



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

ANDRÉ FELIPE DO NASCIMENTO

**A SOCIABILIDADE HUMANA EM SCHOPENHAUER:  
A INSUFICIÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS E O PAPEL DA  
JUSTIÇA TEMPORAL**

---

Londrina  
2020

ANDRÉ FELIPE DO NASCIMENTO

**A SOCIABILIDADE HUMANA EM SCHOPENHAUER:  
A INSUFICIÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS E O PAPEL DA  
JUSTIÇA TEMPORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, UEL, como requisito final para obtenção do grau de mestre.

Orientação: Prof. Dr. Aginaldo Antônio Cavalheiro Pavão.

Londrina  
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Nascimento, André Felipe do.

A SOCIABILIDADE HUMANA EM SCHOPENHAUER: A INSUFICIÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS E O PAPEL DA JUSTIÇA TEMPORAL / André Felipe do Nascimento. - Londrina, 2020.

81 f.

Orientador: Aguinaldo Antônio Cavalheiro Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

Inclui bibliografia.

1. Apresenta a insuficiência das virtudes morais para a sociabilidade, expor o papel do Estado e da legislação positiva na manutenção e na garantia de direitos. Por fim, expõe as críticas de Schopenhauer à filosofia do direito Kant. - Tese. I. Pavão, Aguinaldo Antônio Cavalheiro. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

ANDRÉ FELIPE DO NASCIMENTO

**A SOCIABILIDADE HUMANA EM SCHOPENHAUER:  
A INSUFICIÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS E O PAPEL DA JUSTIÇA  
TEMPORAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, UEL, como requisito final para obtenção do grau de mestre.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador. Prof. Dr. Aguinaldo A. C. Pavão  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. José Fernandes Weber  
Universidade Estadual de Londrina – UEL

---

Prof. Dr. Bruno Martins Machado  
Universidade Federal de Sergipe – UFS

Londrina, 07 de maio de 2020.

## **AGRADECIMENTOS**

*Agradeço à Capes pelo apoio financeiro e a todos os envolvidos na elaboração deste trabalho, especialmente ao meu orientador Aginaldo Pavão, também à minha mãe Simone, meus avós Jacir e Silvana e minha namorada e companheira Halita Fontana.*

*Quando escrevo uma obra, coloco-me diante de meu próprio espírito como um juiz inexorável ante um prisioneiro que está sendo torturado, e o interrogo até que ele não tenha mais nada a me responder.[...] A coragem de não guardar resposta alguma no coração, é isso que faz o filósofo. Ele deve se assemelhar ao Édipo de Sófocles, que, querendo ser esclarecido sobre seu destino, por mais terrível que fosse, pergunta e pergunta sempre, mesmo quando pressente todo o pavor que virá com a resposta. Porém, a maior parte dos filósofos traz em si uma Jocasta, que lhes suplica, pelo amor de todos os deuses, que não levem adiante suas investigações; eis por que a filosofia ainda é...aquilo que é.*

*(BOSEERT, A. Introdução a Schopenhauer, p. 304 )*

NASCIMENTO, André Felipe do. **A sociabilidade humana em Schopenhauer: a insuficiência das virtudes morais e o papel da justiça temporal em Schopenhauer.** 2020. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2020.

## **RESUMO**

A presente dissertação tem como objetivo mostrar quais são as condições jurídicas da sociabilidade humana e expor a insuficiência das virtudes morais para o propósito da sociabilidade. A partir de uma análise do fundamento da moral oferecido por Schopenhauer e o papel das virtudes morais em sua filosofia, mostrar-se-á o porquê, para a sociabilidade, a figura do Estado possui um papel central. Ademais, mostrar-se-á a relação entre ética e direito no pensamento de Schopenhauer e as críticas que ele faz à doutrina do direito kantiana, bem como a separação feita por Kant entre ética e direito.

**Palavras-chave:** Sociabilidade; Justiça; Direito; Ética.

NASCIMENTO, André Felipe do. **The human sociability in Schopenhauer:** the insufficiency of moral virtues and the role of temporal justice. 2020. 80 p. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2020.

### **ABSTRACT**

The present dissertation aims to show what are the legal conditions of human sociability and to expose the insufficiency of moral virtues for the purpose of sociability. From an analysis of the foundation of morality offered by Schopenhauer and the role of moral virtues in his philosophy, it will be shown why, for sociability, the figure of the state has a central role. In addition, it will show the relationship between ethics and law in Schopenhauer's thought and his criticisms of the Kantian doctrine of law, as well as Kant's separation of ethics and law.

**Keywords:** Sociability; Justice; Right; Ethic.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

### OBRAS DE SCHOPENHAUER

SFM	Sobre o fundamento da moral
MVR I	O mundo como vontade e representação (tomo I)
MVR II	O mundo como vontade e representação (tomo II)
PP	Parerga e Paralipomena
SLV	Sobre a liberdade da vontade

### OBRAS DE KANT

CRPr	Crítica da Razão Prática
FMC	Fundamentação da metafísica dos costumes
MC	Metafísica dos costumes

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	11
<b>1 CAPÍTULO I – A INSUFICIÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS PARA A SOCIABILIDADE</b> .....	20
1.1 O OBSTÁCULO DA INDIVIDUAÇÃO E A COMPAIXÃO COMO FUNDAMENTO DA MORAL .....	20
1.1.1 A Necessidade Da Desconstrução Do Fundamento Da Moral Em Kant.....	29
1.1.2 Crítica Ao Dever Incondicionado .....	31
1.1.3 Crítica À Forma Imperativa Da Ética .....	33
1.2 A VIRTUDE MORAL DA JUSTIÇA .....	37
1.3 A VIRTUDE MORAL DA CARIDADE.....	41
<b>2 CAPÍTULO II – POSSIBILIDADE DA SOCIABILIDADE: JUSTIÇA TEMPORAL</b> .....	45
2.1 EXPLANAÇÃO DOS CONCEITOS DE JUSTO E INJUSTO .....	45
2.2 O DIREITO DE PROPRIEDADE.....	47
2.3 A VALIDADE MORAL DOS CONTRATOS E O FUNDAMENTO DO ESTADO.....	53
2.4 O DIREITO PENAL .....	56
<b>3 CAPÍTULO III – A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E ÉTICA: CRÍTICAS A KANT</b> .....	62
3.1 UMA DOCTRINA DO DIREITO FUNDADA NA MORAL: RELAÇÃO ENTRE ESTADO E MORAL .....	62
3.2 CRÍTICAS À DOCTRINA DO DIREITO DE KANT .....	65
3.2.1 Da Separação Kantiana Entre Ética E Direito .....	66
3.2.2 Crítica Ao Dever Jurídico De Kant .....	70
<b>CONCLUSÃO</b> .....	75
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	78

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação se propõe a responder algumas perguntas centrais no pensamento schopenhaueriano sobre a moral, sua relação com o direito e o papel do Estado. Nos propomos a responder questões como: as virtudes morais – justiça e caridade – se mostram suficientemente fortes para que, na contramão do egoísmo como consequência imediata do princípio de individuação, possibilitem uma sociabilidade entre os homens? Reservar-se-á uma significativa parte do primeiro capítulo para oferecer uma resposta significativa dessa questão, além de apresentar claramente o papel que as referidas virtudes exercem na filosofia de Schopenhauer e, conseqüentemente, o papel que possuem para a sociabilidade. Ainda, em sendo insuficientes essas virtudes, qual alternativa Schopenhauer apresenta como uma possível solução para este problema? Considerando que Kant é o principal alvo das críticas de Schopenhauer ao longo de toda sua obra, a doutrina do direito kantiana, à luz das críticas da filosofia schopenhaueriana, se demonstra adequada em suas assertivas? Por fim, quais seriam, segundo Schopenhauer, os principais problemas da filosofia do direito de Kant? As respostas para essas perguntas são apresentadas ao longo de todo trabalho, de modo que ao final se possa ter com clareza as respostas que a filosofia de Schopenhauer traz para essas perguntas. Para tanto, dividimos o trabalho em três capítulos, cujo conteúdo de cada um deles será apresentado, introdutoriamente, a seguir.

Devemos esclarecer, inicialmente, que há diversas formas de olhar para a questão da sociabilidade em Schopenhauer. Uma delas, a que aqui se adota, é a sociabilidade como a possibilidade de se estabelecer regras segundo as quais podemos definir que a convivência humana e os direitos que já existem no estado de natureza, mas não são garantidos fora de um Estado juridicamente constituído, sejam devidamente preservados. Aqui, entende-se por sociabilidade a tendência que os seres humanos possuem de buscar a convivência com seus pares por uma necessidade natural de satisfazer alguns interesses primários e naturais, como a própria sobrevivência, bem como para atingir determinados fins como a preservação dos direitos, a segurança e a liberdade. O que se pretender explorar aqui é que essa tendência natural que os indivíduos tem de se associarem enfrenta problemas como o egoísmo, indivíduos mais inclinados ao mau, entre outros problemas de ordem política e social que demandam a existência de um sistema juridicamente organizado e ordenado em função de princípios morais para que esses conflitos sejam mantidos sob controle um mínimo. Há sobre este tema dois momentos em que Schopenhauer traz o elemento da sociabilidade à tona. O primeiro deles é

quando Schopenhauer trata nos *Aforismos* sobre a solidão. Neste ponto, apresenta ideias como a de que os homens viveriam sozinhos, apenas buscando se aproximar na medida em que a carência assim exige. No entanto, satisfeitas as necessidades fundamentais que aproximam os homens, o tédio passaria a ser o estado predominante, fatalmente conduzindo os indivíduos para um estado ‘originário’ de liberdade no deleite da sua própria presença. É o que se vê quando ele diz precisamente:

Pois, assim como a necessidade reúne os homens espontaneamente, o tédio faz o mesmo depois que ela é removida. Sem ambos, provavelmente cada um ficaria sozinho; inicialmente porque só na solidão o ambiente que nos cerca corresponde à importância exclusiva, à singularidade que cada um tem aos próprios olhos, mas que a agitação do mundo reduz a nada, visto que cada passo lhe fornece um doloroso *démenti* [desmentido doloroso]. Nesse sentido, a solidão é de fato o estado natural de cada um: ela o reinstala, como novo Adão, na felicidade primitiva e adequada à sua natureza.

Estendendo ainda mais a crítica sobre uma antropologia da sociabilidade, isto é, a sociabilidade como um ímpeto ou uma busca pela convivência, Schopenhauer argumenta que o homem sociável é insuportável para si mesmo. A sua incapacidade se retirar de um convívio social permanente decorre do fato de que este homem não é capaz de encontrar-se consigo mesmo sem que isso lhe cause grande sofrimento, por isso necessidade da constante companhia de outras pessoas, igualmente de características insuportáveis como as suas. Schopenhauer sustenta que estes homens não reúnem em si a ideia total de humanidade, mas apenas se resumem a fragmentos dela. Sobre isso afirma:

Poder-se-ia igualmente dizer que cada homem é apenas uma pequena fração da ideia de humanidade, e assim precisa ser complementado em muito pelos outros para poder constituir, em certa medida, uma consciência humana plena. Ao contrário, aquele que é um homem completo, um homem *par excellence*, expõe uma unidade, não uma fração; por conseguinte, tem o suficiente em si mesmo. (SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*, p. 166)

Portanto, percebe-se que Schopenhauer caminha no sentido de que a ideia de não se bastar a si mesmo apresentada por ele logo no início do aforismo aqui mencionado, torna claro como essa é a raiz da necessidade do homem de buscar a convivência com outros. Utiliza o exemplo de orquestras russas compostas apenas trombetas de uma única nota que para seu som faça algum sentido ou possa ser apreciado, é necessário que sejam tocadas várias delas ao mesmo tempo, sem que nenhuma ofereça nada de diferente das outras. Assim, uma certa tendência à sociabilidade não envolve apenas a necessidade primitiva de satisfazer desejos sexuais, transpassar os genes adiantes ou tampouco criar as condições adequadas para a

sobrevivência humana, mas também, em um certo sentido, conferir harmonia que é condição necessária para a manutenção de direitos e a preservação da vida.

O segundo momento no qual Schopenhauer trata expressamente sobre o tema da sociabilidade é nos *Parerga* ao utilizar a metáfora do porco espinho para explicar a razão pela qual os seres humanos buscam a convivência com outros indivíduos, mas, pela mesma razão, também se afasta deles na medida em que a convivência soluciona um problema específico, mas cria outro igualmente motivador de um afastamento subsequente. Diz Schopenhauer:

Num dia frio de inverno, uma vara de porcos-espinhos se une em grupo cerrado para se proteger mutuamente do congelamento com seu próprio calor. Mas logo sentiram os seus espinhos, o que os afastou de novo uns aos outros. Porém, a necessidade de aquecimento novamente os aproximou e aquele incômodo se repetiu, de modo que eram atirados de um lado para o outro, entre esses dois sofrimentos, até que encontraram uma meia distância, na qual puderam suportar-se da melhor maneira possível. Assim também, a necessidade da sociedade, nascida do vazio e da monotonia interior, impele os homens uns para os outros. Mas suas múltiplas qualidades repelentes e seus erros insuportáveis faz com que se distanciem de novo [...] Quem, entretanto, tem bastante calor íntimo e próprio, permanece de bom grado afastado da sociedade, para não sofrer nem provocar danos. (PP, cap. XXXI, p. 717).

Mantendo-se coerente com a sua concepção filosófica que parte da observação do mundo e dele extrai a sua filosofia, Schopenhauer desenvolve a metáfora a partir de uma situação real vivenciada por ele. É o que narra Safranski na obra biográfica de Schopenhauer, intitulada *Schopenhauer: e os anos mais selvagens da filosofia*:

Finalmente, em 30 de julho de 1804 — quando a grande viagem já se aproxima de seu fim — chega a escalada da montanha Schneekopp [o Pico da Neve] na Silésia, então alemã, hoje na Polônia. A jornada leva dois dias. Arthur pernitoou com seu guia em uma cabana construída em um planalto intermediário, no sopé do cume mais alto da montanha. “Entramos em uma peça única cheia de pastores embriagados. [...] Era insuportável; sua quentura animalesca [...] produzia um calor candente”. A “quentura animalesca” dos homens amontoados naquele espaço exíguo — foi daqui que Schopenhauer tirou sua metáfora posterior dos porcos-espinho que se empurravam uns contra os outros para se defenderem do frio e do medo. (SAFRANSKI, 2011, p. 99)

De acordo com Schopenhauer, a partir dessa experiência vivenciada por ele, observou que os porcos-espinho se aproximam uns dos outros, inicialmente, para se aquecerem, manterem as condições corporais necessárias para sobreviverem e por medo de eventuais predadores. No entanto, por sua própria conformação corporal, a proximidade excessiva com os seus pares os leva a tornarem-se incômodos uns para os outros na medida em que são obstáculo para liberdade um do outro justamente por seus espinhos, condição da sua própria

natureza, ferirem os outros porcos-espinho que compartilham o espaço para tentarem solucionar o problema do frio e do medo.

Para o nosso propósito, no entanto, é preciso avançar para além dessas duas explicações do filósofo sobre a sociabilidade e enfrentar propriamente o ponto que é central neste trabalho: desenvolver os elementos da sociabilidade em um Estado juridicamente constituído, isto é, em uma perspectiva de regras e princípios política e juridicamente estabelecidos, investigando se, de fato, as condições materiais que a seguir serão divididas em cinco pontos, mostram-se satisfatoriamente adequadas para uma convivência social minimamente harmônica.

A pergunta sobre a insuficiência das virtudes morais e papel do Estado para a sociabilidade humana precisa, necessariamente, percorrer dois elementos fundamentais do pensamento schopenhaueriano: i) a fragmentação do mundo como representação e, conseqüentemente, o problema do egoísmo cuja origem encontra-se exatamente na pluralidade e individuação do mundo como representação; e ii) a compaixão como fundamento da moral e as virtudes da justiça e da caridade como desdobramentos dela.

Diante da necessidade de apresentar esses dois elementos para avançar sobre o problema da sociabilidade, o primeiro capítulo destina-se precisamente a isso. Em sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer dedica todo o livro primeiro a explicar como a fragmentação do mundo dos fenômenos, isto é, o mundo como o percebemos externamente, é ilusório. Já nas linhas iniciais Schopenhauer apresenta a ideia de que o mundo é uma representação individuada da realidade quando afirma sobre o nosso conhecimento do mundo exterior que “não conhece Sol algum nem Terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê o Sol, uma mão que toca a Terra; que o mundo que o cerca existe apenas como representação” (MVR I, §1, p. 3). Desse modo, pela própria forma pela qual o mundo exterior pode ser conhecido por nós, estamos fadados a vê-lo apenas fragmentariamente.

No entanto, apesar de externamente o mundo ser percebido por nós a partir de um recorte que é inerente ao mundo fenomênico, internamente podemos percebê-lo, simultaneamente, como vontade. Vontade esta que é una e indivisível em cada fenômeno. A vontade, portanto, não está submetida a essa fragmentação do mundo como representação, ela se mantém inteiramente por trás dessa divisão ilusória do mundo e, desse modo, mantém todas as coisas que existem ligadas metafisicamente por essa unidade. Qual é, então, a principal consequência de o mundo possuir uma unidade como vontade, mas apresentar-se, ao mesmo tempo, como plural e fragmentado pela nossa percepção externa dele? A consequência disso é que essa fragmentação é um óbice à compreensão da unidade metafísica da vontade. A ideia ilusória de

que o mundo é um aglomerado de coisas distintas, conectadas pelo princípio de razão suficiente, cada uma sendo alguma coisa completamente diferente de todas as outras, cria nos homens a falsa ideia de que não há nada que os mantenha unidos, pois são visivelmente diferentes um do outro e, portanto, separados. Apesar disso, é a compreensão da unidade metafísica da vontade, superada a percepção fragmentada do mundo, que produz um sentimento de identificação com tudo que existe, isto é, gera em nós um sentimento que permite sentir a dor do outro, identificando-se intimamente com ele. Trata-se do sentimento de compaixão.

As virtudes morais – justiça e caridade – são a manifestação desse sentimento nas ações humanas. Porém, há um obstáculo para essa compreensão da unidade metafísica da vontade: o egoísmo. Em decorrência do princípio de individuação, cada um tem a sensação de que é o centro do mundo, de que tudo apresenta-se para um sujeito que é o eixo em torno do qual as demais coisas orbitam. O egoísmo é, precisamente, o maior problema para o sentimento da compaixão e, conseqüentemente, para a prática das virtudes morais decorrentes dele. Mostrar como Schopenhauer constrói esse fundamento da moral, opondo-se frontalmente a Kant, e o porquê de essas virtudes não serem suficientemente presentes em todos os homens, portanto, não serem suficientes para garantir uma sociabilidade minimamente harmônica, é o que se mostrará no capítulo introdutório.

Expostas as razões pelas quais se mostrará a insuficiência das virtudes morais para a sociabilidade, passamos à pergunta central do segundo capítulo: frente a esta insuficiência, qual é a alternativa para a gestão dos múltiplos egoísmos e dos interesses excludentes que não seja as virtudes morais, mas que encontre em seu conteúdo a principal referência para essa possível solução? Trata-se, pois, da justiça temporal.

A justiça temporal se encontra no cerne de um ordenamento jurídico positivo, estabelecido em um Estado legítimo e aceito por todos como detentor das prerrogativas de punir e de instituir regras para gestão da convivência. Importante frisar que há na filosofia de Schopenhauer três conceitos de justiça. São eles: a justiça como virtude moral, a justiça temporal e a justiça eterna. Conforme exposto de maneira introdutória, reservamos ao primeiro capítulo a tarefa de apresentar as nuances teóricas do conceito de justiça como virtude que, em certa medida, guarda relação com o conceito de justiça temporal, pois tanto naquela quanto nesta, há um componente negativo, isto é, um *deixar de fazer*, uma abstenção da prática do ato injusto, o que se verá de maneira pormenorizada nos dois capítulos iniciais. No entanto, para o conceito de justiça eterna faremos apenas uma breve digressão sobre o que ela representa e por qual razão ela não é essencial para o problema da sociabilidade aqui discutido.

A justiça eterna não está submetida a qualquer instituição definida pelo homem, não está sujeita a regras ou padrões estabelecidos por qualquer forma de poder estatal, portanto, não está sujeita a eventuais equívocos ou falhas que a tornam incompleta. Ao contrário, a característica fundamental da justiça eterna é o seu caráter inequívoco e certo. As formas às quais a representação está sujeita – espaço, tempo e causalidade – não contemplam a justiça eterna, pois ela reside fora da experiência, não se sujeitando às condições as quais os objetos no mundo estão se submetem. Sendo assim, ela é, portanto, “independente das instituições humanas, não submetida ao acaso, ao engano, sem ser incerta, sem ser oscilante, sem errar, mas infalível, firme e certa” (MVR I, § 63, p. 407).

A afirmação mais contundente sobre o lugar que ocupa a justiça eterna e em que medida ela está para além das coisas que possuem valor moral para o ser humano, pois não está sujeita a eles, é a que se vê quando Schopenhauer afirma:

Caso se queira saber, em termos morais, o que valem os humanos no todo e em geral, considere-se o seu destino no todo e em geral: trata-se de carência, miséria, penúria, tormento e morte. A justiça eterna prevalece: se os seres humanos tomados como um todo não fossem tão indignos, então o seu destino tomado como um todo não seria tão triste. Nesse sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo. Pudessem alguém colocar toda a penúria do mundo em UM prato da balança, e toda a culpa no outro, o fiel permaneceria no meio. (MVR I, § 63, p. 408).

A justiça eterna, portanto, está na essência do mundo. Schopenhauer compreende a justiça eterna como um elemento metafísico que não está sujeito às relações fenomênicas as quais se submetem os indivíduos e, conseqüentemente, a justiça temporal. Ainda, por conta do princípio de individuação, os indivíduos são incapazes de perceber a unicidade da vontade, isto é, a qualidade metafísica que não está submetida a esse princípio, nem nas outras figuras do princípio de razão. Por conta dessa incapacidade suscitada pelas limitações do entendimento, acredita serem diferentes coisas que, na verdade, compõem a vontade igualmente, como a volúpia e o tormento.

A partir dessas considerações, pode-se estabelecer algumas características elementares da justiça eterna: a) ela não é determinada pelo princípio de razão suficiente, pois não está sujeita às formas de espaço e tempo, pois está para além da fragmentação do mundo como representação; b) ela não possui o mesmo caráter da justiça temporal, pois a justiça temporal estende sua aplicação no tempo, ao passo que a justiça eterna revela aquilo que o mundo é em sua essência; e c) para que se possa ter um conhecimento sobre essa forma de justiça, é necessário que o indivíduo supere a sua condição individual, se dando conta de que o sofrimento

no mundo é um componente da vontade e que o seu entendimento demanda um afastamento da fragmentação fenomênica do mundo.

Feita essa breve digressão sobre a justiça eterna, retornemos ao objeto do segundo capítulo. Pela indicação dos problemas até aqui preliminarmente expostos, podemos notar que se faz necessário o estabelecimento de um conjunto de regras que deem conta das situações adversas que aparecerão como consequência tanto da percepção do mundo como representação, quanto do egoísmo que dela decorre. O explanção de uma doutrina do direito é condição necessária para podermos estabelecer os parâmetros a partir dos quais as medidas necessárias para a sociabilidade que aqui se pretende explorar possuam uma consistência que justifique a sua transformação em conjunto ordenado de normas jurídicas que regulem as condutas humanas subversivas de direitos. Para a construção de sua doutrina do direito, Schopenhauer esclarece que essa doutrina está para a moralidade como a matemática aplicada está para a matemática pura, isto é, uma doutrina do direito está fundada na existência de um direito moral que lhe é anterior e que, na prática, a doutrina moral adquire um *status* jurídico no momento em que é objeto de criação das leis pelo Estado. Para desenvolver sua doutrina, o filósofo a separa em cinco pontos específicos, os quais serão objeto de análise do capítulo em questão. São eles: a) explanção do sentido íntimo e próprio e da origem dos conceitos de justo e injusto, bem como sua aplicação e lugar na moral; b) a dedução do direito de propriedade; c) a explanção 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; d) a dedução da validade moral dos contratos, na qual reside o fundamento do Estado; e) dedução do direito penal. Acerca do ponto “d”, a saber, a relação entre a moral e o Estado, reservar-se-á a explanção mais completa sobre este ponto para o terceiro capítulo.

Por fim, o terceiro capítulo se reservará a expor as críticas que Schopenhauer desfere sobre a filosofia do direito de Kant. São muitos os momentos em que Schopenhauer dialoga com a filosofia kantiana. Já no prefácio à primeira edição de sua obra magna, o filósofo faz a seguinte exigência para que se possa seguir no estudo de sua obra e compreendê-la verdadeiramente: “a terceira exigência ao leitor poderia ser pressuposta tacitamente, pois não é outra senão a familiaridade com o acontecimento mais importante que ocorreu ao longo dos últimos dois mil anos na filosofia, que se deu tão perto de nós, a saber, os escritos capitais de Kant” (MVR I, p. XXVIII). No mesmo sentido, no prefácio à segunda edição da mesma obra, Schopenhauer volta a ressaltar o quão fundamental é o conhecimento profundo da obra de Kant ao dizer “observei que a minha filosofia parte da kantiana e, por conseguinte, pressupõe um

conhecimento bem fundamentado dela” (MVR I, p. XXXIX), e também “quem, entretanto, não domina a filosofia kantiana está, por assim dizer, em estado de inocência” (MVR I, p. XL). Fica claro, portanto, a imprescindibilidade da compreensão de Kant para seguir nos estudos sobre Schopenhauer. Não seria diferente na construção de sua filosofia do direito. Nesta, no entanto, é onde Schopenhauer é mais duro nas críticas que faz a Kant.

É correto afirmar que há, em diversos momentos, pontos que Schopenhauer aponta como um mérito da filosofia de Kant. A principal delas talvez repouse sobre a separação kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, separação esta que Schopenhauer considera um ponto de partida para a sua própria filosofia. Embora Schopenhauer considere essa distinção kantiana um ponto digno de reconhecimento de um avanço na filosofia proporcionado por Kant, nele também repousa uma diferença no pensamento dos dois filósofos, diferença essa que será exposta mais detalhadamente no primeiro capítulo. No entanto, a presente dissertação dedica-se, principalmente, às questões atinentes ao direito, ao fundamento do Estado e a tentativa de se estabelecer uma proposta de sociabilidade em Schopenhauer. Como dito, neste campo, a saber, o da doutrina do direito, encontramos as mais ferrenhas críticas e até mesmo um substancial desprezo de Schopenhauer pelo que foi proposto por Kant acerca desse tema.

Conforme se demonstrará no terceiro capítulo, Schopenhauer considera que Kant tenha cometido alguns erros fundamentais na elaboração de sua doutrina do direito. O principal deles seria a tentativa kantiana de separar a ética do direito. A filosofia de Schopenhauer tem como ponto de partida uma explicação do mundo como ele é, isto é, a tentativa de Schopenhauer é de explicar o mundo a partir da observação deste mundo. Já a filosofia Kant parte, essencialmente, de uma explicação que tem como eixo não uma descrição propriamente dita do mundo, mas uma explicação sistemática de como a razão fornece para o mundo, especialmente no campo da moral e, conseqüentemente, da ética e do direito, um conjunto de máximas que devem ser respeitadas por terem sido “prescritas” por uma atividade racional que é inerente à condição humana. Isso é um problema fundamental para Schopenhauer. Para ele, uma filosofia que não se apoia na explicação do mundo real, mas que pretende oferecer regras para este mundo segundo as quais devemos agir em razão delas, carece de um fundamento sólido, ou seja, para ele, uma filosofia que não se apoia na observação dos dados da realidade e se firma numa estrutura racional, é excessiva formal e não cumpre o papel que Schopenhauer considera como sendo o papel do filósofo.

Diante disso, não poderíamos nos furtar aqui de apresentar os embates de Schopenhauer com Kant sobre esse tema, em quais pontos residem suas principais críticas,

expor quais argumentos o nosso filósofo utiliza para tentar refutar Kant e até mesmo indicar aquilo que Schopenhauer considera tão pueril, tão filosoficamente fraco e inconsistente, que sequer considera ser necessário apresentar críticas específicas sobre alguns dos elementos da doutrina do direito kantiana, pois considera que os erros de Kant “são encontrados na doutrina do direito num tal excesso que amiúde se acredita ler uma paródia satírica do estilo kantiano, ou ao menos ouvir um discurso de um kantiano” (MVR I, p. 610).

## CAPÍTULO I – A INSUFICIÊNCIA DAS VIRTUDES MORAIS PARA A SOCIABILIDADE

### 1.1. O obstáculo da individuação e a compaixão como fundamento da moral

A proposta schopenhaueriana do sentimento de compaixão como fundamento da moral é precedida de uma crítica sistemática ao fundamento da moral oferecido por Kant. Diante disso, se faz necessário expor essas críticas para perceber a frontal oposição do pensamento de Schopenhauer ao de Kant no tocante a esse fundamento e, por consequência, os desdobramentos para a moral. Mostrar-se-á o entendimento do filósofo da vontade sobre esse fundamento, apresentando os desdobramentos dele para as virtudes morais a partir da compaixão, de modo que se torne evidente o porquê de as virtudes morais – justiça e caridade – serem insuficientes para uma possível sociabilidade entre os indivíduos, tornando evidente a necessidade de um sistema juridicamente organizado para a solução dos problemas decorrentes dessa insuficiência. Assim, passemos ao entendimento de Schopenhauer sobre a compaixão.

O sentimento de compaixão, isto é, compadecer-se com o sofrimento alheio e, por isso, não o causar ou agir para diminuí-lo, é o fundamento da moral em Schopenhauer. Compadecer-se com o sofrimento alheio produz ações que caminham na contramão da tendência natural ao egoísmo, tendo como objetivo o bem-estar de outrem ou a redução de sua penúria. A dificuldade de atingir a experiência desse sentimento ocorre por força do princípio de individuação, o qual representa um recorte fenomênico em que, apenas aparentemente, o eu e o outro são coisas distintas, criando-se a ilusão de que somos diferentes uns dos outros. Por conta disso, se impõe um obstáculo que, quando transposto, é possível atingir uma vivência desse sentimento, trata-se do egoísmo.

Schopenhauer faz uma distinção entre as relações fenomênicas e a manifestação interior da vontade como *coisa-em-si*. A vontade pode ser conhecida pelo homem de duas formas: interna e externamente. O conhecimento externo, conhecimento este dado pela representação, a via pela qual a vontade se manifesta de maneira fragmentada, isto é, submetido a um princípio que separa somente aparentemente os indivíduos: o princípio de individuação. O princípio de individuação é um elemento fundamental para a compreensão da divisão fenomênica do mundo, dado que ele é o princípio através do qual se constitui uma aparente separação, uma diferença apenas representativa do mundo, sendo responsável pela percepção de que há uma coisa e outra, portanto, distintas no mundo. Schopenhauer define esse princípio como o responsável por toda a individualização no mundo, isto é, a existência plural de diversos indivíduos, percebidos

separadamente no espaço e no tempo, encontra seu fundamento nesse princípio. A característica individual dos objetos no mundo assim se apresenta, pois, eles ocupam um determinado espaço em conjunto com outros corpos e, ainda, porque se sucedem no tempo.

Para melhor caracterização desse princípio e da sua função no entendimento humano, é necessário compreender as categorias intuitivas a partir das quais conhecemos os objetos no mundo. Schopenhauer está de acordo com Kant quanto à tese de que as formas essenciais e universais dos objetos, isto é, tempo, espaço e causalidade, existem *a priori*, e assevera que sobre a identificação dessas classes, é um passo importante de Kant, pois “ter descoberto isso é um dos méritos capitais de Kant, e um dos maiores” (MVR I, § 2, p.6). Nessa mesma linha, explica que “todo objeto encontra-se em relação necessária com outros objetos, de um lado sendo determinado, de outro determinando” (MVR I, § 2, p.6), isto é, o princípio de razão suficiente define a relação entre o conteúdo das formas tempo e espaço, compondo a causalidade que existe na relação entre os objetos.

Sobre o preenchimento das formas espaço e tempo pela matéria, a causalidade a qual a matéria está submetida, Schopenhauer explica:

Apenas como fazendo efeito ela preenche o espaço e o tempo: sua ação sobre o objeto imediato (ele mesmo matéria) condiciona a intuição, na qual unicamente a matéria existe. A consequência da ação de qualquer objeto material sobre um outro só é conhecida na medida em que este último age agora diferentemente de antes sobre o objeto imediato, e consiste apenas nisso. Causa e efeito, portanto, são a essência inteira da matéria: seu ser é seu fazer-efeito. (MVR I, § 4, p. 10)

Temos então que tempo e espaço são formas que se apresentam a nós de maneira intuitiva, formas essas que precisam ser preenchidas com um conteúdo que é fornecido pela matéria. A matéria, por sua vez, está submetida a uma relação de causalidade que une espaço e tempo, pois a relação causal entre os objetos no mundo se dá em um determinado espaço e em função do transcurso de um tempo.

O corpo que é responsável pela nossa percepção externa do mundo não é simplesmente a via pela qual a vontade se manifesta, mas é também onde ela atinge o seu mais alto grau de afirmação. A percepção fragmentada da realidade pela representação é a condição para que o indivíduo seja capaz de compreender o limite que há entre a sua esfera de afirmação da vontade e a da outro, limite que é fundamental para que Schopenhauer possa, mais adiante, traçar os limites para o justo e o injusto. Ao falar do corpo, Schopenhauer afirma que “ele encontra-se, como todos os objetos da intuição, nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço,

mediante os quais se dá a pluralidade” (MVR I, § 2, p. 5). Temos então que o corpo é o lugar onde a vontade se manifesta internamente e onde a percepção externa dos objetos ocorre.

Schopenhauer definiu o mundo como representação estabelecendo uma relação entre objetos cognoscíveis e o sujeito cognoscente, ou seja, a existência de objetos que estão fora do sujeito, mas que, dada a sua capacidade de atingi-los pelo entendimento, dependem do sujeito para que possuam propriamente uma existência, estando ela adstrita à existência desse sujeito, considerando que o sujeito é “o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece de todo objeto, pois tudo que existe, existe para o sujeito” (MVR I, § 2, p.5). Assim, o mundo no seu aspecto representativo, no qual estão situados todos os objetos de nossa intuição, firma sua existência apenas com relação ao sujeito. Entretanto, é importante esclarecer que não se deve entender com essa afirmação que Schopenhauer coloca o objeto como mero produto do sujeito que o percebe. O que se pretende afirmar é que a representação do mundo possui partes inseparáveis e que dependem umas das outras para que seja construída.

Para fundamentar a ideia de que sujeito e objeto são indissociáveis e, portanto, são duas partes essenciais e necessárias do processo de entendimento humano e, portanto, da formação da representação, Schopenhauer explica que:

Mesmo para o pensamento: cada um existe com a outra e desaparece com ela. Eles se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito. A continuidade desse limite mostra-se precisamente no fato de suas formas essenciais e universal de todo objeto – tempo, espaço e causalidade – também poderem ser encontradas e complementemente conhecidas partindo do sujeito, sem conhecimento do objeto, isto é, na linguagem de Kant, residem *a priori* em nossa consciência (MVR I, § 2, p. 6).

As relações fenomênicas, portanto, ocorrem em relação a objetos que são externos ao sujeito e que podem ser conhecidos nos limites da estrutura *a priori* que compõem a inteligência humana. Essa estrutura permite ao homem conhecer o mundo em função do tempo e do espaço, e em uma cadeia causal de eventos. Diante da impossibilidade de pensarmos o sujeito e o objeto separadamente, é necessário compreender de que modo ocorre a construção do conhecimento dos objetos que cercam o sujeito, isto é, o processo pelo qual passa o conhecimento humano até a sua consolidação. A representação do mundo empírico é a imagem que se apresenta para o sujeito por meio de seu entendimento, isto é, pela forma como ele se apresenta. Entretanto, a visão que se estabelece sobre a representação não é reveladora da sua essência, não é possível afirmar aquilo que ela é em si. Diante disso, Schopenhauer entende a representação que o homem possui do mundo como meramente ilusória, como sendo somente aparência. Isso,

contudo, não implica afirmar que os objetos empiricamente sejam inexistentes, fora do sujeito, mas somente que a percepção deles é limitada por um véu que impede que se perceba inequivocamente que há uma mesma essência que lhes é comum, ou seja, a vontade. Sobre a condição ilusória da representação, afirma Schopenhauer:

O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem a ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si, por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: “Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem não é, pois se assemelha ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como serpente” (MVR I, § 4, p.9).

Dito isso, temos então que o entendimento por si só não é suficiente para que o sujeito seja capaz de produzir um conhecimento qualquer, haja vista que ele só pode ser construído na relação existente entre sujeito e objeto, pois não teria sentido pensar o entendimento sem que houvesse algo que ele pudesse conhecer, um elemento empírico que lhe oferecesse conteúdo. Para tanto, Schopenhauer afirma que há uma consciência imediata das mudanças que ocorrem no nosso corpo e que, por conta dessas transformações perceptíveis, ocorre o processo completo de conhecimento, isto é, considerando que o sujeito precisa do objeto para formar o conhecimento, é a partir dos estímulos captados pelo corpo externamente que o homem é capaz de usar o entendimento para formá-lo. Referindo-se ao corpo, aduz Schopenhauer:

Aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da causalidade e assim fornece a este os primeiros dados. (MVR I, §6, p. 22).

O mundo como representação, portanto, é aquele que se apresenta para nós por meio dos sentidos do nosso corpo e, posteriormente, ao nosso entendimento. Assim, o sujeito cognoscente gera como um reflexo seu, o mundo das representações, do qual ele mesmo faz parte.

A partir dessas considerações sobre a representação fragmentada do mundo fenomênico, pode-se inferir que dela resulta uma crença de que o indivíduo é o centro do mundo para qual tudo deve convergir quando lhe for benéfico e afastado quando lhe causar dano, tendo como principal consequência dessa percepção equivocada a incompreensão da unidade metafísica presente no mundo, o que podemos definir como uma primeira acepção do egoísmo em

Schopenhauer, a saber: o egoísmo teórico. Passemos à análise do egoísmo em segunda acepção, isto é, o egoísmo prático.

Schopenhauer explica que o egoísmo está presente em todos os indivíduos, inclusive nos animais, estando ligado intimamente à sua natureza e o expõe da seguinte forma:

O homem quer conservar incondicionalmente a sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. (SFM, § 14, p.121).

Em vista disso, os seres humanos buscam incondicionalmente a satisfação de seus próprios interesses, movidos, portanto, por pretensões egoístas e interesseiras. Apesar disso, do ponto de vista metafísico, não mais empírico, os indivíduos são unidos por aquele mesmo elemento já mencionado, a vontade. Ao se deparar com a possibilidade de causar em outro algum sofrimento ou de diminuir-lhe o padecimento, acometido pelo sentimento de compaixão, o agente se reconhece no outro pela presença de um elemento comum entre eles, pois “sofremos com ele, portanto nele, e sentimos sua dor como sua e não temos a imaginação de que ela seja nossa” (SFM, § 16, p.135).

O egoísmo, portanto, pode conduzir a diversos atos de injustiça, ignorando os limites de afirmação da vontade do outro, buscando a sua satisfação mais completamente possível, conduzindo a práticas atrozés. No entanto, no caso da maldade e da crueldade, não há uma simples busca pela satisfação egoísta, mas uma finalidade clara que é a de prejudicar os outros, isto é, causar a outrem um prejuízo. Schopenhauer explica a diferença entre o egoísmo e os atos de maldade por meio das máximas que regem um e outro, deixando clara a diferença fundamental entre eles:

O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral. A máxima do mais extremo egoísmo é: *neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!* [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso]. A máxima da maldade é: “omnes, quantum potes, laede” [prejudica a todos que puderes]. (SFM, § 14, p. 126).

Desse modo, a ação genuinamente moral implica um afastamento do egoísmo e da percepção individualizada do mundo para que o agente seja capaz de sentir pelo outro a compaixão. Somente as ações que provém do reconhecimento da mesma essência em um e em

outro e, portanto, são motivadas pela compaixão, possuem valor moral<sup>1</sup>. A existência de qualquer motivação egoísta indica que não houve uma superação do egoísmo, uma superação do princípio de individuação e que, portanto, o indivíduo não pode ter atingido a compreensão de que há uma identidade entre ele e o seu semelhante. Sobre isso, Cacciola em *Sobre a questão do dogmatismo* afirma que:

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. Aí se mostra a interdependência dessa ética e da metafísica, pois no mundo que fosse considerado apenas do ponto de vista ideal, no mundo tomado como representação, nenhum sentido moral poderia ser atribuído à ação humana. (CACCIOLA, cap. 4, p.51).

Considerando o reconhecimento do outro como necessário para o sentimento de compaixão, é possível compreender porque toda e qualquer forma de tentar estabelecer uma teoria moral baseada em sistemas nos quais o agente tem como móbil para sua ação a expectativa de obter uma vantagem por aquele ato ou que teme um efeito punitivo como consequência dele, é, em verdade, falha e não pode ser considerada uma teoria moral que ofereça um fundamento genuinamente desinteressado. São as motivações que inserem um interesse pessoal, considerando que não se sustentam na compreensão da relação com o outro, mas simplesmente no egoísmo, que retiram o valor moral de uma ação. É fácil constatar isso se considerarmos que alguém que age em prol de um indivíduo qualquer, mas o faz visando obter algo que é posterior ao ato, mas que depende dele para ser concedido ou evitado, não pode ser um fundamento coerente com toda a perspectiva metafísica que admite uma mesma essência, a vontade.

Percebe-se então que para Schopenhauer, sentir propriamente a compaixão decorre do fato de que há uma percepção que transcende a individualidade e abandona uma tendência natural ao egoísmo que visa satisfazer o máximo possível seus próprios interesses e ter o máximo possível para si, afastando-o do outro, o que acaba por levar os indivíduos a agir de modo a desconsiderar completamente o outro, percebendo, na verdade, que quando causa um dano a alguém, agride a vontade que é a mesma nele próprio e no outro. Por isso, o indivíduo que se compadece com o outro, se dá conta de que a pluralidade de indivíduos e suas

---

<sup>1</sup> O critério para se definir se uma ação tem valor moral é, em verdade, a ausência de motivação egoísta. No entanto, afirmo que somente são dotadas de valor moral as ações fundadas na compaixão, pois não basta que o indivíduo esteja desinteressado – dimensão negativa – exige-se também que a verdadeira motivação de sua ação – dimensão afirmativa – seja o reconhecimento da unidade fundamental entre o *eu* e o *outro*.

características possuem existência diferente somente aparentemente, mas que, intimamente, são iguais. A partir disso, então, Schopenhauer garante que apenas com a experiência plena do sentimento de compaixão é possível a superação do egoísmo e do rompimento com o princípio de individuação, apesar de reconhecer que a superação desse princípio não é algo evidente e claro, mas misterioso. Sobre isso, afirma:

Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira. (SFM, § 22, p.221).

A afirmação de Schopenhauer que o efeito da compaixão é uma “ação misteriosa” poderia suscitar uma dúvida acerca de se é necessário que em toda e qualquer ação que tenha um caráter compassivo, isto é, de identificação com o outro seja necessário a afecção da compaixão propriamente dita. Sobre isso, podemos afirmar que não, pois Schopenhauer admite como veremos adiante que é possível assumir como princípio a abstenção de se praticar uma injustiça. Não se trata, no entanto, de incorrer naquele mesmo erro do qual Schopenhauer acusa Kant de estar a ação moral vinculada a uma prescrição racional de um determinado. Trata-se apenas de uma compreensão da relação de unidade que possuímos com os nossos semelhantes transformada em ações práticas, sem que isso demande, necessariamente, que essa ação decorrente da assunção de princípio tenha como condição o sentimento de compaixão. É possível, portanto, compreender o que a compaixão representa e ao que ela nos impele e agir de acordo com esse entendimento.

Destacando a função do sentimento de compaixão, opondo-se mais uma vez a Kant, Schopenhauer sustenta que ele possui um fundamento metafísico, que surge intuitivamente no indivíduo. A experiência do sentimento de compaixão deriva de uma percepção empírica que produz no indivíduo um conhecimento intuitivo, pois para o reconhecimento de que há uma mesma essência no agente ativo e no passivo, basta se deparar com uma situação de sofrimento alheio para sentir a necessidade de diminuir-lhe o sofrimento ou não prejudicá-lo, situação em que a compaixão surge sem que seja necessário pensar sobre ela, apenas senti-la. Fica claro, mais uma vez, o distanciamento de Schopenhauer do pensamento kantiano no tocante ao fundamento da moral, pois em sua ética não há um elemento fora da experiência que lhe dê sustentação, ao contrário, é somente em uma situação concreta que se pode observar a ocorrência de uma ação compassiva.

Fica evidente também como qualquer perspectiva meramente teórica da definição de ações morais ou de oferecimento de seu fundamento é insustentável, pois uma fundamentação que não tenha como referência esse sentimento específico não pode conferir o *status* de motivação moral genuína, caminhando na contramão da necessidade de se observar a moralidade a partir de situações práticas e não meramente pensadas. Sobre a relação que há entre um indivíduo e outro e como a compaixão, de maneira direta, produz uma ação que vai à contramão do egoísmo e leva o indivíduo a se compadecer com o sofrimento alheio, afirma Schopenhauer:

Se, porém, minha ação só deve acontecer *por causa de outro*, então *o seu bem-estar e o seu mal-estar* têm de ser *imediatamente o meu motivo*, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é *o meu bem-estar e o meu mal-estar*. Isto exprime nosso problema mais restritamente, a saber: como é de algum modo possível que o bem-estar ou mal-estar de um outro mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo *o fim último* da minha vontade como eu próprio sou. (SFM, § 16, p.135).

Assim, a partir das teses apresentadas fica evidente qual é o fundamento da moral oferecido por Schopenhauer. A familiaridade que qualquer indivíduo comum é capaz de ter com a compaixão conforme concebida por Schopenhauer é muito mais admissível do que aceitar que há uma legislação abstrata que produz em nós um dever de agir conforme ela, devendo obedecê-la incondicionalmente, ignorando completamente as variações particulares de cada caso. Além disso, o argumento schopenhaueriano de que as motivações egoístas retiram o caráter moral das ações, pois não atingem a identificação de um indivíduo com o outro, parece, de fato, ser um bom critério para separar as ações dotadas de valor moral das demais. Por se tratar de uma crítica a Kant, poderíamos levantar a seguinte questão: não seria a “ausência de motivação egoísta” um critério para definir se uma ação é moral ou não, tanto para Kant quanto para Schopenhauer, isto é, onde residiria a diferença entre os dois? A resposta para isso é relativamente simples: de fato, tanto em Kant, quanto em Schopenhauer, a ação moral não deve conter a motivação egoísta. A diferença encontra-se precisamente no fato de que esse é apenas o elemento negativo – não conter – mas, para Schopenhauer, o fundamento dessa ação deve ser a preocupação com outro, a intenção clara de reduzir no outro o seu sofrimento ou evitar de causar-lhe o sofrimento, baseado no conhecimento da compaixão como o fio condutor que os une. Ao passo que em Kant, possuir pelo outro uma inclinação qualquer e ser ela a motivação da ação, retiraria por completo o seu valor moral.

A partir disso, Schopenhauer propõe que a compaixão possui dois graus diferentes, um negativo, não qualitativamente, mas no sentido de que corresponde a um *não fazer*, a uma abstenção, no qual o sujeito deixa de praticar contra outrem uma injustiça, isto é, percebendo o sofrimento que poderia causar no outro se abstém de causar algum dano a ele, grau este que é o da justiça. Essa primeira consequência do sentimento de compaixão, como não se manifesta ativamente para reduzir o sofrimento alheio, mas tão somente se abstém de fazê-lo, produz uma máxima que é a de *não prejudicar ninguém*, ou seja, ela define que a esfera de afirmação da vontade alheia deve ser respeitada e que, ignorando-se isso, causaria em outro um sofrimento, portanto, colocando em dúvida sua real motivação.

Há ainda um segundo grau, um grau maior que o anterior e positivo, no qual o indivíduo não somente abre mão de causar um sofrimento a outrem, mas age de maneira ativa para diminuir no outro o sofrimento, isto é, se compadecendo com o sofrimento alheio, sentido no outro a dor que lhe acomete, o agente trabalha para que essa dor experimentada pelo outro cesse, trata-se da caridade. Nesse segundo grau surge a máxima: *ajuda a todos quanto puderes*, evidenciando a necessidade de uma postura ativa para sua configuração. Schopenhauer atribui um *status* superior à caridade em relação à virtude da justiça pelo fato de ser mais saliente nas ações caridosas o elemento da compaixão, de modo que nas ações justas não é facilmente discernível se o indivíduo agiu, de fato, pelo sentimento de compaixão ou se não oculta uma motivação egoísta, o que retiraria de sua ação o valor moral. Para melhor compreender, passemos a análise dessas duas formas mais especificamente.

Além do egoísmo e da compaixão, há uma terceira motivação das ações dos indivíduos. Trata-se da malevolência, cuja antítese é a caridade por ambas envolverem uma manifestação ativa do indivíduo. Enquanto o egoísmo motiva os indivíduos a obter para si o máximo possível, satisfazendo em maior medida ele próprio e a compaixão, ao contrário, faz com os indivíduos se eximam de praticar injustiças ou ajam de modo a diminuir o sofrimento do outro, a maldade revela-se como o motivo mais torpe que se pode empregar em relação ao outro. Isso porque, o indivíduo maldoso não somente quer para si mesmo algum benefício ou pretende afastar-se de si algum prejuízo, mas quer efetivamente causar no outro um sofrimento.

Schopenhauer explica como, em geral, surgem os atos de malevolência e em que estão assentados. Ao tratar das motivações antimorais em SFM, afirma:

Na maior parte das vezes, a malevolência surge da inevitável colisão dos egoísmos que se dá a cada passo. Logo será estimulada também objetivamente pelo espetáculo dos vícios, erros, fraquezas, loucuras, carências e imperfeições de toda espécie, que, em maior ou menor grau, cada um oferece aos demais, pelo menos ocasionalmente. Isto pode chegar tão longe que talvez,

sobretudo numa momentânea disposição hipocondríaca, o mundo pareça a alguns, considerado do lado estético, como uma galeria de caricaturas, do lado intelectual como um hospício e, do moral, como um covil de ladrões. (SFM, § 14, p. 125).

Temos então que a compaixão oferece fundamento para a moral e que, o egoísmo e a malevolência ou o ódio, são motivações genuinamente antimorais, sendo a máxima da maldade ainda pior que a motivação meramente egoísta. Ao passo que a motivação egoísta pura e simplesmente retira o valor moral de uma conduta, a motivação da maldade vai mais além, pois o objetivo do indivíduo é propriamente causar a dor no outro, isto é, não se reduz a buscar seu próprio interesse, mas seu interesse é propriamente causar-lhe a dor.

Diante do que foi até aqui exposto, avançamos para o trabalho desempenhado por Schopenhauer para chegar nesse fundamento e quais são as principais críticas que ele direciona ao pensamento kantiano sobre o tema da moral. É fundamental expor as críticas de Schopenhauer ao pensamento kantiano, pois, como se viu, é sobre a filosofia kantiana que repousam as questões mais problemáticas que Schopenhauer procura o tempo todo desconstruir para em seguida construir sua própria teoria. Dito isso, passemos então às críticas pontuais de Schopenhauer sobre o fundamento da moral kantiana e os problemas derivados de um intelectualismo exacerbado em sua filosofia.

### **1.1.1. A necessidade da desconstrução do fundamento da moral em Kant**

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer lida com um problema posto pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague a respeito do fundamento da moral e da sua origem. Exaltando a necessidade de se dar um fundamento metafísico para a ética, Schopenhauer admite que a forma posta pela Sociedade Real para a realização da tarefa proposta, compromete o oferecimento de uma fundamentação metafísica abrangente e necessária para o problema posto, afirmando que “isso deve não só dificultar sua realização, mas torná-la necessariamente incompleta” (SFM, § 1, p.7) forçando-o a fazer oferecer uma resposta analítica da questão proposta, trilhando o caminho inverso que julga ser o correto para essa tarefa. Apesar dessa dificuldade, Schopenhauer apresenta a sua resposta à questão em duas partes: inicialmente, desfere várias críticas ao pensamento de Kant e o que ele entende por fundamento da moral. Em um segundo momento, tendo enfrentado a teoria kantiana da moral, oferece propriamente o que ele considera ser o fundamento legítimo, bem como fornece os critérios para que uma ação seja dotada de valor moral.

Antes de oferecer a sua resposta sobre o fundamento da moral, Schopenhauer reconhece a necessidade de tratar primeiramente daquilo que foi por Kant proposto, afirmando que, dos

teóricos que até então trataram do tema, a fundamentação dada por Kant “deu a essa ciência fundamentação que tinha reais vantagens sobre as anteriores e, em parte, é a única significativa que aconteceu na ética” (SFM, § 2, p. 15) sendo, portanto, certamente a mais importante, demandando dele a realização de uma desconstrução teórica sobre essa proposta para somente então apresentar aquilo que ele considera o verdadeiro fundamento da moral. Contudo, conforme ressaltado no início deste capítulo, o fundamento oferecido para a moral por Schopenhauer já fora exposto, cumprindo a necessidade de mostrar como ele é insuficiente para a sociabilidade. Assim, por este capítulo reunir às críticas de Schopenhauer à Kant, reservamos para ele a tarefa de mostrar de onde o filósofo da vontade parte para chegar àquele fundamento e ainda as críticas que ele desfere sobre a doutrina do direito no pensamento kantiano.

Segue, então, a desconstrução do fundamento da moral kantiano e as críticas de Schopenhauer aos elementos que dão sustentação para esse fundamento.

Para tanto, temos que ter em mente que as críticas são direcionadas a três principais pontos: i) que a ética de Kant repousa sobre um dever incondicionado, isto é, um dever que se impõe como absoluto em uma lógica incorporada à filosofia kantiana a partir da teologia na qual a estrutura mandamental possui um fundamento possível, pois, em uma ética teológica existe um *ser superior* em face do qual se vislumbra recompensas ou medo da punição, o que Schopenhauer rejeita enfaticamente quando afirma que, em uma ética teológica “uma ação moral realizada apenas pela ameaça do castigo ou pela promessa de recompensa estaria mais de acordo com a aparência do que com a verdade, pois, no fundo, apoiar-se-ia no egoísmo” (SFM, § 2, p.11); ii) que ela possui um caráter imperativo e, conseqüentemente, prescritivo, isto é, ela ordena que se aja em respeito a uma lei, além de produzir máximas que devem ser seguidas irrestritamente; e iii) que ela não possui um fundamento empírico, isto é, ela não encontra seu fundamento em algo que ocorre efetivamente, mas apenas em postulados que são dados *a priori*, independentemente da sua pertinência analítica de uma situação concreta.

Para além das críticas sobre o fundamento da moral de Kant e, conseqüentemente, sua ética, Schopenhauer ainda faz questão de expor os erros que considera graves na formulação da doutrina do direito em Kant. No apêndice de MVR I, intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, se reserva a mostrar problemas no pensamento kantiano que não se reduzem somente às questões relativas à moral e ao direito, mas a todos os pontos nos quais Schopenhauer acredita que Kant tenha tomado um rumo equivocado em sua doutrina.

Deve-se ressaltar o enorme respeito que Schopenhauer tem por Kant e o fato de reconhecer que a sua contribuição para a filosofia é ímpar. É o que se vê logo no começo da crítica quando afirma “a obra-prima consumada de um verdadeiro grande gênio sempre

exercerá efeito profundo e vigoroso sobre todo o gênero humano, e em tal extensão que não dá para calcular o quão longínquos séculos e países sua influência luminosa pode alcançar” (MVR I, p. 481) e ainda “assim também, só através do tempo se tornará manifesta toda a força e importância da doutrina de Kant, quando, algum dia, o propósito do espírito do tempo [...] dê testemunho vivo do poder daquele espírito gigante” (MVR I, p. 482). No entanto, esclarece que apesar de toda sua admiração, não poderá deixar de expor os pontos em que Kant cometeu erros em suas formulações ao dizer que “meus desacordos com em relação a Kant, e que são encontrados em minha obra, só posso justificá-los inteiramente pelo fato de nos mesmos pontos eu o acusar de erros, descobrindo as falhas que ele cometeu” (MVR I, p. 483). Passa-se então para a crítica a cada um dos pontos.

### 1.1.2. Crítica ao dever incondicionado

Em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant defende a tese de que para que uma ação seja dotada de valor moral ela deve estar de acordo com princípios formais que não se fundam em elementos empíricos. Kant sustenta que a atribuição de valor moral a uma conduta depende, necessariamente, da sua conformidade com um princípio que é dado pela razão humana, a saber, a lei moral. À obrigação de agir em conformidade com os ditames da lei moral, Kant dá o nome de dever. Sobre isso, afirma que “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, FMC, 1ª Secção, p.31).

Assim, o imperativo categórico se expressa na proposição “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (FMC, 2ª Secção, p.59). Tomando como referência o imperativo categórico e a busca pela verificação se a ação praticada tem, de fato, sua motivação no dever, não tem qualquer relevância para Kant se o indivíduo que age possui qualquer espécie de sentimento pelo sujeito passivo de seu ato. A desconsideração de qualquer tipo de inclinação pelo sujeito passivo da ação é fundamental para que a ação seja dotada de valor moral em Kant. É necessário que ela esteja não somente em conformidade com o dever fundado na lei moral, mas que seja também por dever, isto é, que tenha como móbil o dever, e, havendo participação de alguma inclinação para ação, essa estaria servindo como motivação diversa daquelas estabelecidas de maneira rigorosa e universalmente aplicáveis pela razão. Fica clara essa posição em Kant quando ele menciona a importância de que não seja nenhuma inclinação a motivação de uma ação para que ela seja dotada de valor moral. Vejamos:

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há, além disso, muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de

vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo, porém que neste caso tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja não tem, contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo, o amor das honras que, quando por feliz acaso toma aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda que tais ações se pratiquem não por inclinação, mas por dever. (KANT, FMC, 1ª Secção, p.28)

Considerando a tese kantiana, a motivação de uma ação dotada de valor moral não pode ser uma inclinação, mas sim, o dever, haja vista que as inclinações não podem ser a fonte das máximas morais. Conforme sustenta Pavão em seu artigo “*O papel das inclinações na filosofia moral de Kant*”, acerca da suposta austeridade defendida por Schiller da posição kantiana de que seria incompatível com uma ação dotada de valor moral a existência, simultaneamente, de uma inclinação, defende que a mera existência de inclinações não torna uma ação desprovida de valor moral. Isso ocorre porque a motivação do indivíduo não pode ser a inclinação. Contudo, é possível que uma ação dotada de valor moral, isto é, praticada por dever, coexista com alguma inclinação, requerendo apenas que dever seja a verdadeira motivação do indivíduo, de modo que a existência da inclinação não comprometa a atribuição de valor moral àquela conduta.

Sobre a suposta incompatibilidade de uma ação dotada de valor moral com a existência de uma inclinação, ponto que fora exposto acima, Pavão atesta:

O que a moral de Kant exige é que o fundamento de determinação das ações não sejam as inclinações. Isso é uma coisa. Outra é pretender a supressão das inclinações, o que seria contraditório com a natureza finita do homem e, de modo algum, repita-se, exigido pela moral de Kant. (PAVÃO, 2008, p.11)

Na mesma linha crítica, na obra *Kant*, Walker explora esse aspecto da moral kantiana colocando em questão se haveria de fato uma austeridade na ação ter que ser praticada por dever, sem que nela houvesse qualquer elemento que remeta a uma inclinação. Sobre isso, diz:

Pode-se ainda pensar que a pessoa obediente de Kant seria repulsivamente austera, comprazendo-se no dever, porém jamais agindo por amor, ou compaixão, ou por qualquer calorosa emoção humana. Isso estaria novamente errado. A lei moral pode me motivar para ação diretamente, mas ela também *pode* atuar como um motivo de segunda ordem, habilitando-me para decidir qual das minhas emoções colocar em ação, e em que extensão. (WALKER, 1999, p. 21).

É possível notar nessa crítica exposta por Walker que, de fato, é possível interpretar que não exista uma frieza absoluta na moral de Kant como Schopenhauer pensa, mas que as ações

devam ser praticadas sempre por dever, mas sem excluir a possibilidade de que possa haver um sentimento paralelamente a essa ação. Sobre isso, completa Walker “o que seria errado, seria deixar-se alguém arrastar por seus sentimentos, solidários ou de outra espécie. Deve-se ser sempre conduzido pelo senso de dever.” (WALKER, 1999, p. 22).

Ainda na esteira da crítica sobre a inclinação como móbil para uma ação moral, Kant afirma na obra *Crítica da Razão Prática* que a caridade – como vimos, elemento essencial em Schopenhauer – “pode, em verdade, facilitar muito a eficácia das máximas morais, mas não pode produzir nenhuma delas” (KANT, CRPr, p.191), deixando claro que mesmo a caridade que tem relevância sobre a eficácia das máximas, não pode ser fundamento de uma ação moral, pois “se a ação não deve conter simplesmente legalidade, mas moralidade, tudo tem de estar voltado para a representação da lei como fundamento determinante” (KANT, CRPr, p.192), não admitindo, portanto, outro fundamento senão a lei moral.

Apesar disso, se considerarmos que as críticas de Schopenhauer não dirigem exclusivamente ao fato de as ações terem que ser praticadas por dever em Kant, mas que esse dever não possui um conteúdo material, mas somente uma prescrição da razão, poder-se-ia pensar que, de fato, apesar de as ações dotadas de valor moral para Kant poderem ser conciliadas com uma inclinação qualquer, é preciso que elas sejam praticadas em decorrência de um reconhecimento da unidade metafísica da vontade ao indivíduo ser acometido pelo sentimento de compaixão, o que nos conduz a outra crítica, a saber: a forma imperativa da ética kantiana.

### **1.1.3. Crítica à forma imperativa da ética**

Nesse ponto reside uma das divergências mais salientes do pensamento schopenhaueriano em relação ao kantiano, a saber, a forma imperativa de sua ética e sua qualidade categórica. Esse respeito irrestrito ao dever e a sua característica de se impor como uma necessidade de obediência a um mandamento é, segundo Schopenhauer, a aplicação de uma mesma estrutura mandamental que está presente na ética teológica, na qual esse *status* de mandamento tem uma significação possível, mas que não encontra sustentação se aplicada sem a estrutura que precede à construção de uma ética teológica, como Kant tenta fazer. Sobre isso, Schopenhauer diz que “Kant emprestou da moral teológica, silenciosamente e sem ser visto, a forma imperativa da ética” (SFM, § 3, p.29).

A obrigatoriedade de agir em conformidade com o dever, isto é, aplicar o que determina a lei moral em uma situação qualquer, se apresenta no pensamento kantiano como um imperativo categórico, isto é, um princípio que se impõe ao indivíduo de maneira preemptória

e deve ocupar uma posição que não depende dos interesses egoístas de quem age ou ainda que seja fundado em um sentimento de qualquer natureza, em uma inclinação, mas sim que possa ser aplicado irrestritamente a todo caso, de maneira impositiva ao agente, mesmo que uma situação envolvendo aquela lei nunca venha a ocorrer de fato. Sobre isso, diz Kant:

Em contraposição tanto a filosofia natural como a filosofia moral podem cada uma ter sua parte empírica, porque aquela tem que determinar as leis da natureza como objetos da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza, quer dizer, as primeiras como as leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer. (KANT, FMC, Int., p. 14).

Na *Crítica da filosofia kantiana*, Schopenhauer acusa Kant de ter dado um salto do plano da razão para o mundo propriamente dito despudoradamente, isto é, faz com que o respeito incondicionado a uma máxima como dever surja no mundo a partir de um mero uso da linguagem. Sobre a força do imperativo categórico e sua característica absoluta afirma que “o nascimento é violento e levado a efeito apenas por intermédio do fórceps de um PORTANTO, que, de modo ousado e atrevido, poder-se-ia dizer desavergonhadamente se intromete entre duas proposições inteiramente estranhas uma à outra, sem ligação alguma” (MVR I, p. 604). Para Schopenhauer há uma flagrante contradição em assumir um dever incondicionado como imperativo categórico considerando que:

Pois no conceito de DEVER existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora ou à recompensa prometida, de que não pode ser separado sem suprimir a si e perder toda significação: por isso um DEVER INCONDICIONADO é um *contradictio in adjecto*. Este erro tinha de ser censurado, por mais que esteja tão intimamente aparentado com o grande mérito de Kant na ética, baseado justamente no fato de tê-lo livrado de todos os princípios fincados no mundo da experiência, a saber, de todo eudemonismo direto ou indireto, bem como de ter mostrado, em sentido próprio, que o reino da virtude não é deste. (MVR I, p. 605).

Ressaltando a diferença que permeia esse ponto e que é fundamental entre Schopenhauer e Kant, afirma Durante:

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. (DURANTE, 2012, p.11)

Schopenhauer assume que esse tipo de elemento na ética – ter como móbil da ação uma máxima dada como imperativo – implica em um afastamento do outro, daquele que é o sujeito passivo da ação, o que é incompatível com a fundamentação dada por ele mais adiante. Essa posição de Kant, na visão de Schopenhauer, demanda que se mantenha aquele respeito irrestrito a um dever que, segundo ele, é cansativo, frio, e bem distante de qualquer forma de sensibilização do agente frente ao outro, além de encontrar seu fundamento em uma dimensão puramente racional, a parte das vivências reais apreendidas empiricamente. Tornando evidente essa divergência, critica Schopenhauer:

O valor do caráter só se institui quando alguém sem simpatia no coração, frio e indiferente ao sofrimento de outrem, realiza boas ações não nascidas, na verdade, da solidariedade humana, mas apenas por causa do enfadonho dever. (SFM, § 6, p. 40).

Se opondo ao que afirma Kant, Schopenhauer estabelece um critério diferente para que se possa atribuir valor moral a uma conduta. Ao passo que para Kant uma ação é dotada de valor moral quando ela é praticada por dever, e não movida por uma inclinação, para Schopenhauer, é necessário que as motivações do sujeito não sejam egoístas, isto é, que o que leva o indivíduo a fazer o que faz não seja qualquer motivo que pese o benefício ou o prejuízo do próprio agente. Partindo do estabelecimento desse critério, Schopenhauer define que as ações sejam dotadas de valor moral quando o agente ativo, percebendo a sua identificação com o passivo, sente por ele a compaixão e, compadecendo-se de sua situação, se abstém de praticar uma injustiça contra ele, poupando-lhe do sofrimento ou agindo ativamente com o objetivo de fazer cessar o sofrimento alheio. Com isso, pode-se perceber nitidamente o distanciamento entre as concepções de Kant e de Schopenhauer não só quanto à forma imperativa da ética, mas também quanto a perspectiva schopenhaueriana que se vale justamente daquilo que Kant recusa quanto às ações dotadas de valor moral, uma fundamentação empírica, não uma fundamentação buscada na racionalidade que prescreve princípios segundo os quais se deve agir, conforme destaca Maria Lucia Cacciola na obra *Schopenhauer e a questão do dogmatismo* ao afirmar que “o fundamento da ética desloca-se, pois da razão e de seus imperativos para o sentimento, e à moral do dever contrapõe-se uma moral do ser, a moral da compaixão” (CACCIOLA, 1994, p.156). Sobre isso, diz Schopenhauer, afirmando o caráter empírico de sua ética:

Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar-se com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é com o que acontece realmente, para chegarem ao seu *entendimento*, e que eles aí têm muito que fazer muito mais do que foi feito desde séculos até hoje. (SFM, § 4, p.23).

A crítica de Schopenhauer nesse ponto dirige-se claramente ao fato de que Kant assume, antes de qualquer análise concreta, a existência de leis morais puras, isto é, que há alguns princípios que são moralmente corretos mesmo que não sejam aplicados em alguma situação prática, sustentando o dever de se obedecer a essas regras instituídas pela razão.

Ainda, essa forma de definição do fundamento da moralidade é incorporada à filosofia kantiana a partir da teologia, na qual a forma imperativa possui um fundamento possível, pois, em uma ética teológica existe um *ser superior* em face do qual se vislumbra recompensas ou medo de alguma punição, o que Schopenhauer rejeita enfaticamente quando afirma que, em uma ética teológica “uma ação moral realizada apenas pela ameaça do castigo ou pela promessa de recompensa estaria mais de acordo com a aparência do que com a verdade, pois, no fundo, apoiar-se-ia no egoísmo” (SFM, § 2, p.11). Segundo que ela não possui um fundamento empírico, isto é, ela não encontra seu fundamento em algo que ocorre efetivamente, mas apenas em postulados que são dados *a priori*, independentemente da sua pertinência analítica de uma situação concreta. Fica claro como esse é o caminho que Schopenhauer, contrariamente a Kant, assume como necessário para a ética quando diz:

Proponho, em contrapartida, como finalidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral às quais temos de atribuir genuíno valor moral. (SFM, § 13, p. 119).

Assumindo uma necessidade de se analisar empiricamente o fundamento da moral, Schopenhauer direciona seu olhar para um elemento que é crucial para sua concepção ética e moral e que é totalmente diverso daquele fornecido por Kant. Esse reconhecimento feito por Schopenhauer de que se deve buscar não em princípios racionais e abstratos, mas nas relações concretas e empiricamente constatáveis, permite a ele oferecer outro fundamento para a moral, completamente coerente com toda sua construção metafísica do mundo, o que é um traço característico de sua ética, fundamento este que se encontra não na frieza das proposições puras ditadas pela razão de maneira imperativa e categórica, portanto, fria e distante do outro, mas na identificação com o outro através da compaixão.

Como se propunha, após expostas as críticas de Schopenhauer ao intelectualismo kantiano na moral e a ausência de sustentação de seu fundamento, passemos a análise daquilo que está no caminho para o problema da sociabilidade: as virtudes morais. A justiça e a

caridade, originárias do sentimento de compaixão, se suficientes, bastariam para uma sociabilidade harmônica entre os homens. No entanto, isso é possível? Quais obstáculos se colocam diante delas? Por quais máximas elas são guiadas?

## 1.2. A virtude moral da justiça

A justiça como virtude moral produz ações dotadas de valor moral, mas que possui uma particularidade: ela não é, ainda, uma ação ativa, isto é, uma ação que visa diminuir o sofrimento alheio. Ela simplesmente leva o indivíduo a não praticar a injustiça, mas não chega ao ponto de conduzi-lo a agir para efetivamente diminuir o sofrimento do outro, apenas não da causa a ele, papel que fica a cargo da caridade. Importante destacar o conceito que Schopenhauer estabelece para a justiça de um modo geral: a prática de uma injustiça consiste na transposição de uma esfera de exercício da vontade que ocorre fora do domínio da vontade daquele que age, atingindo o ponto da afirmação da vontade de outro indivíduo.

Desse modo, a justiça possui uma conotação negativa, haja vista que enquanto o indivíduo não transpõe a esfera de afirmação da sua vontade, simplesmente faz uso da sua liberdade física para se determinar como bem entender. Por conta disso, somente após a transposição da esfera de afirmação da própria vontade é que um indivíduo incorre na prática de uma injustiça. É o que se vê claramente quando Schopenhauer afirma:

Na medida, entretanto, em que a vontade expõe aquela AUTOAFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos um ao lado do outro, tal autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesmo até a NEGAÇÃO da mesma vontade como esta aparece em outros indivíduos. De fato, a vontade de um invade os limites da afirmação da vontade alheia, seja quando o indivíduo fere, destrói o corpo de outrem, ou ainda compele as forças de outrem a servirem a SUA vontade, em vez de servir a vontade que aparece no corpo alheio; logo, quando da vontade que aparece como corpo alheio são subtraídas as forças para assim aumentar a força a serviço de SUA vontade para além daquele do seu corpo, por conseguinte afirmar sua vontade para além do próprio corpo mediante a negação da vontade que aparece no corpo alheio. Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome INJUSTIÇA, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento. (MVR I, § 62, p. 388).

Quanto à virtude moral da justiça, esta não deve ser pensada em um contexto jurídico como se verá no caso da justiça temporal ou mesmo como a justiça eterna, irrelevante para o problema da sociabilidade, mas sim como uma virtude moral em que se admite que age de maneira justa aquele que se abstém de praticar o mal contra alguém, deixando, portanto, de invadir a esfera de afirmação da vontade alheia, não incorrendo na prática de uma injustiça.

Assim, a ocorrência ética da justiça leva o agente, acometido pelo sentimento de compaixão, a não promover qualquer prejuízo a outrem, de maneira a não produzir em face dele uma injustiça, portanto, que o homem venha a abster-se de causar o dano movido pelo sentimento de compaixão. Colocando a justiça num primeiro grau, inferior ao da caridade, mas igualmente fundado no mesmo princípio. Em SFM, Schopenhauer descreve como ela se manifesta frente a uma situação concreta quando afirma que:

O primeiro grau do efeito da esfera da compaixão é o fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim. Ela me grita “pare!” e se coloca como arma defensiva diante do outro, protegendo-o da ofensa a que, não fora isso, meu egoísmo ou minha maldade meteriam impelido. (SFM, § 17, p.141).

A razão pela qual Schopenhauer coloca a virtude da justiça como ocupando uma posição inferior a caridade, encontra seu fundamento no fato de que a prática da justiça corresponde simplesmente a um controle das motivações que são antimorais, como as egoístas, para que não leve o indivíduo a agir fora da limitação do exercício da sua vontade. Esse ponto atingido pela justiça não encerra completamente a manifestação da compaixão, pois ainda que surja nitidamente a compreensão de que o outro é um sujeito de direitos e que, portanto, penetrar na sua esfera de afirmação da vontade é suprimir em alguma medida esses direitos, não há uma completa identificação com o sofrimento alheio como ocorre com a caridade. Apesar dessa imperfeição da justiça, são afastadas diversas motivações egoístas que podem se apresentar ao intelecto e, efetivamente, levam o agente a não praticar uma injustiça contra o outro, assumindo assim, um caráter de virtude.

Schopenhauer destaca um ponto quanto à virtude da justiça que, em uma análise precipitada, poderia causar estranhamento, ao dizer que não é possível afirmar que em todos os casos em que alguém aja de maneira justa, que essa ação tenha sido efetivamente, movida por um sentimento de compaixão. Embora o sentimento de compaixão permita uma identificação com o sujeito passivo, levando o sujeito ativo a compreender que não deve transgredir os seus próprios limites avançando sobre os de outrem, é possível, de maneira definitiva, chegar a um determinado entendimento de que praticar contra alguém uma injustiça produz aos outros um sofrimento, permitindo que assumamos um princípio de maneira definitiva de que não se devam praticar injustiças.

Schopenhauer esclarece que não se trata de tomar princípios como fundamento de ações morais, o que já ficou claro na exposição do fundamento da moral, mas destaca que “sem princípios firmemente tomados, seríamos irrevogavelmente abandonados às motivações

antimorais, quando elas fossem estimuladas através de impressões externas, até transformarem-se em afetos” (SFM, § 17, p. 144). Poder-se-ia nesse momento colocar a seguinte questão: considerando que um indivíduo, ainda que atinja os fins que pretende atingir, ao agir de maneira justa colocando-se na posição do outro – ou ao menos se tomando como possível sofredor de uma eventual injustiça futura – não estaria ele assumindo uma postura egoísta e, portanto, agindo de maneira interessada o que retiraria o valor moral de sua ação? Sobre isso, diz Schopenhauer:

Quanto à maioria das ações justas, isto é realmente verdadeiro e certo (...). Que também seja verdadeiro quanto à parte considerável das ações caritativas, não resta dúvida, pois elas muitas vezes provêm da ostentação e muitas vezes da crença numa retribuição futura elevada ao quadrado e mesmo ao cubo, deixando ainda de lado outros motivos egoístas. Mas também é certo que há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea. Referindo-me apenas à experiência e não aos fatos de consciência, são provas dessas últimas ações os casos isolados mais indubitáveis em que, não havendo nem o perigo da perseguição legal nem também da descoberta e de qualquer suspeita, foi não obstante, dado pelo pobre ao rico o que lhe pertencia. (SFM, § 14, p. 120).

Como se vê, Schopenhauer reforça sua tese tomando como referência casos concretos que, segundo entende, corroboram com sua tese. Ele admite que, por vezes, a moralidade dessas ações não resta clara considerando que as motivações são misteriosas e profundas, o que dificulta afirmar que elas são genuinamente morais. Contudo, considera que há sim momentos em que os indivíduos agem movidos exclusivamente pela compaixão e pelo reconhecimento do outro como passivo de uma injustiça, sem considerar a si próprio de maneira egoísta.

Por repousar na esfera das motivações, Schopenhauer esclarece que a sua lei – da motivação – “é tão rigorosa quanto a da causalidade física, trazendo, portanto, consigo uma coerção igualmente irresistível” (SFM, § 17, p.153), podendo a injustiça ser praticada por meio da força ou da astúcia. A força se manifesta por meio de uma causalidade física, de modo que o indivíduo pratica uma injustiça por agir fisicamente sobre a vontade alheia. Ao passo que a astúcia se caracteriza pela atuação sobre os motivos de outrem, fazendo o crer que em algo que, sabidamente, não é verdadeiro, mas que esse engano beneficia o injusto em alguma medida. Apesar disso, o uso da força, bem como o uso da astúcia através da mentira não caracterizam, em qualquer caso, a prática de injustiças. Isso porque a força pode ser legitimamente utilizada para quando ela é utilizada para afastar uma força contrária que, inicialmente, se impôs a mim.

Do mesmo modo, tem-se o direito à mentira sem que se pratique uma injustiça quando diante de uma situação em que o indivíduo é colocado numa posição que “por ocasião de qualquer pergunta totalmente indevida que se refira à minha situação pessoal ou à de meus

negócios, que é indiscreta” (SFM, § 17, p. 154), a mentira é uma ferramenta que protege o indivíduo de situações que, em geral, não são movidas por motivos louváveis.

Schopenhauer explica que o justo, diferentemente do indivíduo mau, não está mais imerso no *princípio de individuação*, não mais está adstrito a este princípio, onde é incapaz de perceber o outro como a si mesmo, mas, ao contrário, tendo superado essa barreira, obtém como parte disso o reconhecimento do sujeito ativo com o passivo, na medida em que se dá conta que ao prejudicá-lo, está, em verdade, prejudicando a si próprio por atacar a coisa em si que se vê presente nos dois. Acerca disso, Schopenhauer diz que:

Pelo seu modo de ação, o indivíduo justo mostra que RECONHECE sua essência, a Vontade de vida como coisa em si, também na aparência de outrem dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nessa aparência em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias. Exatamente nesse grau a sua visão transpassa o véu de maya: e iguala a si o ser que lhe é exterior: não o injuria. (MVR I, § 66, p. 430).

Tendo mostrado como a prática da justiça já representa a superação do princípio de individuação, Schopenhauer avança ao afirmar que essa superação atinge um grau ainda mais elevado, grau este que o que conduz as ações do indivíduo “à benevolência, à beneficência positiva, à caridade: e isso é algo que pode acontecer não importa o quão vigorosa e enérgica é em si mesma a vontade que aparece num tal indivíduo” (MVR I, § 66, p. 430). Usando elementos puramente empíricos e apenas explicando-os de maneira abstrata, Schopenhauer pode por fim reforçar aquilo que já houvera dito e que também se confirma aqui quando fala sobre as tentativas do estabelecimento de princípios morais que se viu em outros momentos, como em Kant, deixa claro que não é o caso dele ao dizer que “eu, diferentemente, como já disse, sou incapaz de fazê-lo, pois não posso fazer pairar sobre a vontade nenhum dever ou lei” (MVR I, § 66, p. 434). Dito isso, vejamos, pois, a caridade.

Diante disso, temos que: i) a virtude moral da justiça depende da consciência moral de cada indivíduo, isto é, é necessário que o indivíduo sinta a compaixão e se abstenha de praticar com outrem uma injustiça; ii) em sendo esse sentimento obstado pelo princípio de individuação, não se pode esperar – menos ainda, garantir – que as pessoas em uma sociedade agirão em função desse reconhecimento. A partir dessas conclusões, pode-se notar que essa primeira virtude moral não seria suficiente para promover uma vida social com direitos assegurados, pois se estaria à mercê do sentimento de cada um. Vejamos se a caridade daria conta desse problema.

### 1.3. A virtude moral da caridade

A outra expressão da compaixão e do reconhecimento do laço metafísico existente entre todos os indivíduos é a caridade. Diferentemente da justiça que compreende apenas o deixar de fazer, a conduta caritativa leva o indivíduo a assumir uma postura ativa frente ao sofrimento alheio. Para Schopenhauer, a compaixão conduz o indivíduo a não somente se abster de prejudicar alguém, mas, além disso, o leva a agir da maneira ativa para reduzir o sofrimento percebido no outro. Assim, a caridade e a justiça são duas faces da mesma moeda e são, em verdade, complementares, pois tanto em uma quanto em outra, a motivação genuína é a compaixão e ambas não possuem qualquer caráter egoísta, mas, ao contrário, fazem o indivíduo reconhecer sua identificação metafísica com os outros. Desse modo, podemos observar que a existência dessas virtudes aproxima os indivíduos da compreensão metafísica que os compõem, pois, ao longo dos anos, as motivações egoístas levaram os seres humanos a colocarem outros como inferiores a si próprios, perseguindo irrestritamente a satisfação de suas próprias pretensões e ignorando completamente o pertencimento de todos a uma mesma unidade metafísica que se apresenta a nós nos momentos em que reconhecemos no outro a nossa própria essência.

Em MVR II, capítulo 47, intitulado *Sobre a ética*, após uma série de apontamentos complementares a sua posição ética, além de tratar dos fins do Estado, do egoísmo e de outros pontos que se dirigem mais as questões com um viés jurídico, também menciona a caridade e reforça sua superioridade em relação à justiça, mostrando como ela que representa uma assunção de uma parcela de sofrimento substancialmente maior do que a regularmente se teria em nome do outro, ao afirmar que:

Mais rapidamente ainda conduz a esta virtude, de muito maior alcance, da caridade, *caritas*: pois graças a ela a pessoa assume inclusive os sofrimentos que originariamente cabem aos outros, apropriando-se assim de uma quota bem maior deles do que aquele lhe afetaria no curso natural das coisas. Quem é animado por essa virtude, reconheceu a sua própria essência em cada outro ser. Com isso identifica a sua própria sorte com a da humanidade em geral. (MVR II, cap. 48, p.723).

O caminho para se chegar à caridade, portanto, envolve o olhar através do princípio de individualização 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 compaixão suprime o egoísmo ao levar o indivíduo a desconsiderar

totalmente a própria afirmação da vontade e bem próprio. Sobre a supressão do egoísmo, vale esclarecer que, no caso da justiça, essa pode ser firmada em um princípio definido pelo conhecimento de que causar a outrem sofrimento significa praticar uma injustiça. Por conta disso, não fica claro, em todo ato de justiça, que ocorreu de fato um sentimento de compaixão, podendo a ação ter sido realizada por conta do entendimento firmado em forma de princípio. No caso da caridade, a compaixão “está ainda mais evidente no fundamento da caridade do que no da justiça” (SFM, § 19, p. 172), pois a abstenção da prática de uma injustiça pode ocorrer simplesmente porque somos indiferentes àqueles que são felizes, mas não poderíamos ser quando, como ocorre com a caridade, sofreremos no outro. Essa característica da caridade leva Schopenhauer a exaltar como principal mérito do cristianismo para a humanidade a enunciação dessa renúncia que recebe o nome de *ágape*, e que ele afirma estar para o Novo Testamento, como a justiça está para o Velho, a saber, a fonte de todas as outras virtudes.

Como vimos, a condição para que uma ação seja dotada de valor moral é a ausência de uma motivação egoísta. No entanto, isso não implica um absoluto desinteresse para que se possa afirmar que uma ação é praticada por caridade. A figura da caridade interessada presente no pensamento de Schopenhauer, em nada conflita com essa condição para que uma ação seja dotada de valor moral. Ao definir o que o filósofo chama de “estabelecimento e prova da única motivação moral genuína”, menciona que há um único caso em que uma ação interessada é genuinamente moral: quando o alvo da ação é o bem-estar do outro. É o que se vê quando ele diz:

Só há um único caso em que isso não acontece, a saber, quando a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculado ao bem-estar ou mal-estar de alguma *outra pessoa* que dela participar passivamente. Portanto, a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou mal-estar de um *outro* e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do valor moral, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento de um outro. (SFM, § 16, p. 134-135).

Desse modo, temos que, em sendo a minha motivação inteiramente o outro, portanto, ausente qualquer motivação que atua sobre o intelecto um interesse próprio, essa ação possui o genuíno valor moral. Deve-se esclarecer que, em sendo o fundamento da moral a compaixão, as ações consideradas moralmente boas derivam desse fundamento.

A partir da apresentação desses dois graus de manifestação da compaixão e tendo dito que esse sentimento está presente em diversos momentos na vida das pessoas em situações cotidianas que “até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho” (SFM, §

18, p.163) constatamos que, diferentemente de todas as posições que procuram estabelecer princípios que a definam *a priori* e que ofereçam sobre a moral uma definição puramente racional e, portanto, distante de seu real componente empírico do qual ela pode ser extraída, a moral em Schopenhauer encontra sua base na experiência. Por isso, diz “a ética é, na verdade, a mais fácil de todas as ciências, já que não há nada mais para esperar a não ser que todos tenham a obrigação de se construir a si mesmo, derivando do princípio máximo que se enraíza em seu coração a regra para cada caso que surja” (SFM, § 18, p.164), reafirmando a sua posição outrora apresentada do fundamento empírico da ética e sustentando que as demais virtudes surgem a partir desse fundamento.

#### **1.4. A insuficiência das virtudes morais**

Apesar da definição dada por Schopenhauer, cabe a pergunta: as virtudes morais da justiça e da caridade bastariam para a sociabilidade? Parece acertado afirmar que não. Como se vê, a caridade decorrente da compaixão em um grau ainda mais elevado do que a justiça se mostra igualmente insatisfatória para o objetivo aqui proposto, pois não apenas demanda que o indivíduo se entenda como idêntico ao outro no plano metafísico, exige dele que não apenas deixe de fazer algo que causará dano a outrem, mas aja de modo a promover o bem do outro. Ação esta que demanda a atuação ainda mais forte de um motivo em sua consciência. No entanto, o ímpeto de buscar para si o maior número possível de benefícios e, no mesmo sentido, procurar evitar o máximo possível a dor e a insatisfação, são um obstáculo para a sociabilidade. Constituem, portanto, óbices a sociabilidade: i) o egoísmo decorrente da percepção fragmentada e individualizada, própria do mundo dos fenômenos; ii) a consciência moral pouco desenvolvida na maioria dos indivíduos, isto é, um desconhecimento da unidade metafísica presente em tudo o que existe.

Até aqui foram expostas as virtudes morais da justiça e da caridade para a sociabilidade, é possível avançar a para a pergunta central: qual é, então, a alternativa proposta por Schopenhauer ante a dificuldade oriunda dos problemas expostos? Resta claro que se faz necessário um aparato juridicamente organizado para controlar, ainda que minimamente, o avanço desproporcional do egoísmo e dos interesses pessoais, possibilitando a sociabilidade, isto é, a possibilidade de se conviver com direitos assegurados. É por isso que Schopenhauer apresenta a sua doutrina do direito. Com o seu fundamento na moral, a doutrina do direito fornece às prescrições jurídicas a sua validade, portanto, dando-lhes um corpo adequadamente estruturado e, através delas, almeja preservar e garantir o fim do Estado, a saber: o cumprimento

da lei como um contrato. Ademais, as prescrições de natureza jurídica e uma organização política aceita pelos indivíduos exatamente por estar fundada em base moral, confere ao Estado um *status* de legitimidade, isto é, o Estado não apenas funciona como garantidor do cumprimento da lei como um contrato. Ele representa também um corpo organizado e legítimo para o cumprimento desse fim.

## CAPÍTULO II – POSSIBILIDADE DA SOCIABILIDADE: JUSTIÇA TEMPORAL

### 2.1 Explicação dos conceitos de justo e injusto

Para Schopenhauer, caracteriza-se como uma conduta injusta a que, em alguma medida, representa destruição ou lesão do corpo do outro, bem como a diminuição da força do indivíduo cuja vontade é subjugada pela ação injusta, causando a impossibilidade do uso do próprio corpo daquele que tem sua vontade obstruída em proveito de uma vontade estranha. Assim, aquele que age injustamente afirma a sua própria vontade em uma esfera que transcende a sua própria, mediante a negação da vontade alheia. Sendo as ações injustas caracterizadas por essa invasão, consideram justas, portanto, as que não procedem dessa forma, ou seja, que não saem dos limites da vontade daquele que age, conservando as tendências egoístas inerentes ao ser humano dentro do exercício da própria da vontade. Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer afirma sobre a justiça:

Quem parte da opinião preconcebida segundo a qual o conceito de *justo* deve ser *positivo* e então procura defini-lo, não será capaz de fazê-lo, pois quer pegar uma sombra, persegue um fantasma, busca um *Nonens*. O conceito de *justo* é *negativo*, assim como o de *liberdade*: seu conteúdo é uma mera negação. O conceito de *injusto* é positivo e tem o mesmo significado de dano no sentido mais amplo, isto é, *laesio*. Um tal dano pode afetar ou a pessoa, ou a propriedade ou a honra. Daí então ser fácil determinar os *direitos do homem*: cada um tem o direito de fazer tudo o que não fere o outro. (PP II, §121, p. 86).

As motivações egoístas e a multiplicidade de inclinações geram uma instabilidade em uma sociedade e tem como consequência a prática de injustiças frequentemente. Visando resolver tal problema, se faz necessária a existência do direito que somente faz sentido ser concebida diante da ocorrência de injustiças, ou seja, é a natureza injusta do ser humano que gera a necessidade de um instrumento garantidor da não ocorrência da injustiça e da eventual punição pela sua prática, considerando que o autor toma como objeto do direito, sendo este uma parcela da moral, a definição das condutas que não devem ser praticadas para que seja conservada a justiça ou, negativamente, que seja evitado aquilo que corresponde a uma injustiça. Schopenhauer apresenta a seguinte consideração acerca da moralidade concernente a uma doutrina do direito:

A determinação exata do limite até onde um indivíduo pode ir na afirmação da vontade, já objetivada em seu próprio corpo, sem que se torne negação dessa vontade que aparece em outro indivíduo; assim, também conteria a determinação das ações que ultrapassam o mencionado limite, e que portanto,

por ser injustas, podem ser defendidas sem injustiça. Sempre o próprio agir permaneceria o objeto principal da consideração. (MVR I, § 62, p. 403).

Nesse sentido, Schopenhauer sustenta que a existência das leis leva em consideração a doutrina moral do direito para estabelecer as ações que nenhum indivíduo deve praticar para que uma injustiça venha a tomar forma prática, pois mesmo fora de um ordenamento jurídico positivo, a invasão da esfera de afirmação da vontade alheia consiste numa forma de supressão da vontade que se manifesta no outro. Almejando evitar as ações que conduzem a uma injustiça concreta, o Estado estabelece leis que visam coibir essas ações e evitar que injustiças se tornem banais e sem qualquer punição, nascendo, assim, a necessidade de um direito positivo. Assim, ao tratar do direito e da injustiça, lidamos com conceitos que estão no campo da moral e que são capazes de oferecer uma significação moral para a ação humana.

Pode-se dizer que a dimensão moral da justiça e do direito está presente em um eventual estado de natureza, ainda que nessa situação não exista qualquer lei estabelecida. Isso permite inferir que os direitos naturais são, em última instância, a racionalização daquilo que é genuinamente uma obrigação do campo da moral, visto que o seu objeto não está fora dos indivíduos - não sofrer uma injustiça, por exemplo - mas sim na esfera de afirmação vontade que é inerente à sua natureza, introduzindo então, o conceito de consciência moral, cuja definição é o “autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual” (MVR I, § 62, p. 396). No estado de natureza, a justiça e a injustiça são concepções morais e dependem do uso da consciência de cada um dos indivíduos para que as determinações do limite moral que, se transposto, incorre na injustiça, sejam respeitadas. É certo que não sendo todos os indivíduos detentores de uma consciência moral suficientemente forte para determiná-los no sentido da abstenção da prática de injustiças, se faz necessária uma relação de contra motivos suficientemente fortes para agir sobre o intelecto desses indivíduos para evitar as injustiças.

Sobre a inexistência do direito de propriedade no estado de natureza, estando ele presente somente em um estado civil instituído, Schopenhauer faz uma crítica ao pensamento de filósofos como Thomas Hobbes, Benjamin Constant, Jean Jacques Rousseau, entre outros. Ao se referir especificamente à Hobbes, Schopenhauer afirma que Hobbes, equivocadamente, assume não haver direitos caso não haja o Estado, ou seja, confunde a garantia dos direitos individuais através do Estado com o direito propriamente dito (MVR I, § 62, p. 397), direito este que não está sujeito à existência de uma lei positiva, mas corresponde a uma manifestação interna da consciência moral. De fato, admite Schopenhauer, que somente é possível a garantia e a manutenção dos direitos estando os indivíduos sob a égide do poder do Estado. Contudo, o

fato de que no estado de natureza não haja essa figura para fazer valer os direitos naturais, não implica afirmar que estes não existam ou percam o seu valor. Portanto, em um estado de natureza cada um dos indivíduos tem capacidade para, compreendendo a natureza moral das prescrições da razão, não praticar uma injustiça, pois isso está sob seu controle, ao passo que não são capazes de não sofrer uma injustiça, considerando que as forças que atuam sobre a vontade de alguém escapam ao seu controle. Isso justifica a pretensão do Estado de atuar para impedir a prática de injustiças, não para promover a justiça propriamente dita.

Fica claro, portanto, como Schopenhauer define o limite entre a injustiça e a justiça, assumindo que por ser o corpo a parte em que a vontade se manifesta em cada um de nós, a invasão dessa esfera configura uma subjugação da vontade alheia, um avanço desproporcional sobre o outro, ocupando um espaço que não deve ser transposto por uma manifestação da vontade que não é a sua própria. Extensivamente ao corpo, tudo aquilo que ele vem a produzir, gerar, transformar, lhe é igualmente de direito e pratica uma injustiça quem age contra esse produto da ação de um indivíduo. Trata-se, pois, do direito de propriedade. Vejamos.

## 2.2 O direito de propriedade

Passando então a análise da propriedade que, assim como o corpo, é também decorrente da vontade do indivíduo, vemos que a propriedade não poderá ser usurpada sem que se pratique uma injustiça. Para oferecer fundamento a essa afirmação, ele define a propriedade da seguinte forma e explica:

Aquilo trabalhado por intermédio das próprias forças; portanto, quem a usurpa serve-se das forças do corpo da Vontade ali objetivada a fim de fazê-la servir à Vontade objetivada num corpo alheio. Sem dúvida, nesses moldes, o praticante da injustiça ao atacar não um corpo alheio, mas uma coisa sem vida, totalmente diferente dele, invade do mesmo modo a afirmação estrangeira da vontade, pois as forças, o trabalho do corpo alheio, por assim dizer, confundem-se e identificam-se com essa coisa. Segue-se daí que todo autêntico direito de propriedade, isto é, moral, está originariamente baseado única e exclusivamente no trabalho elaborador. (MVR I, § 62, p. 389).

Quanto à propriedade, Schopenhauer sustenta que para que ela se constitua para um indivíduo não basta somente que haja uma declaração por parte dele para que surja o direito de ocupação sobre uma propriedade. Pois, somente há direito legítimo de propriedade, onde há uma “apropriação ou aquisição da coisa pelo emprego originário das próprias forças sobre ela” (MVR I, § 62, p. 390), isto é, o emprego de uma força sobre um determinado objeto com o escopo de trabalhá-lo ou melhorá-lo de alguma forma, confere a quem empregou essa força o

direito sobre ele. Por isso, pratica uma injustiça quem usurpa de alguma forma a propriedade alheia adquirida nessas condições, pois usa a vontade daquele que trabalhou sobre o bem para a satisfação da sua própria vontade, invadindo a esfera de afirmação de sua vontade ao invadir a daquele que trabalhou sobre o bem.

Importante salientar o que Schopenhauer declara nos *Parerga* sobre esse elemento essencial da doutrina do direito, onde esclarece que, ainda que os direitos sejam iguais para todos os indivíduos, a extensão desse direito dependerá da extensão dos bens sobre os quais esse direito recai, isto é, ao ampliar a sua propriedade, um indivíduo aumenta a quantidade de coisas sobre as quais ele possui algum direito. Desse modo, a igualdade de direitos limita-se ao fato de que os indivíduos, abstratamente, possuem iguais expectativas de direito, mas que, concretamente, a igualdade sai de cena quando também o uso das forças sobre determinada quantidade de bens amplia o número de coisas sob as quais ele tem direito. Sobre isso, declara:

Embora as forças do homem sejam desiguais, seus direitos são iguais, pois esses não repousam nas forças, mas, de acordo a natureza moral do direito, no fato de que em cada um se apresenta a mesma vontade de viver, no mesmo grau de sua objetivação. Isto vale, porém, apenas para o direito originário e abstrato que o homem enquanto homem tem. A propriedade, assim como a honra, que cada um adquiriu segundo suas forças, depende da medida e da característica dessa força e oferece então a seu direito uma nova esfera: aqui termina a igualdade. Aquele que é assim mais abastado, ou mais ativo, alarga, por meio de uma grande conquista, não propriamente seu direito, mas o número das coisas às quais ele se aplica. (PP II, §122, p. 86).

Fica claro, portanto, como Schopenhauer defende um direito de propriedade baseado no trabalho e no emprego das forças individuais sobre um determinado objeto. Inicialmente, a todos devem ser estendidas as mesmas possibilidades de direito e de uso do próprio corpo, das próprias forças, para a aquisição de direitos sobre determinados bens. No entanto, dadas as condições *in abstracto* para que isso ocorra, o uso desigual que cada um fará dessas possibilidades conferirá mais ou menos direitos sobre aquilo que ali foi trabalhado.

Podemos identificar na tese schopenhaueriana sobre a propriedade traços característicos do liberalismo clássico, pois já no pensamento do filósofo inglês John Locke, considerado fundador do liberalismo, Locke sustentava em sua obra *Segundo tratado sobre o governo civil*, o trabalho exercido pelas forças do próprio indivíduo empregado sobre um determinado objeto confere a ele a propriedade. É o que se vê quando Locke afirma:

Ainda que a terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. Sempre que

ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade. Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens. Sendo este trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em quantidade e em qualidade. (LOCKE, cap. 5, p. 42).

É interessante notar ao final da afirmação de Locke a ideia de que aquilo que um indivíduo pode adquirir pelo emprego de sua própria força de trabalho parece não prescindir de uma suficiência dos elementos sobre os quais se poderá empregar ou não uma força de trabalho, a saber, que aqueles bens estejam disponíveis em uma determinada quantidade e qualidade que a todos sejam possível adquirir a propriedade sobre eles pelo trabalho. O que Schopenhauer diria sobre essa afirmação de Locke? Não há nenhuma declaração expressa de Schopenhauer sobre esse ponto que possa trazer alguma luz sobre uma eventual opinião que ele tenha sobre isso. O que se pode dizer é que ao tratar do direito de propriedade, Schopenhauer apenas faz menção ao fato de que não poderia haver nenhum direito moralmente fundamentado que não repouse sobre o trabalho, admitindo apenas uma consentida “cessão voluntária da parte de todos” (MVR I, §62, p. 391) que já pressupõe não apenas um Estado instituído, mas também que essa cessão seja feita como uma espécie de prêmio para um indivíduo que tenha prestado serviços para uma determinada comunidade. Vê-se, portanto, um mesmo fundamento do direito de propriedade tanto em Locke quanto em Schopenhauer. Ambas as definições carregam um traço característico do liberalismo e repousam sobre uma base teórica muito similar.

Não obstante a tese schopenhaueriana do emprego da força de trabalho para a fundamentação do direito de propriedade seja sustentada por ele como o fundamento da propriedade, não podemos nos furtar aqui de apresentar o que se poderia considerar como avanço conceitual promovido por Schopenhauer em SFM sobre como, por vezes, não apenas o emprego da força física deve ser considerado como trabalho para que se possa dele derivar um fundamento de propriedade. Schopenhauer avança no sentido de mostrar que aquilo que se desenvolveu no campo das ideias, isto é, aquilo que um indivíduo desenvolveu pela sua perspicácia no trabalho também deve ser considerado como fundamento legítimo para que se considere aquela ideia como mérito daquele que a desenvolveu. É o que se vê na passagem:

Toda propriedade fundada no direito positivo, deve, mesmo que através de tantos termos médios, basear-se por fim e como primeira fonte no direito natural de propriedade. Mas quão longe dista, na maioria dos casos, nossa propriedade civil daquela fonte originária do direito natural! Na maioria das vezes, tem com esta uma conexão bem difícil ou, até mesmo, indemonstrável: nossa propriedade é herdada, adquirida pelo casamento, ganha na loteria ou,

mesmo quando não é assim, não é de fato adquirida com o próprio trabalho e o suor do rosto, mas com pensamentos e ideias astutas, por exemplo, na especulação, e também através de ideias tolas que, por intermédio do acaso, o “deus eventus” coroou e glorificou. Em poucos casos ela é propriamente fruto da fadiga e do trabalho efetivos e, mesmo então, este apenas espiritual com o dos advogados, médicos, funcionários e professores que, de acordo com o olhar dos homens rudes, parece custar pouco esforço. É preciso uma cultura significativa para reconhecer em tal propriedade o direito ético e, por conseguinte, respeitá-la por puros impulsos morais. (SFM, §13, p. 111)

Depreende-se dessa passagem um outro nível de aquisição da propriedade que não apenas aquele relativo ao trabalho físico. Algum crítico de Schopenhauer poderia apontar como um ponto fraco em sua tese sobre o direito de propriedade a presença dessas outras formas de aquisição da propriedade como a herança ou aquela adquirida através do casamento, alegando que não há tanto no casamento, quanto na herança, qualquer força de trabalho empregada pelo indivíduo tanto no sentido físico, quanto no sentido intelectual. Essa crítica, no entanto, não deve prosperar. Schopenhauer é enfático ao dizer que o direito de propriedade confere ao seu titular não apenas o direito de possuir aquilo que obteve pelo emprego da força, mas também de dispor desses bens da maneira que lhe aprouver. É o que se confirma quando ele diz que o direito de propriedade confere ao seu possuidor um direito ilimitado “do que se segue que a sua propriedade pode ser transmitida através da troca ou doação a outros, os quais possuem a coisa com o mesmo direito moral que o transmissor”. (MVR I, §62, p. 391).

Avançando na análise sobre o direito de propriedade, critica a tese do suposto direito de primeira ocupação sobre um determinado bem como fundamento para o direito de propriedade daquele que ali ocupa. Para ele, não há um fundamento moral que sustente a existência desse direito, pois o simples uso de um bem sem que haja o emprego de algum trabalho elaborado sobre ele ou a mera declaração de que o possui por ali ter se estabelecido primeiro, não é fundamento suficiente para a existência do direito. Ao sustentar essa afirmação, explica que “para toda coisa não passível de trabalho elaborado, seja por melhoria ou defesa contra a destruição, não há posse alguma moralmente fundamentada” (MVR I, § 62, p. 391). Diferentemente disso, tendo sido empregada a força de trabalho sobre um determinado bem isso confere, por extensão, os mesmos direitos que o indivíduo possui em relação ao seu corpo, haja vista que é através dele – o corpo – que a vontade se afirma e é capaz de produzir, modificar, alterar e melhorar bens sobre os quais se poderá invocar o direito de propriedade.

Ainda nesse sentido, Schopenhauer rechaça a posição kantiana de que a mera declaração da posse de uma coisa seja capaz de fundamentar o direito sobre ela. Questiona a posição de Kant ao se perguntar, “mas como deveria a mera declaração de minha vontade excluir os outros do uso de uma coisa e até mesmo atribuir um direito a ela?” (MVR I, § 62, p. 390), levando-o

a concluir que “absolutamente, não existe nenhum direito legítimo de ocupação, mas tão somente uma legítima apropriação ou aquisição da coisa pelo emprego originário das próprias forças sobre ela” (MVR I, § 62, p. 390). Fica claro, portanto, como duas formas de aquisição da propriedade são inadmissíveis em Schopenhauer: i) o direito de primeira ocupação e; ii) a mera declaração da propriedade, sem que tenha havido sobre ela qualquer forma de melhoria, trabalho, cuidado etc. No entanto, seria mesmo essa a concepção de Kant sobre o direito de propriedade? É possível afirmar que Schopenhauer está certo nessa crítica? Vejamos.

Kant apresenta sua proposição central sobre a aquisição da propriedade: “a aquisição de um objeto que se encontra fora do arbítrio, por meio de um ato individual da vontade, é a ocupação. A aquisição originária, portanto, desse objeto, e conseqüentemente também de um determinado solo, só pode acontecer por meio da ocupação.” (KANT, MC, p. 351). Bobbio, em *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*, expõe adequadamente quais são os principais problemas para Kant quanto à teoria da aquisição da propriedade para o trabalho. É que se vê no seguinte trecho:

[...] 1) o que importa no direito sobre uma coisa é a posse da *substância* e não dos *acidentes*; na propriedade de terra (que é aquela que Kant tem sempre diante dos olhos), a substância é constituída pelo solo, uma vez que o produto do cultivo é mero acidente; 2) o trabalho é somente um sinal externo da tomada de posse; mas existem outros sinais equivalentes; e inclusive os que, como o fato de colocar a cerca, que custam menos cansaço e produzem o mesmo resultado; 3) quem trabalha no terreno de outro não adquire por isso um direito de propriedade sobre aquele terreno; e o que aconteceria se o adquirisse? [...] 4) a ideia segundo qual a propriedade deriva do trabalho fundamenta-se numa personificação ingênua das coisas, motivo pelo qual imagina-se que a própria coisa tenha obrigações com relação a quem a trabalha, surgindo assim uma relação jurídica entre a pessoa e a coisa, enquanto que uma relação jurídica só poderia subsistir entre pessoas. (BOBBIO, 1984, p. 107).

Bobbio também esclarece que Kant ocupa uma posição intermediária entre os pensadores que trataram das formas de aquisição da propriedade, pois procurou encontrar um ponto médio entre duas teses frontalmente opostas, a saber, entre os que acreditam ser a propriedade um direito positivo, isto é, tendo surgido a partir da instituição de um estado civil e o outro extremo, a concepção jusnaturalista do direito de propriedade. Kant, portanto, encontra-se no meio do caminho dessas duas concepções. Nas palavras de Bobbio:

Entre os dois grupos de teorias extremas, ou seja, entre aqueles que consideram a propriedade como um direito positivo e aqueles que consideram como um direito natural, Kant mantém uma posição intermediária. Sustenta que a propriedade é um direito natural, isto é, que a aquisição jurídica de uma coisa se dá independentemente do Estado; mas sustenta, por outro lado, em

conformidade à distinção já ilustrada entre direito privado e direito público, que a aquisição de uma própria, no estado de natureza, é meramente provisória, e somente após a constituição do Estado torna-se peremptória. (BOBBIO, 1984, p. 105).

Ainda, não poderia Kant considerar a possibilidade de se adquirir a propriedade pelo trabalho, se partirmos da premissa da relação entre o que é substância e o que é meramente acidente, pois Kant não considera possível uma relação jurídica entre uma pessoa e uma coisa, isto é, a relação jurídica deve ser construída entre dois indivíduos. É o que se vê quando Bobbio explica:

Acrescentamos que a relação jurídica pode ser instituída somente entre dois seres humanos, ou seja, entre seres que se encontram numa relação de limitação recíproca da própria liberdade externa. Kant está bem consciente dessa natureza peculiar da experiência jurídica, e chega à definição da relação jurídica como relação direito-dever entre seres humanos, excluindo, desta maneira, o resto. Podem existir quatro tipos possíveis de relação entre o homem e outros seres: 1) relação do homem com seres que não têm nem direitos nem deveres (por exemplo, animais); 2) relação do homem com seres que têm direitos e deveres (por exemplo, os outros homens); 3) relação dos homens com seres que têm somente deveres e nenhum direito (por exemplo, os escravos); 4) relação do homem com um ser que tem somente direitos e nenhum dever (Deus). (BOBBIO, 1984, p. 61).

Desse modo, fica claro como Kant não aceita que seja o trabalho aquilo que confere a alguém o direito de propriedade, quer pelo fato de que Kant considera aquilo que a terra produz mero acidente, portanto, independente daquele que ali trabalhou, quer pelo fato de que acredita ser a ocupação, isto é, a montagem de uma cerca em torno de um determinado pedaço de terra por exemplo, tão equivalente ao trabalho como efetivamente modificar a condição natural de um determinado objeto. Assim, parece de fato que a tese kantiana da ocupação originária desconsidera que, eventualmente, um trabalho empregado sobre algo pode alterar a sua substância ou até mesmo a seu estado de modo ou de lugar, não permitiria considerar como propriedade de um indivíduo aquilo que foi por ele modificado. Parece, portanto, acertada a crítica de Schopenhauer a essa concepção kantiana.

Considerando que a garantia do direito de propriedade – não a existência dele –, bem como a manutenção da paz social – o fim da segurança pública – pela punição das injustiças praticadas somente podem ser preservadas no cerne de uma estrutura política e juridicamente organizadas, passemos à consideração da validade moral dos contratos e o fundamento do Estado.

### 2.3 A validade moral dos contratos e o fundamento do Estado

Diante da hipótese de um estado de natureza em que os homens precisam associar-se entre si para que possam sobreviver, uma compreensão racional da desproporcionalidade dos malefícios do sofrimento de uma injustiça frente aos benefícios obtidos por sua prática, faz com que os indivíduos compreendam que as suas posturas egoístas são, numericamente, mais prejudiciais do que vantajosas, conduzindo a uma necessidade de que haja um mínimo garantidor de uma vida estável, algo que permita que esses impulsos egoístas sofram algum tipo de contenção. Para tanto, para que uma vida minimamente pacífica nesse contexto seja possível, para que haja uma convivência suportável entre os membros de uma sociedade, se faz necessária a realização de um contrato social, uma convenção entre esses indivíduos para que seja garantida a manutenção da vida, da propriedade e de todos os direitos individuais que possuem. Para chegar ao contrato social, Schopenhauer sustenta que a percepção das injustiças que ocorrem no mundo leva a razão a percorrer um caminho até perceber a necessidade da elaboração desse contrato, conforme se vê quando ele diz:

Reconhece, a partir daí, que tanto para diminuir o sofrimento espalhado em toda parte quanto para reparti-lo da maneira mais equânime possível, o melhor e único meio é poupar a todos a dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhes renunciar ao gozo obtido com sua prática. Esse meio, facilmente divisado e gradualmente aperfeiçoado pelo egoísmo, o qual, usando a faculdade de razão, procedeu metodicamente e abandonou o seu ponto de vista unilateral, é o contrato de Estado ou a lei. (MVR I, § 62, p. 398).

Ao considerar a definição que ele apresenta do justo e do injusto que permite concluir que, numericamente, sofre-se mais com injustiças do que se pode obter vantagem com a prática delas e que, compreendendo isso, a razão procedeu a realização de um contrato que tem como objetivo corrigir essa desproporcionalidade, Schopenhauer assume uma definição protetiva do Estado, isto é, o Estado existe para garantir que as injustiças não tornem-se a regra em uma determinada sociedade. Sobre isso, reforçando o que já fora apresentado em *O mundo*, Schopenhauer declara nos *Parerga*:

Em minha obra principal (vol. 2, capítulo 47) mostrei que o Estado é essencialmente uma mera instituição de proteção de todos contra ataques externos e dos indivíduos entre si. Disso se segue que a necessidade do Estado repousa, em última instância, na reconhecida injustiça do gênero humano, sem o que não se teria pensado em nenhum Estado, pois ninguém temeria prejuízo a seu direito e uma mera reunião contra os ataques de animais selvagens ou dos elementos naturais teria uma fraca semelhança com um Estado. (PP II, §123, p.87).

Reforçando a tese sobre a pretensão do Estado e sua principal finalidade, a saber, a de gerir a pluralidade de egoísmos com vistas a evitar que injustiças sejam praticadas, inclusive pelo monopólio do uso legítimo da força, assevera Cardoso em sua obra *A ideia de justiça em Schopenhauer*:

O Estado, visto sob o prisma de Schopenhauer, é a decorrência natural da soma dos egoísmos racionalizados. Sua função primordial, o motivo pelo qual foi criado, é a prevenção da injustiça. Sua razão de ser principal é esta: o Estado não existe para punir a injustiça cometida, mas para prevenir que elas ocorram. (CARDOSO, 2008, p. 137).

A ‘decorrência natural’ à qual se faz referência aqui deve ser entendida como o caminho pelo qual a razão humana conduz os homens a buscar um *status quo* no qual as diversas injustiças em potencial sejam minimizadas. Não se deve entender, portanto, como independente da atuação da capacidade intelectual para que se chegue na concepção da lei como um contrato. Se partirmos da premissa de que, em um dado momento, os homens se deram conta das constantes desvantagens da prática reiterada de injustiças contra si e contra os seus semelhantes, é natural supor que surja dessa condição uma necessidade de se instituir um ente que seja capaz de, ainda que não completamente, reduzir os efeitos dessas injustiças. É nesse sentido, portanto, que Cardoso considera uma consequência natural da percepção dos homens sobre esse problema.

Importante esclarecer ainda que, para Schopenhauer, embora quanto aos fenômenos os seres humanos sejam diferentes, quanto a sua parte essencial, ou seja, a vontade, são iguais. No momento em que pratica uma injustiça, o indivíduo percebe, intimamente, que ao agir ataca aquilo que é comum tanto a ele, quanto a quem sofre a injustiça, isto é, a vontade. Por conta disso, ele afirma que “essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os homens” (MVR I, § 62, p. 396). Ainda que com o nascimento do Estado pretendasse criar uma situação de bem-estar entre os indivíduos, não é possível que o Estado passe a determinar a moralidade das ações nessa sociedade, de modo a fazer com que os indivíduos ajam de acordo com ela, assumindo que mesmo com a existência de um Estado ao qual se submete uma sociedade, as pessoas seguem possuindo divergências de inclinações e pretensões egoístas. Por isso, o objetivo da instituição de um Estado não é alterar a consciência moral e, portanto, interferir nas escolhas individuais, mas tão somente garantir que injustiças sejam punidas e o ato injusto seja dissuadido para que não venha a ocorrer futuramente.

Além de oferecer o fundamento do Estado e a validade moral dos contratos, Schopenhauer, no segundo tomo de *O mundo* estrutura a finalidade protetiva do Estado em três esferas, são elas: i) a proteção exterior, garantindo o direito entre os povos, isto é, o que se poderia chamar contemporaneamente de direito internacional, conservando assim uma relação de soberania em relação aos demais povos e garantindo a proteção em relação a eles; ii) proteção interior, ou seja, a proteção de uns contra os outros dentro do próprio Estado ali estabelecido por meio de um acordo entre esses indivíduos, o que ele nomeia Estado de direito e; iii) a proteção contra o protetor, ou seja, a possibilidade dos indivíduos se protegerem contra eventuais abusos daquele para o qual a sociedade atribuiu a tarefa de proteção coletiva, o Estado, garantindo assim o que o filósofo denomina direito público (MVR II, cap. 47, p. 709). Analisemos cada um desses elementos.

A proteção exterior a qual Schopenhauer faz referência corresponde à necessidade inerente a qualquer país de que seu território seja respeitado, bem como a sua soberania. É papel imprescindível do estado garantir que os estrangeiros respeitem não somente os limites territoriais do seu país, mas que também não avancem sobre os direitos fundamentais garantidos em um determinado estado de direito constituído. É a assunção por parte de povos distintos à ideia de que, para se proteger e preservarem os seus direitos naturais, devem estabelecer o princípio entre eles de “sempre querer atuar apenas defensivamente, nunca agressivamente” (MVR II, cap. 47, p. 710), isto é, estabelecer o que se poderia chamar contemporaneamente de um pacto de não agressão.

A proteção interior, por sua vez, talvez seja um dos principais elementos que conduzem à criação de um estado. É nas micro relações travadas entre os indivíduos e os seu pares mais próximos, que surgem os problemas relativos àquilo que se convencionou chamar de direito privado, isto é, o estabelecimento de regras que permitam aos indivíduos que tenham os seus pactos honrados, que uns não se valham da propriedade alheia, do corpo alheio, para que obtenha um vantagem indevida. É aqui também onde se definem as regras segundas as quais será realizada a transmissão de bens para um herdeiro, as regras para a constituição e manutenção da propriedade, os limites nos quais os indivíduos poderão dispor deste ou daquilo bem ou direito. Historicamente, é no código civil de um determinado país em que são definidos essas regras e limites.

Por fim, quanto a proteção contra o protetor, talvez a mais importante das funções dessas três de um Estado: proteger os indivíduos contra o seu poder quase que absoluto. É certo que ao constituir um estado civil os indivíduos concedem ao Estado um poder soberano sobre os

indivíduos. Poder este que permite, inclusive, privar-lhes de sua liberdade – como se verá detalhadamente a seguir quando falarmos sobre o direito penal – privação esta que pode representar, em alguma medida, uma injustiça por parte deste que deve ser o mantenedor da justiça. Parece razoável – e até necessário – que se imponha ao Estado remédios e uma divisão interna que limite a sua atuação sobre os indivíduos, sob pena de, em não havendo mecanismos contra ele, de os indivíduos acabarem submetidos a um regime tirânico e ultrajante de seus direitos fundamentais. Schopenhauer expõe adequadamente que a forma mais completa de se atingir esse objetivo é a divisão dos poderes em legislativo, executivo e judiciário<sup>2</sup>. Parece acertada essa proposição, pois por meio de um mecanismo intitulado freios e contra pesos, isto é, um equilíbrio entre esses três poderes do Estado, de modo que se algum deles se elevar desproporcionalmente sobre os indivíduos ou sobre os dois poderes, haja mecanismos suficientes para se insurgir contra essa elevação e seja possível manter uma garantia dos direitos ali violados.

Expostos os fundamentos do Estado, bem como as suas funções primordiais, passemos a análise de um outro elemento que compõem a justiça temporal. Trata-se, pois, do direito penal.

## 2.4 O direito penal

A punição é um desdobramento possível para aquele que age em desacordo com uma lei que prevê sanção para uma conduta considerada injusta. Entretanto, a lei em si corresponde simplesmente a uma ferramenta que o Estado possui para que seja preservada a ordem social e, por consequência, que os indivíduos possam viver de modo a desenvolver os interesses particulares e objetivos de natureza privada sem que sejam vítimas de injustiça. Desse ponto de vista, a existência de um contrato social permite que os indivíduos disponham, ao menos por princípio, de seus corpos e, portanto, do uso livre de sua vontade, mas os força, ao mesmo tempo, a abdicar de condutas definidas pela lei como injustas e arcar com os encargos para a conservação de um estado de bem-estar.

Sobre a existência das leis e da punição, Schopenhauer estabelece que a lei, portanto, é um motivo oferecido pelo Estado para que injustiças não sejam cometidas por aqueles

---

<sup>2</sup> Atribui-se a Montesquieu a principal fundamentação para a teoria da divisão dos poderes em legislativo, executivo e judiciário, apresentada em sua obra *O espírito das leis*. Apesar disso, já em Aristóteles, na obra *Política*, o filósofo grego introduz essa concepção ao observar que já nas constituições antigas o poder aparecia com uma divisão tripartite, sendo que “destas três partes uma trata da deliberação sobre assuntos públicos; a segunda trata das funções públicas (...); a terceira trata de como deve ser o poder judiciário” (ARISTÓTELES, 1985, p. 152).

indivíduos que as praticam e que, para o caso de transgressão daquilo que a lei define como conduta “proibida”, é do Estado a responsabilidade de promover a punição daqueles que assim procedem. É importante mencionar a distinção feita pelo autor entre as ideias de punição e vingança. Basicamente, as duas estão separadas por um critério temporal estabelecido por Schopenhauer. Ao passo em que a lei e a punição estão fundadas em prescrições legais que visam coibir eventuais condutas futuras que impliquem na prática de injustiças – uma função pedagógica do direito penal – evitando que novas condutas delituosas se concretizem, a vingança, por sua vez, está fundada somente em um evento pretérito, ou seja, o motivo pelo qual a vingança é desejada é um fato que já ocorreu, um fato que suscitou uma postura vingativa. Assim, a lei e a punição têm pretensões fundadas em uma perspectiva futura de melhoria da situação de bem-estar social, ao passo que a vingança visa somente à satisfação equânime de uma suposta injustiça sofrida anteriormente, tendo como objetivo a consolação do sofrimento daquele que se vinga. Entretanto, para Schopenhauer é eticamente injustificável a vingança, considerando que em hipótese alguma o sofrimento de uma injustiça pode servir como fundamento legítimo para praticar uma nova injustiça. Segundo o autor, portanto, tem-se que:

Toda retaliação da injustiça por via do infligir uma dor sem objetivo algum relacionada ao futuro é vingança e não pode ter outro objetivo senão, pela visão do sofrimento causado a outrem, a pessoa consolar-se a si mesma do próprio sofrimento. Mas isso é maldade, crueldade, injustificáveis eticamente. (MVR I, § 62, p. 403).

Ao promover uma investigação sobre esse ponto, conclui que não é possível mudar a vontade dos indivíduos, a sua disposição de caráter, mas somente corrigir a sua ação por meio da punição, isto é, não é possível alterar o fim almejado pelo exercício livre da bondade, mas somente o caminho utilizado para a sua satisfação. É possível, portanto, obter por meio da força empregada pelo Estado uma alteração nas condutas individuais ao instituir-se um motivo legalmente definido para elas, mas isso não implica na alteração da moralidade daquele que age. A existência das leis e da punição atinge a motivação dos indivíduos por meio dos exemplos de outros sujeitos que sofreram sanções por praticar injustiças, considerando que, assim como a punição exerce, pedagogicamente, a função de coibir condutas futuras, a não punição, ou seja, a impunidade fomenta a existência de comportamentos que são definidos como comprometedores da convivência por meio da violação do corpo de outrem e a consequente usurpação de sua vontade.

Para Schopenhauer, somente um Estado legitimamente constituído e firmado em acordo pelos indivíduos, possui o direito de punir os indivíduos, pois esse direito não é arbitrariamente

criado. Esse monopólio que o Estado possui do direito de punir que, nas palavras de Schopenhauer “é estabelecido exclusivamente pela lei positiva, que, antes do delito mesmo, determinou uma punição para ele e cuja ameaça como contra motivo, deve sobrepor-se a todo possível motivo que conduz ao delito” (MVR I, § 62, p. 403), é o que garante a sua legitimidade na punição. Portanto, a criação de leis positivas reafirma essa competência, bem como define as condutas a serem coibidas, devendo esse poder punir ser exercido por essa instituição estabelecida, sob pena de ficar a critério da consciência moral de cada indivíduo a superação do egoísmo. O objetivo do direito penal é qualificar negativamente uma conduta injusta e não propriamente o indivíduo que a praticou. Considerando que para se falar de injustiça é necessário que alguém a pratique, a responsabilização do indivíduo pelo ato injusto se restringe somente àquele sobre o qual recai a punição, tendo em vista que o objetivo da punição não é corrigir a conduta particular de um sujeito, mas sustentar a noção, naquela sociedade, de que a existência da lei e a sua aplicação para atos injustos reafirmam a força do Estado, servindo como exemplo aos outros indivíduos naquela sociedade. Sobre isso, afirma Schopenhauer:

Daí se segue que o imediato objetivo da punição num caso particular é cumprir a lei como um contrato. Por sua vez, o único objetivo da lei é impedir o menosprezo dos direitos alheios, pois, para que cada um seja protegido do sofrimento da injustiça, unem-se todos em Estado, renunciando à prática da injustiça e assumindo o fardo da manutenção dele. (MVR I, §62, p. 403).

Desse modo, a principal finalidade do direito penal é atacar a conduta injusta em si, considerando que Schopenhauer admite ser um equívoco a tentativa de alterar o caráter daquele age. Não é possível através da punição, transformar um indivíduo moralmente simplesmente por puni-lo ou por promover nele qualquer forma de sanção externa. Há duas considerações fundamentais para compreendermos o porquê de o direito penal ser insuficiente para a transformação de um indivíduo moralmente: a imutabilidade do caráter e a impossibilidade de algum sistema moral ou ético criar caracteres virtuosos.

É fundamental fazermos uma distinção entre dois conceitos que embora possam ser confundidos, são claramente diferentes entre si, trata-se do castigo e da educação. Em Schopenhauer, o castigo por meio da punição resulta de uma prescrição legal que é anterior ao ato injusto praticado definido pela legislação como crime e, portanto, deve ser coibido com uma punição, cuja finalidade é neutralizar um motivo que não esteja fundado na moralidade e no respeito pela vontade alheia. Já a educação desempenha uma função pedagógica para o indivíduo, diferentemente do sofrimento impingido pelo castigo. Diante disso, considerando que Schopenhauer sustenta serem coisas diferentes a educação e a punição, a tentativa de

promover, simultaneamente, a educação dos indivíduos e a punição por uma mesma via resultaria em uma alternativa objetivamente ineficaz. Sobre isso, afirma Durante:

Contudo, é possível identificar 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*. (DURANTE, 2012, p. 141).

Admitindo que o objetivo da existência de penas seja a coibição de determinados atos que servirão de exemplo para condutas futuras, Schopenhauer admite que, embora não seja aquele que é punido o principal objetivo da punição, ou seja, ainda que a punição recaia sobre um determinado sujeito, pretende-se com ela evitar a ocorrência de atos como àquele no futuro, sendo aquele que pratica o fato definido como crime utilizado como meio para realização de um fim, a saber, a preservação da segurança pública. Ainda nessa mesma linha, o filósofo admite que a pena de morte seja um instrumento legítimo para punição de criminosos. Ainda que seja uma posição drástica assumida por ele, uma punição com a pena de morte exercer a função prevista para as punições de um modo geral, a saber, a de oferecer uma razão para que o indivíduo não pratique crimes, visando desmotivar a injustiça através dessa punição. Entretanto, esclarece que deve haver uma proporcionalidade entre a conduta que enseja a punição e a punição propriamente dita. Para a realização de um cálculo proporcional e justo da punição são consideradas as motivações que levaram o indivíduo a agir daquele modo. Porém, apesar de afirmar que devam ser consideradas as motivações de cada um, essa consideração não exime as condutas fundadas na ignorância, medos e dificuldades financeiras, por exemplo, haja vista que há um número substancial de pessoas que estão submetidas a situações dessa natureza e ainda assim não praticam crimes por conta disso, ainda que essas circunstâncias devam ser levadas em conta no que se poderia chamar de dosimetria da pena.

Ainda ao tratar sobre o direito penal, Schopenhauer fala da proporcionalidade da pena, concordando com Cesare Beccaria, criminologista italiano do século XVIII, e com base nisso explicando de que modo a pena de morte pode ser considerada legítima. Sobre isso, diz Schopenhauer:

Por isso cada um está justificado a exigir uma vida estranha como penhor de garantia da segurança da própria vida; porém, não como penhor de garantia da segurança da sua propriedade, para esta sendo suficiente a liberdade alheia etc. Para assegurar a vida dos cidadãos, a pena de morte é, portanto, estritamente necessária. (MVR II, cap. 47, p. 714).

Para compreendermos essa afirmação é necessário assumir a compreensão schopenhaueriana de que no interior de um Estado jurídica e politicamente organizado os indivíduos concordam com a existência deste Estado. Qual a importância disso para compreendermos a pena de morte como justificável? Ora, em sendo o Estado instituído aceito por todos que, sob sua égide, o reconhecem como legítimo tanto para a instituição das regras às quais todos serão submetidos, bem como as eventuais punições decorrentes do desrespeito a essas regras, os indivíduos abrem mão de parte de sua liberdade – aquela que poderia conduzir a prática de injustiças contra os demais – para que tenha garantidas as condições mínimas de preservação do seu próprio direito. Dito de outro modo, a existência do Estado e o aceite de suas regras, demanda dos indivíduos uma concessão: não utilizar sua liberdade para além da sua esfera de afirmação da vontade para que seja garantido que isso não ocorra também consigo mesmo. Desse modo, quando um indivíduo consciente desse respeito mútuo que a existência de leis pré-estabelecidas impõe sobre ele age de modo a subverter essa lógica e subtrai do outro a sua vida, retira do outro aquilo que ambos admitiram que a presença do Estado lhes garantiria, isto é, ambos deram parte de suas vidas como garantia de que elas seriam preservadas e, consciente disso, aquele que pratica a injustiça desrespeita esse acordo e, portanto, a supressão de sua liberdade não é o suficiente para garantir que esse tipo de ato seja dissuadido, devendo a punição retirar-lhe o mesmo direito que do outro ele suprimiu. Importante salientar que, sendo o código penal a reunião de diversos contra motivos que devem servir como impedimento para as ações que culminem nas disposições desse código, esses contra motivos devem ser suficientemente fortes frente aos motivos que conduzem ao ato ao ponto de cumprir a sua função, a saber, dissuadir esse tipo de ato.

É certo que em um Estado de Direito no qual a pena para crimes tão graves como o homicídio, por exemplo, são brandas demais e, portanto, muito desproporcional ao ato praticado, possivelmente o código penal não cumprirá adequadamente a sua função de oferecer um contra motivo suficientemente forte para dissuadir o ato, causando uma situação de impunidade em que, por vezes, alguns indivíduos podem julgar mais vantajosos praticar o ato por estarem conscientes que sua punição não é satisfatoriamente forte, tendo como consequência a não dissuasão do ato, comprometendo sua finalidade.

Apresentadas as definições e os limites do justo e do injusto, exposto o fundamento do Estado e o estabelecimento de um catálogo de contra motivos fornecido pelo direito penal pode-se avançar para relação entre ética e direito no pensamento de Schopenhauer, bem como mostrar quais são as críticas ao que Kant pensa sobre isso. Conforme dito de maneira introdutória, uma das principais divergências de Schopenhauer com Kant repousa sobre a doutrina do direito

kantiana e aquilo que ele considera um equívoco crucial de Kant: a separação entre ética e direito. Ainda, analisamos as críticas que Schopenhauer tece ao dever jurídico em Kant, isto é, o que Schopenhauer tem a dizer sobre a justificativa que Kant oferece para que se deva obedecer a uma prescrição jurídica e se o seu fundamento é exposto de maneira satisfatória por Kant à luz das críticas de Schopenhauer.

## CAPÍTULO III – A RELAÇÃO ENTRE DIREITO E ÉTICA: CRÍTICAS A KANT

### 3.1 Uma doutrina do direito fundada na moral: relação entre Estado e moral

Schopenhauer dedica seus esforços para tratar da doutrina do direito apresentando suas teses sobre questões internas do direito, como o direito de propriedade, o direito penal, entre outros elementos típicos ao tema do direito. Conforme apresentado até aqui, em especial no segundo capítulo, as particularidades de cada um desses elementos de uma doutrina do direito foram devidamente expostos de maneira pormenorizada. No entanto, ainda persiste um problema: qual o fundamento de uma doutrina do direito, isto é, de onde provém o fundamento que confere validade às proposições jurídicas? Vejamos.

Sobre a doutrina do direito, diz Schopenhauer “a pura DOUTRINA DO DIREITO é, portanto, um capítulo da MORAL” (MVR I, § 62, P. 397), isto é, o direito encontra o seu fundamento na moral. Conforme veremos mais adiante, Schopenhauer acredita ter oferecido para o direito um fundamento sólido, com conteúdo. Trata-se, portanto, de um fundamento que não é meramente formal, estrutural, mas que possui um conteúdo bem definido. Nesse aspecto repousa uma das principais críticas de Schopenhauer à doutrina do direito de Kant, a saber, a ausência de um elemento consistente que dê bases sólidas para uma filosofia do direito. É o que se verá de maneira pormenorizada adiante.

Para Schopenhauer, a atuação do Estado através da instituição de normas e regras para a vida em sociedade não é nada mais do que a positivação daquilo que, pela moral, deve-se respeitar quando se considera o outro como parte de uma mesma unidade, isto é, na identificação do agente ativo de uma conduta com o passivo. Oferecendo fundamento para o direito, a moral é, portanto, a fonte maior das prescrições legais e fornece a elas o seu conteúdo. Tratando disso, afirma Schopenhauer:

Somente se a legislação positiva for determinada essencialmente a partir da pura doutrina do direito, e a razão para cada uma de suas leis puder ser indicada por ela, somente então poderá a legislação constituir um verdadeiro direito positivo, e o Estado uma associação legal e justa, um Estado no sentido próprio do termo, uma instituição admissível moralmente, não imoralmente. Caso contrário, a legislação positiva seria apenas o estabelecimento de uma injustiça positiva, apenas uma injustiça imposta e publicamente admitida. (MVR I, § 62, p. 402).

Diante da relação estabelecida por Schopenhauer entre a moral e o direito, tem-se que a criação de leis positivas e a instituição de um ordenamento jurídico legítimo e, portanto, válido para todos, é uma forma de suprir a ausência de condutas pautadas na moralidade, substituindo-as por prescrições de natureza jurídica para aqueles indivíduos que ignorando as prescrições

morais às quais deveriam recorrer para não praticar injustiças, acabam por agir de maneira egoísta e desproporcional e, conseqüentemente, prejudicam uma convivência harmônica, sendo necessário que o direito positivo preencha essa lacuna moral. Por conta disso, pode se afirmar que a ideia de que o Estado é capaz de conduzir a uma postura genuinamente moral não se sustenta, dado que ele não adentra na consciência do indivíduo. Ainda, a pretensão de que o Estado criasse virtudes morais nos indivíduos não seria concebível por ele não ser capaz de agir sobre a vontade dos indivíduos, alterando-a. Somente é possível ao Estado criar mecanismos de direcionamento das vontades individuais, buscando conduzi-las a um lugar comum e justo através da atuação sobre os motivos.

Para Schopenhauer, a legitimidade da legislação positiva está no fato de ser fundamentada na moral. Uma doutrina do direito tem como objeto de análise o agir, isto é, trata daquilo que pode ser exteriorizado através de uma conduta. A legislação positiva, por sua vez, cria mecanismos para evitar que os indivíduos venham a sofrer a injustiças. Por conta da impossibilidade de se controlar os indivíduos internamente, determinando sua moralidade, cabe ao Estado tratar daquilo que ocorre efetivamente, de modo que “para o Estado, portanto, o ato, a ocorrência é a única coisa real; a disposição íntima, a intenção é investigada tão somente na medida em que, a partir dela, conhece-se a significação do ato” (MVR I, § 62, p. 399). Assim, o objeto de interesse do Estado, portanto, é o ato concreto, não importando a moralidade de cada um, de modo que a moral, em sua parte da doutrina do direito, serve somente como referência para a legislação positiva.

Desse modo, temos que o direito possui um fundamento na moral e que as ações que são dotadas de valor moral, possuem um conteúdo específico e respeitam um critério bem definido, mas que é objeto da ética. É importante salientar que o justo ao qual Schopenhauer faz menção na doutrina do direito, considerado no interior de Estado legítimo posto, está fundado, como vimos, na necessidade do controle do egoísmo e das pretensões contraditórias dos indivíduos, gerando uma necessidade de instituir-se uma espécie de acordo para que haja um poder comum capaz de dirimir esses conflitos. Já o fundamento da ética para Schopenhauer, encontra-se na compaixão, que leva os indivíduos a se compadecerem do sofrimento alheio e, por caridade, buscar diminuí-lo e, por justiça, deixar de causá-lo. Por fim, pode-se afirmar que Schopenhauer oferece uma distinção entre uma conduta justa motivada pela compaixão de cada um por seus semelhantes e aquelas motivadas simplesmente pela existência de uma prescrição de natureza legal que define um comportamento em detrimento de outros ou prevê a punição para certas condutas. Sobre isso, afirma Durante:

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. (DURANTE, 2012, p. 95).

Portanto, o direito positivo instituído pelo Estado é identificado por todos os indivíduos como sendo legítimo dado que esses indivíduos aceitaram um contrato social fundado, entre outras coisas, na ideia de proteção de direitos que são constantemente ameaçados em um eventual estado de natureza pelos desejos oscilantes de cada sujeito e a consequente desproporcionalidade provocada pelo egoísmo de cada um deles ao buscar, por vezes exacerbadamente, a satisfação dos seus próprios interesses. Sendo assim, considerando que os cidadãos em uma sociedade firmaram esse contrato com vistas a obter garantias, estes devem estar cientes de que se submetem as consequências negativas e positivas da consolidação desse instrumento de acordo, estando, portanto, protegidos por uma legislação que pune injustiças, mas ao mesmo tempo estão sujeitos a sofrer uma punição caso venham a ser o sujeito ativo em uma situação legalmente prevista. Ainda, por se tratar de um acordo comum entre esses sujeitos, a punição pode ser aplicada por meio do Estado que é o único legítimo para fazê-la.

Assim, observa-se outra consequência fundamental sobre a tese de Schopenhauer acerca da existência de um contrato social entre indivíduos, a de que objetivo imediato da punição promovida pelo Estado é o cumprimento da lei como resultado desse contrato, ou seja, ao firmar o contrato e aceitar o monopólio do direito de punir do Estado, este se obriga a exercer a sua função na medida em que seja necessário para coibir a prática de injustiças, cumprindo a sua parte no contrato social. Portanto, o que funda o Estado é uma necessidade de se manter controlados os múltiplos egoísmos e as motivações ligadas a ele, almejando manter certo estado de bem-estar em que os indivíduos que não são fortemente movidos pelas motivações genuinamente morais, possam ser punidos ou simplesmente vislumbrar a possibilidade da punição, abstando-se de agir de maneira injusta.

Feitas as considerações sobre como a moral é o fundamento da legislação positiva e como isso é o que confere ao Estado sua legitimidade para deter o poder de punir os indivíduos, bem como define em quais princípios ele está assentado, passemos a análise pontual das críticas de Schopenhauer à doutrina do direito de Kant.

### 3.2 Críticas à Doutrina do direito de Kant

É possível afirmar que, das críticas que Schopenhauer faz a Kant, a dirigida à *Doutrina do direito* é certamente a mais ferrenha. A tal ponto que Schopenhauer considera até mesmo desnecessário desconstruí-la, bastando apenas reforçar o que ele houvera dito do que é uma verdadeira doutrina do direito. É fato que se considerarmos as divergências fundamentais da concepção de moral e ética desses dois pensadores, salta aos olhos que dela não poderia decorrer o mesmo tipo de doutrina do direito, ainda mais por Schopenhauer considerar a doutrina do direito um capítulo da moral. Mas, qual seria exatamente essa diferença substancial entre esses dois conceitos para ambos?

Schopenhauer não faz expressamente qualquer distinção entre moral e ética. A identidade metafísica dos seres humanos, a saber, a vontade e a capacidade de superação do princípio de individuação que conduz os indivíduos a se perceberem como partes de uma mesma coisa essencialmente, é o fundamento da ética de Schopenhauer. A compaixão e as virtudes morais decorrentes desse sentimento, a saber, caridade e justiça, conferem um elemento substantivo, ou seja, um componente não intelectual.

Ademais, a característica da ética schopenhaueriana de ser uma ética descritiva, isto é, uma ética que explica o fenômeno da compaixão, embora este fenômeno seja, em certa medida, misterioso para nós, é um dos elementos que revela a importância de se partir de algo substancial para que se possa atribuir um elemento ético dos seres humanos. Ao passo que em Kant, a moral é um gênero que possui como espécies a ética e o direito. Mais adiante será explorada essa diferença e os seus problemas na concepção de Schopenhauer.

É importante lembrarmos das ferrenhas críticas que Schopenhauer faz a ausência de uma fundamentação empírica da moral kantiana, acusando Kant de se manter apenas no campo do mero intelectualismo moral, isto é, de apresentar um fundamento vazio de conteúdo, meramente formal. Vê-se o quão truculentas são as críticas de Schopenhauer quando ele faz afirmações como “quanto a Kant, só a sua debilidade senil pode explicar sua doutrina do direito, este entrançamento estranho de erros, uns se seguindo dos outros” (MVR I, § 62, p. 390), afirmação que é feita sobre as críticas ao conceito de propriedade de Kant, já exposto no segundo capítulo. Schopenhauer, como se vê, não apenas discorda dele, mas ridiculariza suas teses. É o que se vê quando ele diz nas primeiras linhas da *Crítica da filosofia kantiana*:

Uma das obras mais tardias de Kant é a DOCTRINA DO DIREITO, e é tão fraca que, embora a rejeite inteiramente, considero supérflua uma polêmica contra ela, pois parece não ser a obra desse grande homem, mas o rebento de um filho comum da Terra, que há de morrer de morte natural por sua própria fraqueza. (MVR I, p. 610).

Nota-se o alto grau de divergência entre as teses defendidas por ambos. Entretanto, antes de analisar as críticas propriamente ditas, deve-se compreender a separação feita por Kant entre direito e ética, objeto também da crítica schopenhaueriana. Schopenhauer acusa Kant de ter cometido dois erros básicos na sua formulação da doutrina do direito, são eles: a separação entre ética e direito e a insuficiência do conceito apresentado por Kant sobre a coexistência das liberdades segundo uma lei universal. Vejamos, pois, as duas.

### 3.2.1 Da separação kantiana entre ética e direito

Em sua obra *A metafísica dos costumes*, o filósofo de Königsberg a divide em duas partes: a doutrina do direito e a doutrina da virtude. Aqui já se observa uma divisão que culminará em uma das críticas de Schopenhauer à doutrina do direito de Kant, a saber, a separação entre ética e direito. Tanto a ética, aqui exposta na parte da referida obra na doutrina da virtude, como o direito, repousam sobre um fundamento moral exposto por Kant. Há que se esclarecer, no entanto, que Schopenhauer considera o fundamento dado a moral no pensamento kantiano como sendo um fundamento vazio de conteúdo. Sobre essa divisão e as diferentes formas que cada uma atua sobre o indivíduo, explica Kant:

Aquela legislação que faz de uma ação dever, e desse dever, simultaneamente, um móbil, é *ética*. Mas aquela que não inclui o último na lei e, portanto, também admite um outro móbil que não a ideia mesma do dever, é *jurídica*. Em vista desta última, discerne-se facilmente que esse móbil, distinto da ideia do dever, tem de ser extraído dos fundamentos de determinação *patológicos* do arbítrio – as inclinações e aversões – e, dentre estas últimas, das aversões, porque deve ser uma legislação que obriga, não uma atração que convida. (KANT, MC, III, p. 25-26).

Para Kant, portanto, a separação entre a ética e o direito é necessária, pois, na medida em que a ética diz respeito a uma legislação cujo dever emanado da razão pura produz um motivo a partir deste dever, na legislação jurídica o dever como gerador do motivo é dispensável, isto é, pode-se admitir outros motivos que não sejam de ordem propriamente ética, mas jurídico. Existe uma diferença crucial entre a legislação ética e a legislação denominada jurídica. Ao passo que a ética atua internamente nos indivíduos, isto é, cria neles os deveres, a lei positiva ou jurídica, atua externamente. É o que se vê quando Kant diz:

Os deveres segundo a legislação jurídica só podem ser deveres externos, pois essa legislação não exige que a ideia desse dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela sempre necessita de um móbil conveniente à lei, só pode ligar esta última a móveis externos. A legislação ética, em contrapartida, converte também as ações internas em deveres, mas sem excluir as externas, estendendo-se antes

a tudo o que, em geral, é dever. Entretanto, precisamente porque a legislação ética inclui em sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever), cuja determinação não precisa entrar de modo algum em uma legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem sequer a de uma vontade divina), ainda que admita como móveis, enquanto deveres em sua legislação, os deveres que se baseiam em outra, a saber, na legislação externa. (KANT, MC, p. 26).

Vê-se, portanto, como a ideia do dever para Kant é fundamental para a determinação daquilo que é, efetivamente, o móbil das ações particulares dos indivíduos. Inicialmente, a necessidade de uma ação fundada no dever, isto é, um dever anterior a ação que traz para ela uma necessidade. No segundo momento, explica como a lei torna o dever um motivo, isto é, conecta o dever a ação propriamente dita. É o que vemos quando ele diz:

A toda legislação (prescreva ela ações interiores ou exteriores e estas ou *a priori*, através da mera razão, ou por meio do arbítrio de um outro) pertencem dois elementos: *primeiro*, uma lei que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve ocorrer, ou seja, que faz da ação um dever; *segundo*, um móbil que conecta *subjetivamente* o fundamento de determinação do arbítrio para esta ação à representação da lei. Este é, portanto, o segundo elemento: a lei faz do dever um móbil. Por meio do primeiro, a ação é representada como dever, o qual é um mero conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio, quer dizer, da regra prática; por meio do segundo, a obrigação de agir deste modo é ligada, no sujeito, a um fundamento de determinação do arbítrio em geral. (KANT, MC, p. 25).

Exposta a relação que o dever possui com a lei e como ocorre essa ligação entre o dever e a obrigação de respeitá-lo quando da aparição dele como motivo para o arbítrio dos indivíduos, passemos a definição propriamente dita de direito em Kant. Apresenta seu conceito de direito o qual define do seguinte modo: “O direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, MC, §B, p. 36). Ainda, enuncia o princípio universal do direito: “É *correta* toda ação que permite, ou cuja máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (KANT, MC, §C, p. 36). Temos, portanto, que para Kant o direito permite a coexistência das liberdades dos indivíduos que, no entanto, repousa sobre uma lei universal. Essa coexistência não está enraizada no dever como seu fundamento, mas na conformidade à lei. Fica clara essa concepção quando Kant afirma “essa legislação não exige que a ideia desse dever, que é interior, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente e, visto que ela sempre necessita de um móbil conveniente à lei” (KANT, MC, III, p. 26). No entanto, surge neste momento para Schopenhauer um problema que é crucial para o “erro” do qual ele acusa Kant e que de fato separa substancialmente a filosofia dos dois pensadores que: a explicação que Schopenhauer

oferece sobre o mundo é baseada uma justificação metafísica imanente do mundo, isto é, a filosofia de Schopenhauer parte, necessariamente, de uma observação empírica da realidade da qual emerge o seu significado que é, invariavelmente, irracional. Ao passo que a filosofia de Kant tem na razão o fundamento de suas teses, desenvolvendo uma moral que é, na contramão de Schopenhauer, prescritiva. É importante mencionarmos a objeção feita por Pavão em “Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral” na qual o autor questiona a crítica de Schopenhauer sobre a natureza prescritiva da filosofia moral de Kant. Pavão argumenta que a tentativa de Schopenhauer de afirmar que a ética de Kant é prescritiva não deve prosperar, pois para Kant, o objetivo da filosofia é apresentar as leis segundas as quais o indivíduos devem agir, não sendo pertinente portanto a crítica de Kant “prescreve” na moral, mas que tão somente busca definir essas leis. No entanto, o problema que Schopenhauer procura apresentar aqui é que o próprio mecanismo exacerbadamente racional e formalista das teses de Kant, distancia-se muito da observação do dado empírico. Assim, a tentativa kantiana de definir as leis segundo às quais se deve agir, partem de um fundamento que presume que a razão seja capaz de estabelecer essas leis, quando na verdade o seu papel é somente trilhar o caminho teórico para explicar onde o fundamento da moral se encontra, não cabendo a ela o papel de estabelecer lei alguma.

Desse modo, a tentativa kantiana de separar a ética do direito esbarra, necessariamente, em uma diferença muito mais profunda entre os dois pensadores, ao ponto de Schopenhauer considerar que não é necessário demorar-se em uma crítica sobre a filosofia do direito de Kant tamanha a sua falibilidade na construção de sua teoria. Sobre a impossibilidade de se estabelecer uma separação entre esses dois pontos, reforçando o que até aqui se expôs, diz Schopenhauer:

A conduta, fora do seu significado ético e da sua referência física aos outros, portanto da coerção exterior, de modo algum admite um terceiro ponto de vista, mesmo se meramente possível. Em consequência, Kant diz: “Dever jurídico é aquele que PODE ser objeto de coerção”, este PODE 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 deve ser entendido eticamente e estamos de novo aqui no domínio da ética. Em Kant, conseguintemente, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra, sem chão algum no qual possa pisar. (MVR I, p. 610).

Resta claro, portanto, como Schopenhauer expõe o problema de se tentar separar da ética o conceito de direito e como ele considera essa separação inviável para possibilitar o oferecimento de uma definição de direito que seja sólida. E o que há de mais contundente dessa crítica de Schopenhauer é que, por fim, Kant não foi capaz de separar, de fato, a ética do direito. Esclarece, como já é notório ao se observar que o significado ético mundo possui estrita relação

com aquilo que ele compreende como sendo direito, pois a filosofia de Schopenhauer é um projeto que não deve ser compreendido com suas partes separadamente, mas sim em um bloco indivisível como próprio Schopenhauer adverte já no prefácio à primeira edição de sua obra magna que “UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade” (MVR I, p. XXV). Assim, o nosso autor coloca em discussão se a ideia de conceber o dever jurídico a partir de um “pode”, isto é, de uma possibilidade de se usar o direito como coerção externa, deve ser entendido nesse sentido mais amplo de sua filosofia, portanto, eticamente, ou se essa definição traz consigo apenas um sentido físico. Para Schopenhauer, disso advém dois possíveis problemas. Em primeiro lugar, se esse dever jurídico apresentado por Kant deve ser entendido em um sentido físico, isto é, da possibilidade de se impor sobre alguém aquilo que ele considera como sendo de direito. Se assim for, toda e qualquer imposição que se possa realizar sobre um determinado indivíduo do ponto de vista físico, pode vir a ser considerada como direito.

É importante esclarecer que o conceito de direito, bem como seu princípio universal já foram aqui expostos. Sendo assim, quando Schopenhauer apresenta a crítica que aqui se segue, deve-se entender como uma crítica a possibilidade de se impor sobre alguém que, eventualmente, venha a comprometer o uso de sua liberdade física, uma determinada coerção sobre este que a compromete. O que se coloca aqui é a seguinte questão: em tendo alguém agido contra a liberdade de um indivíduo, torna-se obrigatório que se imponha esse obstáculo a sua liberdade uma coerção? Para Schopenhauer, trata-se, pois, de uma possibilidade, não exatamente uma obrigação, ao passo que em Kant trata-se de uma permissão para o uso da coerção, tendo como elemento obrigatório a não interferência na liberdade de arbítrio de outrem. Em sendo a liberdade a possibilidade de se determinar segundo uma vontade já existente, como vimos, sem qualquer possibilidade autônoma de alterar o que se quer, se está de acordo com a vontade do indivíduo não se opor ao obstáculo que a ele se apresenta, isso não deve ser tomado como uma obrigação, mas como uma faculdade da qual o indivíduo dispõe. Esta é, portanto, a tese que Schopenhauer defende em oposição a compreensão kantiana de que o direito deve não apenas ser a ferramenta de coerção externa quando a liberdade de um indivíduo é violada, mas que ele deve ser utilizado para contrapor-se a este obstáculo. Para Schopenhauer, portanto, a coerção externa quando da violação de um direito é uma faculdade da qual os indivíduos dispõem, não sendo ela uma obrigação.

E nesse ponto se vê como a crítica de Schopenhauer sobre a inexistência de uma identificação física do agente com aquele em face do qual se age, torna-se um problema para a filosofia do direito de Kant. Afirmo isso pelo fato de que, tanto para Schopenhauer quanto para

Kant, o direito encontra sua base na moral, porém, ao passo que para Schopenhauer essa base moral que é, como vimos, também ética, fornecendo um fundamento ao direito que é sólido, é empírico, de identificação com o outro, ao passo que o fundamento apresentado por Kant não depende de qualquer compreensão afetiva do outro, independe, portanto, de qualquer elemento que não repouse sobre aquele mero formalismo do qual Schopenhauer acusa Kant. Essa é, portanto, uma das consequências negativas da separação kantiana da doutrina do direito da ética. Como diz Schopenhauer, a tentativa de Kant de deixar que a doutrina do direito subsista de maneira pura e *a priori*, o que ele considera como carecendo de um elemento que lhe dê sustentação empírica, faz com que o conceito de direito se torne flutuante. Está é, pois, a primeira crítica apresentada por Schopenhauer sobre um erro que ele considera imperdoável na doutrina do direito de Kant, a separação entre ética e direito. Vejamos a segunda parte da crítica, a saber, sobre o dever jurídico da coexistência das liberdades segundo uma lei universal.

### 3.2.2 Crítica do dever jurídico de Kant

A segunda crítica de Schopenhauer à doutrina do direito de Kant repousa sobre a função coercitiva do direito. De acordo com Schopenhauer, para que os indivíduos possam se associar e manter os seus direitos naturais preservados, é necessário que haja uma legislação positiva, isto é, que aquilo para o que a moral aponta como sendo de direito, não dependa exclusivamente da consciência moral de cada um, mas que haja mecanismos externos e bem definidos de como as possíveis injustiças serão administradas nesse contexto. Na MC, Kant apresenta a seguinte tese sobre a competência do direito para coagir. Diz Kant:

A resistência que se opõe ao obstáculo de um efeito promove esse efeito e concorda com ele. Ora, tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais. A coerção, entretanto, é um obstáculo ou uma resistência a que a liberdade aconteça. Consequentemente, se um certo uso da liberdade é, ele mesmo, um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, incorreto), então a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento* de um *obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta. Ao direito, portanto, está ligada ao mesmo tempo, conforme o princípio de contradição, uma competência para coagir quem o viola. (KANT, MC, §D, p. 37).

Se a esse exercício mútuo da liberdade entre os indivíduos for oferecido algum obstáculo, há que se falar na prática de injustiça, ou seja, no desrespeito ao direito. Essa característica universal do direito em Kant aparece como um elemento que lhe dá uma justificativa, a saber, a coexistência das liberdades, o que, no entanto, é um ponto no qual repousa uma das críticas de Schopenhauer.

Não há em Schopenhauer, tampouco em Kant, um querer livre no domínio empírico. A vontade é livre tão somente como coisa em si, de forma alguma nas ações humanas, isto é, uma eventual possibilidade dada ao indivíduo de definir aquilo que quer, de determinar o seu querer. Cabe a ele apenas agir segundo aquilo que determina sua vontade quando para ela não se apresentar nenhum entrave físico, portanto, nenhum obstáculo que o prive de levar a cabo aquilo que, pela vontade, ele almeja. É correto dizer que em Schopenhauer há sempre uma vitória de um desejo sobre outro, ou seja, quando agimos de um certo modo – considerando que a ação nunca é livre das determinações da vontade – apenas estamos expressando no mundo fenomênico aquilo que já havia de maneira determinante em nós, pela vontade. Há ainda um outro elemento fundamental para a compreensão dessa diferença entre as concepções de liberdade de Kant e de Schopenhauer: o caráter. Em não sendo possível sustentar uma concepção de livre arbítrio no pensamento do nosso filósofo, como podemos delinear o que guarda relação daquilo que fazemos com essa ausência de liberdade para determinar o querer de um indivíduo? Para responder a essa questão, é preciso enfrentarmos a definição de caráter oferecida por Schopenhauer e expor as suas características fundamentais, pois trata-se de um elemento indispensável para o entendimento de como a vontade em seu ato inicial e o único livre, pode imprimir em nós uma impossibilidade de se determinar livremente de modo distinto daquilo que corresponde ao que verdadeiramente somos.

Ao tratar do caráter, Schopenhauer o define como sendo o conjunto de características que se manifestam em nós de uma maneira singular e única, isto é, não há um indivíduo absolutamente igual ao outro. O conjunto de características individuais e como essas características se manifestam no mundo é propriedade do caráter individual de cada um. Por conta dessa individualidade do caráter faz com que motivos iguais produzam ação diferentes em cada um indivíduo. Essa particularidade do caráter é determinante na forma como os motivos agirão produzindo determinadas ações nos indivíduos do mesmo modo que determinadas características químicas e físicas nos demais seres na natureza, como animais e plantas, são determinantes para o seu comportamento na natureza a depender dos estímulos externos aos quais são submetidos.

O caráter tem como principais características as seguintes: i) ele é individual, isto é, não há qualquer caráter idêntico um ao outro, ele é o único em cada indivíduo; ii) ele é empírico, o que significa dizer que ele pode ser conhecido somente através da observação empírica das ações de um indivíduo; iii) ele é constante, portanto, não se transforma ao longo da vida, é sempre o mesmo; e iv) é inato, isto é, não o desenvolvemos ao longo de nossa existência, ele já se encontra presente em nós desde o início de nossa existência fenomênica (SLV, 2007, p. 81). Sobre o caráter e suas características, basta dizer isso, pois não se trata de um ponto central

para chegarmos à crítica objeto de investigação neste ponto. Qual é, então, a consequência de um caráter predeterminado para a liberdade?

Passando a análise da liberdade propriamente dita, temos que ele a divide em três formas, a saber: i) a liberdade física, que corresponde simplesmente a inexistência de obstáculos que se apresentam para um sujeito que o impeça de se determinar segundo a sua vontade, portanto, está submetida, como todos os fenômenos, ao princípio de razão; ii) a liberdade intelectual, que, em partes, pouco difere da liberdade física, corresponde a capacidade de realizar um ato voluntário para o qual não se apresente nenhum obstáculo para o seu intelecto; e iii) a liberdade moral, conceito desde há muito na filosofia tratado como livre-arbítrio, isto é, a possibilidade de um indivíduo se autodeterminar, ou seja, definir livremente o que quer (SLV, 2007, p. 37-39). Se a liberdade física é meramente negativa, portanto, sem obstáculos, se pode admitir que, em não havendo entraves para o exercício da liberdade, as coisas aconteceriam no mundo dos fenômenos de uma maneira inexorável? Para Schopenhauer, sim. Trata-se da necessidade presente em todos os fenômenos. O que é, portanto, a necessidade? Para Schopenhauer, necessidade é aquilo que se segue de uma dada razão suficiente. Todas as coisas estão submetidas ao princípio de razão suficiente, portanto, respondem em forma de consequência a uma causa que lhe é dada, isto é, não há qualquer liberdade nesse campo (SLV, 2007, p. 41). Em sendo o escopo do presente capítulo apresentar as críticas de Schopenhauer ao conceito de direito e suas atribuições em Kant, basta, a princípio, dizer isso sobre esse aspecto da crítica schopenhaueriana.

Analisando, portanto, a tese kantiana sobre o direito, temos que, segundo Kant, o direito trata da coexistência das liberdades de cada um segundo uma lei universal, portanto, em se tratando de coexistência nos encontramos no campo dos fenômenos, ou seja, externamente, vejamos se é procedente a segunda crítica que Schopenhauer apresenta sobre essa concepção kantiana.

Em segundo lugar, sua determinação do conceito de direito é completamente negativa, logo, insuficiente. “Direito é aquilo compatível com // a coexistência das liberdades dos indivíduos um ao lado do outro segundo uma lei universal”. – Liberdade (aqui a empírica, isto é, a física, não a liberdade moral da vontade) significa o não ser impedido 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. De fato, jamais saberemos do que se trata, a não ser que saibamos de maneiras diferentes. (MVR I, p. 611).

Como se vê do trecho em que Schopenhauer fala da definição de direito de Kant, para ele, sequer Kant foi capaz de dar um significado claro para o seu conceito de direito. Deve-se

considerar que a ideia de que para que o indivíduo aja livremente do ponto de vista físico, não deve se apresentar para ele nenhum impedimento, dá uma conotação negativa para a liberdade, isto é, a liberdade é apenas a inexistência de obstáculos. No entanto, ao oferecer um significado para o conceito de direito, este deve dizer algo do que o direito é, o que Kant não consegue fazer com a sua definição. O que Schopenhauer procura nos explicar aqui é o seguinte: de fato, o conceito de direito é um conceito negativo, pois é direito não ser obstaculizado no uso de sua liberdade por outrem. No entanto, a explanação sobre o conceito de direito é diferente do direito propriamente. A explicação do que o direito é e da relação que ele possui com a liberdade, e, portanto, da coexistência, precisa ser positiva. Schopenhauer acusa Kant nesse ponto de ter dado uma explicação sobre o que é direito que não atende um elemento importante na filosofia schopenhaueriana: uma explicação clara do dado. Como dissemos, o aspecto negativo do direito é claro quando compreendemos que o exercício regular de um direito se dá quando se não apresentar para ele entraves, no entanto, ao explicar o que significa essa “coexistência das liberdades”, Kant anda em círculos, não trazendo nada novo ao usar palavras que, no limite, implicam uma na outra. Coexistência já é, por si própria, a ausência de obstáculo, ou seja, a simples afirmação da vontade.

É curioso notarmos, no entanto, que essa objeção que Schopenhauer faz ao conceito de direito proposto por Kant como sendo um conceito que permanece no campo da mera negação, sem apresentar uma definição positiva, isto é, que um conceito meramente negativo de direito seja insuficiente, não parece considerar que o próprio Schopenhauer também apresenta uma concepção de direito cuja explicação também não oferece uma concepção positiva. Neste sentido, parece acertada a crítica feita por Durante em “As objeções feitas por Schopenhauer à doutrina kantiana do direito” quando afirma que:

É difícil entender o motivo dessa objeção de Schopenhauer. A afirmação do filósofo de que a determinação do conceito de direito é meramente negativa parece configurar o esquecimento de que a própria definição de direito/justiça (*Recht*) fornecida por ele também o seja. 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. (DURANTE, 2013, p. 75-76).

De fato, o problema aqui parece ser a ideia de que a explanação do conceito não deve ser “totalmente negativa”. Poderíamos nos perguntar, portanto, o que seria uma definição parcialmente positiva do conceito de direito, no entanto, não é uma tarefa fácil oferecer uma resposta satisfatória para essa pergunta. Podemos especular que neste ponto é possível que Schopenhauer tenha esbarrado em um problema que ele próprio talvez não pudesse dissolver.

Para Durante, no entanto, Schopenhauer não vai além nesse ponto tamanha a superficialidade da concepção kantiana. É o que se vê quando ele diz:

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 renunciar os pressupostos assumidos, comprometendo o entendimento do texto e prejudicando a clareza expositiva, que sempre foi motivo de orgulho para Schopenhauer. (DURANTE, 2013, p. 76).

De fato, não parece uma postura típica de Schopenhauer. Schopenhauer nunca escondeu o desprezo pelas definições dadas por Kant no campo do direito, no entanto, ao se propor uma crítica sobre tal concepção até por considerá-la, em certa medida, desprezível, presume-se que o autor vá oferecer um argumento consistente sobre essa crítica o que, de fato, não parece ser o caso aqui. Diante disso, poderíamos no máximo conceder a Schopenhauer o benefício da dúvida sobre qual seria sua verdadeira motivação para não ir mais além nessa crítica sobre algo que ele considera uma falha inescusável e até mesmo estranha para um filósofo como Kant, por quem ele tem profundo respeito, mas não no campo do direito.

## CONCLUSÃO

Das investigações empreendidas sobre o problema da sociabilidade, pudemos perceber que Schopenhauer considera este conceito de diversos prismas diferentes. Como vimos, ao considerar a sociabilidade do ponto de vista da solidão, Schopenhauer a considera a partir de um pessimismo antropológico, isto é, Schopenhauer não vê a sociabilidade como uma característica natural do ser humano, tampouco que ela seja suficiente para diminuir a infelicidade. Ao contrário, considera uma determinada busca incessante pela convivência um obstáculo a uma busca por uma vida minimamente menos infeliz por considerar que esta convivência atrapalha esse objetivo, além de considerá-la uma característica que é buscada por indivíduos que o filósofo considera inferiores tanto do ponto de vista intelectual, como moral. Ainda, resta inequívoco que ao utilizar a metáfora do porco-espinho para explicar a razão pela qual os indivíduos buscam, inicialmente, uma aproximação com os seus pares, mas tampouco essa aproximação ocorre, surgem problemas decorrentes exatamente das características naturais que nela aparecem conflitantes, o que Schopenhauer quer mostrar é que o que nos conduz a buscar a convivência são problemas estritamente práticos e até uma certa fraqueza quanto a nossa natureza.

De outro lado, Schopenhauer deixa claro que o conhecimento intuitivo necessário para a compreensão do fenômeno da compaixão é fundamental para que as virtudes morais possam se manifestar em nós, embora deixe claro que esse conhecimento, bem como as pessoas mais inclinadas para esse tipo de conhecimento não são comuns. Esta afirmação mantém a coerência necessária para que possamos unir conceitualmente a tese schopenhaueriana da compaixão como fundamento da moral e o papel que as virtudes possuem na convivência humana, bem como indica o que será necessário para que a aparição rara desse sentimento e também pela existência de poucas indivíduos com essa compreensão não seja um obstáculo determinante para a garantia dos direitos naturais. Para tanto, demonstramos como é necessário para a compreensão do papel das virtudes morais, necessariamente, compreendermos que os seres no mundo possuem uma diferença que se encontra no campo da representação, isto é, que a ideia de pluralidade surge por conta dessa forma de percepção do mundo que cria nos indivíduos um grau de ignorância quanto ao fato de que, metafisicamente, todos compõem uma mesma unidade, isto é, de que há em todos um seres individuais no mundo um elemento que os une, ainda que a ignorância dessa unidade impeça que o reconhecimento do outro como igual no plano metafísico seja algo nítido, sem embaraços. Este elemento que nos une no campo metafísico é a vontade. No entanto, o sentimento que nos leva a compadecer-nos com os demais,

além de misterioso, Schopenhauer é claro ao dizer que este fenômeno, a compaixão, é raro. Para alguns, detentores de um caráter mais inclinado para compaixão, isto é, menos voltado para si mesmos e mais identificado com os outros, a compaixão é um fenômeno possível com maior frequência, para outros mais inclinados ao egoísmo, ainda mais distante e mais misterioso. É claro, portanto, como essa dificuldade imposta pelo princípio de individuação do reconhecimento do outro, também torna insuficiente o papel das virtudes morais e não permite a todos entender com clareza qual a sua origem.

Como mostramos no segundo capítulo, as virtudes morais têm como base o sentimento de compaixão que, por sua vez, passa pelo reconhecimento da unidade metafísica com o outro. Desse modo, em sendo esse reconhecimento algo de difícil compreensão, as virtudes morais não se mostram satisfatoriamente suficientes para a garantia, tampouco a manutenção de uma eventual sociabilidade entre os homens que seja minimamente harmônica e na qual seja possível a manutenção e a garantia dos direitos naturais. A percepção individualizada da realidade alimenta permanentemente o egoísmo, aquele comportamento que busca afastar de si o máximo possível a dor e a obter para si o máximo possível de prazer, tornando ainda mais penosa uma sociabilidade dependente desse reconhecimento do outro com um mesmo elemento que o une àquele que age. Por isso, o egoísmo é o elemento que pode conduzir os indivíduos a prática de crimes e outras atrocidades pela sua própria natureza de não entender o outro como igualmente parte de uma mesma unidade e possuidor dos mesmos direitos que os outros. Frente a esse quadro, temos que o papel da justiça temporal se revela fundamental para, ao menos em certa medida, oferecer uma solução dos problemas causados por essa consequência da percepção fragmentada e plural da realidade. O interesse egoísta é certamente uma das maiores razões que levam as pessoas a buscarem de maneira ilimitada suas próprias pretensões, mesmo que isso represente uma violação clara da liberdade alheia. De fato, conseguimos mostrar como, numericamente, há muito mais chances de a prática de atos egoístas conduzirem a experiências de injustiças do que manter o exercício regular e livre da vontade. Por isso a existência de um Estado aceito por todos e juridicamente organizado por leis fundadas naqueles princípios morais que próprios de uma concepção da existência de direitos naturais é essencial para conter esses avanços desmedidos e, por vezes, cruel e maldoso, contra a liberdade alheia. Considerando que Schopenhauer tenha mostrado satisfatoriamente como a disposição para moral não é algo fortemente presente em todos os indivíduos, o que reforça a necessidade do Estado.

Se assumirmos as premissas estabelecidas pela filosofia de Schopenhauer enunciadas especialmente no primeiro capítulo, é possível concluir que em algum momento os indivíduos precisariam se dar conta de que deve haver, em alguma medida, uma regra geral e um poder

instituído para que aqueles indivíduos incapazes de respeitar os limites de afirmação de sua vontade pela própria consciência da moralidade que assim estabelece, possuam contra motivos suficientemente fortes que os induza a não praticar injustiças e que, para os casos em que isso ocorra, haja uma punição capaz de não somente desempenhar uma função pedagógica que traz um entendimento de que aquilo é contrário ao direito e que, portanto, não deve ser repetido, mas de produzir um estado de bem-estar, estado este no qual os indivíduos possam sentir-se devidamente seguros quanto aos seus direitos naturais. Como vimos, garantir o cumprimento da lei como um contrato é a função que os indivíduos concordantes com a existência do Estado devem esperar – e até mesmo poder exigir – deste Estado ali estabelecido, cujo papel inclui ainda a redução dos danos nefastos causados pelas invasões sobre a liberdade e os direitos dos indivíduos naquela sociedade.

Desse modo, podemos afirmar que os elementos internos da doutrina do direito schopenhaueriana, a saber, a explanação dos conceitos de justo e injusto, o direito de propriedade, o fundamento do Estado e o direito penal, se mostram coerentes com os demais elementos da filosofia de Schopenhaueriana. Ainda, a coerência interna também é observada ao longo de toda sua explanação sobre o direito. A razão pela qual o Estado existe para ele não poderia ser outro se não a necessidade imposta pelo egoísmo de que as diferentes pretensões e a busca, por vezes, desmedida dos próprios interesses, sejam controladas na medida em que transpuserem o limite da vontade alheia por uma capacidade externa que as instituições juridicamente organizadas possuem. O fundamento da legislação positiva também não poderia ser outro dentro do pensamento schopenhaueriano que não fosse a própria compreensão do elemento moral do mundo, caso contrário, a legislação positiva poderia ser arbitrária e carente de um fundamento ao qual ela estivesse presa. Igualmente o direito de propriedade como produto da disposição da vontade de um indivíduo sobre um determinado objeto para adquiri-lo ou conservá-lo, através do emprego de suas forças corporais. Por fim, considerando que não só a existência dos direitos morais, isto é, o direito ainda sem o elemento do Estado, não podem ser garantidos fora dele, mesmo no cerne de um ordenamento jurídico, também é necessário que ao Estado pertença o *jus puniendi*, isto é, o direito de punir aqueles que atentam contra esse direitos, papel este que se reserva adequadamente ao direito penal.

Por fim, quanto as críticas tecidas por Schopenhauer no que se refere a doutrina do direito de Kant, mostramos que Schopenhauer rejeita completamente a separação kantiana entre ética e direito. Para ele, além de considerar que essa separação não é possível, alega que Kant não foi capaz de provar satisfatoriamente que o direito e a ética estão, de fato, separados. Ademais, embora a desconstrução aqui realizada sobre a filosofia do direito de Kant não atinja

propriamente o ponto da necessidade da existência de leis para a manutenção de uma sociabilidade entre os indivíduos, é necessário mostrar as inconsistências que Schopenhauer apresenta à doutrina do direito de Kant na medida em que, ao desenvolver a sua própria filosofia, como vimos, Schopenhauer deixa claro em diversos momentos que a sua filosofia parte da filosofia kantiana e que é necessário conhecê-la e, no nosso caso, enfrentá-la filosoficamente, para que possamos delinear precisamente os problemas que devem ser superados na elaboração de uma doutrina do direito que não seja falha e deixe diversos pontos em aberto como Schopenhauer acusa a kantiana de ter feito. O que reforça este ponto é que nossa argumentação quanto à filosofia kantiana do direito se propôs a mostrar as suas inconsistências na própria fundamentação do direito, bem como na sua tentativa de promover a separação entre o direito e a ética. Pudemos notar, portanto, a necessidade de se expor a fragilidade da doutrina do direito de Kant até como uma forma de reforçar a construção doutrinária do direito de Schopenhauer que, como sustentamos ao longo da presente dissertação, avança significativamente na conceituação do direito ao oferecer para ele um fundamento mais consistente, bem como eliminar aqueles elementos que são estranhos e pouco esclarecedores na construção de uma formulação teórica sobre o direito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer*; in: Coleção Filosofia Passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. *Justiça, caridade e compaixão na metafísica ética de Schopenhauer*. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer – 1º semestre 2010 – Vol. 1 – nº1 – pp. 49-70.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no Pensamento de Emanuel Kant*. Tradução de Alfredo Fait. Ed. Universidade de Brasília. 1984.
- CACCIOLA, Maria Lucia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Argumentum, 2008.
- DAMASCENO, Francisco Willian Mendes. *Ética e Metafísica em Schopenhauer: A verdadeira liberdade e o sentido moral do mundo*, in: Nietzsche e Schopenhauer: gênese e significado da genealogia. Gustavo B. N. Costa; José Maria Aruda; Ruy de Carvalho (orgs). Fortaleza: EDUECE, 2012.
- DURANTE, Felipe dos Santos. *Virtude, Direito, Moralidade e Justiça em Schopenhauer*. Campinas. 2012. 118 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia), UNICAMP.
- \_\_\_\_\_. *Arthur Schopenhauer e a tradição jusnaturalista moderna*. Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer – 1º semestre 2011 – Vol. 2 – Nº - pp. 108-118.
- \_\_\_\_\_. *As objeções feitas por Arthur Schopenhauer à doutrina kantiana do direito*. Cadernos de Ética e Filosofia Política, v. 1, n. 22, p. 71-83, 11.
- FONSECA, E.; MATTOS, F.; RAMOS, F.; HULSCHOF, M.; DEBONA, V. (Orgs.). *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, Vontade e Liberdade*. Editora UFPR, Curitiba, 2015.
- GARDINER, Patrick. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- JANAWAY, Christopher. *Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Clarendon Press- Oxford, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Schopenhauer*; Tradução Adail Ubirajara Sobral. In: Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2013.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Edições 70. LDA. 2007.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. – Petrópolis, RJ: Vozes ; Bragança Paulista, SP : Editora Universitária São Francisco, 2013.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEMONS, Anerson Gonçalves. *Sobre as singularidades da metafísica da moral em Schopenhauer e a significação do fenômeno de compaixão*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 5, Nº 2 - 2º semestre de 2014 - pp. 71-91.

MEDEIROS JUNIOR, Waldir Severiano de. *A liberdade da vontade e o problema da condição da responsabilização jurídica: um estudo da posição de Kant em contraposição à crítica de Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2016.

NASCIMENTO, Fabrício Cristhian do. *As críticas de Schopenhauer à filosofia moral kantiana*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, centro de filosofia e ciências humanas. Programa de pós-graduação em filosofia, 2014

PAVÃO, Aguinaldo. *Kant e Schopenhauer sobre a natureza da filosofia moral*. Dissertatio (UFPel), v. 30, p. 135-148, 2009.

\_\_\_\_\_. *O papel das inclinações na filosofia moral de Kant*. Veritas. Porto Alegre v.53 n.1. 2008

\_\_\_\_\_. FELDHAUS, Charles. e WEBER, José Fernandes. (Org.). *Schopenhauer: Metafísica e Moral*. 1ª edição. São Paulo: DWW, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2012.

SANTOS, Tarcísio Alves do. *A compaixão como fundamento da moral em Schopenhauer*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, centro de ciências humanas, letras e artes. Programa de pós-graduação em filosofia, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a ética*. Tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012

\_\_\_\_\_. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Mundo como Vontade e como Representação, 1º e 2º Tomo*; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015

\_\_\_\_\_. *Los dos Problemas Fundamentales de la Ética*. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2007.

TANNER, Michael. *Schopenhauer: metafísica e arte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2001.

WALKER, Ralph. *Kant: Kant e a lei moral*. Tradução de Oswaldo Giacóia Júnior. São Paulo: editor UNESP. 1999.