; sob quais condições é legítima uma autoridade jurídica e política, como a imputabilidade e a responsabilidade são concebidas e justificadas, e a relação das doutrinas do direito e do Estado com sistema e com a tradição.

## 6. Referências Bibliográficas

ARAMAYO, R. R. **Para Leer a Schopenhauer**. Madri: Alianza Editorial S.A, 2001.

ASTRUCCI, E. **Per una Critica dell'etica Normativa. Riliggendo Schopenhauer, Filosofo del Diritto**. Studi Senesi. Siena. v.112. n.3. p.365-84. 2000.

BARBERA, S. **Une philosophie du Conflit – Études sur Schopenhauer** ; in : Collection Perspectives Germaniques. Tradução Marie France Merger (com exceção do segundo anexo, traduzido por Olivier Ponton). Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

BARBOZA, J. **Schopenhauer – A decifração do enigma do mundo**; In: Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**; São Paulo: USP-Humanitas, 2001.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer**; in: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BARRETO, V. **Dicionário de Filosofia do Direito**. (Organização Vicente de Paulo Barreto). São Leopoldo: Unisinos, Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

BESNIER, J. **L'irresponsabilité Politique**. in: DROIT, Roger-Pol. Présences de Schopenhauer - sous la direction de Roger-Pol Droit; avec la collaboration de Jean-Michel Besnier [et al.]. Paris: Grasset, 1989.

BOBBIO, N. **O Positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Compiladas por Nello Morra; tradução e notas Márcio Pugliesi, Edson Bini, Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

\_\_\_\_\_. **Teoria da norma jurídica**. Tradução Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti; apresentação Alaôr Caffé Alves. Bauru: EDIPRO, 2001.

BOUCHER e KELLY. **The Social Contract From Hobbes To Rawls**. David Boucher, P. J. e Kelly (org). London; New York, N.Y.: Routledge, 1994.

BUCKLE, S. **Natural Law and the Theory of Property: Grotius to Hume**. Oxford; New York: Clarendon Press: Oxford University Press, 1991.

CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**; São Paulo: EDUSP, 1994.

CARDOSO, R. **A Idéia de Justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte, MG: Argvmentvm, 2008.

CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, nº. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

CATTANEO, M. **Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre**. in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1988.Band 69. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988. P. 399-407.

DEBONA, V. **Schopenhauer e as formas da Razão – O Teórico, o Prático e o Ético-místico**. São Paulo: Annablume, 2010.

DENT, N. **Dicionário Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

DOREMUS, A. **La Philosophie du Droit de Schopenhauer selon Carl Schmitt**. Archives de Philosophie du Droit. Paris. n.41. p.471-81. 1997.

FASSÒ, G. **Storia della Filosofia Del Diritto, volume III: Ottocento e Novecento**. Bolonha: Società editrice il Mulino, 1970.

\_\_\_\_\_. **Historia de la Filosofia del Derecho v. II**, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979.

FRATESCHI, Y. **Estado e Direito em Thomas Hobbes**; in: MACEDO, R. (org.) *Curso de filosofia política: do nascimento da filosofia a Kant*. São Paulo: Atlas, 2008.

GARDINER, P. **Schopenhauer**, in: Key Texts – Classic Studies in the History of Ideas. Bristol : Thoemmes, 1997.

GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). **Os Filósofos e a Mentira**; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **Livre-arbítrio e Responsabilidade**. Filosofia Unisinos, 8(1):22-32, jan/abr 2007.

GODART-VAN DER KROON, A. **Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law**. in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2003. Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, p. 121-145.

GOYARD-FABRE, S. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRIDENTI, F. **Natura e Rappresentazione - Genesi e struttura della natura in Arthur Schopenhauer**. Napoli: La Città del Sole, 2000.

GROTIUS, H. **Direito da guerra e da paz** (2v). Santa Catarina: Unijuí, 2004.

HAAKONSSSEN, K. **Natural Law and moral philosophy: from Grotius to the Scottish Enlightenment**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Grotius, Pufendorf and modern natural law**. In: The international library of critical essays in the history of philosophy. Co-autoria de Knud Haakonssen. Aldershot, Hants, Eng.; Brookfield, Vt.: Dartmouth: Ashgate, 1999.

HAMLYM, D.W. **Eternal Justice**. in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1988. Band 69. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1988, p. 281-288.

HANNAN, B. **The Riddle of the World – A Reconsideration of Schopenhauer’s Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2009.

HOBBS, T. **De cive: the latin version entitled in the first edition elementorum philosophiae sectio tertia de cive**. A Critical edition by Howard Warrender, in: The Clarendon edition of the philosophical works of Thomas Hobbes, v.2. Oxford: Oxford Univ., 1983.

\_\_\_\_\_. **On The Citizen**. Edited and transl. by R. Tuck and M. Silverthorne: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Do Cidadão**. Tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. In: Coleção Os Pensadores, v. XIV. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **Leviathan**. Edited with an introduction by C.B. Macpherson. New York: Penguin, 1985.

HÖFFE, O. **Estudios sobre Teoria del derecho y la justiça**; version castellana de Jorge M. Sena. Barcelona; Caracas: ALFA, 1988.

\_\_\_\_\_. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**; tradução: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. **Immanuel Kant.** Tradução Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HORN, C. **Qual é o Fundamento da Filosofia Política de Kant?** Tradução de Luíz Marcos Sander. In: *Studia Kantiana – Revista da Sociedade Kant Brasileira* nº 8, Maio de 2009. Pp.39-53.

JANAWAY, C. **Schopenhauer;** Tradução Adail Ubirajara Sobral. In: Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

KANT, I. **Kants Werke: Akademie-Textausgab.** Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kantsgesammelten Schriften; Berlin: W. de Gruyter, 1968.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1986.

\_\_\_\_\_. **La Metafísica de las Costumbres;** estudio preliminar de Adela Cortina Orts; traducción y notas de Adela Cortina Orts y Jesus Cornill Sancho. Madrid: Tecnos, 1994.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática.** Edição Bilíngue. Tradução, introdução e notas Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes.** Tradução, apresentação e notas José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer;** Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

LEITE, F. **O Conceito de Direito em Kant: (na Metafísica dos Costumes).** São Paulo: Icone, 1996.

LIMONGI, M. **Hobbes.** In: Coleção Filosofia Passo-a-passo Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LOPARIC, Z. **O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant.** In: *O Filósofo e sua História: uma Homenagem a Oswaldo Porchat* / editado por Michael B. Wrigley e Plínio J. Smith. Campinas: UNICAMP, Coleção CLE, v.36, 2003. Pp.477-520.

MAGEE, B. **The philosophy of Schopenhauer**; New York: Oxford Univ., 1983.

MARCIN, R. **In Search of Schopenhauer's Cat – Arthur Schopenhauer's Quantum-Mystical Theory of Justice**. Washington: The Catholic University of American Press, 2006.

MÁRQUEZ, J. **Arthur Schopenhauer: del Dolor de la Existencia al Cansacio de Vivir**. In: Coleção Mínima del Civ. Sevilla: Editora Kronos, 2004.

MORRIS, C.W. **The Social Contract Theorists: Critical Essays On Hobbes, Locke, And Rousseau**. Organização de Christopher W Morris. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1999.

PATON, H. **The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy**. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 1971.

PERNIN, M. **Schopenhauer – Decifrando o Enigma do Mundo**; Trad. de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PHILONENKO, A. **Schopenhauer – Una Filosofía de la tragédia**, tradução de Gemma Muñoz-Alonso López. Barcelona: Anthropos Editorial Del hombre, 1989.

REALE, M. **Filosofia do direito**. São Paulo: Saraiva, 1999.

\_\_\_\_\_. **Lições preliminares de direito**. São Paulo: Saraiva, 2002.

REDYSON, D. (org.). **Arthur Schopenhauer no Brasil – Em Memória dos 150 anos da Morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010.

RIBEIRO, R. **Ao leitor sem medo: Hobbes Escrevendo contra o seu Tempo**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

ROUSSEAU, J. **Œuvres completes**. Volume III. Editado por Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1964, reimpressão de 2003.

\_\_\_\_\_. **Do Contrato Social**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural: 1973.

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural: 1973.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SAHD, L. F. N. A. E. S. **Samuel Pufendorf e o discurso dos direitos**. In: *Sintese – Revista de Filosofia*, v. 37, n. 118. Belo Horizonte, 2010. pp. 243-266.

SALVIANO, J. **Desconfortável Consolo: a Ética Niilista de Arthur Schopenhauer**; in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), vol. 6, 1/2005, pp. 83-109.

SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

\_\_\_\_\_. **Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen - Metaphysik der Sitten**. In: SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, vol X**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942, p.367-584.

\_\_\_\_\_. **The World as Will and Representation, 2º Tomo**; Tradução E.F.J. Payne. Nova York: Dover Publications, 1966.

\_\_\_\_\_. **De La Cuádruple Raíz Del Principio de Razón Suficiente**; Tradução de Leopoldo-Eulogio Palacios. In: *Biblioteca Hispánica de Filosofía – Clásicos de La Filosofía 1*. Madrid: Gredos, 1981.

\_\_\_\_\_. **Manuscript Remains in Four Volumes**; Editado por Arthur Hübscher, traduzido por E..F.J. Payne. Oxford : Berg, 1988-1990.

\_\_\_\_\_. **Parerga and Paralipomena – Short Philosophical Essays**; Translated from German by E.F.J. Payne – volume two. Oxford: Clarendon Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Metafísica de las Costumbres**; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: *Coleção Clássicos de la Cultura*; Madri: Editorial Trotta SA, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre a visão e as cores**. Tradução de Erlon Jose Paschoal. São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

\_\_\_\_\_. **El Mundo como Voluntad y Representación, 2º Tomo** (complementos); introdução, tradução e notas de Pilar López de Santa Maria. In: *Coleção Clássicos de la Cultura*; Madri: Editorial Trotta SA, 2005.

\_\_\_\_\_. **O Mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo;** Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Sobre a História da Filosofia; Precedido de Esboço de uma História da Doutrina do Ideal e do Real;** tradução Karina Jannini, prefácio Jair Lopes Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Los dos Problemas Fundamentales de la Ética.** Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007.

\_\_\_\_\_. **Sobre a Filosofia e seu Método.** Organização e Tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

STAROBINSKI, J. **Jean-Jacques Rousseau: a Transparência e o Obstáculo;** seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TANNER, M. **Schopenhauer – Metafísica e Arte;** in: Coleção Grandes Filósofos. Tradução Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2001

TERRA, R. **Kant & o Direito.** In: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

TUCK, R. **Natural rights theories: their origin and development.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

\_\_\_\_\_. **Philosophy and government, 1572-1651.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Rights of War and Peace – Political Thought and the International order from Grotius to Kant.** New York: Oxford University Press, 1999.

VECCHIOTTI, I. **Schopenhauer.** Trad. de João Gama. In: Biblioteca Básica de Filosofia. Lisboa: Edições 70, 1990.

WEISSMANN, K. **Vida e Obra de Schopenhauer;** Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

ZANE, J.M. **German Legal Philosophy** in: *Michigan Law Review*, Vol. 16, Nº5, 1918. p. 287-375. <[http://www.jstor.org/sici?sici=0026-2234\(191803\)16%3A5%3C287%3AGLP%3E2.0.CO%3B2-A&cookieSet=1](http://www.jstor.org/sici?sici=0026-2234(191803)16%3A5%3C287%3AGLP%3E2.0.CO%3B2-A&cookieSet=1)>. Acesso em: 19 mai. 2009.