



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO

**DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO DE PROPRIEDADE NA
FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER**

Londrina
2013

ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO

**DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO DE PROPRIEDADE NA
FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER**

Dissertação submetida à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Aguinaldo Pavão

Londrina
2013

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

O75d Orrutea Filho, Rogério Moreira.
Dos fundamentos do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer
/ Rogério Moreira Orrutea Filho. – Londrina, 2013.
112 f.

Orientador: Aguinaldo Pavão.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina,
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
2013.

Inclui bibliografia.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 – Teses. 2. Direito de propriedade – Teses.
3. Trabalho – Teses. 4. Individualidade – Teses. 5. Vontade – Teses. 6.
Filosofia alemã – Teses. I. Pavão, Aguinaldo. II. Universidade Estadual de
Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

CDU 1(430)

ROGÉRIO MOREIRA ORRUTEA FILHO

**DOS FUNDAMENTOS DO DIREITO DE PROPRIEDADE NA
FILOSOFIA DE SCHOPENHAUER**

Dissertação submetida à Universidade Estadual de Londrina – UEL, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Aguinaldo Antonio Cavalheiro Pavão
UEL – Londrina - PR

Prof. Dr. Delamar José Volpato Dutra
UFSC – Florianópolis – SC

Prof. Dr. Charles Feldhaus
UEL – Londrina - PR

Londrina, 11 de março de 2014.

Agradeço à CAPES o apoio financeiro e a todos aqueles envolvidos diretamente ou indiretamente na produção deste trabalho, entre os quais devo citar meu orientador Aguinaldo Pavão, meus familiares – em especial, meu pai Rogério, que é meu maior mestre e incentivador – e minha namorada e amiga Daniela Bizetto.

FILHO, Rogério Moreira Orrutea. **Dos fundamentos do direito de propriedade na Filosofia de Schopenhauer**. 2014. 112f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é proceder a uma análise filosófica dos fundamentos do direito de propriedade conforme apresentados na obra de Arthur Schopenhauer. No curso de nossas investigações, pretendemos mostrar que, embora Schopenhauer apresente o simples argumento de que o legítimo direito de propriedade se encontra fundamentado no trabalho, porém, sua linha de argumentação encontra-se carregada de outros pressupostos, entre os quais se destaca a distinção que aqui se faz entre individualidade moral do homem, contraposta à sua mera individuação corpórea. Estes pressupostos, por sua vez, só podem ser identificados através de outras noções mais elementares que compõem seu sistema filosófico. Por essa razão, pretende-se fazer uma descrição de todo o seu sistema filosófico, desde seus princípios epistemológicos e metafísicos até suas deduções mais específicas, entre as quais se encontra a “dedução do direito de propriedade” (*Ableitung des Eigenthums*), para a partir disso podermos concluir se é possível ou não realmente derivar o direito de propriedade a partir das bases do sistema filosófico de Schopenhauer, de modo análogo a um efeito que é derivado de sua causa, de maneira que o direito de propriedade não surja acidentalmente a partir de uma ideologia arbitrária, mas se assente nas estruturas conceituais basilares da filosofia do autor de *o Mundo como Vontade e Representação*. Pretende-se também analisar de modo mais detalhado certas categorias utilizadas por Schopenhauer no curso de suas argumentações, tais como a noção de “trabalho” e a declaração segundo a qual o direito de propriedade, quando moralmente legitimado, confere ao proprietário um “poder irrestrito” à coisa possuída, para então definirmos com precisão o posicionamento sustentado pelo filósofo alemão diante deste tema.

Palavras Chave: Direito. Propriedade. Vontade. Trabalho. Individualidade.

FILHO, Rogério Moreira Orrutea. **The fundamentals of property rights in the Philosophy of Schopenhauer**. 2014. 112p. Dissertation (Master in Philosophy) – Universidade Estadual de Londria, Londrina 2014.

ABSTRACT

The aim of this work is to realize a philosophical analysis about the grounds of the right to property as presented by Arthur Schopenhauer. Through the course of our investigation we pretend to show that although Schopenhauer has presented the simple argument that the genuine right to property is based on work, yet his way of argumentation is loaded with some presuppositions; among them the distinction here made between moral individuality and corporeal individuation projects itself. By their turn, such presuppositions can be identified only through some more basic notions that compose his philosophical system. Thus we pretend to realize a description of his complete philosophical system, from its epistemological and metaphysical principles until the more specific deductions, among them we can find the “deduction of the right to property” (*Ableitung des Eigenthums*), and so through that we can conclude if is really possible to derive the right to property from the grounds of Schopenhauer’s philosophical system, in analogical way with the relation between cause and effect – where the effect derives from its cause – so the right to property cannot emerge *per accidens* through arbitrary ideologies, but it find its place on the conceptual structure created by the author of *The world as will and representation*. We also pretend to analyze in a more detailed way some categories used by Schopenhauer along the course of his argumentation, such as the notion of “work” and the declaration that the right to property, when morally legitimate, gives to the owner an “unlimited power” over the possessed thing – so we can define with more precision the position maintained by the german philosopher on this theme.

Key-words: Right. Property. Will. Work. Individuality.

ROL DE ABREVIATURAS PARA FINS DE CITAÇÃO DAS OBRAS DE SCHOPENHAUER

| | |
|--------|---|
| BGE | <i>Die beiden Grundprobleme der Ethik</i> |
| HN 2 | <i>Der handschriftliche Nachlass</i> (tomo 2) |
| HN 4 | <i>Der handschriftliche Nachlass</i> (tomo 4) |
| M | Sobre o fundamento da moral |
| MVR | O mundo como vontade e representação |
| MB | Metafísica do belo |
| MS | <i>Metaphysik der Sitten</i> |
| P | <i>Parerga und Paralipomena</i> |
| P II | <i>Parerga und Paralipomena</i> (tomo 2) |
| SG | <i>Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde</i> |
| WN | <i>Über den Willen in der Natur</i> |
| WWR | <i>The World as will and representation</i> |
| WWR II | <i>The world as will and representation</i> (suplementos) |
| WWV | <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> |
| WWV II | <i>Die Welt als Wille und Vorstellung</i> (suplementos) |

As traduções de todos os trechos citados neste trabalho, a partir de obras em língua estrangeira, são de nossa inteira responsabilidade.

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| CAPÍTULO I – CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS NOÇÕES BASILARES QUE COMPÕEM O SISTEMA FILOSÓFICO DE ARTHUR SCHOPENHAUER | 15 |
| 1 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO | 15 |
| 1.2 SOBRE A QUÁDRUPLA RAIZ DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE | 21 |
| 2 O MUNDO COMO VONTADE | 26 |
| 2.1 DA NATUREZA DA VONTADE | 32 |
| 2.2 Dos Graus de Objetividade da Vontade (Ideias Platônicas) | 36 |
| 3 DO PROBLEMA DA INDIVIDUALIDADE HUMANA | 39 |
| 3.1 SERIA O CARÁTER INTELIGÍVEL UMA IDEIA EM SENTIDO PLATÔNICO? | 42 |
| CAPÍTULO II – SOBRE A JUSTIÇA EM GERAL | 46 |
| 1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS | 46 |
| 2 DA INJUSTIÇA E DA JUSTIÇA OU DIREITO NATURAL | 50 |
| 3 SOBRE A CARIDADE E O SENTIMENTO DE COMPAIXÃO | 55 |
| 4 IMPUTABILIDADE, LIBERDADE MORAL E INDIVIDUALIDADE MORAL COMO NOÇÕES INTEIRAMENTE DEPENDENTES ENTRE SI | 57 |
| 4.1 IMPUTABILIDADE E DURCHSCHAUUNG | 62 |
| CAPÍTULO III – DO DIREITO DE PROPRIEDADE | 66 |
| 1 “DEDUÇÃO” DO DIREITO DE PROPRIEDADE | 66 |

| | | |
|----------|---|------------|
| 1.2 | A NOÇÃO DE “TRABALHO” | 73 |
| 1.3 | A TRANSMISSÃO DA PROPRIEDADE E A QUESTÃO DO “PODER IRRESTRITO” ATRIBUÍDO AO PROPRIETÁRIO | 74 |
| 2 | PROPRIEDADE E ESTADO..... | 80 |
| 3 | O PROBLEMA DA JUSTIÇA ETERNA..... | 88 |
| 4 | O PROBLEMA DA ASCESE..... | 92 |
| 5 | A FUNDAMENTAÇÃO DE SCHOPENHAUER DO DIREITO DE PROPRIEDADE DIANTE DA FUNDAMENTAÇÃO DADA POR OUTROS FILÓSOFOS..... | 99 |
| 5.1 | KANT | 99 |
| 5.2 | LOCKE..... | 102 |
| 5.3 | HOBBS..... | 104 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 107 |
| | REFERÊNCIAS | 110 |

INTRODUÇÃO

Não há dúvidas sobre o imenso grau de importância e gravidade atribuídos ao tema do direito de propriedade. A carga valorativa que incide sobre esta questão é tamanha, que, ao longo da história, muitos conflitos – sejam eles de natureza bélica ou meramente ideológica – têm sido travados apenas para decidir sobre sua possibilidade ou autenticidade. Trata-se de um direito tão primário, que a sua existência confunde-se com a do próprio homem, de forma que, adentrar o âmago do problema relativo à propriedade, é o mesmo que explorar o interior mais profundo do espírito humano. Um debate sobre o verdadeiro significado do direito de propriedade jamais será inofensivo ou carente de sentido: pois se fala aqui diretamente a uma necessidade imediata da existência humana, diante da qual homem nenhum consegue permanecer completamente passivo, muito menos ignorante – tal discussão interessa a qualquer um que tenha dentro de si algum sopro de vida. Por estes motivos, deve-se atribuir total razão ao jurista Rogério Moreira Orrutea (1998, p. 9), ao escrever:

É inegável que o direito de propriedade se apresenta como motivo de preocupação na sociedade contemporânea, constituindo-se em matéria de obstinada polêmica, o que se dá, não apenas em época mais moderna, mas desde vetustos períodos na história da humanidade. O instituto da propriedade individual, considerado como instituição jurídica, tem sido objeto de amplas e intensas indagações por variadas formas de correntes teóricas e doutrinárias, que buscam apresentar a seu modo próprio fundamentação com base em padrões teóricos inerentes a cada uma delas.

Em meio à aludida variação de correntes teóricas que buscam fundamentar o direito de propriedade, podemos separar dois grandes grupos: aqueles que sustentam a legitimidade da propriedade ainda num estado de natureza, isto é, independente de leis vigentes num Estado posto, constituindo-se a propriedade em verdadeiro conteúdo de direito natural (nesta linha teórica, estão pensadores como Locke, Kant, Puffendorf e Goethe); e aqueles que julgam o direito de propriedade como mera consequência da convenção estatal, fundamentando-se apenas e tão-somente em leis positivas válidas num determinado espaço e tempo – assim sustentam autores como Benjamin Constant, Jeremy Bentham, Hobbes e Rousseau (cf. ORRUTEA, 1998, p. 9 e ss.)¹. O autor cuja filosofia constitui-se em objeto de

¹ Mas apesar do dissenso doutrinário quanto à fundamentação do direito de propriedade, no entanto é possível dizer que há algum consenso em relação à determinação de seu conceito: considera-se proprietário de algo exterior aquele que pode, com o consentimento dos outros homens, excluir estes mesmos homens do uso daquela coisa exterior, para que o possuidor possa utilizar e dispor da coisa de acordo com seu próprio arbítrio (cf. BRANDT, 2005, p. 8 e ss.). Vale citar também a definição simples, mas bastante exemplar, de David Hume (2010, p. 23): “*O que é a propriedade de um homem? Qualquer coisa cujo uso confere-se legalmente a ele, e somente a ele*”.

crítica e apreciação neste trabalho, Arthur Schopenhauer, encontra-se no primeiro grupo, ou seja, Schopenhauer sustenta uma teoria do direito natural (em especial, uma teoria do direito natural à propriedade).

Mas aqui surge uma outra questão bastante significativa: por que estudar o presente tema a partir da filosofia de Arthur Schopenhauer? Afinal, Schopenhauer não é tão correntemente vinculado, nos estudos acadêmicos, ao presente tema. De nossa parte, porém, cremos que a verdadeira questão não seria “por que compreender o tema do direito de propriedade a partir da filosofia de Schopenhauer?”, mas “por que até hoje mantivemos sua filosofia apartada de semelhante questão?”. Pois um pensador, cuja filosofia consistiu basicamente em ensinar e nos alertar sobre o profundo significado ético que possui o mundo em sua totalidade – e que, ao contrário, a simples perspectiva cientificista, neutra, baseada em meras relações de causa e efeito, é que seria, em um certo sentido, uma perspectiva falsa ou ilusória, porque apenas voltada a “representações” – certamente tinha algo significativo a dizer sobre aquela questão tão central, vital e polêmica em todo e qualquer debate de natureza moral: estamos moralmente autorizados a nos apropriar privativamente de algo, ou seria a propriedade privada produto de uma arbitrária convenção social, inteiramente contingente? E, de fato, Schopenhauer tinha algo a dizer sobre isso. Em todos os seus escritos sobre ética, o tema da propriedade sempre ocupa um lugar e, além disso, Schopenhauer estava perfeitamente ciente da gravidade e importância do tema, chegando mesmo a reconhecer, na sua obra *Über die beiden Grundprobleme der Ethik*, que “a propriedade” é o “ponto capital na vida do homem, cuja ação e esforço gira, principalmente, em torno dela”² (BGE, §13, p. 228).

Além disso, nossa iniciativa adquire especial importância na medida em que o direito de propriedade serve de fio condutor no ato de explorar uma das questões mais árduas e ao mesmo tempo profundas na filosofia de Schopenhauer: a questão da individualidade humana. Em sua dedução do direito de propriedade (exposta no §62 de *O mundo como vontade e representação* e capítulo 6 de suas preleções à metafísica dos costumes, entre outros lugares), percebe-se que Schopenhauer simplesmente pressupõe que a *vontade individual* de cada ser humano, que se apropria de uma coisa exterior através de seu trabalho, possui plena substância ou significação moral. Aliás, isto parece ser bastante óbvio,

² No original: “den Besitz, diesen Hauptpunkt in menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Thun und Trieben sich dreht”. Aqui Schopenhauer usa o termo “Besitz” em sentido lato, que nesse contexto pode significar tanto “posse” quanto “propriedade”. No entanto, ao longo de sua obra, ele normalmente se refere à propriedade pela palavra mais específica, “Eigenthum”. Na tradução de Maria Lúcia de Mello Cacciola, “Besitz” também é traduzida por “propriedade” (cf. M, §13, p. 110). Optamos por fazer nossa própria tradução deste trecho por julgar que a tradução de Cacciola, especificamente neste trecho, não retrata suficientemente o impacto retórico de Schopenhauer, através do qual o autor procura salientar a gravidade e importância do assunto.

pois se a vontade individual já não fosse dotada de uma significação moral, então seus desígnios particulares também não poderiam se converter em pretensões dignas de proteção jurídica. Porém, esta “obviedade” corre o risco de ser dissipada por algumas noções sustentadas no interior do sistema filosófico de Arthur Schopenhauer. Pois de acordo com Schopenhauer, toda individualidade tem sua razão de ser em nossas intuições de espaço e de tempo, as quais, por este motivo, são chamadas de *princípio de individuação* (MVR, §23, p. 171/I 134). Porém, nossas intuições de espaço e tempo – bem como nossa categoria do entendimento da causalidade – apenas nos transmitem fenômenos, representações, mas jamais a coisa em si, que para Schopenhauer é a vontade. E se espaço e tempo – isto é, o princípio de individuação – não se aplica à vontade enquanto coisa em si, disso se segue que ela não pode ser individualizada; logo, ela é una e indivisa em todo e qualquer fenômeno. Assim, resta-nos questionar: nossa individualidade se deve apenas ao princípio de individuação? Se a resposta for afirmativa – como, aliás, Schopenhauer faz-nos crer em inúmeros trechos de sua obra – então o direito à propriedade não se justifica, uma vez que o significado ético de nossas ações não encontra seu fundamento no *mundo como representação* – no qual vigora meras relações de espaço e tempo, subordinadas à fria causalidade – mas no *mundo como vontade*. É na medida em que somos seres volitivos, é que somos julgados, bem como julgamos, eticamente; ao contrário, aquilo cuja existência se deve inteiramente ao espaço, tempo e causalidade, não pode ser passível de julgamento ético algum. Se a individualidade é mero produto do princípio de individuação, então ela é vazia de significado ético, uma vez que seria então pura representação, e o mundo como representação, apartado do mundo como vontade, é inteiramente neutro do ponto de vista moral. Ao escrever sobre Schopenhauer, Brian Magee (2002, p. 207) diz que a moral está localizada na “interface” entre o mundo fenomênico e o noumênico, isto é, entre o mundo como representação e o mundo como vontade. Diríamos que esta “interface” é a condição mínima para toda e qualquer apreciação moral, pois sem qualquer contato com o mundo como vontade, o mundo como representação perderia toda e qualquer significação ética. Afinal, como seria possível avaliar eticamente o movimento de um corpo, inteiramente determinado segundo o princípio da causalidade, e que fosse diferente de um outro corpo – sobre o qual ele produzisse um determinado efeito – apenas pelo fato de que ocupa um diferente ponto no espaço?

A partir desta pequena exibição prévia de um dos problemas que estão intimamente – embora nem sempre explicitamente – ligados à questão principal do direito de propriedade, faz-se necessário prevenir o leitor de que este trabalho não versa simplesmente sobre o direito de propriedade em si, mas sobre os *fundamentos* deste direito. Esta iniciativa

traz consigo sérias consequências para nosso modo de abordar o assunto a partir de uma filosofia cuja construção guarda um rigor tão sistemático, a ponto de seu próprio criador qualificá-la como um “pensamento único”, onde “cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada” (MVR, prefácio à primeira edição, p. 19). Isto quer dizer que na busca de uma fundamentação completa do direito de propriedade, em Schopenhauer, não basta simplesmente apelar para aquelas fórmulas – tão repetidas pelo nosso filósofo – de acordo com as quais a propriedade funda-se diretamente no trabalho. Nesta filosofia que se manifesta como um “pensamento único”, todas as noções sustentam-se mutuamente, de forma que qualquer abordagem sobre uma destas noções exige imediatamente a compreensão de todas as outras noções que com ela se relacionam no interior deste pensamento único. Diante deste gigantesco edifício de conceitos que se sustentam mutuamente, dizer que a propriedade se fundamenta no trabalho é dizer muito pouco: paralelamente a isto, deve-se adquirir plena compreensão da natureza da vontade humana – justamente o problema mais crucial em toda a filosofia de Schopenhauer –, de como é possível a justiça ou direito em geral, qual o nível de significância moral da vontade individual, e assim por diante. Por outro lado, todos estes esclarecimentos precisam ser acompanhados de outros: em Schopenhauer, é impossível dissociar a abordagem metafísica da vontade da análise epistemológica de nossas representações, bem como a virtude da justiça da questão da liberdade moral, etc. Portanto, em alguns momentos nosso trabalho parecerá haver se distanciado em demasia do tema central; mas isso se deve ao caráter sistemático da filosofia de Schopenhauer, que exige a tratativa de conceitos aparentemente distantes entre si, e, por consequência disso, podem fazer o leitor crer que não guardam qualquer contato entre si. Mas esta distância é apenas aparente, e mais cedo ou mais tarde tais conceitos sempre acabam revelando sua afinidade e parentesco, sua dependência mútua. E em razão da pluralidade de conceitos que, de maneira mais próxima ou mais longínqua, direta ou indiretamente, tocam o tema principal do direito de propriedade, é que este trabalho só poderia tratar dos *fundamentos* do direito de propriedade, e não de um fundamento único.

Por estes motivos, o corpo deste trabalho será dividido em três capítulos. O primeiro capítulo tratará das noções mais gerais e basilares da filosofia de Schopenhauer, sem as quais esta filosofia não pode ser entendida: a distinção das duas perspectivas que temos do mundo, que ora consideramos do ponto de vista da representação, ora da vontade ou coisa em si; a teoria das ideias platônicas ou graus de objetividade da vontade; e, o momento mais importante deste capítulo, a questão da individualidade moral como distinta da simples individuação corpórea. É importante frisar que, apesar de inicialmente citarmos em diversos

momentos filósofos como Kant e Hume, nosso objetivo com isso é exclusivamente o de apresentar a gênese do pensamento de Schopenhauer, para que o leitor possa entender suas motivações iniciais e por quais vias ele foi forçado a adotar concepções muito pouco intuitivas, como aquela que sustenta a distinção entre fenômeno e coisa em si, representação e vontade, e que nos remonta à passagem histórica da filosofia céptica de Hume para o idealismo transcendental de Kant. Portanto, aqui nos interessa muito mais a interpretação que Schopenhauer fez destes pensadores que formaram a gênese de seu pensamento do que as interpretações mais correntes ou aceitas no cenário acadêmico atual. Nosso objetivo é compreender Schopenhauer, não Kant ou Hume.

O segundo capítulo abordará a justiça em geral: o modo pelo qual Schopenhauer deriva-a do sentimento de injustiça cometida e sofrida, sua relação com o direito natural e positivo, seu contraste com a virtude da caridade, sua ligação necessária com a liberdade moral transcendental, sobre a qual se baseia uma das funções básicas de nossa consciência moral quando preenchida pela noção de justiça, que é a de atribuir responsabilidade, imputar. Na tentativa de satisfazer a exigência da justiça pela qual somos seres livres e, conseqüentemente, imputáveis, fez-se necessário aqui aprofundar a distinção entre *Durchschauung* – este modo de percepção que “vê através” ou para além do princípio de individuação – e sentimento de compaixão, bem como relacionar, na filosofia de Schopenhauer, a noção escolástica de asseidade (utilizada por Schopenhauer em diversas oportunidades) com aquela de *haecceitas*, do filósofo Duns Scotus. Portanto, neste capítulo procura-se abordar aqueles elementos teóricos que compõem a justiça em geral, e sem os quais o exercício de nenhum direito específico seria moralmente possível.

No terceiro e último capítulo, o direito de propriedade é tratado diretamente. Munidos de todos os esclarecimentos anteriores, nele recriamos a “dedução” do direito de propriedade a partir do trabalho, questionamos a própria noção de trabalho na filosofia de Schopenhauer, bem como a extensão do poder atribuído ao proprietário, definimos a relação do direito natural de propriedade com o Estado, e ainda confrontamos a fundamentação do direito de propriedade com outras concepções morais, também apresentadas e defendidas por Schopenhauer, que podem entrar em contradição com a defesa do direito de propriedade. Ao final deste capítulo, com o intuito de definir com maior precisão o posicionamento de Schopenhauer diante do tema em questão, faremos breves comparações com as posições sustentadas por outros filósofos cuja filosofia jurídica e política guarda alguma relação com a filosofia jurídica e política de Schopenhauer. Os filósofos abordados são Kant, Locke e Hobbes.

Percebe-se, assim, que nosso modo de exposição consiste em passar pelas noções mais gerais até se chegar ao mais específico, pois entendemos que o último, destituído das explicações prévias dos primeiros, precisaria se sustentar sobre pressuposições que permaneceriam ocultas ao leitor. Pode-se dizer que um dos grandes objetivos deste trabalho é justamente este: eliminar, da “dedução” do direito de propriedade tal como apresentada por Schopenhauer, todas as pressuposições ingenuamente mantidas pelo próprio filósofo, para substituí-las por conceitos plenamente claros e compreensíveis, os quais, por sua vez, são aqueles que já existem nos limites da filosofia de Schopenhauer, e não fora dela. Deste modo, nosso trabalho jamais ultrapassa o seu objetivo principal, que é o de revelar, a partir da filosofia de Schopenhauer, os fundamentos do direito de propriedade.

CAPÍTULO I

CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE AS NOÇÕES BASILARES QUE COMPÕEM O SISTEMA FILOSÓFICO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

1 O MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

O desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer está intimamente ligado ao Idealismo Transcendental inaugurado por Immanuel Kant. Toda a edificação de seu sistema filosófico – completamente exposto em sua obra magna, *O mundo como vontade e representação* – erige-se a partir da premissa segundo a qual devemos distinguir os *fenômenos* da *coisa-em-si*, de maneira semelhante a Kant na sua *Crítica da razão pura*. Nesta obra, Kant pretende demonstrar que, no processo do conhecimento, os chamados juízos sintéticos *a priori*¹ são possíveis, uma vez que admitamos que o conhecimento humano não se origina a partir da simples conjunção entre percepção sensorial e os dados oferecidos pela experiência, mas que a experiência mesma pressupõe no sujeito um aparato cognitivo formalmente pré-definido através do qual os múltiplos dados empiricamente intuídos são ordenados e, assim, entendidos. Em outras palavras, segundo Kant nossa experiência só teria sentido se já fôssemos detentores de conceitos válidos *a priori* – por ele denominados de categorias do entendimento –, i.e., anteriores à experiência, os quais, no entanto, seriam vazios de conteúdos, e teriam como única função organizar sinteticamente, através de regras *a priori*, o conteúdo sensivelmente intuído durante a experiência (cf. KANT, 1997, p. 88/B 74 e ss.). Aliás, a própria capacidade de intuir empiricamente também teria que estar submetida a duas formas puras e *a priori*, que segundo Kant seriam as formas de espaço e tempo. Assim,

¹ De acordo com Kant, podemos distinguir três classes de juízos: 1) juízos analíticos, nos quais o predicado do sujeito já está contido implicitamente no conceito daquele sujeito, de forma que o predicado é derivado de forma puramente lógica segundo o princípio da identidade. Tais juízos são válidos *a priori*, i.e., independente da experiência. Exemplo de tais juízos é aquele segundo o qual todos os corpos são extensos. O predicado de “extenso” já está implícito no conceito de “corpo”.

2) Juízos sintéticos, que derivam da experiência, e por consequência disso o predicado é acrescentado ao sujeito sem que derive logicamente do mesmo, de forma que a ligação é meramente contingente. Tais juízos se verificam sempre *a posteriori*. Se, por exemplo, diz-se que os corpos são pesados, percebe-se que o predicado “peso” não decorre analiticamente do conceito de corpo, mas apenas posso realizar a adjunção na medida em que encontro exemplos particulares na experiência de corpos pesados.

3) E, finalmente, os juízos sintéticos *a priori*, cujos predicados, assim como ocorre nos sintéticos *a posteriori*, não decorre do conceito simplesmente por meio do princípio da identidade; contudo, a cópula entre sujeito e predicado que eles enunciam não é contingente, mas necessária. Exemplo: “em todas as mudanças, a quantidade da matéria permanece constante”. Neste caso, o juízo é necessário e, portanto, válido *a priori*, independentemente da experiência; porém o mero conceito de matéria não implica o de permanência, de sorte que a derivação aqui não é simplesmente analítica, mas sintética (cf. KANT, 1997, p. 42/B 10 e ss.).

espaço e tempo não seriam propriedades das coisas exteriores se consideradas *em si* mesmas, mas seriam formas particulares da intuição humana. De acordo com Otfried Höffe, Kant teria quatro argumentos que justificavam a tese de que espaço e tempo seriam formas puras da intuição, os quais poderiam ser separados em dois grupos. No primeiro grupo, estão contidos dois argumentos a favor da tese da aprioridade do espaço e tempo sobre a experiência:

Espaço e tempo – esse o primeiro argumento, de caráter negativo – não podem derivar da experiência, já que subjazem a qualquer intuição externa ou interna. Para que eu possa perceber uma cadeira “fora de mim” e “ao lado da mesa”, já pressuponho – além das representações de mim mesmo, da mesa e da cadeira – a representação de um “fora”, isto é, de um espaço no qual a cadeira, a mesa e o eu empírico ocupam determinada posição entre si, sem que esse espaço seja uma propriedade da cadeira, da mesa ou do eu empírico. Entre as propriedades da percepção externa encontramos cores, formas e sons, mas não o espaço. Analogamente, os processos psíquicos possuem determinadas qualidades que percebemos em sucessão temporal, sem que alguma destas sensações possua a qualidade do tempo. A este primeiro argumento negativo segue outro positivo: espaço e tempo são representações necessárias. Pois podemos imaginar um espaço e um tempo sem objetos ou sem fenômenos, mas não que o espaço e o tempo não existam. Mesmo na esfera da sensibilidade há algo que já existe “previamente”, e não só a partir da percepção empírica (HÖFFE, 2005, p. 72 -73).

No segundo grupo, apresentam-se mais dois argumentos que provam o caráter intuitivo do espaço e tempo, os quais, por essa razão, não poderiam ser considerados meras categorias discursivas:

No segundo par de argumentos, Kant conclui, primeiro, da unicidade e unidade do espaço e do tempo, que estes não são conceitos (discursivos), mas intuições. Pois os conceitos se referem a exemplares independentes; o conceito de mesa, por exemplo, se refere a todos os exemplares de mesas, enquanto existe só o todo de um único espaço e de um tempo unitário, que contém em si todos os espaços e tempos parciais como elementos não independentes. O segundo argumento prova o caráter intuitivo mostrando que a representação de espaço é ilimitada, enquanto um conceito pode ter uma quantidade indefinida de representações não em si, mas só sob si (HÖFFE, 2005, p. 73).

Julgamos de máxima importância compreender as razões que levaram Kant a afirmar que espaço e tempo são formas puras da intuição, pois como ainda veremos, a “Estética Transcendental”² é a parte da *Crítica da razão pura* que exerceu maior influência sobre o pensamento de Schopenhauer.

Sobre os dados intuídos na experiência, e que aparecem para o sujeito sob a forma de espaço e tempo, aplicam-se as categorias do entendimento. De acordo com Kant, noções como as de pluralidade, realidade e causalidade seriam contadas entre tais categorias,

² A “Estética Transcendental” é aquela parte na doutrina de Kant que investiga as formas *a priori* da sensibilidade, i.e., espaço e tempo. Na definição do próprio Kant: “designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*” (KANT, 1997, p. 62/B 35).

verdadeiros axiomas que funcionariam como condição de entendimento sobre todo dado oferecido pela experiência. Por essa razão, as formas puras da intuição – espaço e tempo – e as categorias do entendimento – que Kant contava no número de doze – seriam *transcendentais*, porque não se tornariam conhecidas após a experiência, i.e., não seriam conhecidas *a posteriori*, mas, ao contrário, seriam condições de possibilidade qualquer experiência (cf. KANT, 1997, p. 61/B 34 e ss.).

Com estas suposições, Kant pretendia, como já afirmamos, explicar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*. Ele havia sido motivado pelas investigações céticas de David Hume, investigações estas que reduziam a capacidade humana de entendimento à mera percepção passiva sobre os fenômenos dados na experiência, e que levavam a crer que todos os nossos juízos referentes às relações entre causa e efeito se dariam apenas *a posteriori* e, assim, seriam todos essencialmente acidentais. Por compreender que nossa percepção empírica é simplesmente passiva, Hume acreditava que a relação entre causa e efeito sensorialmente apreendida não corresponde a uma conexão necessária, mas à mera apreensão da passagem de um objeto para outro. Escreve Hume:

Em uma palavra: todo efeito é um evento distinto de sua causa. Portanto, não poderia ser descoberto na causa e deve ser inteiramente arbitrário concebê-lo ou imaginá-lo a priori. E mesmo depois que o efeito tenha sido sugerido, a conjunção do efeito com sua causa deve parecer igualmente arbitrária, visto que há sempre outros efeitos que para a razão devem parecer igualmente coerentes e naturais (HUME, 2004, p. 51-52).

O *hábito* de presenciar continuamente a mesma conjunção entre objetos semelhantes nos levaria a considerar tal conjunção como uma do tipo causal (cf. HUME, 2007, p. 61 e ss). Assim, a causalidade não se caracterizaria por estabelecer qualquer conexão necessária, e sim por uma conjunção costumeira entre dois objetos. Em razão disso, todo juízo sobre a experiência jamais poderia ser apodítico ou necessário, mas sempre problemático e, conseqüentemente, dependente de confirmação ulterior por meio de contínua verificação empírica. E se a causalidade só pode ser referente a uma passagem entre dois objetos empiricamente verificada, segue-se disso que esta passagem ou conjunção entre dois objetos ou estados heterogêneos cairia no âmbito da mera probabilidade, conforme a constância verificada preteritamente; todavia, em essência, seria sempre acidental, porque sua certeza estaria sempre subordinada à prova dada *a posteriori* mediante observação empírica. Do fato de que uma determinada conjunção sempre se deu no passado, não se segue que qualquer conjunção irá se repetir de maneira necessária no futuro. Nestes termos, a ciência da natureza se converteria em um saber relativo a proposições acidentais, ainda que baseadas em

experimentos mais ou menos constantes. Porém, ao demonstrar que no processo empírico de conhecimento, entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido, há a mediação de formas *a priori* do primeiro, Kant refuta o ceticismo de Hume, pois nessas condições o sujeito do conhecimento não receberia passivamente os dados fornecidos pela experiência, mas estes dados sofreriam um processo de adequação mediante a aplicação espontânea, por parte do sujeito, de suas formas *a priori* do entendimento àqueles mesmos dados. O entendimento submeteria a natureza a suas próprias regras. Assim, a natureza não precisaria ser considerada como algo infinitamente indeterminado em suas propriedades e manifestações, justamente porque cada um de seus modos de manifestações sofreria a determinação das formas *a priori* da intuição e entendimento do sujeito cognoscente. Especialmente em relação à causalidade, Kant notou que a tese de Hume – que reduzia a relação de causa e efeito à mera sucessão accidental entre dois objetos, sempre verificada *a posteriori* – teria por consequência a invalidação da própria regra segundo a qual tudo deve ter sua causa, isto é, revogaria a causalidade, uma vez que “sobre tal base, este conceito (de causa) seria meramente empírico e a regra, que ele fornece, de que tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência” (KANT, 1997, p. 222/B 241). Portanto, para Kant, a regra segundo a qual todo evento tem sua causa, deve ser válida *a priori*, uma vez que é necessária e de validade universal. Se Hume tivesse concebido, como Kant o fez, o princípio da causalidade como uma regra dada *a priori* pelo entendimento, e aplicável ao mundo empírico, teria compreendido corretamente por que razão em toda e qualquer experiência sempre perguntamos pelas causas dos fenômenos, e por que mesmo quando não encontramos uma determinada causa, nem por isso cessa nossa inabalável certeza de que semelhante causa necessariamente exista: isso se deve à aprioridade lógica que esta regra possui sobre a própria experiência³.

Assim, o idealismo transcendental teria o condão de assegurar a possibilidade de obtenção do conhecimento verdadeiramente objetivo. Contudo, há uma segunda implicação decorrente da teoria kantiana do conhecimento, e é esta implicação que mais nos interessa neste tópico. Se, conforme afirmamos, Kant teve que admitir que entre sujeito e objeto deve haver a mediação do intelecto do primeiro – intelecto este que já seria

³ É interessante notar que Hume reconhecia plenamente tal fato, isto é, ele admitia a necessidade na relação entre uma causa e um efeito, como podemos depreender a partir de várias passagens de sua *Investigação acerca do entendimento humano*, sobretudo na seção VIII, dedicada ao tema da liberdade e da necessidade. A crítica de Kant (nesse ponto totalmente retomada por Schopenhauer) é no sentido de que derivar a necessidade a partir da experiência, ou de um fundamento meramente psicológico como o hábito, tem por consequência impossibilitar qualquer necessidade. Por isso, Hume teria tentado conciliar duas teses inconciliáveis: por um lado, reconhece-se plenamente a necessidade entre causa e efeito; por outro, julga derivar nosso conhecimento deste princípio a partir da simples experiência, que é essencialmente contingente.

pré-determinado em suas formas de compreensão – então é preciso admitir também que o objeto não é conhecido em si mesmo pelo sujeito, mas, enquanto objeto, é algo que *aparece* para o sujeito, vale dizer, o sujeito apenas pode conhecer a *aparência* que as coisas adquirem quando submetidas à aplicação de seu aparato intuitivo e intelectual. Dito de outro modo, conhecemos apenas *fenômenos*, mas jamais *coisas em si mesmas*.

Schopenhauer adotou a distinção entre fenômeno e coisa em si, tal como elaborada em suas linhas mais gerais por Kant⁴, e fez dela a premissa fundamental sobre a qual irá erigir todo o seu pensamento; não só considerou a citada distinção “o maior mérito de Kant” (MVR I, Crítica da filosofia kantiana, p. 526/I 494), como também, inteiramente convencido de sua evidência a partir das explicações contidas na “Estética Transcendental”, declarou ser a sua noção correlata – a de que o mundo vivido é uma *representação* do sujeito cognoscente, e que o objeto só existe na sua relação com o sujeito – verdade inatacável:

“O mundo é minha representação.” Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. [...] Se alguma verdade pode ser expressa a priori, é essa, pois é uma asserção da forma de toda experiência possível e imaginável, mais universal que qualquer outra, que tempo, espaço e causalidade, pois todas estas já a pressupõem; e, se cada uma dessas formas, conhecidas por todos nós como figuras particulares do princípio de razão, somente valem para uma classe específica de representações, a divisão entre sujeito e objeto, ao contrário, é a forma comum de todas as classes, unicamente sob a qual é em geral possível pensar qualquer tipo de representação, abstrata ou intuitiva, pura ou empírica. Verdade alguma é, portanto, mais certa, mais independente de todas as outras e menos necessitada de uma prova do que esta: o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão-somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação (MVR I, § 1, p. 43/I 3 – I 4).

Porém, após aceitar, de acordo com suas interpretações, as conclusões do

⁴ Pode-se dizer, em tom de crítica, que a concepção sustentada por Schopenhauer acerca da coisa em si kantiana – como ainda veremos com mais detalhes – não coincide em absoluto com a concepção sustentada pelo próprio Kant, uma vez que Schopenhauer parece “ontologizar” a coisa em si, isto é, toma-a como uma entidade realmente existente por si mesma e passível de investigação filosófica. Esta interpretação “ontológica” da coisa em si não é pacífica. Allison, por exemplo, sustenta que o idealismo transcendental de Kant busca apenas explicar como o conhecimento é possível e quais os limites deste conhecimento, em vez de determinar a natureza ou essência do objeto conhecido. Seria uma teoria puramente epistemológica, com implicações metodológicas para o ato de conhecer, mas sem implicações ontológicas ou metafísicas. Neste contexto, de acordo com Allison, a coisa em si deve ser considerada como uma noção de função metodológica, que se refere apenas àquilo que não pode ser objeto do conhecimento em razão da má utilização das categorias, vale dizer, da não aplicação das mesmas sobre os objetos dados na intuição. Portanto, com a coisa em si, Kant não estaria interessado em provocar uma investigação filosófica acerca de uma realidade última e oculta, mas simplesmente em limitar o conhecimento àqueles objetos dados na intuição, submetidos às formas de espaço e tempo. Jamais poderia haver conhecimento além deste limite metodológico (cf. ALLISON, 2004, p. 3 e ss.). De qualquer forma, trazemos esta informação apenas para mostrar que não estamos alheios às dificuldades que este aspecto do pensamento kantiano apresenta, pois nosso escopo não é de modo algum provocar um debate sobre a natureza da coisa em si na obra de Kant, mas, por ora, intencionamos simplesmente reconstruir o ponto de vista de Schopenhauer. É a compreensão da filosofia de Schopenhauer que nos interessa, e não propriamente a de Kant.

idealismo transcendental sobre o status essencialmente fenomênico que o mundo objetivo adquire diante do sujeito – porque inevitavelmente submetido às formas *a priori* deste último – em seguida Schopenhauer discorda de Kant em outros pontos. Primeiro, Schopenhauer não irá concordar com os argumentos de Kant concernentes à “dedução da coisa em si”, conforme expressão do próprio Schopenhauer (cf. MVR I, apêndice, p. 531/I 499 e ss.). Este ponto de discordância é de extrema importância, uma vez que é também por meio dele que Schopenhauer irá justificar sua tese inovadora de acordo com a qual a vontade é a coisa em si. Segundo, Schopenhauer contestará as noções de *entendimento* e de *razão* apresentadas por Kant, além de rejeitar todas as categorias do entendimento pelo mesmo enumeradas, conservando apenas a categoria da causalidade. O primeiro ponto abordaremos mais adiante, quando tratarmos do “mundo como vontade”. O segundo, abordaremos agora, resumidamente.

Schopenhauer realizou, no âmbito das representações, uma rígida diferenciação entre aquelas do tipo abstrato, e aquelas de tipo intuitivo. As primeiras abarcariam apenas “uma classe de representações, os conceitos” (MVR I, §3, p. 47/I 7); seriam constituídas por aquela esfera cognitiva que chamamos de *razão*. As segundas representações, intuitivas, seriam as responsáveis pela constituição imediata de nossas percepções empíricas: “abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado de suas condições de possibilidade” (MVR I, §3, p. 47/I 7). Nestes termos, a experiência, para constituir-se em sua integralidade, não precisaria ser mediada por pensamentos abstratos ou conceitos. Para aperfeiçoar-se, a única mediação que a experiência necessitaria seria a das formas puras da intuição – espaço e tempo – e da categoria do entendimento da causalidade. Pelo fato de a relação causal ser inerente à realidade empírica, sempre vivenciariamos as coisas exteriores ou estados dos objetos empíricos em um constante “fazer-efeito” entre si, daí porque Schopenhauer julgar a palavra alemã *Wirklichkeit* – derivada do verbo *wirken* (fazer efeito, efetivar-se) – mais significativa do que *Realität* (cf. MVR I, §4, p. 50/I 10). Para que percebamos a realidade, não precisamos pensá-la; não fosse assim, argumenta Schopenhauer contra Kant, a constituição da realidade empírica diante de nós restaria dependente de um esforço imaginativo que, efetivamente, é inteiramente supérfluo no nosso processo de percepção empírica. Consequentemente, a causalidade não pode ser considerada um conceito no sentido de precisar ser pensada ou raciocinada para efetivar-se sobre os estados dos objetos. De fato, esta crítica de Schopenhauer parece-nos procedente, se considerarmos que Kant realmente associa, em várias oportunidades, o uso das categorias do entendimento a um

saber “discursivo”⁵, o que, aplicado à causalidade, não é verdadeiro: para *entender* que um evento Y se segue a um evento X, não se faz de modo algum necessário a mediação de um saber do tipo discursivo. Assim, Schopenhauer ainda conserva a causalidade como uma categoria do entendimento, mas sua noção de entendimento difere substancialmente daquela de Kant na medida em que o entendimento, aqui, não se confunde com pensamento ou atividade discursiva. Estes últimos implicam em um processo de abstração e, portanto, são um privilégio de nossa faculdade racional. Mas o entendimento, na aplicação da sua regra causal, interage com as formas puras da intuição no processo imediato de constituição de nossa percepção empírica e, assim, não implica em qualquer processo abstrato de raciocínio. Toda a realidade empírica se apresenta ao sujeito cognoscente nas formas de espaço, tempo e causalidade; portanto, em decorrência da aplicação imediata na lei da causalidade – que é uma categoria do entendimento – juntamente com as formas de espaço e tempo no processo de formação de nossas representações empíricas, Schopenhauer conclui que nossa intuição é também intelectual, e não apenas sensível (cf. SG, §21, p. 85 e ss). De resto, Schopenhauer concorda com Kant que as outras onze categorias necessitam do pensamento para efetivar-se. Porém, como são meras representações abstratas – cujo material é retirado das representações intuitivas –, elas perdem seu status de categorias do entendimento, para serem consideradas construções da *razão*, i.e., representações de representações (porque as representações abstratas derivam seu material das representações intuitivas). Por isso, Schopenhauer julga que a única função do entendimento é, afinal, a aplicação da causalidade sobre os fenômenos (cf. MVR I, Crítica da filosofia kantiana, p. 565/ I 535). O que é importante frisar até o presente momento, é a concepção profundamente determinista que Schopenhauer sustenta com relação às nossas representações empíricas; determinismo este que, por outro lado, não se sustenta com relação àquilo que somos *em si*, como ainda será abordado.

1.2 SOBRE A QUÁDRUPLA RAIZ DO PRINCÍPIO DE RAZÃO SUFICIENTE

Aqui faremos algumas breves considerações sobre a tese de Schopenhauer dedicada às quatro raízes do princípio de razão suficiente, não somente porque julgamos tais considerações indispensáveis para uma melhor compreensão sobre a teoria de Schopenhauer acerca do mundo como representação, mas sobretudo porque a passagem da teoria do

⁵ Isso fica particularmente evidente na primeira seção (“do uso lógico do entendimento em geral”), do primeiro capítulo do livro primeiro (“Analítica dos conceitos”), da *Crítica da razão pura*. Lá, Kant escreve: “Assim, o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo” (KANT, 1997, p. 102/B 93).

conhecimento à metafísica da vontade – e, conseqüentemente, à Ética na filosofia de Schopenhauer – é melhor compreendida a partir da constatação de inconsistências na teoria do conhecimento – mais especificamente, na investigação da “quarta classe de objetos”, sobre a qual incide o “princípio de razão suficiente de agir” (*Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*) – as quais, Schopenhauer demonstrará, só podem ser sanadas através de certas pressuposições metafísicas.

Na sua análise voltada à natureza de nossas representações, Schopenhauer compreende que todas elas, apesar de distintas entre si, podem ser igualmente reduzidas a um elemento comum: o princípio de razão suficiente. Dito de outro modo, em qualquer de nossas representações – sejam elas intuitivas ou abstratas – estabelecemos sempre uma relação de necessidade sobre os objetos conhecidos: tão logo se apresente uma razão, segue-se disso sua consequência. A regra responsável por estabelecer esta relação de necessidade – i.e., o princípio de razão suficiente – assumiria diferentes formas de acordo com a específica classe de objetos sobre a qual se aplica. Assim, relativamente aos objetos empíricos, o princípio de razão assume a forma da lei da causalidade, o que condicionaria a necessidade física; em nossos pensamentos e abstrações, compostos por premissas e suas conseqüentes conclusões, incide o princípio de razão de conhecimento, responsável pela necessidade lógica em nossos juízos; sobre nossos cálculos aritméticos e teoremas geométricos, a necessidade matemática é condicionada pelo princípio de razão de ser; e, por fim, o princípio de razão assume a forma da lei da motivação (ou princípio de razão de agir), que implica na necessidade moral de nossas ações, as quais são conseqüências de nossas motivações da mesma maneira que um efeito é consequência de uma causa (cf. SG, §49, p. 171). Por essa razão, Schopenhauer conclui que a lei da motivação é uma espécie de causalidade: tão logo se apresente os motivos à consciência, a ação do indivíduo se segue necessariamente (cf. SG, §20, p. 61 e ss.). Logo, por meio da perspectiva do sujeito que assume o princípio de razão suficiente como fio condutor de sua investigação, não pode haver liberdade moral, visto que a conduta do indivíduo deriva de seus motivos de forma análoga à relação entre causa e efeito. A única diferença entre motivação e causalidade em sentido estrito – i.e., a lei que opera sobre o mundo inorgânico – consiste no fato de que a motivação tem no conhecimento, ou na capacidade de produzir representações, o seu “médium” (cf. SG, §20, p. 62): apenas um ser que conhece pode ser motivado. Por isso, Schopenhauer define a motivação como “a causalidade que passa pelo conhecimento” (SG, §20, p. 63). Porém, a explicação completa da gênese da conduta humana não pode ter no princípio de razão seu único fio condutor. Embora o princípio de razão estabeleça a relação necessária entre motivo e conduta, resta, no entanto,

ainda algumas dúvidas: por que, por exemplo, um determinado motivo se sobrepõe a outro no processo da ação individual? Por que o mesmo motivo não possui a mesma força determinante sobre os diferentes indivíduos? E ainda: como explicar a regularidade na conduta dos homens, i.e., por que um determinado indivíduo, ao longo de sua vida, apresenta constância em seu modo de se conduzir, de sorte que aqueles que o conhecem profundamente são capazes de prever suas reações diante de certos fatos? Ora, o princípio de razão, enquanto lei da motivação, apenas nos instrui no sentido de que entre motivo e ação há uma relação necessária, como a do efeito que deriva de sua causa; mas não pode nos responder, em última instância, por que um conjunto de motivos é adequado à vontade de um determinado indivíduo, em detrimento de outro conjunto. Em outras palavras, por que razão a vontade do indivíduo é suscetível de ser afetada regularmente por motivos específicos, permanece um mistério. A saída encontrada por Schopenhauer, observa Matthias Kossler (2009, p. 79 – 80), é a pressuposição de um “estado permanente do sujeito da vontade”, o qual, com referência a Kant e Schelling – referência esta constante apenas na primeira edição de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*; portanto, ausente na segunda edição – ele chama de “caráter inteligível”. Kossler nota que esta pressuposição do caráter inteligível se faz necessária para que “a conduta humana não escape ao alcance do princípio de razão suficiente”, de forma que “seja permitido a alguém questionar: por que esta ação humana tomou lugar?” (KOSSLER, 2009, p. 80). Isto é, apenas a partir da pressuposição da existência de um caráter, é que se pode compreender perfeitamente a gênese da conduta humana: a ação seria o resultado direto do confronto entre motivo e caráter. O motivo afetaria a vontade individual na medida em que fosse adequado ao caráter do agente. Daí porque determinados motivos são mais efetivos do que outros sobre os indivíduos: a medida de sua efetividade corresponde ao grau de sua adequação ao caráter. E como o caráter humano é individual, isto explica por que razão os mesmos motivos não afetam igualmente os diferentes indivíduos. Sobra a questão referente à regularidade da conduta individual, cuja resposta se encontra igualmente a partir da pressuposição do caráter. Neste ponto, parece-nos que há uma reciprocidade explicativa entre caráter e regularidade. Pois se por um lado “o caráter pode ser empiricamente inferido a partir da regularidade da ação” (KOSSLER, 2009, p. 80), por outro lado, a regularidade da conduta só se explica mediante a suposição de que o caráter não está subordinado às mudanças, isto é, o caráter não é mero fenômeno ou representação, pois uma das formas do mundo como representação, conforme já mostrado, é justamente a do tempo, forma esta que é condição de qualquer mudança. Obviamente, poderíamos pensar que Schopenhauer incide aqui em uma petição de princípio, uma vez que o caráter é inferido a

partir da regularidade da conduta, e esta, por sua vez, é explicada a partir da pressuposição do caráter. Mas esta petição de princípio se desfaz na medida em que realizamos uma distinção entre caráter empírico e caráter inteligível. Certamente, o caráter empírico é inferido a partir da regularidade da conduta empiricamente verificada; mas se perguntamos por que o caráter corresponde a uma regularidade, a resposta é a de que este caráter não está no tempo, isto é, submetido às mudanças da ordem empírica, mas apenas se manifesta, fragmentariamente, na ordem empírica. Portanto, o fundamento da imutabilidade deste caráter empírico – imutabilidade esta denunciada pela regularidade de atuação do agente moral – se encontra no fato de que ele, caráter empírico, apenas reflete ou manifesta temporalmente um caráter inteligível, atemporal, não-empírico. Conseqüentemente, o caráter inteligível, conhecido em suas manifestações fragmentadas – uma vez que tais manifestações estão submetidas à intuição temporal, embora o caráter inteligível mesmo seja livre da forma do tempo – é denominado caráter empírico. Portanto, apenas o fenômeno do caráter inteligível aparece no tempo; mas o “fundamento último” (M, II, 10, p. 96) deste caráter empírico, i.e., o caráter inteligível, está fora do tempo, daí sua imutabilidade. Obviamente que quando Schopenhauer se expressa no sentido de tomar o caráter inteligível como fundamento do caráter empírico, tal declaração deve ser tomada com reservas. Pois, sem qualquer dúvida, nenhuma representação empírica, que é o caso, pode oferecer uma relação entre fundamento e consequência fora da intuição temporal, conforme minuciosamente explicado nos parágrafos do quarto capítulo de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, destinados à explicação da “primeira classe de objetos para o sujeito”, objetos estes que seriam empíricos. Ora, a manifestação da conduta humana ocorre temporalmente e sob a lei da motivação; portanto, se dá empiricamente. No âmbito de nosso comportamento, isto é, na relação entre motivos e ações estabelecida pelo princípio de razão de agir (lei da motivação), a intuição temporal se faz inteiramente presente, pois a lei da motivação – assim como seu gênero, a lei da causalidade – supõe o tempo. Portanto, não se pode falar, a rigor, de uma relação de fundamento e consequência atribuível ao caráter inteligível e caráter empírico, sendo aquele fundamento deste, uma vez que o caráter inteligível não está no tempo. Na análise da relação entre motivos e ações, um “fundamento” em sentido estrito é aquele dado pelo princípio de razão de agir, mas se o caráter inteligível está fora do tempo, então ele também está além do princípio de razão de agir. Logo, se quisermos adequar com o máximo rigor o uso das palavras, devemos aceitar que a única relação entre caráter inteligível e empírico não é a de fundamento e consequência, mas, mais precisamente, uma relação metafórica de “visibilidade” (visibility) ou “espelhamento” (mirroring), como bem sugere Kossler (2009, p.

81). Portanto, sempre que Schopenhauer atribui o status de “fundamento” ao caráter inteligível, devemos aceitar isso num sentido distinto daquele usual na obra *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Assim, neste contexto, “fundamento” não pode significar “razão” para uma “consequência”, isto é, não pode significar “fundamento” em sentido estrito, ao menos não nos limites do princípio de razão de agir. Dito de modo mais simples, quando se chama o caráter inteligível de “fundamento” do caráter empírico, não se está se referindo aqui a uma estrita relação entre “razão” e “consequência” estabelecida pelo princípio de razão de agir, mas a uma situação de “visibilidade” ou “espelhamento”, onde o caráter empírico é nada mais que a imagem temporal do caráter inteligível.

Disso já se vê que a pressuposição de um caráter inteligível não é fruto de uma constatação meramente empírica, isto é, dada nos limites do princípio de razão aplicado às nossas representações empíricas, mas uma conclusão de ordem metafísica. Afinal, para que expliquemos através do princípio de razão a gênese de nossa conduta ou da “necessidade moral” que recai sobre a mesma, somos forçados a transcender os limites empíricos estabelecidos pelo citado princípio, conforme já visto. Isto então nos leva a reintroduzir a metafísica em nossas explicações sobre a ação humana. Assim, no que diz respeito à moralidade, o que tem a palavra final é a metafísica. Acreditamos que, por esse motivo, Schopenhauer removeu algumas de suas considerações sobre o caráter inteligível a partir da segunda edição de *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*. Em lugar dessas considerações, ele passou a remeter o leitor ao seu escrito *Über die Freiheit des Willens* (“Sobre a liberdade da vontade”), no qual então dedicou maior atenção à questão do caráter inteligível e caráter empírico (cf. SG, §43, p. 162).

2 O MUNDO COMO VONTADE

A partir das considerações anteriores sobre o princípio de razão de agir, vê-se, portanto, que, em última instância, uma explicação satisfatória da conduta humana não pode se restringir à mera relação entre motivo e conduta – com esta última decorrendo do primeiro como um efeito que decorre da causa – mas deve pressupor um caráter inteligível atribuível ao agente – caráter inteligível este que está fora do tempo, daí sua imutabilidade, embora se torne visível no tempo para o sujeito que conhece através do princípio de razão. Assim, a conduta humana não pode ser analisada apenas sob a perspectiva da representação, isto é, enquanto fenômeno submetido às formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade), porém sua inteira compreensão exige a suposição de uma dimensão não meramente fenomênica, isto é, uma dimensão que transcende os limites do mero fenômeno. Esta dimensão não fenomênica seria a dimensão da *coisa em si*, sobre a qual não incide as formas do espaço, tempo e causalidade; uma dimensão que, embora incognoscível em um primeiro momento, justamente por não ser representação, no entanto deve ser pressuposta pelo idealismo transcendental para que este não se converta pura e simplesmente em um idealismo dogmático do tipo berkeleyano, ou em alguma forma de solipsismo.

Até o presente ponto, Schopenhauer não difere de modo muito substancial de Kant, ao menos não do Kant tal como interpretado por ele. Vimos que ele discorda de Kant no que diz respeito à natureza da causalidade e a maneira como ela se manifesta em nosso processo de compreensão. Porém, deixou intocado o seu estatuto de categoria *a priori* do entendimento, princípio condicionante de todo fenômeno empírico. Vimos que ele renegou as outras onze categorias, mas sem por isso diminuir a importância da afirmação segundo a qual a experiência, afinal, deve estar submetida a formas apriorísticas de intuição e entendimento para que faça algum sentido. E, por fim, embora ele conclua pela necessária suposição de um caráter inteligível *a partir* de suas investigações sobre as quatro raízes do princípio de razão suficiente – em particular, sobre o princípio de razão de agir – semelhante conclusão apenas reforça a já existente doutrina kantiana do caráter inteligível, a qual Schopenhauer crê coincidir com sua própria teoria do caráter inteligível. A distinção mais radical entre Kant e Schopenhauer inicia-se a partir do momento em que Schopenhauer, diferentemente de Kant, defende a possibilidade de se adquirir algum conhecimento sobre a coisa em si, ou, ao menos, de se dizer o que é, afinal, esta coisa em si. Isso se dá porque Schopenhauer escolhe um atalho diverso daquele de Kant para a “dedução” da coisa em si. Passemos agora a explicar esta assertiva.

Segundo Schopenhauer, Kant havia pressuposto uma dimensão externa ao sujeito cognoscente, existente em si mesma, que fornecia ao sujeito a matéria sobre a qual ele aplicaria suas formas *a priori*. Assim, ao fenômeno, corresponderia a *coisa em si*, como aquela dimensão externa irreduzível às formas *a priori* da intuição e do entendimento do sujeito; portanto, incognoscível, mas cuja realidade não poderia ser negada uma vez que, indubitavelmente, alguma coisa externa deveria ser sensorialmente percebida para que, assim, pudéssemos aplicar sobre estes dados fornecidos pelos sentidos as formas de nossa intuição e as categorias de nosso entendimento. O problema é que Kant definia a sensação como “o efeito de um objeto sobre a capacidade representativa, na medida em que por ele somos afectados” (KANT, 1997, p. 61/B34). Ao supor que nossas sensações possuem uma causa exterior (pois elas, sensações, são *efeitos*), Kant se afasta de um idealismo dogmático como aquele de Berkeley, mas introduz uma incoerência em sua própria doutrina na medida em que deduz a existência de algo exterior por uma via inteiramente subjetiva, que é, a saber, a categoria da causalidade. Se a causalidade é, nos termos do próprio Kant, uma categoria do entendimento, válida *a priori* e, portanto, subjetiva, como ela poderia fornecer qualquer dado realmente objetivo? Além disso, a própria intuição espacial, que possibilita afinal a suposição de algo “fora” de nós, é também, em termos kantianos, inegavelmente subjetiva. Esta aparente incongruência ficou conhecida como “problema da afecção” e teve em Friedrich Heinrich Jacobi seu primeiro crítico, seguido por Gottlob Ernst Schulze (cf. BONACCINI, 2003, p. 41 e ss.). Este último, ao aceitar as premissas do idealismo transcendental e, ao mesmo tempo, rejeitar a tese da afecção por considerá-la incoerente, adota uma postura cética em relação à existência do mundo exterior (cf. BONACCINI, 2003, p. 83 e ss.). Examinar minuciosamente até que ponto tais críticas são procedentes, não constitui o escopo do presente trabalho. Por ora, basta-nos assumi-las como razoáveis e compreender a função que desempenharam no desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer. Inegavelmente, Schopenhauer fora influenciado pessoalmente por Schulze: este fora seu professor em Göttingen, e foi mediante sua indicação que Schopenhauer iniciou seus estudos sobre Platão e Kant (cf. SAFRANSKI, 2011, p. 198). Assim, não causa surpresa o fato de Schopenhauer referir-se em tom de aprovação, no apêndice ao *Mundo como Vontade e Representação* (chamado de “crítica da filosofia kantiana”), à crítica de Schulze relativa ao “problema da afecção”. Portanto, não resta dúvida de que Schopenhauer absorveu as críticas de Schulze; contudo, diferentemente de Schulze, Schopenhauer não suprimiu a coisa em si, mas apenas escolheu uma outra via para sua dedução. Se Kant havia falhado ao deduzir a coisa em si pela via exterior – isto é, utilizando a categoria de causalidade, assim como a intuição de espaço, como

fio condutor –, Schopenhauer, diferentemente, para não incidir no mesmo erro, adota um outro atalho: o da via interior. De acordo com Schopenhauer, dentre todos os objetos conhecidos pelo sujeito, o corpo do próprio sujeito é o único que pode lhe ser dado à consciência sob duas diferentes perspectivas: uma exterior e outra interior. Exteriormente, o corpo é como qualquer outro objeto, pois ocupa um lugar no espaço, seus movimentos preenchem diferentes momentos no tempo e suas reações podem ser causalmente compreendidas. Sob esta perspectiva, portanto, o corpo é simples representação, isto é, “objeto entre objetos e está submetido à lei deles” (MVR, §2, p. 45/I 6). Contudo, interiormente, o corpo é trazido imediatamente à consciência, não como objeto espacial submetido à causalidade que aparece para o sujeito que conhece, mas como vontade do indivíduo ao qual pertence aquele corpo:

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição (MVR, §18, p. 157/I 119).

Portanto, corpo e vontade são “única e mesma coisa”, apenas vista sob duas perspectivas diferentes: uma inteiramente submetida às formas do princípio de razão (espaço, tempo e causalidade) e, conseqüentemente, *mediada* por estas mesmas formas; e sob outra perspectiva *imediata*, porque sem o auxílio de qualquer intuição espacial e, em última instância, sem que seja causalmente compreensível. Dizemos “em última instância”, pois certamente é possível, em um primeiro momento, conferir uma explicação acerca da gênese da ação mediante o princípio de razão de agir ou lei da motivação, conforme já visto. Assim, é possível estabelecer um enlace causal entre motivo e conduta ou, o que é o mesmo no atual contexto, entre motivo e vontade. Mas deve-se ter novamente em conta aqui que esta é apenas uma explicação fragmentada da ação humana, uma vez que não esclarece, de modo satisfatório, por que razão um determinado motivo é mais adequado à vontade do agente do que qualquer outro. Isto nos leva à necessária pressuposição de um caráter inteligível, do qual o caráter empírico é mera imagem fenomênica. Que fenomenicamente a vontade responda aos motivos, disto não há dúvidas; mas se perguntamos por que a vontade do indivíduo responde a este determinado motivo e não àquele outro, então nenhuma resposta é possível:

Assim, só ao fazer a pressuposição de meu caráter empírico é que o motivo é fundamento suficiente de explanação de meu agir. Se, contudo, abstraio o meu caráter e pergunto por que em geral quero isso e não aquilo, então resposta alguma é possível, justamente porque apenas o FENÔMENO da vontade está submetido ao princípio de razão, não ela mesma, que, neste sentido, é para ser denominada SEM-FUNDAMENTO. Acerca desse tema pressuponho em parte a doutrina de Kant sobre a diferença entre caráter empírico e inteligível [...] (MVR, §20, p. 164-165/I 127).

A partir desta importante passagem podemos chegar a algumas conclusões. Primeiro, dizer que a vontade é “sem-fundamento” é o mesmo que afirmar que ela escapa ao princípio de razão, uma vez que tudo aquilo que está submetido a este princípio encontra-se em uma relação infinita entre fundamento e consequência. Portanto, esta vontade que se manifesta exteriormente como um corpo não pode ser considerada representação, pois ser representação e estar submetido às formas do princípio de razão é a mesma coisa. Diferentemente, a vontade constituiria esta experiência interior, imediatamente vivenciada, a qual, apesar de restar inexplicável através do princípio de razão, no entanto, é ao mesmo tempo aquilo que é mais conhecido pelo indivíduo, “o mais imediato de todos os nossos conhecimentos” (SG, §43, p. 161). Este paradoxo leva Schopenhauer a supor uma esfera cognitiva que não tem no princípio de razão seu fio condutor, e que, por esse motivo, semelhante esfera cognitiva não nos conduziria a meras representações, e sim ao próprio *em si* de nosso fenômeno⁶. Dito de outro modo, por um lado somos conscientes de nós mesmos como corpo ou fenômeno, presos às relações constituídas pelas formas do princípio de razão; por outro lado, somos igualmente conscientes de nós mesmos como seres cuja volição não está, afinal, presa àquelas mesmas relações. Estar consciente de si enquanto ser volitivo equivale a possuir um conhecimento imediato de nossa essência mais íntima, justamente porque tal conhecimento é independente da mediação proporcionada pelas formas do princípio de razão. Assim, este conhecimento interior não pode fornecer meras representações; mas desviando-se da via que conduz a representações, termina por fornecer a chave para compreender a essência de nosso próprio fenômeno, essência esta que é nossa vontade. Assim, se *mediados* pela intuição e entendimento somos corpos, ocupantes de um lugar no espaço, cujos movimentos se sucedem no tempo e causalmente condicionados; *imediatamente*, porém, somos aquilo que denominamos vontade. Apenas porque somos possuidores deste conhecimento imediato de nós mesmos, é que podemos nos compreender não apenas pela simples imagem que projetamos em nossa intuição, mas também podemos compreender o que somos *em si*, isto é, aquilo que somos para além da representação e das

⁶ Eventualmente, Schopenhauer denomina esta esfera ou instância cognitiva, que se caracteriza por sua “imediatez”, de “sentimento” (cf. MVR, §21, p. 168/I 130).

relações que caracterizam esta. E para além da representação, resta apenas nossa vontade. A vontade é a coisa em si, isto é, aquilo que nos constitui para além da representação (cf. MVR, §21, p. 168/I 130 e ss.).

Outra conclusão a que podemos chegar a partir daquela mesma passagem transcrita, é a equiparação que Schopenhauer faz entre a vontade “sem-fundamento” – vale dizer, a vontade enquanto coisa em si – e caráter inteligível. Isso se evidencia na medida em que, logo em seguida, Schopenhauer se refere ao caráter inteligível como significando “a vontade em seu todo” (MVR, §20, p. 165/I 128). Isto é assim porque a vontade, quando não em sua totalidade, é um fenômeno que se manifesta fragmentada no tempo, isto é, gradativamente, e, neste sentido, equivale inteiramente ao caráter empírico, que é a imagem temporal do caráter inteligível. Portanto, assim como apenas podemos conhecer nosso caráter empírico gradualmente, através de atos isolados de nossa vontade que se perpetuam no tempo, também nosso caráter inteligível já é a nossa vontade mesma, mas enquanto volição extratemporal: aquilo que *somos*, vale dizer, nosso caráter inteligível, é aquilo que *queremos ser extratemporalmente*. Daí porque Schopenhauer define mais tarde o caráter inteligível como um ato de vontade extratemporal, indivisível e imutável (cf. MVR I, §55, p. 375/I 341). Esta total identificação entre *querer* e *ser* terá fortes repercussões na filosofia moral de Schopenhauer – sobretudo naquilo que concerne à questão da liberdade, individualidade e imputabilidade, questões estas que estão intimamente ligadas, e que, como ainda veremos, compõem a fundamentação do direito à propriedade – motivo pelo qual será abordada mais tarde. Por ora, interessa-nos aqui que a doutrina do caráter inteligível pode muito bem servir para neutralizar parcialmente uma dificuldade apontada pelo próprio Schopenhauer, nos suplementos ao *Mundo como vontade e representação* (cf. WWV II, capítulo 18, p. 229): como é possível dizer com segurança que a vontade é a coisa em si, se, apesar de ela se manifestar em nossa consciência de maneira imediata, ainda subsiste sempre o sentido interno de nossa intuição, o tempo? O conhecimento que se tem da vontade não é *absolutamente* imediato, mas *relativamente* imediato, isto é, tal conhecimento é destituído de intuição espacial e compreensão causal, mas ainda assim nossa vontade sempre se manifesta no tempo, de sorte que nunca temos um conhecimento totalmente puro dela, inteiramente destituído de todas as formas do princípio de razão. Quando muito, este conhecimento é o mais próximo que poderíamos ter da coisa em si, mas jamais um conhecimento totalmente adequado da mesma. Contudo, tendo em vista a pressuposição que se faz necessária do caráter inteligível para que possamos compreender, afinal, nossa própria conduta, pode-se afirmar por meio disso que, apesar de não existir semelhante conhecimento totalmente adequado da coisa em si,

porém, teoricamente ainda justifica-se plenamente a compreensão segundo a qual nossa vontade fenomênica (ou caráter empírico) deve ser entendida, em última instância, como manifestação temporal da nossa vontade em si (ou caráter inteligível) que se situa fora do tempo, pois sem a sua pressuposição jamais poderíamos explicar a regularidade de nossa própria conduta: se nossa vontade fosse em si mesma submetida ao tempo, então jamais seríamos possuidores de um caráter ou identidade pessoal. Explico. Schopenhauer define o tempo como “a possibilidade de determinações contrárias em uma mesma coisa” (SG, §18, p. 44). Isso é o mesmo que dizer que o tempo se refere a *mudanças*. Porém, apesar de verificarmos empiricamente a sucessão temporal de nossos atos – os quais, por sua vez, expressam nossa vontade – no entanto, estes mesmos atos ou manifestações volitivas apresentam uma regularidade ou constância, e, assim, revelam a imutabilidade de nosso próprio caráter. Logo, a manifestação gradual de nosso caráter empírico por meio da regularidade de nossas ações, revela sua própria imutabilidade numa instância metafísica⁷. Mas esta imutabilidade só se permite explicar se conduzida a uma fonte que jaz fora do tempo, embora se manifeste nele. Pois o tempo, conforme sua definição, refere-se à possibilidade de mudanças. Logo, aquilo que não muda, não pode estar submetido ao tempo. Daí a necessária pressuposição de um caráter inteligível, vale dizer, da extratemporalidade de nossa vontade em si. Se nossa vontade estivesse afinal submetida ao tempo e às mudanças impostas por este, então ela poderia responder indiscriminadamente a todo e qualquer motivo; seríamos destituídos de individualidade, de um caráter, o que decididamente não corresponde à realidade. Assim, pode-se despir a vontade do atributo do tempo: a vontade não é, afinal, temporal, ainda que se manifeste sempre no tempo para o sujeito. Disso se segue que

⁷ Alguém poderia questionar aqui: “mas a simples regularidade conduz à imutabilidade?”. De fato, ser apenas regular não é o mesmo que ser imutável, pois a regularidade implica na ideia de alguma alteração ou desvio, ainda que muito excepcional ou passageiro. Mas a regularidade da conduta pode ser entendida como um vestígio empírico que aponta para uma base verdadeiramente substancial e metafísica, da qual a conduta brota. Sem a suposição de uma base imutável (o caráter), a regularidade da conduta restaria inexplicável. Mas então por que não se supõe simplesmente que a regularidade da conduta aponta para uma simples regularidade do caráter? A razão disso é que se o caráter fosse apenas regular, sujeito a alterações ou desvios passageiros, isso implicaria em submetê-lo ao tempo, o que seria impossível: nosso caráter, que confere nossa identidade pessoal, não pode mudar. A conduta humana, por sua vez, não pode manter-se totalmente imutável ao longo de toda vida, porque o motivo, para produzir sua impressão sobre o caráter, necessita da mediação do intelecto, e este, diferentemente do caráter, é fenômeno temporal. Daí nossos níveis de entendimento e inteligência sofrerem alterações, mas nossa moralidade baseada no caráter jamais mudar. Um jovem tolo pode adquirir sabedoria através da experiência e estudos; mas um jovem mau jamais poderia se converter em um velho bondoso. Disso se segue a possibilidade de nosso intelecto apresentar ao nosso caráter motivos que o determinam excepcionalmente, porque lhe faltou o conhecimento de motivos que seriam verdadeiramente os mais adequados em todas as situações da vida. Daí o fenômeno moral do arrependimento: o indivíduo se arrepende não porque seu caráter mudou, mas porque seu conhecimento lhe apresenta agora os motivos mais adequados ao seu modo de querer, isto é, seu caráter, e, assim, ele descobre que sua conduta pretérita não coincidiu com aquilo que ele realmente queria fazer. Isso é mostrado com maiores pormenores no segundo capítulo deste trabalho (tópicos 4 e 4.1).

devemos distinguir cuidadosamente o “manifestar-se no tempo”, do “estar no tempo”. Nossa vontade *se manifesta no tempo*, mas *não está no tempo*, no sentido de ser submetida à lei deste, uma vez que ela não muda. Em razão disso, percebe-se que podemos retirar-lhe o atributo da temporalidade, não mediante percepção direta sobre nossa própria interioridade, como o fazemos em relação ao atributo do espaço e à lei da causalidade, mas mediante especulação filosófica. De qualquer forma, a palavra final de Schopenhauer acerca da possibilidade de conhecimento da coisa em si é a de que este conhecimento não é de fato *inteiramente* possível, pois, além de nossa percepção direta de nossa vontade ser mediada pelo tempo, ainda persiste também a forma mais geral do princípio de razão, que é a divisão entre sujeito e objeto: a vontade aparece como objeto para o sujeito que a conhece (cf. WWV II, capítulo 18, p. 230). Por isso, Schopenhauer conclui que “a doutrina de Kant da incognoscibilidade da coisa em si se torna assim modificada: de que a mesma apenas não é conhecida puramente e radicalmente, e que, porém, através de seu fenômeno que é de longe o mais imediato, ela se apresenta para nós” (WWV II, capítulo 18, p. 231).

2.1 DA NATUREZA DA VONTADE

Ao compreender a vontade como um “princípio cósmico”⁸ independente do princípio de razão, isto é, ao apontar na vontade a própria coisa em si, Schopenhauer chega a notáveis conclusões sobre a natureza e verdadeira extensão conceitual que deveríamos atribuir a ela.

Primeiro, se a vontade é a coisa em si e, neste sentido, não se encontra submetida às formas do princípio de razão, conseqüentemente ela não poderia ser, ao menos em um primeiro momento, individualizada, uma vez que as condições da individuação de todo fenômeno – condições estas que são espaço e tempo –, aplicam-se apenas aos fenômenos, jamais à coisa em si. Por isso, o atributo da pluralidade não poderia ser aplicado à vontade, já que a pluralidade é consequência direta do princípio de individuação (espaço +

⁸ Expressões que identificam a vontade como coisa em si com uma forma de “princípio” – seja ele o “princípio cósmico”, “princípio metafísico”, “princípio independente da consciência”, etc. – são eventualmente utilizadas por comentadores, tais como Michael Tanner (cf. TANNER, 2001, p. 15) e Giorgio del Vecchio (cf. VECCHIO, 1979, p. 248), só para citar alguns. Contudo, esta expressão deve ser tomada *cum grano salis*, pelas mesmas razões já aduzidas quando nos referimos ao problema em se considerar o caráter inteligível um “fundamento” do caráter empírico. A relação entre “fundamento” e “consequência”, bem como aquela de, por exemplo, “princípio” e “corolário”, constitui-se inteiramente nos limites do princípio de razão. Logo, se a vontade como coisa em si não se encontra nos limites do princípio de razão, então, estritamente falando, ela não pode ser considerada “princípio” de coisa alguma. A relação é de “espelhamento”, não de princípio-consequência.

tempo). Se a pluralidade não se aplica à vontade como coisa em si, então ela, vontade, é una. Contudo, surge aqui de imediato uma dificuldade. O atributo da unidade, como oposto ao da pluralidade, reporta-se igualmente a uma noção de quantidade; e, sem dúvida, todo juízo quantitativo só poderia ter como referência o mundo como representação, e não o mundo como coisa em si, que é inteiramente alheia à representação. Sobre isso, vale lembrar que Kant já localizara, acertadamente, a categoria da *unidade*, bem como a de *pluralidade*, no grupo da *quantidade* (cf. KANT, 1997, p. 110/B 106). Na tentativa de fugir a esta flagrante dificuldade, Schopenhauer escreve:

Ela (a vontade) é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como um conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principium individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade (MVR, §23, p. 172/I 134).

O que se depreende disso é que, apesar de Schopenhauer atribuir positivamente o predicado de “una” à vontade, tal atribuição deve ser entendida num sentido metafórico, pois ela é una apenas em um sentido negativo, isto é, como aquilo que *não é* plural. Portanto, quando Schopenhauer escreve que a vontade é una, o que se está a dizer simplesmente é que ela não é plural. Disso se segue que todo fenômeno que compõe o mundo como representação, é, *em si*, igualmente vontade, pois afirmar que apenas o *em si* do homem é vontade, implicaria na fragmentação da coisa em si, ou na concepção segundo a qual cada ente fenomênico teria o seu *em si*, o que levaria à conclusão de que existem tantas coisas em si quanto fenômenos que a refletem no mundo como representação⁹. Mas isso seria contraditório, se partirmos da premissa do próprio Kant de que as intuições de espaço e tempo – que segundo Schopenhauer, condicionam a individuação – nos conduzem apenas a fenômenos, jamais à coisa em si. Portanto, esta conclusão deve ser afastada, para que seja acolhida aquela segundo a qual a vontade enquanto coisa em si é una e indivisa em todo e qualquer fenômeno, por mais que os fenômenos se mostrem inteiramente heterogêneos entre si no mundo como representação. Da conclusão de que a vontade é una, segue-se que todo e qualquer fenômeno perceptível é igualmente vontade transformada em objeto, ou “objetidade

⁹ Veremos ainda que é possível se falar de um *em si* particular a cada indivíduo humano em um sentido mais restrito, quando nos referimos ao caráter inteligível. Mas só lograremos uma compreensão mais completa acerca desta assertiva após outros esclarecimentos que oferecermos ao longo deste trabalho. Por ora, deve-se apenas manter a convicção de que a coisa em si, a vontade, é inteiramente alheia à pluralidade proporcionada pelo princípio de individuação.

da vontade”¹⁰, isto é, vontade sob as formas do princípio de razão (cf. MVR, §18, p. 157/I 120 e ss.). Logo, assim como o corpo do sujeito volitivo já é sua vontade mesma apenas vista sob a perspectiva da representação, o mesmo raciocínio se aplica aos demais fenômenos, passando por todo o mundo orgânico restante, constituído pelos animais irracionais e plantas, até o mundo inorgânico. Mesmo as forças físicas reinantes da natureza (tais como gravidade, fluidez, magnetismo, eletricidade etc.) seriam objetividade da vontade; na verdade, seriam os “graus mais baixos de objetivação” – noção esta que iremos esclarecer melhor mais adiante. Por ora, já podemos adiantar que a distinção entre as objetivações da vontade é apenas de grau, pois em essência, são exatamente a mesma coisa. Munidos destas explicações, podemos aqui fornecer um importante esclarecimento. Visto que a vontade manifestada por cada indivíduo humano não é, de fato, a própria coisa em si, porque cada um percebe a própria vontade ainda sob a intuição temporal e divisão entre sujeito e objeto, conforme visto no tópico anterior; e visto que a vontade não constitui o *em si* particular da espécie humana, mas que, enquanto coisa em si, estende-se a todos os demais fenômenos, convencionou-se em alguns trabalhos realizar uma distinção entre “Vontade” (com inicial maiúscula) e “vontade” (com inicial minúscula). A “Vontade” designaria a própria coisa em si, totalmente alheia ao mundo como representação e às leis que o regem. A “vontade”, por outro lado, serviria para designar a vontade fenomênica do indivíduo, a qual não seria coisa em si, mas objetividade da Vontade, embora seja também seu “fenômeno mais imediato” (WWV, capítulo 18, p. 231). Não pretendemos adotar esta distinção, pois ela induz a pensar que, na obra de Schopenhauer, existe apenas a “Vontade” como pura coisa em si e a “vontade” como mero fenômeno. Como ainda veremos, esta dicotomia radical nos impediria de tratar o problema que gira em torno do caráter inteligível, o qual não pode ser considerado nem pura coisa em si – visto que esta seria una e indivisa em todos os fenômenos, mas o caráter inteligível é evidentemente individual – e nem mero fenômeno – mero fenômeno é apenas o seu reflexo, caráter empírico, conforme já visto anteriormente neste mesmo trabalho. Certamente, a citada distinção contém, em geral, plena importância e fundamento; mas em um trabalho como o que passamos a oferecer – que tem na fundamentação do direito à propriedade privada sua razão de ser, e a qual, por sua vez, depende inteiramente de um aprofundamento sobre a questão da individualidade na filosofia de Schopenhauer – tal distinção traria apenas dificuldades desnecessárias. Pois se o caráter inteligível – e, conseqüentemente, a individualidade – não é a própria coisa em si una e

¹⁰ Embora se utilize também o termo “objetividade da vontade”, o tradutor Jair Barboza, no entanto, prefere a palavra “objetividade”, uma vez que a palavra alemã da qual ela é traduzida, *Objektiät*, seria, segundo Jair Barboza, um neologismo de Schopenhauer (cf. nota escrita pelo tradutor in: MVR, §18, p. 157). Seguimos aqui esta orientação.

indivisível, mas tão pouco simples fenômeno fragmentado pelo espaço, tempo e causalidade, isto é, se não é nem “Vontade”, e tão pouco “vontade”, sob que categoria de vontade, então, ele deveria ser submetido? Para evitar estas dificuldades desnecessárias, continuaremos sem adotar no decorrer deste trabalho aquela diferenciação¹¹.

Em segundo lugar, e como corolário da identificação entre vontade e a coisa em si una e indivisa em todos os fenômenos, segue-se que a racionalidade é uma particularidade humana, mas não um atributo substancial concernente à vontade enquanto coisa em si. Na sua essência, esta última se revela como um impulso inconsciente e destituído de conhecimento. Apesar de ela se objetivar em graus cada vez mais elevados – elevação esta que se deve à complexidade dos fenômenos objetivados pela vontade, como ainda veremos com mais detalhes – até finalmente chegar no homem, no qual comparece a atividade cognitiva e, portanto, consciente, tal atividade intelectual e racional é, no entanto, um mero instrumento, um “meio de ajuda”, resultado do esforço da vontade com vistas à satisfação de si mesma (cf. MVR, §27, p. 215/I 179). Schopenhauer chega mesmo a dizer que o intelecto é um mero “acidente” do nosso ser, cuja essência é de fato a vontade inconsciente (cf. WWV II, cap. 19, p. 234). Isso se explica não somente pela identificação da vontade com a totalidade das manifestações fenomênicas que independem de uma autoconsciência, mas, em particular, pelo fato de que o corpo humano já é objetividade da vontade, de forma que todas as funções vegetativas e inconscientes daquele devem ser, igualmente, manifestações da vontade. Portanto, em essência a vontade é um impulso vital, independente da consciência, mas que se utiliza de um aparato cognitivo em seus graus de objetivações mais elevados para satisfação de si mesma. O cérebro humano passa a ser considerado, assim, como “um parasita do organismo restante [...] que serve meramente para o fim da autoconservação” (WWV II, cap. 19, p. 234). Porque o mundo enquanto representação em sua totalidade é apenas reflexo ou objetividade desta vontade em si inconsciente, que pode ser descrita como um simples impulso vital cujo único objetivo é a satisfação de si, segue-se disso o estado de luta e contradição mútua entre os diferentes fenômenos desta mesma vontade. Tal estado de luta se evidencia

¹¹ No Brasil, Jair Barboza adota esta distinção na sua tradução de *O mundo como vontade e como representação*. Neste mesmo sentido, podemos citar como exemplo Dale Jacqueline, que também distingue, ao longo de seu trabalho dedicado a Schopenhauer, *Will* (para designar a coisa em si), de *will* (cuja atividade é aquela percebida internamente) (cf. JACQUETTE, 2005, p. 77). Porém, é fato que o próprio Schopenhauer designava tanto a vontade como coisa em si, quanto a vontade como fenômeno pela mesma palavra, *Wille*, uma vez que na língua alemã todos os substantivos tem inicial maiúscula. Além disso, as famosas traduções inglesas de E. F. J. Payne das obras de Schopenhauer também não albergam aquela distinção, assim como as traduções de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, publicadas na série *Os pensadores*. Apesar disso, optamos por seguir aqui, em nossas citações diretas, a edição brasileira de *O mundo como vontade e representação* traduzida por Jair Barboza, por ser a mais utilizada nas academias.

nos graus mais nítidos de objetividade da vontade: no mundo dos animais, flagramos cada animal tornar-se presa e alimento um do outro, movidos pela incontrolável necessidade de afirmação da própria vida; e, por fim, encontramos na sociedade humana o mesmo estado de contradição, na medida em que os homens, determinados por sua inclinação natural à dominação ou autoafirmação da própria vontade – justamente porque são manifestações desta vontade – entram em um estado de conflito mútuo no qual “o homem se torna lobo do homem” (MVR, §27, p. 212/I 175). Se avançássemos mais a partir deste ponto, para tratar com maior profundidade o problema do conflito social humano, teríamos que abordar o problema da justiça, o que só faremos no próximo capítulo.

Em suma, ao compreender a vontade como este ímpeto metafísico, esforço infundável e incansável cuja única finalidade é sua autopreservação e propagação, ou, dito de modo mais simples, sua autoafirmação, Schopenhauer inova significativamente na História da Filosofia. Pois se até então a vontade era considerada apenas uma função particular do intelecto, submetida a este, em Schopenhauer esta relação é invertida, na medida em que a vontade passa a ser identificada com todas as funções físicas e corpóreas do homem, mesmo aquelas de caráter vegetativo ou inconsciente. O intelecto é então considerado secundário em relação à vontade: primeiro, *se quer*; e por consequência de nossas volições, *conhece-se*, em vista da satisfação de nossos impulsos vitais. A razão humana converte-se em mero instrumento de satisfação desta vontade cujas reais inclinações independem inteiramente de qualquer princípio ou critério racional. Mas que esta relação possa ser, segundo Schopenhauer, novamente invertida, em decorrência da clarividência ética ou sentimento moral, culminando na negação da própria vontade, este é um assunto que por ora não pode ser tratado, mas que se constituirá em objeto de investigações nos próximos capítulos.

2.2 DOS GRAUS DE OBJETIDADE DA VONTADE (IDEIAS PLATÔNICAS)

Vimos que a vontade caracteriza-se, de acordo com Schopenhauer, por ser um impulso vital que se objetiva em diferentes graus, cuja elevação hierárquica se deve, por sua vez, ao grau de nitidez com a qual a vontade se torna visível no mundo dos fenômenos. Assim, esta vontade se revela no mundo inorgânico como “um ímpeto cego, um impelir abafado, obscuro, distante de qualquer capacidade imediata de conhecimento”: aqui, ela se identifica com as próprias forças da natureza (cf. MVR, §27, p. 214/I 178). Mas objetivando-se em graus cada vez mais elevados, passando pelo reino vegetal e animal, a vontade se expressa fenomenicamente em formas cada vez mais complexas, até finalmente chegar no

homem, o mais alto grau de objetividade da vontade, na medida em que “no homem, vemos aparecer significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais” (MVR, §26, p. 193/I 155). Portanto, pode-se dizer que o critério que define quais são os mais altos e os mais baixos graus de objetividade da vontade, é precisamente o nível de complexidade ou individualidade que vemos se manifestar em cada um destes graus. Assim, se as forças naturais (gravidade, magnetismo, fluidez etc.) são os mais baixos graus de objetividade da vontade em decorrência de sua simplicidade, nos animais, por outro lado, encontramos uma variedade de espécies, que manifestam suas volições de maneira mais nítida. E nos homens, encontramos não somente um caráter específico, mas também inteiramente individual, na medida em que sobre cada indivíduo humano não impera o caráter da espécie pura e simplesmente, como acontece com os demais animais; mas cada caráter individual humano é um grau de objetividade em si mesmo e, por isso, as reações dos indivíduos humanos não podem ser previamente determinadas ou conhecidas simplesmente tendo o caráter específico como seu fio condutor: cada indivíduo humano constitui em si mesmo um objeto próprio e inteiramente particular de estudo e conhecimento (cf. MVR, §26, p. 193/I 156 e ss.). Por isso, escreve Schopenhauer que cada homem deve ser visto como um fenômeno de vontade particularmente determinado e característico, “em certa medida até mesmo como uma Idéia própria” (MVR, §26, p. 193/I 156). Mas o que Schopenhauer, neste trecho, quer dizer com a palavra “Ideia”? “Ideia”, aqui, é tomada por Schopenhauer em sentido platônico, ou ao menos no sentido que Schopenhauer atribui às Ideias de Platão, as quais ele identifica com os graus de objetividade da vontade. Tal identificação se realiza porque a relação entre os graus de objetividade da vontade e a pluralidade de seres individuais nos quais estes graus se expressam, é idêntica à relação entre as Ideias de Platão, que são arquétipos, e os múltiplos seres que se apresentam diante de nossos sentidos, e que são “cópias” daquelas mesmas Ideias ou arquétipos (cf. MVR, §25, p. 191/I 154). Assim, os graus de objetividade da vontade seriam inteiramente alheios às mudanças e pluralidade do mundo como representação. Tais graus de objetividade não seriam a própria coisa em si, a vontade una e indivisa em todo e qualquer fenômeno, mas também não estão sujeitos às mesmas leis que os múltiplos fenômenos que nascem e perecem no mundo como representação, os quais apenas manifestam aqueles graus, como suas “cópias”. Portanto, deve-se cuidadosamente distinguir entre *graus de objetividade* da vontade – que correspondem, de acordo com Schopenhauer, às Ideias platônicas – e as *meras objetividades* da vontade, que se referem à pluralidade de fenômenos particulares submetidos ao espaço, tempo e causalidade.

Portanto, deparamo-nos aqui com uma dificuldade: afinal, os graus de

objetividade da vontade, ou Ideias platônicas, estão situados no mundo como representação ou no mundo como vontade? Este dilema não passou despercebido por Dale Jacquette (2005, p. 100), que, em razão disso, declarou que, a princípio, as ideias poderiam ser consideradas como que pertencentes alternativamente ao mundo como representação ou ao mundo como vontade. Ainda de acordo com Jacquette, a saída de Schopenhauer seria simplesmente a de identificar as Ideias platônicas com os graus de objetividade da vontade, situando, assim, as Ideias no mundo como representação (cf. JACQUETTE, 2005, p. 100-101). De nossa parte, julgamos esta solução claramente insatisfatória, uma vez que os próprios graus de objetividade da vontade não podem ser considerados fenômenos pura e simplesmente, pois, conforme já visto, tais graus se manifestam na pluralidade fenomênica, sem se identificar com esta pluralidade. Vale dizer: não se deve confundir os *graus de objetividade* da vontade com as *simples objetividades* da vontade. Assim, por exemplo, a Ideia de Cão – que nesta condição é um grau de objetividade da vontade – não pode ser considerada um fenômeno da mesma classe que os múltiplos cães que são a manifestação ou cópia daquela Ideia: esta não está submetida ao princípio de individuação, e nem às mudanças proporcionadas pela lei da causalidade; apenas suas cópias (os múltiplos cães) estão submetidas a semelhantes leis. O próprio Schopenhauer admitiu, na sua preleção sobre a metafísica do belo, de maneira extremamente evidente e clara, que não se deve confundir Ideia com fenômeno submetido à pluralidade:

Para adquirirmos uma intelecção mais profunda da essência do mundo, é absolutamente necessário que aprendamos a diferenciar a Vontade como coisa-em-si das Ideias, ou seja, das gradações determinadas de sua objetividade adequada; em seguida, temos de diferenciar novamente as Ideias de seus meros fenômenos, cuja forma é o princípio de razão, maneira limitada de conhecimento dos indivíduos (MB, cap. 4, p. 51).

Portanto, uma solução mais apropriada que poderíamos oferecer é a seguinte: uma vez que coisa em si só poderia ser vontade, então os graus de objetividade da vontade (Ideias platônicas) certamente não poderiam pertencer à esfera da coisa em si; logo, seriam fenômenos. Mas constituiriam uma classe especial de fenômenos, a qual, por sua vez, não poderia ser confundida com os fenômenos que se manifestam sob o princípio de individuação, isto é, no espaço e no tempo, e sob a lei da causalidade. Eventualmente, Schopenhauer se refere aos graus de objetividade da vontade como “fenômenos imediatos” da vontade (cf. MVR, §26, p. 192/I 155). Com base nisso, poderíamos estabelecer, ao lado da distinção entre coisa em si (vontade) e fenômeno ordinário submetido ao princípio de individuação e à lei da causalidade, um terceiro termo: o *fenômeno imediato* da vontade, em cuja esfera se localiza as Ideias platônicas ou graus de objetividade da vontade.

3 DO PROBLEMA DA INDIVIDUALIDADE HUMANA

A partir de todas estas considerações, chegamos afinal ao problema que é o mais capital no presente capítulo: o problema da individualidade na filosofia de Schopenhauer. Pois qualquer tentativa de desenvolver a fundamentação do direito à propriedade – precisamente o que constitui nosso verdadeiro escopo – jamais poderia avançar sem antes apresentar uma visão satisfatória relativa à natureza da individualidade humana. Pois dizer, com justiça, “isso é meu”, pressupõe, sem dúvida, que o “meu” não pode ser confundido com “aquilo que é do outro”, vale dizer: o que individualiza a minha propriedade é, antes de tudo, a minha própria individualidade, de forma que esta deve ser considerada um fator condicionante daquela. Por essa razão, não seria exagerado dizer que todas as considerações que ocuparam até aqui as páginas deste trabalho, ofereceram apenas um conteúdo propedêutico, cuja verdadeira finalidade seria auxiliar nosso esclarecimento acerca do tema objeto do presente tópico; tema este que, como veremos, constitui uma das grandes dificuldades na filosofia de Schopenhauer. Por outro lado, não pretenderemos aqui desvendar, de maneira total e exaustiva, o mistério da individualidade humana – aliás, o próprio Schopenhauer renunciou, expressamente, semelhante empreendimento – mas nossos objetivos são muito mais modestos: procuraremos apenas determinar, da maneira mais exata possível, qual a natureza da individualidade de acordo com a filosofia de Schopenhauer, ou, dito de modo simples, se ela, individualidade, é mera representação – i.e., fenômeno simplesmente condicionado pelas funções *a priori* do intelecto humano – ou algo diferente disso.

A princípio, parece não restar muitas dúvidas sobre a natureza da individualidade humana segundo Schopenhauer, uma vez que abundam trechos em suas obras de acordo com os quais o princípio condicionante de toda e qualquer individualidade – ou heterogeneidade entre os diversos fenômenos que compõem o mundo enquanto representação – é precisamente o *principium individuationis*, ou princípio de individuação, já tantas vezes citado por nós. Pois vimos que todas as coisas que se apresentam diante do sujeito do conhecimento se submetem a um processo de individualização, precisamente porque submetidas às formas puras da intuição daquele sujeito; formas estas que são espaço e tempo. O que se quer dizer com isso é que todas as distinções estabelecidas entre os corpos que se apresentam à intuição empírica do sujeito, deixam-se reduzir a relações espaço-temporais. Portanto, quando se emite um juízo sobre, por exemplo, dois corpos, tem-se por pressuposto o fato de que aqueles dois corpos diferem-se entre si na medida em que ocupam diferentes pontos no espaço, de forma que, se se anula a intuição espacial, anula-se também a distinção

entre aqueles corpos, e já não haveria mais razão para se emitir qualquer juízo que tivesse dois corpos por objeto: na ausência de intuições espaciais, verificar-se-ia uma unidade absoluta, não somente entre os dois diferentes corpos em questão, mas entre todo e qualquer corpo. Da mesma forma, não se pode estabelecer, por exemplo, uma distinção entre uma causa e um efeito, senão através da intuição temporal, fator condicionante de toda e qualquer relação de sucessão. Portanto, tudo o que se distingue, ou se individualiza, assim o faz ou porque ocupa um diferente ponto do espaço, ou porque se sucede em diferentes momentos do tempo, ou ambos, pois se pode facilmente notar a reciprocidade entre as duas formas. Se, por exemplo, diz-se que dois eventos são simultâneos, verifica-se nisso a formulação de um juízo que tem como pressuposto a intuição temporal e, também, que tais eventos ocupam diferentes pontos do espaço. Por isso, pode-se dizer que “ser simultâneo” significa “ocupar, ao mesmo *tempo*, diferentes pontos no *espaço*”. Assim, espaço e tempo seriam as formas que possibilitam toda e qualquer distinção no mundo dos fenômenos, razão pela qual Schopenhauer os chamou de princípio de individuação. Mas espaço e tempo também são, como já dito neste capítulo, formas puras da intuição do sujeito do conhecimento e, nesta condição, estão no próprio sujeito como condições *a priori* de toda experiência possível; portanto, não podem refletir o que as coisas são em si mesmas, mas através de suas formas, apenas fenômenos ou representações oferecem-se ao sujeito. Ora, nestes termos, é fácil concluir que a individualidade ou distinção entre os indivíduos só pode ser meramente fenomênica, isto é, válida apenas como simples representação, uma vez que as suas condições formais, espaço e tempo, não fornecem qualquer acesso à coisa em si, mas converte esta última em fenômeno. Além disso, o próprio Schopenhauer conclui que coisa em si só pode ser a vontade, que, nesta condição, é una e indivisa em todo e qualquer fenômeno, de forma que a individualidade não poderia estar localizada na esfera da coisa em si, mas, mais uma vez, teria que ser considerada mero fenômeno.

Porém, contra a tese que converte a individualidade em um simples produto do princípio de individuação, apresenta-se o fato de que a distinção que ordinariamente se faz entre os indivíduos não se permite explicar meramente por meio de relações espaço-temporais, mas é evidente que, entre os diferentes indivíduos humanos, nota-se também uma diversidade de temperamentos, inclinações, paixões e desejos. Em suma, a individualidade humana não se deixa reduzir à mera diversidade física, corpórea, cujas formas determinantes já são as formas puras de nossas intuições; mas conjuntamente com esta *mera diversidade física*, há uma *diversidade moral*, porque concerne inteiramente à diversidade do próprio *caráter* que cada ser humano traz consigo. Portanto, não apenas os corpos são

individualizados, mas os caracteres também o são; a estes últimos, corresponde uma *individualidade moral*, contraposta à simples *individuação corpórea* correspondente aos primeiros. E como Schopenhauer identifica caráter e vontade (conforme mostrado no tópico 2), segue-se disso que a individualidade humana já encontra suas raízes na própria vontade: a diversidade de caracteres empíricos revela, na verdade, a existência de diferentes vontades. Tal fato não passou despercebido por Schopenhauer. Pelo menos em dois trechos extremamente significativos, que devido a sua importância passamos agora e transcrever, Schopenhauer se pronuncia expressamente no sentido de que a individualidade, devida à diversidade de caracteres, não pode ser fundamentada unicamente através do princípio de individuação:

Entretanto, a individualidade é inerente, em primeiro lugar, ao intelecto, o qual, refletindo o fenômeno, faz parte do fenômeno que tem por forma o *principium individuationis*. Mas ela é inerente também à vontade, na medida em que o caráter é individual (WWV II, cap. 48, p. 713).

E em outro trecho, na obra *Parerga und Paralipomena*, Schopenhauer se pronuncia no mesmo sentido, com o acréscimo de que dessa vez destaca a natureza abissal da individualidade humana, para a qual, em última instância, sua própria filosofia não pode oferecer uma explicação completa e exaustiva, limitando-se, assim, ao reconhecimento de que, apesar de misteriosa – justamente porque não pode ser considerada mera determinação do princípio de individuação –, nem por isso sua existência pode ser contestada:

Disso agora se segue que a individualidade não se baseia apenas sobre o *principio individuationis*, e, por isso, não é simplesmente mero fenômeno; mas que ela se enraíza na coisa em si, na vontade do indivíduo: pois o seu próprio caráter é individual. Mas quão profundas são suas raízes, isso é uma questão cuja resposta eu não posso dar (P II, §116, p. 248).

Agora reportamos o leitor às nossas considerações realizadas nos tópicos “1.2” e “2”, sobre o caráter humano, e o fato de o mesmo ser passível de ser considerado sob duas perspectivas: empírica e inteligível. Vimos que o caráter empírico é simplesmente a imagem fenomênica do caráter inteligível, e que este, por sua vez, é decorrente de um ato extratemporal de nossa própria vontade; e uma vez que a primeira das características do caráter humano é justamente o fato de que ele é “individual” (cf. BGE, III, p. 87), então podemos acrescentar: o caráter inteligível decorre de um ato extratemporal de nossa própria vontade *individual*, o que nos leva àquela identificação, já notada no tópico “2”, entre *querer* e *ser*, uma vez que aquilo que *somos* – isto é, nosso caráter individual – já é aquilo que

*queremos extratemporalmente*¹². Assim, já na esfera do inteligível, nossa individualidade se enuncia, porque cada caráter empírico, inegavelmente individual, é a mera manifestação fenomênica do caráter inteligível. Se aquele é individual, este também precisa ser¹³. Portanto, a questão acerca da natureza da individualidade humana poderia também ser colocada nestes termos: qual é, afinal, a natureza do caráter inteligível? Por tudo que já fora escrito acerca do caráter inteligível ao longo deste trabalho, parece-nos evidente que ele não poderia ser considerado nem simples fenômeno – entendido este como aquele que está submetido ao princípio de individuação e à causalidade – e nem coisa em si – uma vez que à coisa em si não se aplica qualquer espécie de pluralidade. Assim, restaria, conforme o esquema que fornecemos no último item, apenas a seguinte alternativa: precisamente o fenômeno imediato da vontade, isto é, as Ideias em sentido platônico.

3.1 SERIA O CARÁTER INTELIGÍVEL UMA IDEIA EM SENTIDO PLATÔNICO?

Já tivemos a oportunidade de estudar os graus de objetividade da vontade, ou Ideias, e que as mesmas conservam, de acordo com Schopenhauer, um sentido platônico, na medida em que, na sua relação com os fenômenos, elas são consideradas os arquétipos, ou modelos atemporais, dos quais eles são as múltiplas cópias (cf. tópico 2.2). No entanto, que relação tais Ideias sustentam com o caráter inteligível, Schopenhauer não esclarece com absoluta precisão, e o que se verifica é um amontoado de fórmulas que nos fazem crer em hipóteses contraditórias. Assim, há momentos que Schopenhauer se expressa no sentido de que existe uma diferença entre as Ideias e o caráter inteligível, ainda que sejam muito próximos: “cada homem deve ser visto como um fenômeno particularmente determinado e característico da Vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria” (MVR, §26, p. 193/I 156). Também nas preleções sobre a metafísica do belo, ele se expressa no mesmo sentido: “porque o indivíduo enquanto tal possui, em certa medida, a dignidade de uma Ideia

¹² Esta identificação entre *ser* e *querer* pode ser resumida na seguinte fórmula de Schopenhauer: “pois eu *quero* de acordo com aquilo que *sou*: por isso, eu devo *ser* de acordo com aquilo que *quero*” (WN, p. 338).

¹³ A distinção entre individualidade decorrente do caráter inteligível e individualidade decorrente do princípio de individuação também já foi notada por outros comentadores da obra de Schopenhauer. Alain Roger (2001, LXXI) afirma que devemos distinguir individualidade metafísica de individuação física, e cita M. Piclin e S. Reinach como estudiosos que já haviam diagnosticado o mesmo problema. A novidade no presente trabalho se encontra em enfatizar que a individualidade metafísica é sobretudo de natureza moral, bem como sua importância para a fundamentação do direito de propriedade. Alexis Philonenko (1999, p. 99) também realiza uma distinção entre “individuation” e “individualité”, mas não parece vincular o segundo ao caráter inteligível. Mais adiante, ele apenas diz que o próprio Schopenhauer notou a contradição em assumir um caráter inteligível, que é “personnel”, e a tese de uma “individualité” que aparece como princípio de individuação (p. 206).

única” (MB, cap. 14, p. 167). Ora, dizer que o caráter individual deve ser, “em certa medida”, considerado como uma ideia, certamente não equivale a dizer que o caráter individual *identifica-se* com a Ideia, mas sim que, embora muito próximos e até análogos, porém não podem ser inteiramente confundidos. Ainda na *Metafísica do Belo*, Schopenhauer escreve que cada caráter individual é o desdobramento gradativo da “Ideia de humanidade” (cf. MB, cap. 14, p. 169). Por ora, não intencionamos aqui aprofundar esta noção, mas apenas definir, com alguma precisão, o status ontológico que assume a individualidade humana na obra de Schopenhauer. Portanto, deve-se apenas frisar, ao menos por enquanto, que de acordo com estas passagens a expressão “Ideia” serve apenas para designar alguma coisa mais geral que o simples indivíduo; portanto, só pode haver uma Ideia de homem ou humanidade em geral, e não a Ideia deste ou daquele indivíduo em particular. Por outro lado, fica claro que o caráter individual, embora não se identifique com a Ideia, também não pode ser considerado como simples fenômeno, entendido este como aquele que está submetido ao princípio de individuação.

Esta última assertiva se fortaleça na medida em que, em outros trechos, Schopenhauer até mesmo se expressa de forma a nos fazer crer que a relação entre Ideia e caráter inteligível é uma relação de verdadeira identidade, e não simples analogia. Assim, conforme já vimos (tópico 2.2), as Ideias são consideradas “fenômenos imediatos” da vontade enquanto coisa em si (isto é, a vontade una e indivisa em todos os fenômenos); mas, da mesma forma, Schopenhauer qualifica, em outro trecho, o caráter individual como um “fenômeno imediato” da vontade, e, assim, não teria fundamento (cf. MVR, §26, p. 201/I 165). Em outro momento, diz que Ideia e caráter inteligível coincidem (cf. MVR, §28, p. 221/I 185). Mais adiante chega até mesmo a igualar caráter inteligível e vontade enquanto coisa em si (cf. MVR, §28, p. 224/I 188), como, aliás, já havíamos sublinhado neste mesmo trabalho (tópico 2) com relação a um outro trecho (cf. MVR, §20, p. 165/I 128). Além disso, em *Sobre o Fundamento da Moral*, ele novamente equipara caráter inteligível e coisa em si, e a partir disso qualifica aquele como a “natureza em si” do indivíduo (cf. M, §10, p. 94). Se equacionarmos estes trechos com os transcritos acima, na tentativa de buscar perfeita coerência entre os mesmos e, conseqüentemente, fazer desaparecer toda e qualquer contradição, então teremos de assumir que a identidade entre “Ideia” e “caráter inteligível” não é do tipo *específica*, mas *genérica*. Assim, conservamos a distinção específica entre ambos, de forma que tanto o caráter inteligível quanto a Ideia, ainda que não se confundam, porém, pertencem a um mesmo gênero, enquanto “fenômenos imediatos” da vontade.

Com base nestas considerações, podemos reformular novamente aquele

esquema criado no tópico 2.2, apenas acrescentando o caráter inteligível e individual de cada homem como uma espécie contida no gênero “fenômeno imediato”. Por conseguinte, entre os extremos da vontade como coisa em si de um lado – que é una e indivisa em todo e qualquer fenômeno – e, de outro, os simples fenômenos inteiramente submetidos às formas do princípio de razão, temos, como intermediários, os “fenômenos imediatos” da vontade, Ideias e caracteres individuais¹⁴. Com isso, pretendemos apenas destacar que, ontologicamente, a individualidade do caráter humano jamais poderia ser reduzida, em termos schopenhauerianos, ao mero princípio de individuação; mas já está situada em uma esfera transcendental, intermediária entre a vontade como coisa em si e os simples fenômenos de que temos representações a partir das formas particulares do princípio de razão e, em especial, do princípio de individuação. Tais observações contêm grande importância para a presente investigação, pois, como veremos no capítulo seguinte, a fonte da qual brota nossos sentimentos morais não pode ser de maneira alguma encontrada no mundo como representação, uma vez que neste se constituem apenas e tão-somente relações de espaço e tempo, submetidas à causalidade. Portanto, se fôssemos apenas entes cognitivos, seríamos também absolutamente neutros do ponto de vista valorativo. Porém, como já mostrado, o *conhecer* compõe apenas um aspecto da vivência humana, a qual encontra sua completude no *querer*. E porque queremos, não podemos ser axiologicamente neutros, mas atribuímos valores às coisas e às ações de outros seres humanos, na medida em que tais coisas ou ações são compatíveis ou não com os desígnios de nossa vontade. Pode-se dizer que o reino dos fins e dos valores constitui-se somente na relação com nossa dimensão volitiva (cf. M, §8, p. 75 – 76). Portanto, o nascedouro de todas as nossas determinações morais, sobre o justo, bem como o injusto, encontra-se nesta esfera interior que chamamos de vontade, e que Schopenhauer distingue das meras representações. Consequentemente, se a individualidade tivesse unicamente um princípio de natureza epistemológica, ela careceria inteiramente de significado moral. Ela então certamente poderia constituir a premissa de um juízo científico

¹⁴ Convém notar que Théodore Ruysen (2004, p. 236) já havia declarado de maneira bastante acertada que, diante da questão platônica “deve existir uma Ideia de Sócrates (isto é, de um indivíduo)?”, Schopenhauer responderia afirmativamente, e, assim, conclui pela equivalência entre individualidade humana e Ideia, em decorrência da “originalidade irreduzível” atribuível a todo indivíduo humano. Depois, novamente de modo notável, destaca que a diferença mais importante entre homem e animal – embora compartilhem de uma mesma natureza – é a individualidade atribuível apenas ao primeiro, cujo caráter inteligível é, em certa medida, uma Ideia própria (cf. RUYSEN, 2004, p. 257 – 258). Porém, logo em seguida, identifica o caráter inteligível com o princípio de individuação, e o qualifica como um simples fenômeno (cf. RUYSEN, 2004, p. 258 – 259), o que é contraditório, pois aquilo que se identifica com uma Ideia, ainda que “em certa medida”, não pode ser considerado como um “simples fenômeno” submetido ao princípio de individuação. Pensamos que se a distinção entre “simples fenômenos” e “fenômenos imediatos” tivesse ocorrido a Ruysen, ele teria evitado tais contradições.

acerca de um determinado fenômeno da natureza, mas jamais a premissa de um juízo moral. Mas conforme nossa exposição, a individualidade possui plena significação moral, na medida em que suas “raízes” (como diz o próprio Schopenhauer) já se encontram na esfera do *em si*. Assim, uma importante condição de um suposto direito legítimo à apropriação já se encontra satisfeita: pois a individualidade do caráter humano não é de modo algum ilusória, um simples artifício intelectual, mas sua existência é tão efetiva quanto o próprio ato de querer, uma vez que com ele se confunde.

CAPÍTULO II

SOBRE A JUSTIÇA EM GERAL

1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Ao longo de todo o primeiro capítulo, vimos que a noção de *vontade* adquire na filosofia de Schopenhauer uma significação bastante especial, na medida em que é reconhecida como uma força de natureza metafísica cuja manifestação é este mundo inteiro, e que as relações, de acordo com as quais realizamos distinções entre os objetos que compõem este mundo, não são relações concernentes à vontade quando considerada em si mesma, mas estas relações são inteiramente projetadas pelo próprio aparato cognitivo humano, que tem por formas o espaço, o tempo e a causalidade, formas estas que nos são conhecidas *a priori*. Por este motivo, nosso conhecimento jamais pode nos trazer qualquer noção acerca das coisas consideradas *em si mesmas*, mas tão somente das coisas tal como *aparecem* para o sujeito cognoscente. Daí Schopenhauer concluir que jamais conhecemos a realidade última das coisas, mas apenas sua aparência ou *fenômeno*. Vimos também que, apesar de todas as distinções que realizamos no mundo dos fenômenos – vale dizer, toda a pluralidade de objetos que aparecem para o sujeito cognoscente – serem condicionadas pelas formas do intelecto, sobretudo espaço e tempo (princípio de individuação), e, assim, concluirmos que toda a individualidade é simples *representação* e nada mais além disso, apesar de tudo isso, concluimos também que em Schopenhauer, devemos admitir uma segunda classe de fenômenos, a dos *fenômenos imediatos*, e que entendemos estes como aqueles que não são *simples* representações inteiramente condicionadas pelo princípio de individuação (espaço e tempo). Pois embora Schopenhauer nos dê frequentemente a impressão de que a individualidade não passa de um artifício intelectual, porém, ele próprio admite em seu sistema filosófico os *graus de objetivação da vontade* ou *Ideias*, que certamente se distinguem umas das outras, mas esta distinção não é de ordem *física* ou *corpórea* (porque não é condicionada pelo espaço e nem pelo tempo), mas é uma distinção *metafísica*, e se refere àquilo que é imutável ou substancial em todas as mudanças e acidentes que caracterizam a pluralidade de objetos que se manifestam no mundo como representação. E assim, ainda que metafisicamente não se possa falar de uma distinção essencial entre os diversos entes, uma vez que todos são manifestações volitivas, no entanto, ainda pode-se falar de uma significativa distinção de grau, na medida em que em que cada fenômeno, que é

manifestação de uma determinada Ideia, é por isso mesmo uma manifestação de um diferente grau de objetivação de vontade. Assim, podemos concluir a partir das noções retiradas da filosofia de Schopenhauer e expostas no primeiro capítulo deste trabalho, que, *embora tudo seja vontade*, no entanto, *nem tudo é vontade no mesmo grau*. Portanto, deve-se ler com cuidado aqueles trechos escritos por Schopenhauer nos suplementos à sua obra principal, no capítulo sobre “o primado da vontade na autoconsciência”, que jamais “notamos uma correspondente degradação da vontade”, que “a vontade jamais pode ser imperfeita”, e que “mesmo no menor inseto a vontade existe inteira e perfeita” (WWV II, cap. 19, p. 240). Parece-me que tais declarações não podem estar inteiramente corretas, pois do contrário, seríamos forçados a ignorar toda a teoria das Ideias ou graus de objetivação da vontade, que consiste em afirmar justamente que, embora exista uma identidade essencial entre todas as coisas, porém cada coisa corresponde a um determinado grau de manifestação daquela propriedade essencial, que é a vontade. Logo, o “menor inseto” não pode ser considerado uma manifestação volitiva de mesmo grau que a manifestação volitiva de um pássaro, e nem este comporta o mesmo grau de manifestação volitiva que um homem. Afirmar outra coisa equivaleria a revogar a afirmação de que o homem é “o mais alto grau” ou “grau mais perfeito” de objetivação da vontade. Portanto, no que diz respeito a este dilema textual que a filosofia de Schopenhauer nos oferece, onde se verifica por um lado a afirmação de que a vontade é “inteira e indivisa” em todo e qualquer fenômeno, e, por outro lado, de que cada fenômeno corresponde a um diferente grau de manifestação volitiva, respondo que semelhante dilema decorre de uma má expressão do próprio Schopenhauer, que, se realmente pretende a realização de um “pensamento único”, jamais poderia sustentar, no interior de um mesmo sistema filosófico, afirmações tão contraditórias entre si. Desta forma, desde já proponho a solução daquele dilema através daquela declaração já anteriormente registrada, segundo a qual se sustenta uma identidade de essência, mas não de grau entre todas as coisas. Logo, do fato de que o homem e o “menor inseto” compartilham da mesma essência – ambos são manifestações de vontade – disso não se segue que ambos expressam aquela essência no mesmo grau – pois o homem manifesta a vontade de modo muito mais perfeito ou completo, no sentido de que é nele, homem, que a vontade manifesta toda a sua complexidade e nuances. Sobretudo aquela inclinação natural que constitui o ponto de partida dos conflitos morais, o *egoísmo*, evidencia-se com maior clareza no mais alto grau de objetividade da vontade, isto é, no homem (cf. MS, cap. 6, p. 144). E o homem, por ser o grau mais alto de objetividade da vontade, é possuidor de uma consciência querida por esta mesma vontade para se colocar a serviço dela, e através da qual “a dor, o prazer, assim como o egoísmo, precisam

ter alcançado – como o conhecimento – o mais alto grau, e, agora, o conflito entre os indivíduos condicionado por ele (o egoísmo) precisa destacar-se do modo mais terrível” (MS, cap. 6, p. 146). E no homem, que é o grau de objetividade mais alto porque expressa a vontade do modo mais perfeito, isto é, com todo o seu complexo de nuances volitivas, o egoísmo não é o pior fenômeno, mas “seus fenômenos são superados por aqueles da *maldade* propriamente dita, que, de modo totalmente desinteressado, procura a dor ou a tristeza de outrem sem qualquer vantagem própria” (MS, cap. 6, p. 146). Por outro lado, Schopenhauer também reconhece que apenas no homem a vontade se redime, não só através de atos isolados que expressam a mais sincera compaixão, mas apenas no homem a vontade atinge a máxima beatitude, por meio de sua autonegação e da conseqüente santidade (conforme a exposição de Schopenhauer no quarto livro do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*). Dito de outro modo, apenas na Ideia de Homem a vontade se manifesta com toda sua extensão e riqueza fenomenal, apresentando toda a sorte de variações características e infinitas gradações, que passam entre os extremos da completa bondade e da inteira crueldade. Logo, podemos concluir que, com o homem, não notamos apenas a maior *grandeza extensiva* no que diz respeito ao grau de manifestação volitiva – uma vez que a Ideia de Homem expressa a mais complexa variação de nuances volitivas – mas também a maior *grandeza intensiva* – pois somente na Ideia de Homem verificam-se inclinações como a maldade desinteressada e a bondade desinteressada – isto é, a máxima maldade e a máxima bondade. Uma planta, embora também seja uma manifestação volitiva, não pode ser qualificada como egoísta, e muito menos como santa ou cruel. E um animal irracional – como, por exemplo, um cão – embora possa revelar traços de egoísmo – quando, por exemplo, ataca outros animais para defender a si mesmo, ou para alimentar-se – porém, não pode revelar emoções genuinamente más ou cruéis. E neste caso, mesmo o seu egoísmo precisa ser atribuído mais à espécie do que a este ou aquele animal individual, pois, conforme mostrado no capítulo anterior, nos graus de objetivação da vontade mais baixos que o homem, o caráter da espécie prevalece sobre o individual. Portanto, parece-nos que apenas o homem integra, por assim dizer, um *cenário moral completo*, com condutas que passam pelo simples egoísmo e chegam até à maldade, e onde cada uma destas inclinações, quando externadas por meio de ações, podem ser atribuídas a um agente em particular, pois cada indivíduo humano é a expressão de um aspecto inteiramente inédito contido na Ideia de Homem, vale dizer: cada indivíduo humano é possuidor de um caráter inteligível inteiramente próprio e individual. Sua individualidade tem sentido genuinamente metafísico, pois não se reduz a uma simples representação submetida ao princípio de individuação, conforme já mostrado. Cada ser

humano é individual porque sua vontade ou caráter é individual. E justamente por ser o único grau de objetivação da vontade a integrar ou compor este cenário moral completo, é que apenas sobre o homem poderiam incidir as primeiras e mais profundas apreciações éticas de Schopenhauer¹.

A partir destas considerações já podemos penetrar no problema central deste capítulo, no qual iremos abordar e aprofundar as noções básicas de justiça e injustiça, tal como oferecidas por Schopenhauer em sua filosofia. Pois a questão acerca da legitimidade do direito de propriedade supõe a solução de duas outras: primeiro, aquela concernente à significância moral da individualidade humana; segundo, aquela que exige determinar em quais circunstâncias algo pode ser considerado justo, ou injusto, ou até mesmo se existe uma autêntica justiça/injustiça em geral. A primeira questão julgamos ter resolvido no final do último capítulo, onde concluímos que individualidade humana, diferentemente dos outros objetos dados no mundo como representação, encontra-se na esfera dos *fenômenos imediatos*, e, assim, não pode ser considerada simples representação. Desta forma, sua significância moral é atestada, pois a individualidade humana se “enraíza” na vontade. A segunda questão será tratada a partir de agora. Nossa exposição será dividida em três momentos básicos de argumentação, tendo como fio condutor noções desenvolvidas por Schopenhauer: primeiro, investigaremos por quais meios é possível adquirir consciência acerca do justo e do injusto; segundo, iremos distinguir a noção de justiça da noção de caridade, e, terceiro, por quais razões é possível imputar alguém, o que nos leva ao problema da liberdade moral.

¹ Jair Barboza (2013, p. 6) costuma defender uma moral “não-antropocêntrica”, com base na filosofia de Schopenhauer. Embora a filosofia de Schopenhauer de fato possa oferecer argumentos que fundamentem a proteção jurídica dos animais diante de abusos e violência desnecessária, porém, deve-se tomar cuidado para não incluir sob a noção de “moral não-antropocêntrica” a compreensão de que os animais podem adquirir dignidade idêntica ao homem e de que os animais podem ser moralmente apreciados *sob todos os ângulos*. Não se pode, por exemplo, imputar uma conduta criminosa a um animal; também não se pode dizer que este ou aquele cachorro é um indivíduo justo ou injusto, bom ou mau, etc. Portanto, do fato de que é moralmente condenável infligir sofrimento desnecessário a qualquer ente sensível, não se segue que todos os animais tenham a mesma estatura moral que o homem, uma vez que apenas este último é passível de ser apreciado sob todos os aspectos que a moralidade pode oferecer e suscitar, tais como o aspecto do mérito e da culpa individual, e não apenas sob o aspecto do merecimento de proteção ética, como ocorre com os animais. Por essa razão, Schopenhauer jamais poderia dedicar, na parte ética de sua obra, tantas reflexões sobre a vida e comportamento dos animais quanto ele dedica à vida e comportamento humanos. E isso prova mais uma vez que o quão incoerente seria nivelar totalmente todos os entes baseando-se na premissa de que todos eles compartilham uma mesma essência, ignorando, assim, que esta mesma essência não se manifesta no mesmo grau em todos eles.

2 DA INJUSTIÇA E DA JUSTIÇA OU DIREITO NATURAL

Ao apresentar a vontade como um impulso vital, que em essência não depende ou se subordina ao intelecto, Schopenhauer trilhou um caminho distinto do convencional na maneira de compreender a justiça. De acordo com Schopenhauer, a justiça seria um conceito negativo, no sentido de ser uma negação da injustiça. Esta sim seria o fator originário, positivo, daí a compreensão da injustiça preceder à da justiça na filosofia de Schopenhauer. Explica-se. A injustiça seria originária porque o homem, cuja essência é este ímpeto vital, esta “vontade de vida”, se encontraria sempre no desejo angustioso e insaciável de afirmar a si mesmo – vale dizer, afirmar a própria vontade – na esperança de encontrar a satisfação de suas inclinações naturais. Na ânsia de autoafirmação, os diferentes indivíduos humanos – todos eles portadores da mesma vontade de vida e, conseqüentemente, de avidez mais ou menos igual por autossatisfação – podem entrar em conflito entre si, ensejando um verdadeiro estado de “guerra de todos contra todos” – esta famosa expressão hobbeseana que Schopenhauer repetiu em diversas oportunidades – porque esta ânsia leva-os a afirmar a própria vontade de forma tão exacerbada, a ponto de semelhante afirmação resultar na negação da afirmação da vontade de outro indivíduo (cf. MVR, §62, p. 429/I 394 e ss.). Com o fim de ilustrar melhor o que Schopenhauer quer dizer, poderíamos imaginar uma esfera dentro da qual cada indivíduo afirmasse a própria vontade sem que tal afirmação resultasse na negação da afirmação da vontade alheia. Porém, quando o desejo de autoafirmação é intenso demais a ponto de a atuação individual ultrapassar sua esfera-limite, a consequência é a invasão da esfera de afirmação da vontade alheia². Em tais circunstâncias, o indivíduo cuja esfera é invadida adquire o *sentimento de injustiça sofrida* (cf. MVR, §62, p. 429/I 394 e ss.). Da mesma maneira, o indivíduo que comete a injustiça também adquire uma vívida percepção da gravidade moral de seu ato, percepção esta que se revela na dor do *remorso* (Gewissensbiss) (cf. MS, cap. 6, p. 148). Para Schopenhauer, o remorso sentido por aquele que comete a injustiça é um sentimento bastante especial e significativo: tal sentimento, traduzido em termos abstratos, é, na verdade, o conhecimento da unidade metafísica entre os dois indivíduos que compõem aquela relação, onde um aparece como agressor, e o outro aparece como agredido, mas ambos compartilham a condição de seres igualmente volitivos:

² É claro que ainda não intencionamos aqui, através deste exemplo, fornecer qualquer dado profundo e minucioso sobre a noção de injustiça e justiça na filosofia de Schopenhauer, mas apenas sua noção mais básica e abstrata. Ele deixa totalmente em aberto outras questões importantíssimas, como por exemplo, até que ponto a “esfera” individual de afirmação pode ser alargada sem que isso implique uma injustiça. Esta é uma questão que só encontra resposta em um desenvolvimento posterior deste trabalho, ao tratarmos diretamente o problema da propriedade.

pois aquilo que é percebido como sentimento de remorso “é o conhecimento de que ele, enquanto coisa em si e sem levar em conta o fenômeno *dele próprio*, é vontade, que se manifesta naquele corpo alheio” (MS, cap. 6, p. 148). Assim, vê-se mais uma vez que o simples mundo como representação não traz qualquer informação ou vivência de ordem moral. Somente a partir do influxo de elementos metafísicos advindos do mundo como vontade – a afirmação da vontade que vai até a negação da vontade de outro, do que resulta no sentimento de injustiça sofrida por parte do agredido, e no remorso por parte do agressor ao perceber a unidade metafísica que atua sobre ambos – é que as relações de natureza moral podem ser constituídas.

Apenas depois de *sentida* a injustiça – seja ela sofrida, seja ela cometida – a noção de justiça torna-se compreensível. Assim, a justiça seria referente àquele estado de equilíbrio entre os diferentes indivíduos na afirmação de suas vontades, bem como à necessidade de *negação* do ato injusto, isto é, da afirmação que ultrapassa seus limites. Dito de outro modo, *o justo é a ausência do injusto* (cf. M, §17, p. 147). Pelo sentimento de injustiça sofrida ou cometida, reconhecemos o imperativo segundo o qual *não se deve lesar ninguém* (*neminem laede*). Tal imperativo seria precisamente o princípio da justiça (cf. M, §17, p. 142). Por outro lado, o ato que primeiramente implicasse na desobediência a este princípio poderia ser repellido, mesmo que por vias violentas, sem que isso acarrete injustiça. Pois a negação da injustiça é, afinal, perfeitamente justa. Assim, a violência física, bem como a astúcia e a mentira podem ser justificadas, quando utilizadas como um meio de defesa contra um ato injusto (cf. M, §17, p. 154). Com isso, tem-se o *caráter essencialmente negativo* da virtude da justiça: pois ela afirma-se na ausência da injustiça, isto é, por meio de sua *negação*, e, por consequência disso, esta virtude demanda apenas uma abstenção por parte do agente, no sentido de proibi-lo de cometer qualquer ato lesivo. Daí Schopenhauer concluir nos *Parerga* que, de acordo com a justiça humana, “cada um tem o direito de fazer tudo aquilo que não lesa o outro” (P II, §121, p. 262). Apenas em um caso a justiça pode demandar uma ação por parte do agente: quando a mera omissão é injusta, isto é, quando a abstenção gera uma lesão a outrem. Mas isso só pode ocorrer quando estamos obrigados com relação a outrem, como quando assumimos uma obrigação mediante contrato. Neste caso, tem-se um *dever* de agir (cf. M, §17, p. 151 e ss.). Portanto, *dever* é a ação cuja simples omissão provoca uma lesão, isto é, uma injustiça. No entanto, aquele caráter essencialmente negativo da virtude da justiça também se afirma aqui, pois os deveres de agir decorrem de obrigações que o indivíduo assumiu livremente, e que, portanto, não lhe haviam sido impostas. Diferentemente ocorreria caso fosse assumida uma concepção positiva de justiça, que obrigaria os indivíduos

não à abstenção de cometer atos lesivos, mas ao cumprimento de deveres morais, como aqueles provenientes da virtude da caridade. Porém, isso não ocorre na filosofia de Schopenhauer, que distingue entre virtude da justiça e virtude da caridade (disso se vê que a virtude da caridade assume uma importante função em nossa tratativa, na medida em que ela contribui para *delimitar* o conceito de justiça; por isso, será investigada mais adiante). Pelo exposto, ainda poderíamos arriscar uma definição mais precisa do conceito de justiça na filosofia de Schopenhauer – embora o próprio Schopenhauer não tivesse feito assim de modo explícito – como *a virtude que demanda um estado de harmonia ou de equilíbrio entre os diferentes indivíduos no ato de afirmação de suas respectivas vontades*. Todo ato coerente com este estado de harmonia, é um ato justo, bem como todo ato que tenha por fim o reestabelecimento de semelhante estado, ainda que por vias violentas ou coativas. Nossa definição está inteiramente de acordo com o princípio da justiça, segundo o qual não se deve lesar ninguém, na medida em que aquele estado de harmonia admite a autoafirmação mútua e ileso. Pois se é certo que, se quisermos nos manter nos limites da justiça, não podemos praticar qualquer ato lesivo, também é certo que a proibição absoluta e externa de qualquer autoafirmação seria igualmente lesiva e, conseqüentemente, injusta. Poderíamos imaginar um estado idílico no qual todos os homens fossem santos: destituídos de desejos, apetites, inclinações, e de qualquer egoísmo. Certamente, em semelhante estado de coisas a justiça imperaria de modo absoluto, e de tal forma, que logo a própria noção de justiça seria esquecida, bem como a de obrigação, seja ela jurídica ou meramente ética. Porém, embora este estado seja louvável e plenamente desejável por todo homem sensível às injustiças proporcionadas pelo mundo real, no entanto seria extremamente injusta a imposição forçada de semelhante utopia. Pois sem dúvida, num processo político de imposição forçada da perfeição moral, a essência mais íntima do homem – sua vontade – seria inteiramente violentada. Apesar do fim nobre, o meio seria totalmente injusto, porque excessivamente lesivo. Pois não se pode impor um estado de santidade a um ser cuja essência não é, de modo algum, santa, sem ao mesmo tempo causar-lhe intenso sofrimento e dor, em razão da gritante incompatibilidade entre sua essência e este estado de santidade. A justiça, por outro lado, com sua exigência moderada – que é a de mera abstenção de causar lesão à vontade de outrem – pode ser imposta por vias coercitivas:

É porque a exigência da justiça é meramente negativa que se pode impô-la, pois o “*neminem laede*” pode ser exercido ao mesmo tempo por todos. A instituição coatora é aqui o Estado, cujo único fim é proteger o indivíduo do outro e o todo de inimigos externos (M, §17, p. 147).

Apesar disso, é digno de nota que a santidade constitui, como nos lembra Lefranc (2008, p. 164), a “terceiro grau da vida ética” na filosofia de Schopenhauer, superando a justiça e a caridade, sendo, portanto, reconhecidamente um estado de perfeição moral. Mas este estado somente é louvável e desejável se alcançado espontaneamente pelo indivíduo. Nestas circunstâncias, não há lesão, mas verdadeira autoiluminação e triunfo pessoal sobre a própria natureza.

Também julgamos que nossa definição não viola o caráter essencialmente negativo da justiça, pois aquele estado de equilíbrio entre os indivíduos no ato de autoafirmação supõe a possibilidade de desequilíbrio ou quebra de harmonia. Se a injustiça é o estado de autoafirmação desmedida da própria vontade que vai até a negação da vontade alheia, a justiça só pode ser o estado de ausência daquela autoafirmação desmedida: portanto, um estado de harmonia entre os diferentes agentes. Consequentemente, o fato de não nos contentarmos com uma definição segundo a qual a justiça é apenas aquilo que não é injusto – como na definição oferecida por Hugo Grotius, adotada por Schopenhauer (cf. M, §17, p. 147) – isto não retira o caráter negativo de nossa definição.

Neste ponto, convém observar que, o que em língua portuguesa ora é designado por “justiça”, ora por “direito”, na língua alemã é traduzido por uma mesma palavra: *Recht*. Portanto, tudo o que dissemos aqui sobre a “justiça” na filosofia de Schopenhauer, poderia referir-se igualmente ao “direito”. É certo que Schopenhauer utiliza, eventualmente, a expressão *Gerechtigkeit*; mas o sentido é exatamente o mesmo de *Recht*³. Como se trata de noções puramente filosóficas acerca do justo e do injusto, sem qualquer fundamento tirado de um determinado sistema jurídico-positivo, tais considerações se desenvolvem no âmbito do direito natural (cf. M, §17, p. 148). Portanto, tudo o que escrevemos até agora sobre a “justiça”, poderia ser igualmente dito sobre o “direito natural”, de modo que Schopenhauer é um filósofo que se coloca na tradição do pensamento jus-naturalista, ao lado de pensadores como Cícero, Tomás de Aquino, John Locke, Kant, Edmund Burke e tantos outros.

³ No seu escrito sobre o fundamento da moral, podemos selecionar pelo menos dois trechos que confirmam isso. Primeiramente, logo no início do §17 daquela obra, que trata da “virtude da justiça” (*Die Tugend der Gerechtigkeit*), ele trata a distinção entre deveres de justiça e de virtude (*Rechts und Tugend-Pflichten*) como correspondente à distinção entre justiça (*Gerechtigkeit*) e caridade (*Menschenliebe*) (cf. M, §17, p. 252). Mais adiante, ainda no mesmo parágrafo, ele equipara totalmente *Ungerechtigkeit* e *Unrecht*, assim como *Gerechtigkeit* e *Recht*, afirmando em um momento “dass der Begriff des Rechts negativer sei...” (“que o conceito de justiça seja negativo...”); e em seguida: “die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich...” (“a negatividade da justiça confirma-se...”) (M, §17, p. 256). Em suma, na filosofia de Schopenhauer *Recht* e *Gerechtigkeit* são nomes que indicam o mesmo conceito. Numa tradução mais literal, talvez pudéssemos traduzir *Recht* por “justo”, e *Gerechtigkeit* por “justiça”, em atenção ao gênero de cada palavra. Mas isso não implicaria qualquer alteração do conceito.

Com relação à precedência da injustiça sobre a justiça, pensamos que a preocupação central de Schopenhauer é demonstrar que somente “despertamos” para a questão da justiça a partir do momento em que a injustiça se apresenta como sentimento. Jamais podemos esquecer que em Schopenhauer os conceitos abstratos não subsistem por si mesmos, mas apenas quando em referência a uma experiência concreta, e, por isso, são definidos como “representações de representações” (SG, §26, p. 114). E, por isso, Schopenhauer conclui que, para que a noção de justiça faça algum sentido, devemos primeiramente vivenciar a ato que nossa consciência qualifica como abusivo, invasivo, e, por fim, injusto. Portanto, quando Schopenhauer se refere à negatividade da justiça e à positividade da injustiça, ele não quer dizer com isso que há uma relação de precedência lógica da injustiça sobre a justiça, mas de precedência fática, no que diz respeito à nossa consciência moral. Nossas noções apresentam significação apenas quando amparadas em nossa experiência; com isso, sem a experiência da invasão sofrida em nossa esfera de afirmação volitiva, ou de invasão provocada na esfera de afirmação alheia, então jamais haveria qualquer razão para manifestar o desejo de reparo ou compensação (no primeiro caso), bem como o sentimento de remorso (no segundo caso), e, assim, não haveria qualquer necessidade de construção de um conceito de justo, como contraposto ao de injusto. Esta hipótese nos parece razoável na medida em que reconhecemos que uma realidade vivenciada por homens que jamais conhecessem a injustiça, prescindiria inteiramente da justiça. Esta suposição guarda alguma analogia com aquela de Kant (1956, p. 126/A 36), para quem a noção de “imperativo” somente é válida para seres racionais e ao mesmo tempo sensíveis, pois um ser moralmente perfeito – como, por exemplo, Deus – não precisaria estar obrigado pela lei moral, visto que suas ações seriam morais de maneira totalmente espontânea. Se não fôssemos perfeitamente capazes de transgredir a moral, jamais estaríamos obrigados, e a noção de imperativo não teria o menor sentido.

3 SOBRE A CARIDADE E O SENTIMENTO DE COMPAIXÃO

Mas a metafísica da moral de Schopenhauer não se restringe a uma investigação da virtude da justiça. Tem-se ainda a virtude da *caridade*, que Schopenhauer distingue cuidadosamente da virtude da justiça, como já havíamos mencionado. Enquanto que a virtude da justiça demanda do agente apenas uma *restrição* de conduta, uma simples *abstenção* (“*não* lesa ninguém!”), a caridade, por outro lado, exige do agente uma *ação positiva*, e não uma mera omissão (cf. M, §18, p. 159 e ss). Apesar desta significativa diferença, a raiz cognitiva de ambas as virtudes é exatamente a mesma. Nos dois casos, o que se verifica é a presença de uma percepção de caráter metafísico, onde o agente reconhece a identidade metafísica entre ele e o outro. Semelhante *reconhecimento*, que acomete a consciência do homem independentemente de dogmas abstratos e complexas reflexões racionais, é na verdade aquele sentimento que chamamos comumente de *compaixão*. No tópico anterior, já havíamos refeito os argumentos de Schopenhauer na sua dedução da justiça, e vimos que Schopenhauer, num primeiro momento, parte simplesmente do sentimento de injustiça sofrida e do sentimento de injustiça cometida, sem uma referência direta ao sentimento de compaixão. Mas ao longo da obra de Schopenhauer, percebe-se que ao lado do homem que sofre a injustiça, e do homem que comete a injustiça, tem-se ainda o *homem justo*, que é aquele que, por compaixão, restringe sua conduta, vale dizer, nega sua vontade ou egoísmo, para evitar provocar uma lesão ou – o que é o mesmo – negação da afirmação da vontade de outrem. O *homem caritativo*, por sua vez, é aquele acometido por um grau maior de sentimento de compaixão. Nestas circunstâncias, a simples abstenção parece-lhe pouco: não basta deixar de lesar outrem, mas parece-lhe urgente ajudar o seu próximo, como ajudaria a si próprio. Isto decorre do fato de que para o homem caritativo as barreiras entre o ego e tu foram inteiramente destruídas pela *Durchschauung*⁴, esta intuição ou percepção profunda que “atravessa” o princípio de individuação, ultrapassa a mera perspectiva da representação, e penetra no *em si* das coisas (cf. WWV, §66, 460 e ss.). Com isso, resta apenas a unidade metafísica de todos os homens e demais seres viventes, a vontade como coisa em si, una e indivisa em todos os fenômenos. Porém, esta última declaração, tão comumente repetida pelo próprio Schopenhauer ao longo de seus escritos, não pode ser vista sem restrições. Jamais devemos deixar de equacioná-la com as últimas passagens do primeiro capítulo deste

⁴ Jair Barboza traduz *Durchschauung* por “visão através de...” (cf. MVR, §66, p. 472/I 439 e ss.). E. F. J. Payne traduz do mesmo modo no primeiro tomo: “seeing through...” (cf. WWR, §66, p. 371 e ss.). Mas no segundo tomo, também traduz a mesma palavra por “penetration” (cf. WWR II, cap. XLVII, p. 601).

trabalho, onde concluímos, a partir das noções fundamentais do mesmo Schopenhauer, pela existência de uma diversidade não apenas no plano do corpóreo, da mera representação, mas também na dimensão metafísica dos *fenômenos imediatos*. Logo, quando se diz que o homem caritativo – bem como o homem justo, embora num grau menor – compreende por meio da *Durchschauung* a unidade metafísica de todas as coisas, disso não se segue que as distinções metafísicas entre os entes é inteiramente apagada, revogando-se assim a dimensão dos fenômenos imediatos, que compreende as Ideias e os caracteres inteligíveis individuais. Tal suposição seria absurda, e contrastaria com a realidade. Pois o homem caritativo não é acometido de compaixão por todo e qualquer fenômeno da vontade. Ele não poderia, por exemplo, sentir compaixão por uma rocha, ou por um copo de água, sem que fosse taxado de louco logo em seguida por um terceiro que observasse o fato. É fácil notar que a compaixão só pode ser relativa a determinados graus de objetivação de vontade, nos quais se nota um grau mais nítido de manifestação volitiva. O sofrimento de um inseto não poderia suscitar, num homem sadio, tanta compaixão quanto suscitaria o sofrimento de um mamífero como o elefante. E tão pouco o sofrimento de um elefante poderia suscitar o mesmo nível de compaixão que aquele ser humano que caísse em lágrimas e profunda agonia, ao sofrer uma violência física injustamente infligida. “A bondade de coração consiste numa compaixão profundamente sentida e universal por tudo o que tem vida; em primeiro lugar, porém, pelo homem” (M, §20, p. 196). Logo, o sentimento de compaixão, longe de negar as distinções de ordem metafísica entre os entes, na verdade as comprova. Contudo, a afirmação de que para além do princípio de individuação e com o sentimento de compaixão ainda subsiste a distinção metafísica entre os fenômenos imediatos, não produz uma contradição. Pois ainda podemos afirmar que entre dois homens exista uma distinção moral e metafísica, uma vez que cada um traz consigo um caráter inteligível totalmente singular, e, ao mesmo tempo, que ambos são seres que se equivalem num outro aspecto moral, a saber, com relação ao fato de que ambos são seres volitivos.

4 IMPUTABILIDADE, LIBERDADE MORAL E INDIVIDUALIDADE MORAL COMO NOÇÕES INTEIRAMENTE DEPENDENTES ENTRE SI

Com sua filosofia moral, Schopenhauer procura definir por quais motivos ou razões distinguimos o moral do imoral, o justo do injusto. Mas há outra questão que Schopenhauer procura solucionar: com que direito podemos condenar o indivíduo que comete a injustiça? Alguém poderia responder que o cometimento da injustiça já é, por si mesmo, a razão da condenação ou censura moral. Semelhante resposta é insatisfatória, pois perde de vista um importante pressuposto, sem o qual nenhuma injustiça seria possível: a liberdade moral que cada indivíduo humano precisa possuir. Sem a pressuposição de uma liberdade moral, não pode haver qualquer injustiça, pois na base da censura moral decorrente do ato injusto, situa-se a noção de que o praticante da injustiça poderia agir de modo diverso, se quisesse. Caso a liberdade moral não se verificasse, os papéis se inverteriam, e o castigo imposto ao praticante da injustiça é que passaria então a ser injusto, e aquele que a princípio tivesse cometido a ato injusto, teria de ser perdoado. Schopenhauer tinha plena consciência disso: “o criminoso, por sua vez, sofre o castigo em consequência de sua qualidade moral [...]. Aqui, então, apenas poderia ocorrer uma injustiça com ele, caso seu caráter moral não fosse sua própria obra, seu ato inteligível, mas a obra de outro” (BGE, apêndice, p. 142). Em outras palavras, deve-se questionar aqui a possibilidade da *imputabilidade*, isto é, a faculdade do indivíduo de ser responsabilizado por suas ações. Porém, em Schopenhauer, a questão da liberdade moral sofre um sensível deslocamento, não mais se relacionando à capacidade do agente de agir desta ou daquela maneira, mas de assumir este ou aquele caráter. Outra compreensão seria absurda, pois, para Schopenhauer, nosso modo de agir simplesmente decorre do nosso modo de ser: *operari sequitur esse*, conforme a fórmula escolástica, tão repetida por Schopenhauer ao longo de sua obra. Pois toda ação se dá no tempo, e o tempo, por sua vez, condiciona mudanças, que são sucessões de eventos necessários, isto é, conduzidos pela causalidade⁵. Toda ação humana também se mostra como um ato temporal, que se exterioriza em diferentes etapas ou momentos sucessivos. E, assim como tudo mais na

⁵ Alguém poderia dizer que, para Schopenhauer, esta regra pode comportar exceção. De fato, Schopenhauer diz que certos fenômenos podem se suceder, *sem que resultem uns dos outros*, como, por exemplo, na sucessão entre tons musicais. Não se pode dizer que um tom “causa” o outro, mas apenas que se sucedem no tempo. Ele também cita o exemplo da sucessão entre dia e noite, onde não percebemos qualquer enlace causal (cf. SG, §23, p. 104 e ss). Mas por este exemplo logo se percebe que o argumento de Schopenhauer é apenas no sentido de que nossas representações possuem objetividade mesmo quando não percebemos, de imediato, os enlaces causais que operam sobre elas. Certamente não há uma relação de causa e efeito entre o dia e a noite, mas há uma série de outros fatores que determinam causalmente esta sucessão (posicionamento do Sol, movimento da Terra, etc.).

natureza, as ações humanas também são compreendidas apenas a luz das formas do princípio de razão: espaço, tempo e causalidade. A única diferença consiste no fato de que no que diz respeito às ações humanas, a causalidade se aplica em uma forma específica, a lei da motivação, que constitui precisamente o princípio de razão de agir (ver 1.2 do capítulo I). Assim, toda conduta humana decorre necessariamente dos motivos e da influência que os mesmos exercem sobre o caráter do agente⁶, de modo que a liberdade moral, entendida como *liberum arbitrium indifferentiae* (livre arbítrio de indiferença) – vale dizer, a capacidade humana de escolher indiferentemente de que modo irá agir em cada circunstância – é inteiramente recusada por Schopenhauer. Porém, Schopenhauer não é um filósofo moral que procura corrigir, pela via teórica, nossas intuições e sentimentos morais usuais. Em toda a obra de Schopenhauer dedicada a investigações no campo da ética, percebe-se a firme convicção de que nossos sentimentos morais, diferentemente de nossas noções puramente teóricas, não necessitam de correção ou revogação, mas apenas de explicação ou esclarecimento. Certamente Schopenhauer reprovava a empresa de pensadores como Nietzsche, com seu “Zaratustra”, e Ayn Rand, com seu “John Galt”, os quais aspiravam à criação de novos códigos morais⁷. Diferentemente, para Schopenhauer a *Moral* (enquanto teoria) apenas refletiria, mediante conceitos, a efetiva prática da moralidade:

Mas a fonte e o fundamento da *Moral* simplesmente não pode ser nenhum outro, que não a própria *moralidade*: pois o que teoricamente e idealmente é *Moral*, na prática e na realidade é *moralidade*. Porém, a fonte *desta* deve necessariamente ser o fundamento último de todo bom comportamento moral: por isso, exatamente este fundamento deve ser mostrado pela *Moral*, para que ela se apoie sobre ele e apele a ele em tudo aquilo que ela prescreve ao homem, caso ela não queira apanhar no vento ou fundar falsamente suas prescrições. Portanto, ela precisa indicar este fundamento último de toda moralidade: pois enquanto construção científica, ela tem este fundamento como base, assim como a moralidade enquanto práxis tem nele sua origem (BGE, prefácio à primeira edição, p. 10 – 11).

Ao filósofo não é permitido inovar ou interferir nas práticas morais, mas apenas interpretá-las e revelar, mediante conceitos abstratos, por quais razões qualificamos como “boa” esta conduta, e censuramos, como “má”, aquela outra conduta. Aquilo que o homem comum já conhece de modo instintivo e natural, cabe ao filósofo apenas esclarecer,

⁶ Esta regra comporta exceção: o *arrepentimento*. Só se *arrepende* aquele indivíduo que descobre, posteriormente, que sua ação não correspondia ao seu caráter. Explico isso mais adiante.

⁷ O tom messiânico de “Assim falou Zaratustra” – com sua dramática declaração da morte de Deus, exigência de ascensão à condição de *Übermensch*, e seu desgosto pela compaixão – certamente ambiciona a inauguração de um novo código moral. E de modo não menos dramático e messiânico, Rand também procura nos conduzir, através do personagem John Galt, a uma nova moralidade (“mostrei-lhes como viver com base numa outra moralidade – a minha”), uma moralidade avessa ao autossacrifício (“estamos em greve contra o autossacrifício”), e que afirma que o bem consiste em viver a vida (cf. RAND, 2010, p. 332 – 334).

por meio do discurso. Isso se salienta na questão relativa à liberdade moral do homem. Se na teoria o que se verifica é uma “necessidade moral, em virtude da qual todo homem, como todo animal, *deve* executar a ação após o ingresso do motivo” (SG, §49, p. 171), contudo, na prática, continuamos a nos conduzir e a julgar uns aos outros como se livres fôssemos. Schopenhauer procura solucionar esta contradição destacando o íntimo sentimento de *responsabilidade*, que nada mais é do que a “inabalável consciência de que nós mesmos somos os *autores de nossas ações*” (BGE, V, p. 134), e que, apesar da necessidade das ações em decorrência dos motivos, qualquer um poderia agir de modo diferente, se tivesse um outro caráter. Assim, “a *responsabilidade*, de que o agente é consciente, refere-se inicialmente e ostensivamente às ações, mas no seu fundamento, ao *seu caráter*” (BGE, V, p. 134). Lembremos que o caráter individual do homem não comporta somente uma dimensão fenomênica, empírica, mas também inteligível e metafísica; e que este caráter, quando considerado no seu aspecto *inteligível*, deve ser visto como “ato de vontade extratemporal”, na falta de uma linguagem mais apropriada para descrevê-lo. Logo, aquilo que cada indivíduo é, no que diz respeito à sua constituição anímica, seu caráter, independe inteiramente do espaço, tempo e da causalidade, uma vez que espaço, tempo e causalidade são formas *a priori* do intelecto humano, e que fornecem apenas representações. A vontade, porém, não se confunde com estas representações submetidas ao espaço, tempo e causalidade, isto é: aquilo que *aparece* empiricamente nas formas de espaço, tempo e causalidade, quando despojado destas formas, é simplesmente vontade. E como Schopenhauer entende a liberdade apenas em termos negativos, isto é, enquanto ausência de determinações causais (cf. MVR, §55, p. 372/I 338), disto se segue que a vontade é livre. Se a essência do homem é sua vontade, então ele precisa ser considerado, em essência, livre, pois “cada homem é o que é mediante sua vontade. Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser” (MVR, §55, p. 379/I 345). Com estes argumentos, Schopenhauer julga encontrar aquilo que ele chama de “verdadeira liberdade moral” (BGE, V, p. 133), como contraposta àquela liberdade moral ilusória, imposta pela noção de livre arbítrio de indiferença. Mas ainda há algumas considerações que devem ser feitas.

A originalidade do caráter nos remete à noção de *asseidade*. Com esta expressão retirada da filosofia escolástica, Schopenhauer se refere à *ausência de fundamento* (Grundlosigkeit) da vontade⁸, em qualquer de seus *fenômenos imediatos* (os *simples*

⁸ Em seus manuscritos de 1932, situados no *Cholerabuch*, Schopenhauer define asseidade nos seguintes termos: “o que os escolásticos chamavam de asseidade de Deus, é, em essência, aquilo que atribuo à vontade, e que chamei de sua ausência de fundamento (Grundlosigkeit)” (HN, *Cholerabuch*, §48, p. 102).

fenômenos, diferentemente, se referem à *aparência* que estes fenômenos imediatos assumem quando condicionados pelas formas do espaço, tempo e causalidade – cf. 2.2 do primeiro capítulo). Isso quer dizer que a vontade é *a se*, por si mesma, sem o auxílio de qualquer determinação externa. Mas se equacionarmos isso com os resultados obtidos no final do primeiro capítulo deste trabalho, referente à dimensão metafísica da individualidade humana, veremos o quanto a *asseidade*, enquanto atributo da vontade – e não de Deus, uma entidade totalmente distinta de suas criaturas – flerta também com a noção da heceidade, *haecceitas* – ainda que, aparentemente, o próprio Schopenhauer jamais o tenha percebido – que o filósofo Duns Scotus atribuía à individualidade. De acordo com Scotus, cada ente individual é uma substância, uma *perfeição ontológica*, e cuja singularidade não poderia encontrar seu princípio em qualquer diferença de espécie ou de gênero, do contrário, haveria apenas espécies e gêneros, mas jamais indivíduos. Assim, Scotus conclui que a individualidade é uma realidade última, de maneira que “a entidade individual é a expressão definitiva da forma da coisa” (NOONE, 2003, p. 121). Deste modo, a questão que gira em torno do princípio da individuação se revela como um pseudoproblema, uma vez que a própria individualidade, enquanto realidade última, não precisa de um princípio, pois ela própria é o princípio (cf. ANTISERI; REALE, 2007, p. 607.). Trata-se, portanto, de uma noção que explica a distinção entre os indivíduos “como uma atualidade última do próprio indivíduo, em sua maneira inteiramente singular de realizar sua essência comum” (SAVIAN FILHO, 2010, p. 12). Ora, esta observação é igualmente válida para aquilo que optamos por chamar, a partir das noções retiradas da filosofia de Schopenhauer, de *individualidade moral* do homem, que é baseada no caráter inteligível. Pois o caráter inteligível encontra sua melhor definição como um ato de vontade não apenas *atemporal*, mas também *imutável* e *indivisível* (cf. MVR, §55, p. 375). Enquanto vontade considerada na sua atemporalidade, não encontra qualquer fundamento, é incriada, e, neste sentido, possui *asseidade*; mas o caráter inteligível humano, como Schopenhauer adverte, precisa ser considerado como um ato indivisível, portanto, individual, e, assim, a individualidade moral também deixa de encontrar um fundamento que explique por que *haec est*, por que ela é assim, e não de outro modo. Em suma, aquilo que Schopenhauer entende por *asseidade* compreende também o atributo da *haecceitatis* quando relacionada à vontade humana. Em meio às inúmeras possibilidades de caracteres oferecidas pela Ideia de Homem, cada indivíduo humano atualiza apenas um deles, isto é: aquilo que a Ideia de Homem oferece como infinita *potência*, *atualiza-se* nos caracteres individuais. Cada indivíduo humano poderia assumir qualquer caráter, mas ele assume apenas aquele que vemos efetivamente expor-se empiricamente, com exclusão de todos os outros. E apenas a Ideia de

Homem pode oferecer semelhante possibilidade na medida em que apenas nela verifica-se aquela realização plena da vontade quando considerada como coisa em si mesma. Isto se deve ao fato de que o Homem é o grau mais alto de objetivação de vontade, a manifestação volitiva mais completa ou complexa, na qual se reúnem todas as nuances e variantes volitivas. Nos animais, por outro lado, vemos o caráter da espécie predominar sobre o individual – uma clara indicação da simplicidade ou imperfeição das manifestações volitivas não-humanas, e que por esta razão fazem jus à qualificação de “graus mais baixos de objetivação” relativamente ao fenômeno do homem. Devemos admitir, é verdade, que Schopenhauer jamais relacionou explicitamente sua teoria da liberdade moral à noção segundo a qual apenas na Ideia de Homem se realizam as individualidades morais, sempre apelando simplesmente à ausência de fundamento da vontade. Em outras palavras, Schopenhauer sempre buscou fundar a liberdade moral, explicitamente, apenas na asseidade, ignorando inteiramente a importância que a *haecceitas* adquire neste assunto. Porém, implicitamente, cremos que podemos extrair estas mesmas conclusões. Há várias evidências neste sentido: Schopenhauer jamais vinculou a noção de imputabilidade – conceito inteiramente correlato ao da liberdade – a outros seres que não os humanos; sua obra específica sobre o assunto trata exclusivamente da vontade humana e do caráter humano, apresentando uma análise detalhada dos atributos deste último; nas poucas páginas que dedica às questões éticas – dentre as quais se situa a liberdade moral – na obra *Über den Willen in der Natur* (“Sobre a vontade na natureza”), refere-se apenas ao homem e à vontade deste, etc. Em suma, apesar de Schopenhauer defender a liberdade moral da vontade apenas com base no atributo da asseidade, o fato é que sua justificativa necessita do complemento da *haecceitas*, e este complemento podemos extrair a partir das noções desenvolvidas pelo próprio Schopenhauer. Daí podermos concluir que a *haecceitas* se faz implicitamente presente em todo o seu trabalho dedicado à prova da liberdade moral do homem.

Com estas afirmações – de acordo com as quais a liberdade moral, em Schopenhauer, encontra-se inteiramente ligada à individualidade moral – esperamos não somente expor este segundo elemento que se encontra na base da justiça (o primeiro é o sentimento natural de injustiça sofrida ou cometida), e sem o qual nenhum ato condenatório seria moralmente possível, mas também fortalecer a noção mesma de individualidade moral, ao destacar a grande importância que a mesma precisa assumir nos limites do sistema filosófico de Schopenhauer. Com isto percorreu-se uma parte significativa do caminho de fundamentação de direito à propriedade. Pois antes de se discutir sobre a possibilidade moral de um direito à propriedade privada, é certamente necessário explicar e expor a possibilidade

de uma noção de direito em geral, isto é, se alguma distinção entre justo e injusto pode ser de fato feita, ou se semelhante distinção não encontra amparo na realidade, derivando, assim, de um simples capricho ou imposição arbitrária. Além disso, é necessário também expor a viabilidade de uma individualidade de autêntico alcance moral, e não simplesmente corpóreo ou representacional, o que confinaria a individualidade em limites meramente teóricos, no sentido kantiano do termo.

4.1 IMPUTABILIDADE E *DURCHSCHAUUNG*

Há ainda uma afirmação de Schopenhauer que merece atenção especial, referentemente àquele modo de intuição, a *Durchschauung*, pelo qual o indivíduo adquire clara percepção, na forma do sentimento de compaixão, de que entre o ego e o tu não existe uma verdadeira barreira, senão uma aparente distinção forjada pelo princípio de individuação. Escreve Schopenhauer:

Parece-me que a exigida penetração (*Durchschauung*) do *principii individuationis* poderia ocorrer com todos, se sua vontade não se opusesse a ela, vontade esta que, em virtude de sua influência imediata, misteriosa e despótica sobre o intelecto, em geral não permite que aquela penetração se manifeste, de modo que toda a culpa recaia afinal sobre a *vontade*, o que é adequado à questão (WWV II, cap. 47, p. 704).

Ora, este trecho, levado às últimas consequências, afeta substancialmente a possibilidade de imputabilidade, e, com isso, seu conceito correlato, que é o da liberdade moral humana. E se a liberdade é revogada, revoga-se também a justiça, porque esta somente pode impor-se entre seres responsáveis (imputáveis). Na ausência da responsabilidade pessoal, a punição justa desaparece para ceder lugar à violência arbitrária, e, assim, apenas a injustiça prevaleceria, como o próprio Schopenhauer reconhece no apêndice de seu escrito sobre a liberdade da vontade humana. E por que o trecho causaria semelhantes consequências? Porque se partirmos, sem qualquer restrição, da compreensão segundo a qual o intelecto, na sua própria formação, é inteiramente determinado pela vontade, então teremos que admitir também que pessoas que sofrem de desenvolvimento mental incompleto continuam a ser inteiramente responsáveis por seus atos, uma vez que seu retardo mental seria decorrente de seu querer. Schopenhauer jamais poderia concordar com isso, e por duas razões: primeiro, esta conclusão viola nossos sentimentos morais comuns, e é justamente tais sentimentos morais comuns que a filosofia de Schopenhauer tem por base e material de investigação; segundo, Schopenhauer reconhece que o indivíduo só pode ser imputado

juridicamente e moralmente caso esteja na posse de suas faculdades mentais, isto é, caso tenha *liberdade intelectual*:

O intelecto ou faculdade de conhecimento é o *médium dos motivos*, por meio do qual os motivos efetivam-se sobre a vontade, que é propriamente o núcleo do homem. Apenas na medida em que este médium dos motivos se encontra em um estado normal, na medida em que ele executa corretamente sua função, e, assim, apresenta à vontade – para que ela exerça a escolha – os motivos inalterados, tal como eles se encontram no mundo real, somente nestas condições, a vontade pode decidir-se de acordo com sua natureza, i.e., de acordo com o caráter individual do homem, portanto, exteriorizar-se *livremente* de acordo com sua própria essência: então o homem é *intelectualmente livre*, i.e., suas ações são o puro resultado da reação de sua vontade aos motivos, que estão no mundo externo assim como todas as outras coisas. Por consequência disso, neste caso eles devem ser imputados moralmente e também juridicamente ao homem (BGE, apêndice à primeira parte, p. 139 – 140).

Outro ponto extremamente problemático e decorrente da mesma premissa é o seguinte: como foi mostrado no decorrer de nossa explicação sobre a justiça, Schopenhauer reconhece que os sentimentos de injustiça sofrida e de injustiça cometida acometem os dois envolvidos naquela relação, de modo que ambos têm, em igual medida, uma clara compreensão do significado moral daquela situação. A vítima *sabe* que sofreu injustiça, tanto quanto o agressor *sabe* que cometeu injustiça. Mas se admitimos que a capacidade de “enxergar” para além do princípio de individuação (isto é, a capacidade de *durchschauen*, de exercer a *Durchschauung*) for uma exclusividade do homem virtuoso – seja ele justo ou caridoso – então disso se seguirá que o homem vicioso – seja ele egoísta ou cruel – não possui capacidade de compreender a imoralidade de seus atos. Mas esta última asserção contradiz frontalmente as explicações de Schopenhauer sobre a origem de nossos juízos acerca do justo e do injusto, juízos estes que são igualmente compartilhados por vítima e agressor, conforme mostrado. Minha solução para este impasse é a seguinte. Devemos dissociar *Durchschauung* e sentimento de compaixão, para considerá-los coisas inteiramente diferentes. A *Durchschauung* é um *meio de cognição*, embora não baseada em qualquer das formas do princípio de razão. Portanto, é um dos meios de cognição moral por excelência, pelo qual adquirimos consciência da ilicitude de nossos atos (ao lado da *Durchschauung*, temos ainda o íntimo sentimento de responsabilidade, que implica o conhecimento de nossa liberdade moral, e que também viola uma das formas do princípio de razão: a lei da causalidade). A *compaixão*, por outro lado, apresenta-se como *um traço de caráter*. Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer acolhe três tipos de caráter, que correspondem aos três tipos de motivações: caráter egoísta, mau e compassivo (cf. M, §20, p. 195 e ss.). Isso quer dizer que sobre o caráter compassivo só terão força os motivos compassivos; sobre o caráter egoísta, os

motivos egoístas; e o homem mau será motivado não tanto pelo próprio benefício (como o egoísta) mas pelo malefício de outrem⁹. Deve-se ainda levar em conta que esta tipologia é ideal; não existem indivíduos puramente maus ou compassivos, mas cada diferente tipo de motivação se encontra “em cada um numa relação incrivelmente diferente” (M, §20, p. 195). Portanto, está claro que a diferença moral entre os indivíduos não é uma diferença de intelecto, mas uma diferença de caráter. Aliás, conforme mostrado, para que todos sejam igualmente responsabilizados ou imputados, todos devem estar em plena posse de suas faculdades intelectuais. Isso quer dizer que o homem mau precisa ter a mesma capacidade intelectual que o compassivo, no sentido de ter igual compreensão da gravidade moral de seus atos. Ora, conforme vimos, a *Durchschauung* se apresenta tanto para o homem justo quanto para o injusto, na medida em que este último também adquire compreensão da injustiça provocada, e, para tanto, ele precisa intuir aquele nível de identidade metafísica que se define pelo fato de que ambos são seres volitivos. Portanto, *o que distingue o comportamento do homem justo do comportamento do injusto não pode ser o conhecimento, e sim o modo através do qual ele se deixará motivar-se por este conhecimento*: o homem justo é aquele que se deixa acometer por um certo nível de compaixão ao ultrapassar o princípio de individuação; o homem injusto, diferentemente, é aquele que se revela insensível à informação emitida pela *Durchschauung*, isto é, sua vontade não permite motivar-se. A *Durchschauung* só gera compaixão naquele cuja vontade é receptiva à compaixão; naquele cuja vontade não é receptiva, aquele conhecimento gera apenas a consciência de que o ato injusto fora cometido, de que aquilo sobre o qual ele impôs a sua vontade não é um ente inanimado e insensível ao sofrimento, mas é um ente que manifesta volição, exatamente como ele. É verdade que a *Durchschauung* aparece para o injusto como um sentimento de *remorso*, mas através disso não se quer dizer que o homem injusto sente compaixão. Pois o remorso – que eventualmente é também chamado por Schopenhauer de “peso na consciência” ou “dor de consciência”¹⁰ – refere-se à simples “dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo [...] baseia-se na certeza de que sempre temos a mesma vontade” (MVR, §55, p. 384/I 350). No entanto, este tipo de “dor” precisa de complemento, pois para que o indivíduo sinta remorso pelo conhecimento de seus atributos morais, é necessário outro critério através do qual o

⁹ Schopenhauer ainda elenca uma quarta motivação, o ascetismo (que Schopenhauer descreve como “procurar o próprio mal”), mas que não corresponde a nenhum caráter, uma vez que o ascetismo se caracteriza justamente pela negação de si, ou supressão do próprio caráter (cf. WWV II, cap. 48, p. 710 - 711). Mas isso será mais bem explicado no momento oportuno, quando discutirmos sobre se há uma contradição moral entre a admissão do direito de propriedade e defesa de uma ética ascética.

¹⁰ Jair Barboza deixa claro na nota 60 de sua tradução de *O mundo como vontade e como representação* que os termos *Gewissensangst* (“peso de consciência”) e *Gewissenpein* (“dor de consciência”), todos usados por Schopenhauer, na verdade remetem ao remorso (*Gewissensbiss*).

indivíduo reprove o seu próprio caráter. Este outro critério é precisamente fornecido pela *Durchschauung*:

O *praticante da injustiça*, por outro lado, também sente uma dor que perturba mais ou menos o prazer que é proporcionado a ele pela satisfação de seu egoísmo: esta dor se chama *remorso*, ou, mais precisamente neste caso, sentimento de *injustiça cometida*. O que é então aquilo que ele percebe em si somente como sentimento? Isto – se o elevamos à clareza de conceitos abstratos – é o conhecimento de que ele, enquanto coisa em si e sem levar em conta o fenômeno *dele próprio*, é vontade, que se manifesta naquele corpo alheio (MS, cap. 6, p. 148).

Portanto, o homem injusto igualmente “vê através” do princípio de individuação, e alcança aquele conhecimento – que aparece em sua consciência como sentimento – acerca da identidade metafísica existente entre ele e sua vítima. Esta informação causa-lhe dor, remorso; mas não suficientemente a ponto de parar sua conduta, de motivá-lo às virtudes da justiça ou da caridade. Em suma: com o remorso, o indivíduo simplesmente adquire consciência da injustiça de seu ato, tem noção exata de sua culpa, do egoísmo ou maldade inerente à sua essência, da dor que provoca na vítima; mas isso não quer dizer que se *arrepende* do ato, que deseja reformar-se. Pois o *arrependimento* não se origina de uma mudança do querer, do caráter, o que é impossível em decorrência da raiz metafísica e atemporal do mesmo, mas do conhecimento sobre os motivos ter mudado. O intelecto muda, porque está submetido ao tempo, é essencialmente físico. Portanto, aquele que se arrepende foi traído pelo próprio intelecto, quando este falseia ou oculta os motivos mais adequados ao seu caráter ou vontade (cf. MVR, §55, p. 383/I 349). Além disso, que o remorso é uma simples referência à consciência que o agente adquire da ilicitude do ato e do conseqüente reconhecimento da própria culpa, segue-se da própria palavra alemã, *Gewissensbiss*, em cuja composição se encontra a palavra *Gewissen*, que se traduz precisamente por “consciência moral”, e cujo significado é explorado por Schopenhauer em seus pormenores no §9 de seu trabalho *Sobre o fundamento da moral*.

CAPÍTULO III

DO DIREITO DE PROPRIEDADE

1 “DEDUÇÃO” DO DIREITO DE PROPRIEDADE

A partir da noção de *injustiça*, apresentada em sua “abstração mais universal”, como “invasão nos limites de afirmação da vontade alheia” (MVR I, §62, p. 429/I 394), Schopenhauer deriva não somente a *justiça em geral*, exposta no segundo capítulo deste trabalho, mas também as manifestações particulares da justiça, isto é, *direitos* que são conferidos aos indivíduos. Porque estes direitos derivam diretamente da noção mais elementar da injustiça, a qual, por sua vez, é imediatamente reconhecida pela consciência humana como *sentimento* tanto pela vítima quanto pelo agressor, então se conclui que tais direitos valem independentemente de qualquer panorama político ou legislação positiva, uma vez que são endossados pela consciência moral humana mesmo em um hipotético estado de natureza. Portanto, toda a teorização de Schopenhauer gira em torno da questão dos direitos naturais, como já havíamos adiantado. E, em Schopenhauer, esta independência que os direitos naturais possuem diante dos artifícios institucionais dos Estados decorre do fato de que as determinações morais que predominam nas relações humanas surgem a partir daquela dimensão metafísica por excelência, que Schopenhauer denominou de “vontade”, que, por esta mesma razão, encontra-se para além da intuição temporal; disso se segue que os direitos naturais herdam de sua “fonte” – a vontade – sua atemporalidade. Pois a vontade é um ímpeto de autoafirmação cuja natureza e poder não encontra qualquer determinação temporal; logo, nenhum fato acidental ocorrido em qualquer ponto do tempo ou história pode alterar sua essência ou substância, mas apenas refletir esta mesma essência que, em si mesma, permanece atemporal. Com isso, queremos dizer que a noção mais elementar de injustiça jamais poderia ser alterada: a vontade de cada indivíduo sempre se esforçará por se autoafirmar, e a negação desta autoafirmação através da invasão sobre os limites de sua esfera – invasão esta proporcionada pela autoafirmação volitiva desmedida de outro indivíduo – sempre causará aquela dor moral que a razão, por meio de suas abstrações, irá denominar de “sentimento de injustiça sofrida”. Como a injustiça, em suas linhas essenciais, jamais poderá ser alterada, disso se segue que a justiça, justamente por apresentar-se em um primeiro momento como a simples negação da injustiça, também encontraria seu núcleo de determinações atemporais e imutáveis, núcleo este que Schopenhauer chama de direito natural ou direito moral (cf. MVR,

§62, p. 437/I 403). E justamente em razão do caráter “negativo” e “derivado” da justiça sustentado por Schopenhauer, primeiro faz-se necessário enumerar em que casos uma injustiça é efetivamente cometida, para a partir daí concluir-se pelos atos justos ou pelos direitos que podem ser reivindicados pelos indivíduos. Por este motivo, nas suas preleções sobre a metafísica dos costumes, Schopenhauer dedica uma parte àquilo que ele chamou de “rubricas da injustiça”, que são “as ações pelas quais a injustiça se expõe na realidade”, e cuja tipologia Schopenhauer reduziu ao número de seis (cf. MS, cap. 6, p. 149). A enumeração proposta por ele não é acidental, mas obedece ao critério do grau de agressão ou nível de conflito da vontade, enquanto coisa em si, consigo mesma. Assim,

o mais alto grau possível de injustiça, o caso que expressa *in concreto* de modo mais próprio, perfeito e palpável aquilo que nós apresentamos como a definição de injustiça, é o *canibalismo*, antropofagia: este, por assim dizer, pode ser apresentado inicialmente como símbolo da injustiça, é o seu tipo mais claro e evidente, a horrenda imagem do maior conflito da vontade consigo mesma no mais alto grau de sua objetivação, que é o homem (MS, cap. 6, p. 149).

Em seguida, obedecendo-se o mesmo critério, tem-se o homicídio como “segundo grau da injustiça”; ao “terceiro grau”, corresponde toda lesão diretamente direcionada ao corpo da vítima, que pode variar desde um golpe até a mutilação proposital; a sujeição forçada de um indivíduo à condição de escravo constitui o “quarto grau”; e, por fim, como “quinto grau”, o “ataque à propriedade alheia” (a sexta rubrica é aquela relativa às obrigações do homem, enquanto gênero masculino e sexo favorecido pela natureza, para com a mulher, enquanto gênero feminino e sexo desfavorecido pela natureza, cujo esclarecimento teria pouco propósito para o trabalho que aqui desenvolvemos) (cf. MS, cap. 6, p. 149 e ss.). Logo de início é possível perceber que há uma diferença substancial entre o quinto grau de injustiça, correspondente à invasão da propriedade alheia, e os demais graus, na medida em que em todos eles se verifica uma referência a alguma forma de lesão ou dano que recai diretamente sobre o corpo da vítima. Porém, no que diz respeito à propriedade, parece evidente que Schopenhauer está se referindo não ao próprio corpo, mas a um objeto externo e independente. Já vimos que a injustiça se define pela invasão nos limites da afirmação de vontade alheia, e que o corpo é fenômeno da vontade, isto é, vontade sob a forma de espaço e tempo, de maneira que o canibalismo, homicídio, lesão corporal e sujeição à escravidão, podem ser facilmente entendidos como manifestações da injustiça, porque tais ações implicam, de modo evidente, ao atingir o corpo, em uma interferência na afirmação da vontade alheia através da veemência demasiada da própria autoafirmação volitiva. Porém, não

é tão fácil assim entender como a invasão ou mesmo a destruição de um objeto externo pode repercutir na negação injusta da afirmação da vontade de alguém. Por outro lado, já vimos que Schopenhauer, enquanto filósofo da moral, jamais procurou construir um novo código ético, mas ele próprio sempre assumiu como dever e propósito apenas expor ou explicar por que razão a consciência moral humana efetivamente julga pelo modo que julga. Por este simples motivo, Schopenhauer jamais ousou questionar ou negar absolutamente a legitimidade do direito de propriedade, como filósofos de orientação socialista e até anarquista¹ já fizeram, mas procurou descrever, através do discurso filosófico, por quais razões ou circunstâncias a consciência moral humana efetivamente atribui valor jurídico ao ato de apropriação de objetos e bens exteriores. Conforme mostrado, as definições de Schopenhauer evidenciam a injustiça em todo ato que agride diretamente o corpo da vítima, porém, de que maneira as mesmas definições podem atestar a injustiça existente em um ato que atenta contra um objeto externo, isso necessita de explicações ulteriores. John Locke havia contornado esta dificuldade com a suposição do direito de propriedade sobre o próprio corpo. Assim, todo bem exterior que fosse adquirido e trabalhado através das forças do próprio corpo, tornar-se-ia, por extensão, uma parte deste mesmo corpo; conseqüentemente, estaria englobado pelo direito de propriedade ao próprio corpo. Nestas circunstâncias, a agressão investida sobre o objeto exterior corresponderia a uma agressão ao direito natural de propriedade (cf. LOCKE, 1983, p. 45). Diferentemente, Schopenhauer não parece pressupor um direito de propriedade ao próprio corpo. Mas não porque ele supõe que o corpo não pertença ao indivíduo, mas porque em Schopenhauer o corpo já se encontra na esfera de afirmação da vontade individual: em verdade, o corpo é afirmação de vontade. Por isso, seria supérfluo supor aqui um direito de propriedade sobre o próprio corpo: se Schopenhauer define a injustiça em termos de invasão nos limites da afirmação de vontade alheia, com esta fórmula ele não precisa recorrer à suposição de um direito de propriedade sobre o próprio corpo para evidenciar a injustiça em todo ato que implique um dano ao corpo, em suas diversas modalidades (que vai desde sua destruição até sua redução à condição de escravo). Além disso, em Schopenhauer não faria muito sentido afirmar que há um direito de propriedade incidente sobre a própria vontade. Afirmar “eu sou proprietário da minha vontade” equivaleria a rebaixar ao plano secundário aquilo que, em verdade, é primário. Conforme vimos ao longo deste trabalho, em Schopenhauer a vontade é o verdadeiro núcleo do homem, sendo a consciência – o Eu – uma

¹ No lado anarquista, podemos citar Willian Godwin e Peter Kropotkin como pensadores marcados por sua oposição inequívoca à propriedade privada e adesão a um sistema de propriedade comunal (cf. WOODCOCK, 2010, p. 94 e ss., e p. 227).

simples superfície que se constrói, por assim dizer, sobre aquela base nuclear. Mas a proposição “eu sou proprietário de minha vontade” pode levar-nos erroneamente a crer que a vontade é algo secundário em relação ao nosso Eu, nossa consciência, e que portanto a vontade é alguma coisa externa em relação àquilo que poderia ser algo como a “alma” do indivíduo, e que por isso pode ser apropriada por esta alma. Mas em Schopenhauer este dualismo do tipo cartesiano, entre corpo e alma – ou, o que se seria outro tipo de dualismo, entre “eu” e “minha vontade” – simplesmente não existe: o corpo é vontade, apenas vista sob outra perspectiva (a perspectiva da *representação*, condicionada por espaço e tempo). Logo, a relação de apropriação sempre se refere a duas entidades ontologicamente diversas entre si, uma que se apropria, e outra que é apropriada; e sempre que dizemos “eu sou proprietário de minha vontade” ou “eu sou proprietário de meu corpo”, estamos pressupondo uma distinção ontológica² entre estas duas entidades, do tipo da distinção entre “corpo e alma”. Dados estes esclarecimentos, agora podemos entender por que razão Schopenhauer, na sua “dedução” (*Ableitung*) do direito de propriedade, não supõe em nenhum momento uma propriedade sobre o próprio corpo. Basicamente, os argumentos de Schopenhauer que favorecem um legítimo direito de propriedade são desenvolvidos deste modo:

A propriedade propriamente dita, i.e., aquilo que não pode ser tomado do homem *sem injustiça*, e, por outro lado, pode ser defendido por ele ao extremo (aufs Aeußerste) *sem injustiça*, só pode ser – conforme nossa dedução da injustiça – *aquilo que é trabalhado por meio de suas forças*, de forma que através de sua privação, priva-se, da vontade objetivada no corpo, as forças de seu corpo ali empregadas, para que tais forças possam servir à vontade objetivada em outro corpo. Pois apenas assim aquele que exerce a injustiça, através de uma agressão que é dirigida não ao corpo alheio, mas a uma coisa sem vida e totalmente diferente deste corpo, certamente invade a esfera de afirmação da vontade alheia, porque com esta coisa, as forças e o trabalho do corpo alheio são, por assim dizer, acrescidos e identificados. Disso se segue que todo *direito de propriedade legítimo*, i.e., ético (não considerado arbitrariamente), fundamenta-se apenas e tão-somente no *trabalho* (MS, cap. 6, p. 153).

Agora, vamos passar para a análise deste trecho transcrito. A *primeira observação* que deve ser feita é a de que este trecho é retirado de um parágrafo de sua preleção sobre a metafísica dos costumes, parágrafo este cujo título é precisamente *Ableitung des Eigenthums*, que decidimos traduzir por “*dedução da propriedade*”, uma vez que aquilo

² No final do primeiro capítulo deste trabalho, quando expomos o problema da individualidade humana, concluímos que, ontologicamente, a individualidade moral – baseada no caráter inteligível individual – não pode confundir-se com a individualidade corpórea – baseada no simples princípio de individuação. No entanto, com isso, não desejamos recriar um novo dualismo ontológico, mas nossa intenção foi apenas evidenciar o fato de que, ontologicamente, a individualidade humana não se reduz inteiramente à simples representação submetida ao princípio de individuação. Ainda que não aplicássemos o princípio de individuação, ainda restaria a individualidade moral, metafisicamente fundada, porque é uma manifestação volitiva imediata (é um fenômeno imediato) anterior a toda percepção intuitiva.

que Schopenhauer realiza é um verdadeiro exercício de dedução: a partir da noção mais universal de injustiça, ele conclui pelos casos específicos em que uma injustiça é cometida (as seis rubricas da injustiça), dentro das quais se situa a propriedade injustamente usurpada. Isso nos leva à *segunda observação*: o método de argumentação Schopenhauer consiste em deduzir aqueles casos específicos onde é verificado o cometimento de uma injustiça, para só então concluir pela existência do direito. Aqui, o raciocínio empregado é o seguinte: se a usurpação do bem possuído é *injusta*, disso se segue que incide sobre ele um legítimo direito de propriedade, pois, conforme amplamente discutido no capítulo precedente desta dissertação, a *justiça* se apresenta num primeiro momento como um conceito meramente negativo, enquanto ausência ou negação da injustiça, que é a noção verdadeiramente imposta ou positiva. Onde se verifica a injustiça, verifica-se também a justiça, como sua contraparte negativa. A *terceira observação* concerne à escolha aqui realizada: preferiu-se transcrever o trecho retirado da *Metafísica dos costumes* em vez de transcrever o trecho de sua obra maior, *O mundo como vontade e representação*, §62, que também trata do mesmo assunto. A razão da nossa escolha se deu pelo fato de que nas duas obras, Schopenhauer escreve de modo quase idêntico, demonstrando não haver qualquer distinção substancial, com a exceção de que na *Metafísica dos costumes* sua tratativa se deu de um modo mais completo, ao acrescentar que a propriedade é aquela que “pode ser defendida por ele (o proprietário) ao extremo sem injustiça”. Este pequeno acréscimo não figura em *O mundo como vontade e representação*, mas é de grande importância, porque deixa explícito que o direito de propriedade consiste não somente em seu exercício pacífico, através do uso e disposição do bem apropriado, mas também na defesa do mesmo, ainda que por vias violentas e coativas. Logo, não há apenas um direito de disposição, mas também um direito de coação que decorre do direito de disposição. Por outro lado, a ausência de menção a uma destas duas modalidades de exercício de um direito resultaria no enfraquecimento ou até revogação do mesmo, pois valeria muito pouco um direito à disposição que não fosse ao mesmo tempo acompanhado de um direito a obrigar, mesmo através da força, que os demais respeitassem este direito à disposição. O direito de coação, por sua vez, pode compreender duas formas diversas de manifestação: 1) o direito à simples remoção de um eventual obstáculo ao exercício pacífico do direito em questão, e 2) o direito de responsabilizar o agressor pelos seus atos, que decorre de um autêntico juízo de imputação. No primeiro caso, o direito de coação se aplica de modo indistinto a homens e animais. Por exemplo, pode-se afastar com direito a presença de um animal invasor. O segundo caso aplica-se apenas aos seres humanos, pois pressupõe a liberdade moral do agressor, uma vez que a finalidade do segundo modo de exercício do direito de coação não é

somente a de afastar, mas também de exigir, do agressor, uma compensação em caso de perda ou lesão sofridos. Podemos citar como modos de compensação a exigência de reposição ou recomposição do bem (por exemplo, pela sua devolução em caso de roubo, restituição de seu valor em caso de lesão à integridade do bem, etc.) ou atribuição de pena ou castigo (para fazê-lo servir de exemplo à comunidade; neste caso, a prerrogativa é do Estado). Ora, a exigência da compensação só se mostra legítima de um ponto de vista moral caso se possa, com igual legitimidade moral, responsabilizar individualmente o agressor por seus atos. Do contrário, toda exigência de compensação pelo dano provocado – seja pela exigência de reposição do bem, ou pela exigência de aplicação de pena ou castigo – redundaria em uma flagrante injustiça. Disso se segue que a imputabilidade jurídica é um caso de imputabilidade moral, porque pressupõe a liberdade moral do indivíduo. Já mostramos no tópico 5 do segundo capítulo deste trabalho como Schopenhauer resolve a questão da imputabilidade, isto é, da responsabilização dos indivíduos por seus atos, ao encontrar argumentos que justificam a atribuição de liberdade moral aos indivíduos. Aos argumentos de Schopenhauer, ainda acrescentamos no tópico 5.1 a informação de que sua filosofia contém elementos conceituais que podem explicar de que modo o indivíduo adquire consciência da justiça ou injustiça de seus atos – o que se dá através daquela instância de percepção que Schopenhauer por vezes chama de *Durchschauung* – complementando, assim, a explicação acerca dos fundamentos da imputabilidade. Portanto, não precisamos retomar aqui estas mesmas explicações, mas apenas declarar que o assunto tratado nos tópicos 5 e 5.1 compõe a fundamentação do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer, porque é um dado *pressuposto* na sua dedução. A *quarta observação* é a resposta para aquela questão que já havia sido levantada no presente tópico, e que pode ser assim formulada: se a injustiça é definida como invasão nos limites da afirmação volitiva alheia, e sendo apenas o corpo a objetivação desta vontade individual alheia, então como pode haver injustiça na invasão sobre uma coisa distinta do corpo alheio? Em suma, como é possível um direito à propriedade privada partindo-se das noções que compõem o sistema filosófico de Schopenhauer? A solução de Schopenhauer é a mesma de Locke, ainda que não parta das mesmas premissas: de acordo com Schopenhauer, apenas o *trabalho* estabelece uma ligação entre indivíduo e coisa, de forma que nesta circunstância esta passa a ser propriedade daquele. Pode-se dizer que o trabalho é o *médium* através do qual as forças do corpo do possuidor se estendem a algo exterior, na medida em que as “forças” do corpo são, de alguma maneira, depositadas sobre a coisa *mediante* o trabalho. Com isso, verifica-se uma relação na qual as forças do corpo e o objeto do trabalho se “identificam”. E como quem rouba as forças do corpo de alguém (por exemplo, quando reduz o indivíduo à

condição de escravo) certamente invade a esfera de afirmação volitiva alheia, praticando, assim, a injustiça, disso se segue que destruir ou tirar uma coisa exterior sobre a qual foram depositados os esforços de um corpo alheio equivale à privação das forças daquele mesmo corpo, o que é injusto. Deste modo, a agressão incidente sobre uma coisa exterior e sem vida, ainda que inteiramente distinta do corpo do indivíduo que a possui, passa então a incidir também sobre a esfera de afirmação volitiva alheia. Em suma: através da mediação do trabalho, uma coisa exterior e sem vida pode ser posta dentro dos limites da esfera da afirmação de uma vontade alheia, de maneira que sua destruição e usurpação passam a caracterizar uma invasão nos limites daquela mesma esfera de afirmação volitiva, o que em termos morais equivale à prática de uma injustiça. Há pouco declaramos que “o trabalho é o médium através do qual as forças do corpo do possuidor se estendem a algo exterior”. Com base em tudo que fora dito, e naquilo que já fora exposto nos capítulos anteriores deste trabalho, pode-se dizer com igual direito que, através da mediação do trabalho, a *esfera de afirmação da vontade* do possuidor se estende a algo exterior. Pois conforme explicado no primeiro capítulo, o corpo já é vontade, apenas vista sob a perspectiva da simples representação, e, assim, todo trabalho e esforço corpóreo é igualmente afirmação da vontade, apenas vistos sob a perspectiva da representação. Portanto, o que sob a perspectiva da representação pode ser descrito como esforço corpóreo e identificação das forças do corpo com o objeto de seu esforço – de modo que, nestas circunstâncias, a privação do objeto equivale à privação daquelas forças – pode ser igualmente descrito, sob uma perspectiva metafísica, como afirmação volitiva, e identificação da afirmação volitiva do indivíduo com o objeto em cuja direção sua vontade se afirma. Os dois modos de expressão são intercambiáveis, pois apesar da sensível mudança na fórmula – porque passamos da fórmula das “forças do corpo” para a fórmula da “afirmação da vontade” – o significado permanece inalterado, e, conseqüentemente, o resultado é exatamente o mesmo: tanto a privação das forças do corpo quanto a negação da afirmação da vontade através da destruição ou usurpação de um objeto exterior que se identificou, mediante o trabalho, com aquelas mesmas forças ou com aquela esfera de afirmação de vontade, é injusta. Contudo, é certo que a fórmula da “afirmação vontade” possui um sentido mais forte e profundo do que a fórmula das “forças do corpo”, pois o que confere sentido moral à vida humana não é a perspectiva da representação, limitada pelo espaço, tempo e causalidade, mas a perspectiva metafísica que flui a partir da percepção interna de nossa própria vontade e a partir da percepção externa adquirida por aquele modo de intuição muitas vezes chamado por Schopenhauer de *Durchschauung*, e que, dependendo da constituição do caráter do indivíduo, provoca nele o sentimento de compaixão.

1.2 A NOÇÃO DE “TRABALHO”

Semelhantes observações e comentários nos levam a um novo problema, que precisa ser solucionado se quisermos chegar a uma compreensão completa e exaustiva do posicionamento de Schopenhauer diante da questão da apropriação privada: qual o real sentido e extensão significativa que Schopenhauer atribui à expressão “trabalho”? Obviamente, parece-nos que o primeiro sentido atribuído por Schopenhauer é aquele mais usual e intuitivo, de acordo com o qual “trabalho” corresponde e até se identifica com as “forças” do corpo, isto é, com todo modo de esforço físico. Assim, todo “direito moral” de propriedade – e com a expressão “direito moral”³ Schopenhauer se refere àquilo que usualmente é chamado de “direito natural”, isto é, independente de convenções, em oposição aos direitos positivados a partir de uma legislação convencional e específica (cf. MVR I, §62, p. 437/I 403) – só se adquire através da mediação do trabalho, vale dizer, por meio do investimento de algum nível de esforço físico sobre uma coisa exterior. Logo em seguida, Schopenhauer nos dá uma noção mais precisa sobre aquilo que ele entende por trabalho, ou de que modo nosso esforço físico pode trazer algo exterior para dentro dos limites da esfera de nossa afirmação volitiva:

De fato, lá onde uma coisa, pelo esforço de outra pessoa, por menor que ele seja, é trabalhada, melhorada, protegida de acidentes, conservada, mesmo sendo esse esforço apenas a colheita ou o recolher do chão um fruto silvestre – se uma pessoa se apodera dela, manifestamente priva outrem do trabalho de suas forças e portanto faz o corpo do outro, em vez do próprio, servir a *sua* vontade; afirma assim a própria vontade para além de seu fenômeno até a negação da vontade alheia, ou seja, pratica injustiça (MVR I, §62, p. 431/I 397).

Este trecho revela que o esforço físico através do qual algo é adquirido com direito pode se expressar de diferentes modos – que vão desde o melhoramento da coisa até sua simples conservação – e podendo apresentar até mesmo diferentes níveis de intensidade: um esforço mínimo, como o “simples recolher do chão um fruto silvestre” já garantiria um “direito moral” (ou “natural”) ao fruto recolhido. Porque o trabalho enquanto esforço físico é fonte que garante todo autêntico direito de propriedade, Schopenhauer conclui em nota que

³ Eventualmente, Schopenhauer se utiliza também da expressão “direito ético” (ethische Recht), e com ela designa exatamente a mesma coisa que “direito moral” (moralische Recht). Este é mais um exemplo do uso que Schopenhauer faz das palavras “moral” e “ético”, que, diferentemente de Kant, não designam em Schopenhauer coisas diferentes entre si. No entanto, mais adiante iremos mostrar que há espaço na sua filosofia para que se faça uma distinção conceitual entre aquilo que poderia ser chamado exclusivamente de “ético” num sentido estrito, e aquilo que poderia ser chamado de “moral” num sentido mais lato, e que serviria para designar tanto as determinações estritamente éticas como as estritamente jurídicas.

este direito prescinde inteiramente da simples “detenção”, bastando apenas a “formação”, palavra esta que Schopenhauer emprega justamente no sentido de trabalho ou esforço depositado sobre a coisa (cf. MVR I, §62, p. 431/I 397). Outro trecho bastante revelador é este que segue:

O direito natural, porém, não responde por nenhuma propriedade, a não ser aquela que é ganha com trabalho e com cujo ataque seriam também atacadas as forças do proprietário aí empregadas, que lhes seriam roubadas. [...] 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 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 é apenas espiritual como 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 (M, §13, p. 111).

Num primeiro momento, o que se faz notável neste trecho transcrito a partir de *Sobre o fundamento da moral*, é um novo esclarecimento da noção de trabalho, que aqui parece flexibilizar-se mais, para abarcar não somente o esforço proveniente do corpo, mas também do *espírito*. Assim, Schopenhauer se refere – de modo inteiramente exemplificativo – às funções exercidas por advogados, médicos, funcionários e professores, como aquelas funções que demandam algum esforço, ainda que exclusivamente espiritual. Nestes casos, verifica-se o exercício do trabalho, e, conseqüentemente, tais atividades seriam hábeis no sentido de lhes garantir um “direito ético” ou “moral” – vale dizer, um legítimo direito natural – à propriedade privada adquirida através daquelas atividades.

1.3 A TRANSMISSÃO DA PROPRIEDADE E A QUESTÃO DO “PODER IRRESTRITO” ATRIBUÍDO AO PROPRIETÁRIO

Por outro lado, o trecho em questão provoca um outro tipo de consideração: a de que o trabalho não precisa aplicar-se sempre diretamente, mas ele pode legitimar, mesmo *indiretamente*, o exercício do direito de propriedade. Assim, a partir de sua leitura, podemos constatar que, embora haja uma exigência moral no sentido de que o direito de propriedade só se efetive a partir do trabalho, vale dizer, de que todo direito positivo de propriedade precisa encontrar sua fonte no direito natural de propriedade, porém, esta efetivação pode se dar

através de “termos médios”, cuja variação pode ser bastante grande, mas que nem por isso anula a conexão, ainda que longínqua, com o direito de propriedade natural, fundado no trabalho. Tal seria o caso de certos tipos de transações que ocorrem mediante contratos de troca e doação, e as disposições de última vontade, os testamentos, que podem garantir transferências de propriedade sem que se exija, do beneficiário, qualquer tipo de contraprestação ou encargo. Assim, ainda que o donatário, o herdeiro, etc., não tenham investido suas forças sobre a coisa, no entanto ainda possuem um legítimo direito de propriedade sobre a mesma, como que por uma espécie de “conexão” com sua fonte natural, o direito de propriedade fundado diretamente no trabalho:

O direito de propriedade moralmente fundamentado nos termos acima deduzidos dá, de acordo com a sua natureza, ao possuidor um poder tão ilimitado sobre as suas coisas, como aquele poder que possui sobre o próprio corpo. Infere-se daí que sua propriedade pode ser transmitida através de troca ou doação a outros, os quais possuem a coisa com o mesmo direito moral que o transmissor (MVR, §62, p. 432/I 397).

Na preleção sobre a metafísica dos costumes, Schopenhauer estende estas mesmas considerações, para tratar também da questão do direito de herança ou legado:

O direito de propriedade eticamente fundado, tal como eu tenho deduzido e de acordo com sua natureza, concede ao possuidor um *poder tão irrestrito* sobre a coisa, tanto quanto o poder que ele tem sobre seu próprio corpo: disso se segue que ele pode *transferir* sua propriedade a outrem mediante *troca* ou *doação*, que então passa a possuir a coisa com o mesmo direito ético que ele. [...]. E é evidente que, da mesma forma que alguém – tão logo tenha um perfeito direito de propriedade sobre uma coisa – pode doar a outrem aquilo que é considerado como o fruto de seu trabalho, sob *aquela* condição, então também poderá fazê-lo sob a condição de que ele próprio não viva mais, justamente porque seu direito é irrestrito: disto surge o *direito de legado*. O fato de a criança herdar ocorre porque se pressupõe tacitamente este tipo de doação (MS, cap. 6, p. 155).

Tais considerações de Schopenhauer sofreram duras críticas de Rüdiger Safranski. De acordo com Safranski (2011, p. 424 e ss.), Schopenhauer estendeu o direito moral à propriedade adquirida por doação ou herança porque ele próprio quis justificar-se diante de sua própria filosofia, uma vez que passou a vida toda amparado pela herança deixada por seu pai, e, com isso “se viu forçado a nos apresentar em si mesmo um exemplo de colisão com que o espírito sempre se expõe ao ridículo de cada vez que se choca com seus próprios interesses”. Safranski ainda entende que, com o trecho acima transcrito a partir de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer “privou de toda a sua força e radicalidade a teoria que acabara de desenvolver”. Parece-me que as críticas de Safranski são um pouco apressadas. O trecho que agora examinamos não está desvinculado das premissas

iniciais de sua “dedução da propriedade”; na verdade, pode-se verificar a inclusão de uma forte noção, significativa o bastante para equacionar todas as partes de seu argumento, desde a dedução inicial da propriedade fundada no trabalho, até a conclusão eticamente favorável à propriedade adquirida mediante doação e herança: refiro-me à afirmação de Schopenhauer de acordo com a qual o direito de propriedade, adquirido mediante trabalho, confere ao possuidor um poder ilimitado ou irrestrito (*uneingeschränkte Macht*) sobre a coisa, tal como aquele que se tem sobre o próprio corpo. Aqui não se pode assumir um termo médio: se o direito de propriedade fundado no trabalho confere, em termos morais, um poder ilimitado ao proprietário, então não se pode dizer que o herdeiro ou o donatário, quando adquirem a coisa mediante a vontade do antigo proprietário, não possuem um igual direito moral à coisa. Pois se afirmarmos o contrário – isto é, que o donatário ou herdeiro não tem um igual direito moral à coisa adquirida – então estaremos impondo uma restrição aos poderes do proprietário original, a saber, ao seu poder de transferência da coisa – seja mediante troca, doação ou testamento. Por isso não deve surpreender o fato de que o anarquista-coletivista Bakunin, ávido por impor sua própria versão de utopia socialista, onde “ao nascer, cada indivíduo, homem ou mulher”, disporia “de meios materiais tanto quanto possível idênticos”, sugeriu, durante o Congresso Internacional de Basel realizado em setembro de 1869, como primeiro passo para a obtenção da igualdade econômica, a extinção do direito de herança (cf. WOODCOCK, 2010, p. 183 e ss.). Certamente a extinção do direito de herança teria por consequência imediata a abolição de qualquer privilégio, que não aquele adquirido mediante o próprio trabalho; mas também implicaria em um significativo enfraquecimento do instituto da propriedade privada, e este deveria ser o ponto principal para Bakunin, que desejava uma sociedade sem classes na qual imperasse a igualdade material entre todos os indivíduos. Portanto, penso que ao elaborar sua crítica, Safranski não deveria recorrer a fatos da vida pessoal de Arthur Schopenhauer, mas deveria voltar sua atenção à noção de “poder irrestrito” conferido pelo direito moral de propriedade. Pois o ponto de gravidade em torno do qual gira o problema é justamente este: se tal “poder irrestrito” é ou não moralmente conferido. Se Safranski tivesse concluído com bons argumentos que o direito de propriedade não confere um “poder irrestrito” sobre a coisa, então este seria o momento oportuno para apontar na filosofia de Schopenhauer uma contradição, cuja existência poderia encontrar seu fundamento em outras instâncias, como a suposta necessidade pessoal do indivíduo Schopenhauer de justificar a si mesmo diante de sua própria filosofia moral. Mas este não foi o caso: em nenhum momento Safranski refutou, ou ao menos questionou, a afirmação de acordo com a qual tais poderes ilimitados sobre a coisa são moralmente conferidos ao proprietário.

Passemos agora então à análise deste novo problema: a partir das noções fundamentais defendidas pelo próprio Schopenhauer, a atribuição de um “poder ilimitado” ao proprietário se justifica em termos morais? Para responder a semelhante questão, precisamos retomar as definições mais elementares de Schopenhauer acerca do justo e do injusto. Já vimos que o justo se define pela negação do injusto, e, portanto, é uma noção meramente negativa, e que o injusto, por sua vez, se define pela afirmação demasiada de uma vontade que vai até a negação da afirmação de outra vontade, porque invade os limites de sua esfera de afirmação volitiva. Logo, em razão da negatividade inerente à justiça, e da positividade inerente à injustiça, o método de investigação adotado por Schopenhauer, cujo fim é a determinação dos atos justos – isto é, dos direitos – consiste em determinar, primeiramente, quais tipos de atos são censurados pela nossa consciência moral como injustos, para só então, de modo derivado, deduzir o direito e a extensão do mesmo. Logo, devemos nos perguntar se, do ponto de vista moral, há algum tipo de atuação que possa, sem cometer injustiça, intrometer-se na relação entre proprietário e coisa. Se a resposta for afirmativa, tem-se aí uma limitação ou restrição ao poder do proprietário; se negativa, então deveremos assumir a ilimitação dos poderes do proprietário sobre a coisa como uma exigência moral. Mas para dar semelhante resposta, então ainda precisaríamos determinar, com exatidão, quem ou o quê teria competência moral para interferir eventualmente no exercício do direito de propriedade, no sentido de restringi-lo ou limitá-lo. Só poderíamos pensar em outro indivíduo ou no Estado como entes que teriam semelhante competência. Mas com base nas noções fundamentais apresentadas por Schopenhauer, outro indivíduo, isoladamente – como, por exemplo, em um hipotético estado de natureza – jamais poderia interferir no exercício do direito de propriedade do outro sem invadir a esfera de afirmação volitiva do mesmo, uma vez que através do ato de apropriação mediante trabalho, o objeto passa a integrar a esfera de afirmação volitiva do proprietário, a qual começa no corpo, mas pelo trabalho, estende-se às coisas externas sobre as quais investe-se as forças do corpo. Assim, qualquer ato invasivo violador desta esfera de afirmação, converte-se necessariamente, a partir das primeiras definições de Schopenhauer, em uma injustiça. Alguém poderia pensar na seguinte hipótese. Em estado de natureza, A convida B para conhecer seu lar. Ao entrar nos limites do jardim da casa, A e B discutem; A saca uma faca e ameaça a vida de B. C, irmão de B, que passava por ali, presencia o fato, e corre para salvar o irmão. C então invade o jardim de A, rouba-lhe a faca, e foge, na companhia de B. Alguns poderiam dizer que, se levássemos a declaração de Schopenhauer, de acordo com a qual os poderes do proprietário são irrestritos, às suas últimas consequências, seríamos obrigados a admitir que C cometeu uma injustiça em dois momentos: ao invadir o

jardim de A, e tirar-lhe a faca, para que não ferisse B. Mas esta é uma conclusão bastante precipitada, pois, de acordo com as definições de Schopenhauer, A teria sido o primeiro a afirmar sua vontade para além de seu corpo, para então invadir a esfera de afirmação de B, cuja vida era ameaçada. A teria sido o primeiro a violar o princípio “neminem laede”. Como o ato de A era injusto, então o ato de C, enquanto negação dos atos de A, justificam-se. Além disso, na compreensão segundo a qual os poderes do proprietário são ilimitados, esta ausência de restrições se aplica apenas na relação entre proprietário e coisa apropriada, jamais se estendendo a seres humanos. Outra compreensão violaria o princípio “neminem laede”, e poderia incidir sobre qualquer uma das outras “rubricas da injustiça”, como no caso do canibalismo, homicídio, lesão corporal ou redução do indivíduo à condição de escravo.

Alguém poderia suscitar aqui, a partir do exemplo dado, o problema da relação entre proprietário e animal. Para resolvê-lo, temos que assumir a premissa de que somente aquilo que é em algum sentido “objeto de trabalho”, é passível de ser apropriado. Em razão desta premissa, Schopenhauer conclui que nem o animal selvagem que vive na floresta ou o peixe que está no mar, são passíveis de apropriação (cf. MS, cap. 6, p. 154 – 155). Certamente, Schopenhauer supõe aqui a condição de que eles vivam, pois através da caça, o indivíduo deve adquirir propriedade sobre a carne dos mesmos. Mas e quanto a animais domésticos? Não são eles objetos de trabalho, em algum sentido? O respectivo dono não os protege contra danos, não os alimenta? É claro que sim. Logo, nestas condições, e assumindo aquela premissa, deve-se concluir que pode haver relação de apropriação entre o homem e seu animal doméstico. Podemos pensar também em outros animais, que não são domésticos, mas que são igualmente objeto de cuidado ou trabalho, tais como cavalos que vivem no interior de um pasto cercado e cultivado. Aqui, a mesma regra se aplica. Porém, parece-me que aqui encontramos um problema. Pois por tudo aquilo que já fora explicado sobre os graus de objetivação da vontade, deve-se ter em mente que certos animais, por expressarem graus mais perfeitos de manifestação volitiva, são extremamente sensíveis ao sofrimento provocado por violência e abusos físicos. Nossa própria consciência nos acusa quando infligimos um sofrimento desnecessário a determinados animais capazes de expressar, de maneira clara, sua vontade. Isso quer dizer que também atribuímos a eles uma esfera de afirmação volitiva, cuja invasão é injusta. Assim, parece-nos que, na relação entre proprietário e animal apropriado, ainda que exista uma legítima relação de apropriação, no entanto, o proprietário não dispõe aqui de poderes absolutos ou irrestritos, uma vez que os animais, por conterem sua esfera de afirmação de vontade (conforme nossa consciência atesta), também são passíveis de sofrerem injustiça. Tratando-se de um objeto inanimado, sobre o qual incidem apenas graus muito

baixos de vontade, tais como gravidade e impenetrabilidade, o proprietário pode exercer seu direito de propriedade de maneira irrestrita, podendo inclusive destruir a coisa. Mas tratando-se de animais que expressam vontade com alguma nitidez, parece-nos que a situação muda radicalmente. Aqui, o proprietário não pode exercer seus poderes de modo tão irrestrito. Portanto, na relação proprietário/animal, estamos diante de um direito de propriedade *sui generis*, no qual os poderes de disposição do proprietário sofrem restrições. Por outro lado, jamais podemos esquecer que o homem sempre adquire prioridade moral sobre o animal, justamente porque ele constitui um grau mais perfeito de manifestação volitiva. Isso quer dizer que, embora não se justifique infligir sofrimento desnecessário ao animal, porém, em casos de necessidade, até mesmo seu sacrifício pode ser imposto, sem qualquer abuso da moralidade. Schopenhauer se manifesta expressamente neste mesmo sentido em nota de rodapé ao §66, p. 474/I 441, de *O mundo como vontade e representação*, primeiro tomo. De qualquer forma, ao longo deste trabalho, o que temos em mente principalmente é a relação de apropriação que se dá entre homem e outros objetos que não são animais. O assunto sobre a apropriação de animais nos foi trazido apenas incidentalmente.

2 PROPRIEDADE E ESTADO

Mais complicado é decidir se, num estado social regrado pela instituição coatora a que chamamos de Estado, semelhante ausência de restrições no exercício do direito de propriedade ainda poderia vigorar com autoridade moral. Pois se no hipotético estado de natureza os indivíduos não devem nada uns aos outros, no interior do Estado, porém, a situação se modifica substancialmente, pois às benesses proporcionadas pelo Estado, seguem-se as obrigações para com o mesmo. Tais obrigações implicam na imposição de certas restrições ao arbítrio individual, na medida em que, no Estado, o indivíduo não pode mais apenas ocupar-se de sua própria conservação, mas precisa obrigar-se para com a conservação de todo aquele corpo político, no interior do qual ele pode exercer, com maior segurança, seus próprios direitos. No fundo, o que se coloca em jogo aqui é aquilo que entendo ser a *tensão* caracterizadora do *conservadorismo* político: efetivação dos direitos naturais individuais por um lado, e consolidação do Estado – como *conditio sine qua non* da proteção daqueles mesmos direitos individuais – por outro⁴. Portanto, é preciso saber até que ponto é necessário conceder ao Estado: se nada concedemos, podemos degenerar a política num jacobinismo sanguinário e caótico; se concedemos demais, caímos em um modelo político autoritário com poder fático de supressão dos direitos naturais. Mostrarei que o pensamento de Schopenhauer, com referência ao presente problema, procura exatamente sustentar este ponto de tensão, por entender que sua revogação conduz necessariamente a algum dos excessos apontados. Para alcançar este desiderato, iniciarei minha análise sobre as finalidades do Estado apontadas por Schopenhauer, e, em seguida, abordaremos suas observações mais concretas apresentadas em *Parerga e Paralipomena*.

Schopenhauer introduz a questão dos fins do Estado através dos seguintes

⁴ Refiro-me aqui ao conservadorismo inaugurado pelo inglês Edmund Burke. Esta “tensão” presente no pensamento conservador encontra forte exemplo nas ideias do próprio Burke, que, de acordo com Russel Kirk (2001, p. 56), era defensor dos “verdadeiros” direitos naturais, tais como a justiça igualitária (equal justice) e propriedade. Sem a proteção destes direitos, o governo converter-se-ia em usurpador. Diferentemente disso são os ideais professados pelos revolucionários franceses, tais como aqueles da “absoluta liberdade” e “absoluta igualdade”, os quais, se colocados em prática, “precipitam o homem no caos moral e civil” (cf. KIRK, 2001, p. 56). Portanto, embora Burke reconhecesse a existência de uma ordem moral independente das convenções humanas, porém, seu ideal político era o de contrabalanceamento entre a proteção desta ordem moral divina e a concessão a dados temporalmente condicionados, como a autoridade estatal e tradições civis. O rompimento brusco com estes últimos elementos, para privilegiar apenas a ordem dos puros direitos naturais – como foi a intenção dos revolucionários franceses do século XVIII – conduziria a humanidade a um estado de desordem total, onde nenhum direito seria solidamente exercível. Contra este ponto de vista podemos citar o posicionamento de libertários como Rothbard, para quem o Estado é “o supremo, eterno, melhor agressor organizado contra as pessoas e a propriedade” (ROTHBARD, 2006, p. 56). Porém, os conservadores da linha de Burke poderiam argumentar que, embora o Estado seja uma máquina bastante imperfeita, porém, faticamente, um poder político centralizado ainda seria o único meio possível de assegurar eficácia aos direitos naturais. Veremos que Schopenhauer sustenta precisamente esta linha de pensamento.

argumentos:

Aqueles que, com *Espinosa*, negam que há um *direito* fora do Estado, confundem o meio de fazer um direito valer, com o direito. Certamente, o direito só está munido de *proteção* no Estado, mas ele mesmo existe independentemente do Estado. Pois pela força, o direito pode ser subjugado (*unterdrückt*), mas jamais revogado (*aufgehoben*). Por conseguinte, o *Estado* é nada mais que uma *instituição de proteção*, necessariamente criada em razão dos diversos ataques aos quais o homem está exposto, e os quais ele não poderia rechaçar sozinho, mas apenas em associação com outros homens (WWV II, cap. 47, p. 696).

Sua premissa é a de que há uma distinção entre o direito, considerado em si, e os meios coercitivos através dos quais aquele direito se impõe. Este é o significado de “fazer valer um direito”; pois do ponto de vista moral, Schopenhauer é bastante claro no sentido de que determinados direitos (tais como o direito de propriedade e à própria vida) são válidos independentemente do Estado, de modo a serem plenamente reconhecidos mesmo em um hipotético estado de natureza. Por outro lado, os meios coercitivos através dos quais o direito pode impor-se com verdadeira segurança se oferecem à disposição do indivíduo apenas nos limites do Estado. Disso se segue a necessidade moral – ainda que Schopenhauer pudesse repudiar esta expressão neste contexto⁵ – da existência do Estado, mas apenas enquanto “instituição de proteção” dos direitos naturais (ou morais).

A proteção promovida pelo Estado, por sua vez, direcionar-se-ia a todos os inimigos potenciais do homem: 1) proteção direcionada ao exterior, isto é, contra ataques de povos de outros Estados. Aqui se reconhece o direito das gentes, na medida em que se assume o princípio de se conduzir diante de outros povos apenas defensivamente, e não agressivamente. 2) proteção no interior do Estado, portanto, proteção dos membros do Estado em suas relações mútuas, em vista da efetivação do direito privado. 3) proteção contra o próprio protetor, isto é, o Estado, e aqui tem-se as normas de direito público (cf. WWV II, cap. 47, p. 696 e ss.). Schopenhauer ainda sugere que o melhor modo de se garantir o direito

⁵ Embora grande parte das críticas de Schopenhauer registradas em seu *Sobre o fundamento da moral* sejam, no mínimo, instigantes – entre as quais destaco a sagaz observação feita por Schopenhauer, já no século XIX, acerca do uso excessivo e despropositado da expressão “dignidade do homem”, que muitos moralistas de seu tempo se utilizavam na falta de argumentos realmente fundamentados e inteligentes, e que ainda hoje assola nossos debates públicos e jurisprudenciais e, em especial, a jurisprudência brasileira – sua crítica da noção kantiana de dever enquanto “necessidade de uma ação por respeito à lei”, é extremamente falha. Schopenhauer argumenta que a expressão “necessidade” só pode ser referida àquilo que não pode deixar de acontecer, isto é, que é inevitável, e que a ação moral pode deixar de ocorrer (na verdade, tal ação dificilmente é verificada na prática) (cf. M, §6, p. 41). Mas certamente Kant não está se referindo a uma necessidade empírica, fática, natural, mas a uma necessidade moral, segundo a qual determinada conduta é moralmente válida, e não poderia deixar de sê-lo. Logo, a crítica de Schopenhauer erra de direção, ao atribuir um sentido errôneo àquilo que Kant quis dizer, e combater justamente este sentido errôneo que ele mesmo, Schopenhauer, atribuiu. Aliás, Schopenhauer não é nenhum relativista em termos morais; logo, sua própria doutrina tem em vista apenas determinar aquilo que é moralmente necessário.

público (isto é, a proteção contra o protetor) é a imposição da separação dos três poderes (executivo, judiciário e legislativo) de modo que “cada poder é gerido pelo outro, e independente dos restantes” (WWV II, cap. 47, p. 697). Além disso, a monarquia lhe parece o melhor governo, pois nela o rei é colocado em uma posição tão privilegiada, que ele nada tem a desejar, e assim seu egoísmo é “aniquilado por neutralização, e ele agora, quase como se não fosse um homem, está capacitado para exercer a justiça e não ter outra coisa em vista além do bem público” (WWV II, cap. 47, p. 698). A exposição de Schopenhauer é taxativa: o Estado não pode ir além do exercício de proteção de direitos já existentes. “Se alguém ainda atribui ao Estado outro fim além daquele de proteção aqui exposto, então isto pode facilmente colocar em risco sua verdadeira finalidade” (WWV II, cap. 47, p. 698). Ao analisar estas observações de Schopenhauer, Brian Magee (2002, p. 205) conclui que “no ponto de vista de Schopenhauer, a forma ideal de governo é uma monarquia constitucional que governa com o consentimento dos cidadãos e cujo objetivo é a proteção de seus direitos e liberdades”, com o que temos que concordar.

Até o momento, vimos que para Schopenhauer o homem tem direitos morais (ou naturais) – e aqui certamente podemos citar o direito de propriedade – que precedem a existência do Estado; que, por outro lado, sem a figura do Estado, estes direitos são destituídos de eficácia, e que disso tudo se segue a *necessidade* de existência do Estado, mas apenas na medida em que sua função é a de proteger aqueles direitos que já pré-existem, porque emanam diretamente da natureza humana. Agora, abordaremos algumas reflexões de Schopenhauer sobre possíveis concessões que devem ser feitas à máquina estatal, para que esta não se dissolva (e, com ela, a efetividade dos direitos naturais). Tais reflexões têm lugar no capítulo 9 do segundo tomo de *Parerga und Paralipomena*, capítulo este que trata de teoria do direito e política (“zur Rechtslehre und Politik”). Pode-se dizer que aquela premissa mais básica – a oposição entre direito em si e os meios pelos quais este direito adquire eficácia plena – ainda permeia estas páginas sobre direito e política, mas agora o objetivo é aprofundar os mecanismos políticos e *artificiais* que atribuem ao Estado autoridade e força suficientes para a imposição mínima dos direitos naturais:

Em geral, permitir-se-ia até mesmo apresentar a hipótese de que o direito é de uma qualidade análoga e de certas substâncias químicas que não podem ser reproduzidas de forma pura e isolada, mas se reproduzem somente com uma pequena mistura que lhes serve de base ou que lhes concede a consistência necessária, como, por exemplo, flúor, e mesmo o álcool, ácido cianídrico, etc. Portanto, também o direito, se ele deve ter lugar e até mesmo prevalecer no mundo real, precisa necessariamente de um pequeno adicionamento de arbítrio e força, para que possa, a despeito de sua natureza própria – que é somente ideal e, portanto, etérea – efetivar-se e estabelecer-se neste mundo real e material, sem que evapore e suba para as nuvens, como ocorre em Hesíodo. Como uma tal base química ou liga necessária, poder-se-ia considerar todo direito de nascimento (Geburtsrecht), todo privilégio hereditário (erblichen Privilegien), religião estatal, e muitos outros, na medida em que sobre um fundamento arbitrariamente fixado deste tipo o direito se permitiria fazer valer e executar-se de maneira consequente: este fundamento seria, por assim dizer, o “dê-me um ponto de apoio, e eu moverei a terra” do direito (P II, §127, p. 273 – 274).

O interesse de Schopenhauer é sobretudo mostrar que certas regras jurídicas – como aquelas que fixam uma religião estatal e certos privilégios hereditários – devem funcionar como instrumentos de verdadeira técnica política, caso se queira atribuir efetividade aos direitos naturais. Assim, o direito natural precisa se “misturar”, no mundo real, a regras jurídicas acidentais que visam estabelecer e fixar a ordem política e estatal: sem esta base “arbitrária”, os direitos “evaporam”. Sob todas estas alegações encontra-se o pressuposto da irracionalidade inerente à vontade humana, que, enquanto vontade de vida que tem na razão um simples mediador de satisfação de seus fins previamente estabelecidos, possui uma tendência natural para um estado de insensatez, violência, desordem e mixórdia. Portanto, a ordem estatal precisa imiscuir-se neste estado de coisas através do arbítrio e da força, para que, assim, possa impor politicamente aquelas regras que garantem a satisfação dos direitos. “Certamente, o povo é soberano: porém, é um soberano eternamente menor de idade (unmündiger)” (P II, §126, p. 270). Assim, a menção que Schopenhauer faz ao “direito de nascimento” (Geburtsrecht) e “privilégios hereditários” tem sua razão de ser: aqui, Schopenhauer tem em mente os privilégios da monarquia, “a única forma de governo natural ao homem” (P II, §127, p. 276); aliás, a única forma de governo realmente capaz de governar, uma vez que

porque a grande parte dos homens é egoísta, injusta [...] e até mesmo maldosa [...] então surge daí a necessidade de um poder concentrado em um homem, poder este que está acima da lei e do direito, e que não responde por nada, diante do qual todos se curvam, e que deve ser considerado como um ser de tipo superior, um soberano com a graça de Deus. Só assim a humanidade permite que seja refreada e governada por muito tempo (P II, § 127, p. 274 – 275).

Por outro lado, não podemos levar ao pé da letra estas declarações de Schopenhauer, de acordo com as quais o poder investido no governante deve estar “acima da

lei e do direito”. Seu tom hobessiano não é inteiramente sério (sobre a relação da filosofia política de Hobbes com a de Schopenhauer, ver o tópico 5.3 mais adiante). Parece-me que esta passagem está recheada de exageros retóricos que visam simplesmente enfatizar o fato de que a monarquia é a única forma de governo capaz de manter a ordem nas sociedades humanas, considerando a natureza humana, ou, mais precisamente, a constituição da vontade humana. Outro entendimento enveredaria Schopenhauer em enormes contradições, uma vez que ele próprio é bastante claro ao delimitar os fins do Estado e subordinar estes fins inteiramente à proteção dos direitos naturais do indivíduo. Alguém poderia me objetar dizendo que, nos *Parerga*, Schopenhauer estivesse apresentando um outro ponto de vista, diferente daquele apresentado no segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*. Mas esta objeção cai por terra, na medida em que no mesmo capítulo dos *Parerga*, mais precisamente no §123, Schopenhauer reafirma sua concepção de acordo com a qual o Estado é “essencialmente uma mera instituição de proteção” (p. 263), e, depois, naquele mesmo §127, diz que uma grande tarefa da “arte de governar” é a de subordinar a força física à justiça e aos “bons propósitos”, pois, do contrário, um governo abusivo, um “Estado consistente naqueles que enganam e naqueles que são enganados”, conduz à revolução (cf. P II, §127, p. 272). Assim, à questão de se é preferível um cruel Estado despótico ou a completa anarquia, Schopenhauer certamente responderia que nenhuma das opções poderia ser escolhida. A anarquia lhe seria insustentável em razão de suas convicções metafísicas acerca da constituição da vontade humana: nestas condições, a anarquia converter-se-ia em um reino de terror e desespero, onde os direitos naturais não teriam qualquer efetividade (apesar de existentes na consciência humana). Mas um Estado despótico também lhe seria igualmente desvantajoso, uma vez que o abuso de poder e o descomprometimento com a defesa dos direitos naturais dos súditos conduziriam às revoluções e à conseqüente ausência de ordem. De um jeito ou de outro, os direitos naturais perderiam sua efetividade. A solução de Schopenhauer é a de um Estado monárquico, investido de poder e autoridade, mas amplamente comprometido com a defesa dos direitos naturais. Portanto, novamente temos de dar razão a Magee, quando diz que a melhor forma de governo, para Schopenhauer, é o da monarquia constitucional: apenas nela presenciariamos a melhor mistura e equilíbrio entre proteção de direitos naturais e regras políticas artificiais, que garantiriam ao governante o poder necessário para incutir em seus súditos o respeito pela ordem estatal. Certamente, nesta mistura, os direitos naturais poderiam ser forçados a coexistirem com regras arbitrárias e acidentais, mas este estado de coisas precisa ser aceito, caso se deseje ainda conferir-lhes alguma efetividade. Neste mundo real, onde o que realmente impera é a vontade de

autoafirmação de cada indivíduo, não se trata de impor um reino da justiça absoluta, mas de evitar a injustiça ao máximo:

Será sempre muito se a arte de governar for tão longe na resolução de sua tarefa, de modo a sobrar o mínimo possível de injustiça na sociedade: pois que nenhuma injustiça devesse ocorrer, sem que restasse algum resquício dela, é apenas o escopo ideal, que só pode ser alcançado aproximativamente (P II, §127, p. 273).

As tentativas utópicas de impor o direito puro ao mundo real, sem uma base política arbitrária, redundam, de acordo com Schopenhauer, em injustiças ainda maiores. Aqui, seu alvo de críticas recai, particularmente, sobre a democracia norte-americana, cujo aspecto fático parece-lhe servir como reforço a suas repreensões:

Ao contrário, nós vemos nos Estados Unidos da América do Norte a tentativa de impor [uma constituição estatal] sem qualquer base arbitrária, para fazer prevalecer o direito inteiramente inalterado, puro e abstrato. Porém, o resultado não engana: pois junto a toda a prosperidade material do lugar, encontramos o ordinário utilitarismo como disposição predominante, acompanhado de sua inevitável companheira, a ignorância, que abriu caminho para o estúpido fanatismo anglicano, para a vaidade tola e para a brutalidade, em associação com a apatetada veneração às mulheres. E coisas ainda piores estão na ordem do dia, a saber, a espantosa escravidão de negros, ligada à crueldade mais extrema para com os escravos; a mais injusta sujeição dos negros livres; *lynchlaw*; frequentes assassinios muitas vezes impunes; duelos brutais e inconcebíveis; eventual desprezo público pelo direito e pelas leis; repúdio de dívidas públicas; revoltante exploração política de uma província vizinha, em consequência dos mesmos cobiçosos saques na rica terra vizinha, que em seguida são encobertos, pelas autoridades, por meio de mentiras, conhecidas e escarnecidas por todos no país; oclocracia sempre crescente, e, finalmente, a nociva influência que a mencionada ausência de honestidade nas altas esferas exerce sobre a moralidade privada. Portanto, esta amostra de uma pura constituição jurídica naquele outro lado do planeta fala muito pouco em favor das repúblicas, mas ainda menos as imitações da mesma no México, Guatemala, Colômbia e Peru (P II, §127, p. 275).

O ponto de Schopenhauer é simplesmente o de denunciar a falta de eficácia jurídica no interior de um país que assumiu para si a missão de impor uma constituição estatal baseada apenas em preceitos do direito natural, sem render aos governantes os devidos privilégios que seriam responsáveis por sua estabilidade e, conseqüentemente, pela conservação da ordem cívica e proteção verdadeiramente eficiente dos direitos. Interessante notar o quanto o discurso de Schopenhauer coincide bastante com aquele sustentado quase um século antes pelos federalistas norte-americanos, os quais foram “a primeira facção conservadora na América independente” (KIRK, 2001, p. 72), e que, tendo porta-vozes como Alexander Hamilton e John Adams, eram extremamente céticos em relação ao entusiasmo político que Thomas Jefferson nutria para com os revolucionários franceses, com seus ideais de igualitarismo absoluto e desprezo pelas tradições. Em sua obra *The conservative mind*,

Russerl Kirk expõe detalhadamente o embate que existiu no século XVIII entre o partido Federalista de Hamilton e Adams, e o Republicano de Jefferson, bem como a definição e desenvolvimento do pensamento conservador em geral ocorrido na Inglaterra e EUA a partir do século XVIII. Esta coincidência se expressa também na admiração que Schopenhauer sustentou pela “grande inteligência” dos ingleses, que consistia na *conservação* das “antigas instituições, costumes e usos”, uma vez que estes não eram “tramados por uma cabeça ociosa”, mas “resultaram gradualmente a partir da força das circunstâncias e da própria sabedoria de vida” (P II, §127, p. 279). Tendo isso em conta, não será tão surpreendente o fato de que, apesar de Schopenhauer render enormes críticas à sociedade norte-americana – ao menos naqueles seus aspectos que poderíamos qualificar como mais “franceses” e “jeffersoneanos” – ele, no entanto, cita expressamente no segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, uma declaração do ex-presidente John Quincy Adams (filho do federalista John Adams, e seguidor de suas doutrinas políticas conservadoras), sobre a questão do direito natural de propriedade, declaração esta que vai inteiramente ao encontro da defesa feita por Schopenhauer do instituto da propriedade privada a partir do trabalho depositado sobre a coisa possuída. Aliás, este é um traço comum da “mente conservadora” tal como exposta por Kirk: o compromisso com a defesa do direito à propriedade.

Após todas estas considerações, podemos retornar ao problema que motivou este tópico: aquela tensão que se caracteriza pela exigência de sustentação da autoridade política, ao mesmo tempo em que limita o Estado à defesa dos direitos naturais, e de que modo a sustentação desta tensão pode afetar o exercício do direito natural da propriedade. Ao longo do desenvolvimento deste tópico, mostrou-se, através de transcrições e comentários de trechos de sua obra, que o desejo de preservar esta tensão encontra-se plenamente presente na filosofia política de Schopenhauer. Agora a questão é saber de que modo isto pode interferir – se é que interfere – no poder conferido pelo direito natural de propriedade, poder este que, conforme vimos, não encontra limites, tanto quanto não poderia haver limites de disposição sobre o próprio corpo. Parece-nos evidente que, com base em todos os trechos da obra de Schopenhauer coletados, transcritos e comentados neste tópico, não conseguimos encontrar nenhuma razão de ordem moral que pudesse justificar a interferência do Estado no direito natural de propriedade privada, senão para o fim de sua conservação. Todas as declarações de Schopenhauer fazem alusões a necessárias concessões de privilégios ao monarca, mas tais privilégios se limitam ao simples reconhecimento de sua condição política, condição esta que consiste no fato de que não pode ser condicionada ou transmitida mediante concessão popular, como num processo democrático, mas, para situar o monarca em um lugar acima do homem

comum, deve ser transmitida mediante o *Geburtsrecht*, o “direito de nascimento”. Porém, devemos sempre nos lembrar de que semelhante concessão, que tem por finalidade mais próxima conferir ao rei poder, prestígio e autoridade suficientes para manter a ordem, subordina-se, na verdade, a uma finalidade última e mais fundamental: a de conferir eficácia aos direitos naturais de liberdade pessoal, de propriedade e defesa da própria vida, os quais seriam ineficazes sem um governante dotado de poder e prestígio. Esta assertiva ganha força na medida em que, mais adiante, Schopenhauer conclui que a razão da admissão do direito de nascimento é a proteção do direito de propriedade:

O direito de propriedade é incomparavelmente melhor fundamentado, eticamente e racionalmente, do que o direito de nascimento; porém, ele está com este aparentado e unido, e por isso dificilmente poder-se-ia extirpar o direito de nascimento sem colocar o direito de propriedade em risco. A razão disto é que a maior parte das propriedades são herdadas, conseqüentemente, são um tipo de direito de nascimento [...]. Por conseguinte, todos os proprietários – se eles fossem espertos em vez de invejosos – deveriam apoiar a conservação do direito de nascimento (P II, §130, p. 281).

Assim, tal como o próprio Estado de modo geral, também o direito de nascimento em particular seria um destes artifícios políticos que, embora não encontre um fundamento imediato em nossa consciência moral, porém se justifica enquanto meio técnico para a defesa do direito natural de propriedade. Trata-se de técnica legislativa, cuja finalidade é a de conferir eficácia aos direitos naturais que, embora em si inteiramente independentes de qualquer técnica, no entanto dependem dela para sua real efetivação neste “mundo material”.

Mas ainda há duas aparentes objeções aos fundamentos do direito de propriedade concedidos por Schopenhauer, objeções estas que poderíamos extrair a partir de noções de seu próprio sistema, o que implicaria em uma terrível contradição interna. A primeira objeção possível poderíamos encontrar na noção de “justiça eterna”; a segunda, no ascetismo enquanto prática ética ideal. Nas próximas páginas, veremos por que razão a justiça eterna e a ascese podem constituir objeções à fundamentação do direito de propriedade, e, se de fato constituem, de que modo tais objeções podem ser neutralizadas (se é que podem).

3 O PROBLEMA DA JUSTIÇA ETERNA

Ao lado da “justiça temporal, cuja sede é o Estado” (MVR, §63, p. 448/I 414), tem-se ainda a “justiça eterna”. Diferentemente da “justiça temporal”, a “justiça eterna” não necessita do tempo para que se efetive: sua eficácia independe de qualquer ato temporal. A “justiça temporal” é retaliadora: verificado o crime, captura-se o criminoso, julga-o, e só depois de tudo isso pode puni-lo. Assim, vê-se “que o conceito de retaliação já implica o tempo” (MVR, §63, p. 448/I 414), uma vez que o processo de retaliação se distribui em diferentes atos temporais. Daí a noção de que a justiça que reside no Estado é uma de tipo “temporal”: ela pressupõe o tempo para se aperfeiçoar, para punir e prevalecer, e, justamente por isso, está sujeita ao erro – quando, por exemplo, pune por engano um indivíduo inocente – e até mesmo à ineficácia – pois nem sempre o criminoso pode ser encontrado e punido exemplarmente. Mas o mesmo não ocorre com a justiça eterna, que independe inteiramente do tempo para sua efetivação: na verdade, ela é efetiva a todo tempo. Esta efetivação absoluta é possível na medida em que “a punição na justiça eterna tem de ser tão ligada à injúria que ambas se tornam unas” (MVR, §63, p. 448/I 414). Mas como é possível, por sua vez, esta identificação, dentro da justiça eterna, entre punição e injúria? Em linhas gerais, a resposta de Schopenhauer reside na alegada identidade metafísica de todos os entes que aparecem, como fenômenos submetidos ao princípio de individuação, neste mundo de representações. Na dimensão do mundo como vontade, na esfera da “coisa em si”, não há qualquer distinção substancial entre os entes, cuja individualidade seria simples representação. Levando isso em consideração, é fácil compreender que o agressor, que acredita infligir um mal apenas sobre sua vítima, está acometido pela ilusão proporcionada pelo princípio de individuação, pois em si, agressor e vítima são uma e mesma coisa. “O atormentador e o atormentado são unos. O primeiro erra ao acreditar que não participa do tormento, o segundo ao acreditar que não participa da culpa” (MVR §63, p. 452 – 453/I 419). O agressor, ao infligir o mal sobre sua vítima, na verdade inflige mal sobre si mesmo, na medida em que, em essência, ambos se identificam. A vítima, por sua vez, também erra ao supor sua inocência, pois a vontade que causa o mal através dos atos individuais do agressor é, afinal, a sua mesma vontade. Fácil ver que estas afirmações de Schopenhauer, se realmente levadas a sério, conduzem às conclusões mais absurdas. Pois deste ponto de vista puramente metafísico, baseado apenas e tão somente na identidade de todos os indivíduos na esfera da coisa em si, não há justos ou inocentes: todos são igualmente culpados por esta existência miserável, e todo sofrimento é, afinal, perfeitamente merecido. O indivíduo justo, fiel ao princípio “neminem laede!”, seria,

metafisicamente falando, tão culpado quanto o mais cruel dos homens, pois a vontade do homem cruel é, em última instância, também a vontade do homem justo. Fácil notar que estas afirmações levam à anulação de qualquer direito à propriedade, pois revoga qualquer pretensão de direito por parte do indivíduo que se julga inocente (mas que na verdade, não pode sê-lo, ainda que jamais tivesse transgredido o direito alheio). Diante da agressão à sua propriedade, adquirida mediante seus esforços e trabalho, o indivíduo que se sentisse lesado nada poderia alegar em seu próprio favor. Quaisquer que fossem as razões, o agressor poderia, com justiça, replicar: “você não está moralmente autorizado a reagir. Você é, afinal, tão culpado quanto eu, pois nossa vontade é a mesma. Portanto, o dano que você sofre é inteiramente merecido”. Além disso, a justiça eterna anularia uma das condições éticas do exercício do direito de propriedade, que é, conforme exhaustivamente explicado ao longo desta dissertação, a significância moral de cada indivíduo, enquanto possuidor de um caráter único, cuja unicidade não é devida ao princípio de individuação. Pois, como reconhece Raymond B. Marcin *apud* Renato César Cardoso (2008, p. 117), a teoria da justiça eterna de Schopenhauer “prescinde da própria individualidade”. Na instância da justiça eterna, ninguém se difere de ninguém, e todo ato criminoso pode ser indiferentemente atribuído a qualquer um.

O primeiro e mais manifesto problema que surge aqui pode ser percebido por qualquer leitor, mesmo aquele sem um mínimo de conhecimento filosófico: as conclusões extraídas a partir das considerações sobre a justiça eterna são, do ponto de vista moral, inteiramente *contraintuitivas*. A suposição de que toda e qualquer agressão sofrida por um determinado indivíduo – ainda que o mesmo jamais tenha cometido qualquer ato abusivo – é um sofrimento plenamente merecido, não pode encontrar acolhimento em nenhuma consciência moral sadia. Poderíamos imaginar o caso de crianças, bem como de adultos fisicamente inválidos ou mentalmente limitados, os quais, por sua condição, seriam incapazes de cometer qualquer mal, e que sofressem algum tipo de violação. Do ponto de vista da justiça eterna, estas pessoas teriam tido apenas aquilo que mereciam. A declaração contrária, de que o próprio agressor se pune na pessoa do agredido, também não ajuda. É difícil imaginar como a vítima da injustiça cometida poderia encontrar algum conforto neste tipo de punição oferecida pela “justiça eterna”. A contradição não é manifesta apenas em relação aos ditames de nossa consciência moral, mas, exatamente por isso, Schopenhauer entra em contradição com seu próprio método de filosofar, o qual, em princípio, consiste em analisar o funcionamento da consciência moral do homem comum, e, a partir disso, extrair os fundamentos deste funcionamento (ver tópico 5 do capítulo II). Alguém poderia nos objetar aqui, dizendo que o método que acabamos de descrever é o método “analítico”, consistente

“em referir aquilo que é dado a um princípio admitido”, em ir “dos fatos, do particular, para as proposições, ao universal” (WWV II, cap. 12, p. 142 – 143), e que este método é aplicado na obra *Sobre o fundamento da moral*, mas no livro quarto de sua obra principal, *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer aplica o método sintético, que é justamente o inverso do analítico (cf. BGE, prefácio à primeira edição, p. 7). E, de fato, as conclusões surgidas durante a tratativa da questão da justiça eterna são inteiramente dependentes do método sintético, uma vez que partem da suposição geral da unidade metafísica dos entes quando considerados como coisa em si, isto é, como vontade, para então concluir pelas implicações morais da conduta humana, e a conclusão, em linhas gerais, é a de que o agressor agride a si mesmo, e o agredido, é tão culpado quanto o agressor, e que, portanto, a justiça sempre prevalece. Mas digo que, apesar de Schopenhauer declarar expressamente o uso do método sintético no quarto livro de sua obra principal, a verdade é que ele jamais abandona por inteiro o método analítico. Schopenhauer escreve nas primeiras páginas do livro quarto: “a filosofia nada mais pode fazer senão interpretar e explicitar o existente”; “nossa tarefa filosófica, portanto, só pode ir até a interpretação e a explanação do agir humano” (MVR, §53, p. 354 – 355/I 320 – 321). Logo, mesmo no livro quarto de *O mundo como vontade e representação*, o material de investigação de Schopenhauer continua a ser o existente – e não puros conceitos ou princípios – e a efetiva conduta humana, bem como o real funcionamento de nossa consciência moral. É verdade que ele se utiliza eventualmente do método sintético, recorrendo a conceitos formados a partir das investigações expostas nos livros anteriores. Mas isso é sempre feito com o fim de explicar o dado e o existente; jamais para atribuir à realidade um sentido ou significado completamente incoerente e incompatível com a mesma. Esta, ao menos, deveria ser a intenção original de Schopenhauer. Mas ao aplicar o método sintético sem recorrer aos dados da consciência moral humana, Schopenhauer chegou a conclusões que não encontram nenhum amparo na realidade, nenhum acolhimento em nossa consciência moral. Portanto, ousou dizer que as conclusões provenientes da questão da “justiça eterna” decorrem de um uso arbitrário do método sintético, de um descuido metodológico, que resultou – ainda que momentaneamente – no completo abandono daquele outro método (analítico), que é, afinal, o método que Schopenhauer consagra como o método mais apropriado à sua filosofia: “tudo o que foi dito aqui pode ser resumido no princípio de acordo com o qual minha filosofia é formada e exposta pela via analítica, não pela via sintética” (P I, §14, p. 149).

O segundo problema é o da irrelevância de semelhante teoria. Pois se ela não serve para explicar nossos juízos morais habituais, qual seria sua serventia?

Aparentemente, apenas para atribuir uma culpa exclusivamente metafísica – pois a vítima não tem a menor percepção de sua responsabilidade pela conduta do agressor, e, portanto, não se sente *realmente* culpada – e punições exclusivamente metafísicas – pois o agressor pune a si mesmo ao agredir a vítima, embora não tenha a menor percepção desta punição “autoimposta”. A metafísica imanente cede lugar à metafísica transcendente. Assim, a teoria da “justiça eterna”, tal como exposta por Schopenhauer, caminha sobre duas vias: a via do absurdo – ao considerar, por exemplo, como igualmente culpado aquele que apenas sofreu a injúria – e a via da superfluidade – ao atribuir responsabilidades e punições exclusivamente metafísicas, sem qualquer relação direta com a realidade vivida.

Ainda há de se levar em consideração uma terceira objeção, que o próprio Schopenhauer teria julgado bastante indesejável: a justiça eterna geraria como consequência adicional a anulação do pessimismo filosófico, tão caro para o pensador alemão, em favor de um otimismo filosófico, tão repudiado pelo mesmo. Pois um mundo, no qual a justiça impera de maneira absoluta e onde injúria e punição coincidem, certamente não pode mais ser considerado o palco de uma existência caótica, cruel, trágica e miserável, cuja essência metafísica seria a vontade independente de uma razão ordenadora. E, assim, Schopenhauer seria forçado a repetir as palavras de Leibniz, de acordo com as quais este é o “melhor dos mundos possíveis”.

Por todas estas razões, não vemos alternativa senão considerar aquelas páginas dedicadas à explicação da “justiça eterna” como um infeliz acidente ocorrido no interior do sistema filosófico elaborado por Schopenhauer, cuja desconsideração não poderia causar qualquer mal. Na verdade, sua desconsideração é necessária, não só porque a teoria da justiça eterna constitui uma falsa objeção à fundamentação do direito de propriedade, mas também porque ela, levada às últimas consequências, poderia até mesmo constituir uma falsa objeção à filosofia de Schopenhauer em seus aspectos mais fortes e característicos.

4 O PROBLEMA DA ASCESE

Já abordamos no segundo capítulo deste trabalho as duas virtudes cardeais, a justiça e a caridade, e mostramos que as duas se caracterizam inicialmente pelo grau de sentimento de compaixão pelo qual é acometido o agente. Também fizemos a importante correção que consiste na clara distinção entre *Durchschauung* – que é o *conhecimento* acerca da identidade metafísica entre todos os indivíduos enquanto seres volitivos – e compaixão – que é um sentimento que decorre do modo de recepção, pelo caráter do agente, da informação emitida pela *Durschschaung*. A informação intelectual precisa ser sempre a mesma, se quisermos conservar a imputabilidade. Tanto o homem caritativo, quanto o homem cruel, precisam ter a mesma noção acerca do bem o do mal que podem provocar através de suas respectivas condutas. Ambos precisam ter o exato conhecimento de que aqueles que eles eventualmente ferem ou beneficiam, são indivíduos igualmente volitivos, e, portanto, igualmente suscetíveis de dor e prazer. Só nestas condições ambos são igualmente responsáveis por aquilo que fazem. O que distinguirá o homem bom do homem mau não é o nível de intelecção, mas o modo pelo qual o seu caráter irá acolher a informação emitida pela intelecção. E pelo modo de acolhimento desta informação eles são inteiramente responsáveis, uma vez que seus caracteres podem ser pensados como que decorrentes de um ato liberdade, porque caráter e vontade própria identificam-se. Mas além das virtudes (justiça e caridade) e dos vícios (malevolência e egoísmo) Schopenhauer ainda associa uma terceira esfera moral de conduta a ser avaliada, a qual ele chama de *ascese*, e que se caracteriza pela constante busca de automortificação, autopunição, abnegação de si mesmo, enfim, à renúncia da própria essência volitiva: a negação da vontade de vida. A busca por completa autoabnegação decorre da compreensão intuitiva, imediata, do panorama existencial que é dor, necessidade e sofrimento. O indivíduo que adquire este nível de intuição finalmente compreende, de maneira realmente sentida, a identidade metafísica que jaz entre ele e os outros. Assim, nenhum sofrimento lhe é estranho; todas as dores se tornam sua própria dor. Esta compaixão universal leva-o a conhecer a triste verdade metafísica sobre a existência em sua totalidade: todo este mundo é simples sofrimento e penúria; todos os entes que vivem nele, embora se apresentem aos sentidos como separáveis e individuais entre si, estão intrinsecamente ligados pela mesma dor e necessidade ocasionadas por sua própria essência comum, essência esta caracterizada por um constante querer, desejar, sem que jamais se encontre, em qualquer objeto de sua vontade, a satisfação completa de suas inquietantes aspirações. Tudo é vontade, e, por isso, tudo é sofrimento. Nestas circunstâncias, para o espectador cuja visão ampliou-se

a ponto de abarcar o sofrimento universal, não lhe resta mais alternativas, senão retirar-se deste mundo. Assim, a vontade “se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à *ascese*” (MVR, §68, p. 482/I 449). Em alguns momentos Schopenhauer parece usar a expressão *ascese* de modo um tanto equívoco. Por exemplo, no segundo tomo do *Mundo como vontade e representação*, capítulo 48, ele parece se referir à *ascese* como simples exercício das virtudes, enquanto no trecho acima transcrito, ele fala claramente de “passagem da virtude à *ascese*”, o que revela haver uma distinção entre as duas coisas. Para evitar quaisquer dúvidas, utilizaremos aqui “*ascese*” no sentido deste comprometimento com a busca da negação de si e nada mais. As virtudes da caridade e justiça são marcadamente distintas deste comprometimento, pois ser caritativo ou justo não pressupõe que o objetivo primordial da conduta seja procurar o próprio mal, mas, antes, o bem de outrem, o que nem sempre redunde no nosso próprio mal. O indivíduo que é apenas justo ao deixar de praticar um furto, certamente não está se prejudicando com isso, uma vez que não perde nada do que já possuía. Apenas deixou de acrescentar mais ao patrimônio. Logo, ele não se prejudicou, não lesou a si mesmo, mas apenas deixou de lesar outrem.

Portanto, a *ascese* é a abnegação de si, a negação da própria vontade e essência, por um comprometimento ético com a redenção total de si mesmo através da supressão total da própria vontade. Este comprometimento ético com a redenção total encontra exemplo na vida dos santos cristãos, hindus e budistas, todos eles ascetas. Pelo pessimismo filosófico de Schopenhauer – baseado na constatação de que nosso mais íntimo núcleo, a vontade, consiste no constante e ilimitado desejo de autoafirmação, eternamente ávido de prazer e satisfação e, portanto, jamais completamente satisfeito e eternamente sofrendor – a ética só poderia alcançar sua perfeição ou último grau na conduta ascética, isto é, na atitude do indivíduo santificado que se volta contra sua própria essência, sua vontade. Poderíamos empreender aqui uma difícil discussão acerca do nível de coerência que a ideia de uma vontade que se volta contra si mesma pode almejar. Estudiosos da obra de Schopenhauer como Brian Magee (2002, p. 242) e Christopher Janaway (2003, p. 138) se mostraram céticos e bastante críticos em relação a este último ponto. Mas creio que poderíamos nos desviar de semelhante empreendimento, para buscar conciliar entre si os diferentes graus éticos da conduta humana.

A princípio, uma conciliação entre justiça e *ascese* parece ser bastante difícil, uma vez que suas disposições são contraditórias entre si. Pois se, conforme mostramos ao longo deste capítulo, a virtude da justiça admite o direito de propriedade na medida em que

este é conquistado mediante o trabalho, a prática da ascese, por sua vez, demanda justamente a renúncia de qualquer propriedade:

A ascese também se mostra na pobreza voluntária e intencional, nascida não somente *per accidens*, quando a propriedade é doada para aliviar o sofrimento alheio, mas já como um fim em si mesma, devendo então servir como mortificação contínua da Vontade, com o que a satisfação dos desejos, o lado doce da vida, não mais estimula a Vontade, contra a qual o autoconhecimento gerou repugnância (MVR, §68, p. 484/I 451).

A ascese implica em uma completa negação da vontade de vida; a justiça, em uma negação apenas parcial. Lembremo-nos de nossa própria definição conceitual de “justiça” construída no tópico 2 do segundo capítulo, a partir das noções desenvolvidas por Schopenhauer: “a virtude que demanda um estado de harmonia ou de equilíbrio entre os diferentes indivíduos no ato de afirmação de suas respectivas vontades”. Portanto, a virtude da justiça não anula por completo a afirmação da vontade individual; ao contrário: a afirmação da vontade é um pressuposto. A justiça apenas demanda que os indivíduos afirmem suas vontades dentro de certos limites. “Justo” é o indivíduo que jamais afirma sua vontade até negar a vontade que se manifesta em outro indivíduo. Portanto, o homem justo é aquele se afirma dentro de limites. Ele se afirma dentro destes limites; mas se abnega fora dos mesmos. Aliás, o direito de propriedade, num primeiro momento, consiste justamente em uma afirmação. O indivíduo que se apropria deseja obter para si objetos exteriores que sirvam à satisfação de fins escolhidos por sua vontade. Mas para que este direito moral de poder absoluto de disposição sobre a coisa se constitua, é preciso que ninguém já tenha se apropriado da mesma coisa anteriormente; além disso, é necessário também que a coisa seja incorporada à esfera de afirmação volitiva, e esta incorporação só se dá pela mediação do trabalho. Um direito de propriedade exercido sem o preenchimento destas condições, não é um verdadeiro direito, mas um simulacro do mesmo, e seu exercício externa um nível de afirmação volitiva que ultrapassa os limites admitidos pela justiça. Portanto, a justiça não demanda uma abnegação absoluta, mas tão pouco permite uma autoafirmação absoluta. Ela apenas demanda que todos se afirmem de maneira harmoniosa, e, para tanto, faz-se necessário apenas a imposição de abstenções de ações positivas que possam causar o mal alheio (“neminem laede!”), diferentemente da virtude da caridade, que exige por parte do agente uma conduta positiva com o fim de proporcionar o bem ao outro (“si potes, juva!”). A justiça é a virtude da abstenção, e nada mais⁶. Mas de acordo com os resultados alcançados por

⁶ Obviamente, isto não se aplica àquelas condutas cuja abstenção já implica uma lesão, como nos casos dos

Schopenhauer, de que este mundo, numa instância metafísica, é em essência esta vontade que tortura a si mesma em cada um de seus fenômenos; que, por isso, o mundo em geral é dor e sofrimento, e nada mais; então disso se segue que todo aquele que ainda afirma sua vontade, ainda que dentro de limites bastante definidos, continua a ser “cúmplice” de toda a miséria que cerca a existência. Com base nisso, o santo asceta poderia se sentir autorizado a repreender o homem simplesmente justo: “diante de toda a dor acumulada neste mundo, sua mera abstenção de causar diretamente o mal em casos isolados é ainda muito pouco!”. Diante da rigidez da santidade ascética e de sua pretensão de redenção absoluta, a virtude da justiça parece ser muito modesta. Em algumas oportunidades, Schopenhauer se refere a ela simplesmente como um “grau intermédio” (por exemplo, in MVR, §66, p. 471/I 437), “um meio de promoção da negação da vontade vida” (WWV II, cap. 48, p. 710). Isso pode facilmente nos levar a crer que a justiça, por não ser um fim em si mesma, é valorosa apenas enquanto meio para se alcançar a santidade, e que o homem justo precisa superar a si mesmo na autoabnegação. Digo que isto está inteiramente errado, e o digo baseando-me em noções mais elementares que retiro a partir da filosofia do próprio Schopenhauer. Em primeiro lugar, Schopenhauer parece se esquecer dos trechos citados de acordo com os quais é extremamente necessário fazer uma rígida distinção entre o domínio do *estritamente ético* e do *estritamente justo ou jurídico*. Definir o que é jurídico, isto é, *quid est juris*, esta é a função *exclusiva* da virtude da justiça. Além disso, a justiça é a única modalidade de prática moral que possui a prerrogativa do uso da força, e, por essa razão, ela é a única virtude hábil no sentido de inspirar códigos de leis que efetivamente regem a sociedade. O direito positivo deve ser filho da justiça; jamais da caridade, e, muito menos, da santidade. O motivo disto é exatamente o mesmo que levou Schopenhauer ao enaltecimento da santidade e eventual – e, ao meu ver, bastante errônea – subestimação da justiça: o pessimismo, baseado na descoberta de que o mundo é em essência afirmação de vontade, e que esta vontade, porque livre das formas dos fenômenos, não pode sofrer a influência destas mesmas formas. Assim, a vontade não pode ser submetida às mudanças, cujo pressuposto é o tempo. O tempo se aplica a fenômenos, jamais à coisa em si. Logo, não se pode exigir, através da força, que cada indivíduo negue a si mesmo, que lute contra si mesmo, que suprima completamente, no tempo, sua essência. A exigência da justiça, por sua vez, é bastante razoável. Pode-se exigir que não lesemos uns aos outros, porque isso implica na exigência de uma simples abstenção; mas a passagem da mera abstenção para a beneficência, caridade e santidade coercitivamente impostas nos conduziria a

uma exigência absurda, tendo em vista a natureza da vontade. A contradição com o modo essencial de ser da vontade seria tamanha, que semelhante código de leis que exigisse não somente a abstenção, mas também a própria abnegação na forma de ações positivas como aquelas mencionadas, seria ineficaz; e a eficácia é justamente uma das condições da vigência de normas jurídicas positivas. Convém aqui transcrever novamente o seguinte trecho, que confirma esta asserção, do ponto de vista do próprio Schopenhauer: “É porque a exigência da justiça é meramente negativa que se pode impô-la, pois o ‘neminem laede’ pode ser exercido ao mesmo tempo por todos” (M, §17, p. 147). Como já foi mostrado no início deste tópico, quando ainda introduzíamos a questão da ascese, a santidade é um fato bastante accidental. Ela consiste não na afirmação do próprio caráter – como no caso da prática da maldade, do egoísmo, da justiça e da caridade – mas, antes, na supressão do próprio caráter, do próprio em si, da própria vontade. Como isso de fato se dá, é algo inteiramente inexplicável e, por esta razão, a doutrina de Schopenhauer da negação da vontade de vida é frequentemente recebida com ceticismo, como aliás já foi mencionado. O que interessa destacar aqui é que a filosofia de Schopenhauer enseja o seguinte resultado: a essência humana não é uma essência santa, e se a santidade já se verificou historicamente, isto não passou de mero acidente, uma raríssima ocorrência que diz respeito apenas à biografia de pouquíssimos indivíduos. Se a essência do homem é a sua vontade, não faria sentido uma legislação que o obrigasse à negação total da mesma, às mais rígidas privações e sacrifícios, forçando-o ao cumprimento de uma tarefa cujo cumprimento é muito improvável, para não dizer impossível: semelhante demanda jurídica seria um fardo insuportável à humanidade. Ironicamente, a santidade – bem como a caridade – juridicamente imposta, se converteria em uma terrível injustiça, pois promoveria uma lesão universal. E, assim, a lesão universal que uma legislação da santificação provocaria seria muito pior do que a dor e miséria geral contra a qual a prática ascética se volta. A ascese, embora eticamente louvável, é juridicamente inexigível. E isso nos leva a um segundo ponto, que fortalece nossa afirmação segundo a qual Schopenhauer erra ao subordinar o valor da justiça ao alcance da ascese: nem a virtude da caridade, e nem a prática da ascese, podem conter valor genuíno moral se dissociadas da justiça. Pois certamente, há atos caritativos que podem redundar em flagrante injustiça, e por essa razão, perderem seu mérito moral. Imagine-se, por exemplo, o caso de um guarda que, tomado por compaixão, resolvesse libertar da prisão um indivíduo cruel, que uma vez posto em liberdade, voltasse a ameaçar a vida de outras pessoas. E também seria destituída de valor moral a atitude de uma mulher que resolvesse impor asceticamente a si mesma as piores privações enquanto estivesse grávida. Já em Platão, seguido por Aristóteles, tem-se a concepção moral segundo a qual todas as virtudes

estão contidas na virtude da justiça (cf. JAEGER, 2010, p. 139). Schopenhauer não deveria estar inteiramente alheio a estes ensinamentos de Platão, uma vez que também afirma ser a justiça “a primeira e mais importante virtude cardinal” (WWV II, cap. 48, p. 709) logo após dizer também que ela é um simples meio de se alcançar a autorrenúncia. Podemos aceitar, sem contradição, a existência de graus de perfeição moral, e que o asceta seria moralmente superior ao indivíduo simplesmente justo; mas disso não se segue o valor meramente subordinado da justiça. Como se pode perceber, a justiça encontra um campo inteiramente exclusivo de aplicação, a saber, na definição daquilo que é estritamente jurídico e, por consequência disso, no direito positivo. Além disso, ela é uma virtude que jamais sofre completa revogação, porque precisa imiscuir-se tanto na virtude da caridade quanto na prática ascética para que estas duas últimas preservem seu valor moral.

Disso tudo se segue que devemos realizar, na obra de Schopenhauer, uma cuidadosa distinção entre o domínio do puramente ético, e o domínio do puramente jurídico. O exercício pleno e sem impedimentos do direito de propriedade é plenamente admitido juridicamente, ainda que do ponto de vista puramente ético sua renúncia seja exortada. Outro exemplo entre disposições morais (em sentido lato) contrárias entre si, e que podem ser conciliadas através da distinção entre aquilo que é puramente ético e puramente jurídico, é o posicionamento de Schopenhauer diante da questão do suicídio. Do ponto de vista puramente ético, o suicídio é inteiramente reprovável, porque ele resulta da afirmação vigorosa da própria vontade. O suicida na verdade ainda deseja ardentemente a vida e os seus prazeres, e só porque os deseja veementemente, é que se decepciona com as condições nas quais realmente vive. Nestas circunstâncias, a morte autoimposta é eticamente condenável, porque motivada pela vontade irrestrita de vida, e não pela verdadeira renúncia ao querer viver (cf. MVR, §69, p. 504/I 471 e ss.). Porém, do ponto de vista da justiça, não há qualquer justificativa em *forçar* alguém, que já não quer mais a vida, a continuar vivendo:

Ter um direito a algo ou sobre algo, significa nada mais do que poder fazer, tomar ou utilizar algo sem que com isso se cause dano a outrem: *simplex sigillum veri*. – A partir disso se esclarece também a insensatez de muitas questões, como por ex., se nós temos o direito de tirar nossa própria vida. Mas naquilo que diz respeito às pretensões que outros podem ter pessoalmente sobre nós, tais pretensões estão sob a condição de que nós vivemos, e, portanto, tais pretensões cessam com esta condição. Que aquele que não quer mais viver para si mesmo, deveria agora continuar a viver como uma mera máquina para o proveito de outrem, isto é uma exigência exagerada (P II, §121, p. 262).

Em suma, dentro da *moral em sentido lato*, podemos distinguir aquilo que é *ético em um sentido estrito* – e aqui podemos colocar a virtude da caridade e a prática da

ascese – e aquilo que é *justo em sentido estrito* – cuja extensão determina-se exclusivamente pela virtude da justiça. Portanto, os mesmos argumentos que utilizamos aqui para repudiar uma legislação positiva que impusesse a santidade, e não apenas a justiça, também serviriam para repudiar uma legislação que procurasse impor a caridade. O motivo de termos dedicado o tópico especificamente à ascese, é que a virtude da caridade não impõe necessariamente uma renúncia total à propriedade, e o que temos em vista neste trabalho é justamente investigar, nos limites da filosofia de Schopenhauer, os elementos que autorizam moralmente o direito de propriedade, bem como os elementos que supostamente poderiam funcionar como fonte teórica de revogação daquele direito.

5 A FUNDAMENTAÇÃO DE SCHOPENHAUER DO DIREITO DE PROPRIEDADE DIANTE DA FUNDAMENTAÇÃO DADA POR OUTROS FILÓSOFOS

Com o objetivo de definir com maior precisão o posicionamento de Schopenhauer sobre a questão do direito de propriedade, iremos realizar breves comparações com a fundamentação apresentada por outros filósofos. A escolha destes filósofos não será acidental, mas adotaremos como critério a afinidade ou influência que há entre o pensamento deles e o de Schopenhauer. O primeiro filósofo, cujo posicionamento será avaliado, é Kant, em razão da oposição explicitamente sustentada por Schopenhauer naquilo que se refere ao direito de propriedade. O segundo será Locke, com quem Schopenhauer guarda maior proximidade na fundamentação do direito de propriedade. E o último será Hobbes, cuja filosofia política e antropologia parece ter provocado grande influência sobre Schopenhauer. Vale frisar que nosso objetivo aqui não é o de empreender profundas análises e críticas aos filósofos expostos, mas simplesmente de evidenciar com mais força, recorrendo às oposições, o posicionamento de Schopenhauer.

5.1 KANT

Seguindo os resultados alcançados em suas duas obras mais famosas sobre questões morais em geral, *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *Crítica da razão prática*, também na sua “doutrina do direito” (que constitui a primeira parte da *Metafísica dos costumes*) Kant retrata nossos conceitos e princípios jurídicos como determinações da razão pura prática, abstraindo dados empíricos e normas positivas acidentais. Por essa via, ele chega ao “conceito do direito”, de acordo com o qual “direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode coexistir com o arbítrio de todos os demais conforme uma lei universal da liberdade” (KANT, 1956, p. 337), bem como ao “princípio universal do direito”, que considera justa toda ação “cuja máxima permite a coexistência da liberdade de arbítrio de um com a liberdade dos demais, de acordo com uma lei universal” (KANT, 1956, p. 337). Este princípio constitui a premissa através da qual Kant irá desenvolver sua fundamentação do direito de propriedade. Pois admitindo que seja justa toda ação cuja máxima admite o coexistência de arbítrios, então devemos postular a liberdade de possuir algo exterior para o uso pessoal, pois, do contrário, se a razão postulasse a proibição absoluta de se possuir algo externo, então seria gerada uma contradição com o princípio universal do direito. Logo, o

postulado jurídico da razão prática, também chamado de “lex permissiva”, pode ser assim formulado: “É possível ter como Meu qualquer objeto externo de meu arbítrio; isto é: uma máxima, se tornada lei, de acordo com a qual um objeto do arbítrio deveria ser *em si* (objetivamente) *sem dono* (res nullius), é injusta” (KANT, 1956, p. 354). Com isso, Kant concebe a possibilidade jurídica de se adquirir para si não somente objetos específicos, mas todo e qualquer objeto do arbítrio, uma vez que a razão pura prática, por ser inteiramente formal, não distingue diferentes objetos do arbítrio, mas se refere a todos eles indiferentemente (cf. KANT, 1956, p. 354). Isso também oportuniza Kant a aplicar aqui a velha distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos *a priori*, uma vez que o juízo “isto é meu” – com que afirmo meu direito de propriedade – implica uma noção de posse que não pode ser meramente sensível, física, “fenomênica”, mas precisa ser “inteligível”, porque o direito de propriedade subsiste ainda que o proprietário não esteja efetivamente na posse física da coisa. Assim, o juízo “isto é meu”, quando munido de validade jurídica, é um juízo sintético *a priori*, porque liga duas noções que não se seguem analiticamente umas das outras: o “possuir algo como meu” com o “ainda que eu não esteja na posse física da coisa”. Constata-se, com isso, a diferença entre posse jurídica (inteligível) e a posse meramente fática (cf. KANT, 1956, p. 355 e ss.). O problema é agora o de explicar como se opera originariamente esta passagem da posse meramente física para a posse jurídica. A explicação de Kant aparece no §10:

Os momentos (attendenda) da aquisição *originária* são: 1) a *apreensão* de um objeto que não pertence a ninguém, do contrário, ela estaria em contradição com a liberdade alheia de acordo com uma lei universal. Esta apreensão é a tomada de posse do objeto do arbítrio no espaço e no tempo; portanto, a posse em que me coloco, é a *possessio phaenomenon*. 2) A *declaração* (declaratio) da posse deste objeto e do ato do meu arbítrio, para afastar todos os outros desta posse. 3) A *apropriação* (appropriatio) como ato de uma vontade legisladora universal e externa (em ideia), através da qual todos estão obrigados a concordar com meu arbítrio (KANT, 1958, p. 369).

Esta apropriação originária da coisa é chamada por Kant de *ocupação*, *occupatio*, *Bemächtigung* (cf. KANT, 1958, p. 369). Vê-se que não há qualquer alusão à aplicação de esforço de qualquer tipo sobre a coisa possuída, para que essa se converta em propriedade. Tudo se resolve nos princípios, postulados e ideias da razão pura prática. O único elemento fático é o da posse sensível, mas essa não precisa se fundar em nada mais além da já aludida *lex permissiva*. Porém, há de se questionar ainda qual a extensão de terra (quando se trata de propriedade de um bem imóvel desta natureza) que se pode possuir fisicamente, para depois convertê-la em posse inteligível (jurídica). Kant responde no §15:

Há a questão: quão longe chega a autorização de tomar posse da terra? Tão longe quanto a faculdade que se tem de mantê-la sob seu poder, i.e., tanto quanto pode defendê-la aquele que quer se apropriar dela. É quase como se a porção de terra dissesse: se vocês não podem me proteger, então também não podem me tomar. [...] É o trabalho executado sobre uma porção terra (construção, cultivo, saneamento, etc.) necessário para adquiri-la? Não! Pois uma vez que estas formas (de especificação) são apenas acidentes, então elas não constituem qualquer objeto de uma posse imediata, e só podem pertencer ao sujeito tão logo sua substância já tenha sido reconhecida como algo pertencente a ele. O trabalho – se ele tem alguma relação com a questão da primeira aquisição – é nada mais que um sinal externo que poderia ser substituído por muitos outros, que exigem menor esforço (KANT, 1956, p. 376).

O contraste com o modo de Schopenhauer fundamentar o direito de propriedade é bastante notório. Para Schopenhauer, apenas o trabalho ou emprego de forças sobre a coisa possuída gera um direito de propriedade. A mera ocupação da coisa, consistente na sua apreensão física, declarações formais, e invocação de ideias puramente racionais não garantiriam direito de propriedade algum; nossa consciência moral simplesmente não admitiria isso, mas cobraria do possuidor um modo de se conduzir que inspirasse nela real respeito pelo processo de aquisição. A oposição de Schopenhauer à doutrina do direito de Kant, e, em especial, ao seu modo de fundamentar a propriedade, é tamanha, que ele chega a atribuí-la à “debilidade senil” (cf. MVR, §62, p. 431/I 396). Conforme alguns apontamentos registrados em seus cadernos de estudos, datados entre 1811 e 1818, Schopenhauer observa que o que falta a Kant é conceder um fundamento satisfatório ao direito de propriedade. Kant diz que a propriedade, o *meum juris*, é aquilo “com o qual estou tão ligado (*verbunden*), que o uso que outro fizesse dele sem minha permissão, me lesaria” (KANT, 1956, p 353). Mas para Schopenhauer, o problema consiste justamente em definir por que meios esta ligação se estabelece (cf. HN 2, p. 262). Kant também diz que nossa razão permite-nos que nos apropriemos das coisas, mas o problema maior não é a permissão, mas como se obtém o direito cuja aquisição nos foi permitido buscar (cf. HN 2, p. 262). A resposta definitiva de Kant para esta questão mais profunda parece ser em última instância, aos olhos de Schopenhauer, o poder que o indivíduo tem de defender sua porção de terra ocupada (e isso certamente poderia se aplicar também a objetos de outra natureza, como objetos móveis). Mas para Schopenhauer, este poder de defesa não se difere de um terrível *Faustrecht*, direito do mais forte, o qual não passa de injustiça:

Torna-se claro que Kant, quando fala de direito, não tem noção (é difícil ter de dizer isso) do que ele significa, mas tem apenas a noção do direito do mais forte = injustiça. Se estendemos a autorização de tomar posse de uma porção de terra tão longe quanto se tem o poder de defendê-la, então, com todo o direito, todo indivíduo mais forte pode expulsar um proprietário, demonstrando exatamente por isso que este proprietário tinha tomado posse de mais terra do que estava autorizado! (HN 2, p. 263)

5.2 LOCKE

Muito antes de Schopenhauer, Locke já afirmava, em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, que o fundamento da propriedade privada seria o trabalho. O trabalho, por sua vez, apenas constitui fundamento da propriedade porque procede das forças do corpo do indivíduo que se apropria. A propriedade sobre o próprio corpo seria originária e indubitável (cf. LOCKE, 1983, p. 45)⁷. Assim, como o trabalho decorre do corpo, ele é também propriedade privativa do trabalhador. Por consequência disso, àquilo que o homem aplica seu trabalho, no ato de adquirir ou conservar algo, torna-se sua propriedade (cf. LOCKE, 1983, p. 45 e ss.). Até este ponto, não há uma diferença muito significativa com aquilo que Schopenhauer propõe, exceto em um ponto: Schopenhauer não parte da pressuposição de que possuímos propriedade sobre nosso próprio corpo. Em lugar disso, para ser consequente com sua metafísica, ele sustenta a admissão moral de afirmação da própria vontade, desde que esta afirmação não invada a esfera de afirmação da vontade alheia. O direito sobre o próprio corpo aparece apenas como consequência da admissão moral da afirmação da própria vontade, pois a admissão moral da afirmação de si mesmo, ainda que dentro de limites, e a injustiça que ocorre quando nossa esfera de afirmação volitiva é invadida, deve implicar também em um direito de inviolabilidade de si mesmo. Certamente, um ato de violação do corpo corresponde a uma invasão sobre os limites da esfera de afirmação volitiva alheia.

Mas talvez a distinção mais significativa entre Locke e Schopenhauer situe-se no fato de que, segundo Locke, *devemos* nos apropriar em razão de uma lei natural, ditada por Deus. “Deus e a própria razão lhes ordenavam dominar a terra, isto é, melhorá-la para o benefício da vida” (LOCKE, 1983, p. 47). A ideia de que o direito de propriedade constitui também um *dever de apropriação* ditado por Deus aparece em Locke quando este passa da questão do direito de propriedade de coisas móveis, que podem ser retiradas da terra (frutas, animais, minérios, etc.), para o direito de propriedade exercido sobre *a terra* mesma. É evidente que aqui, para Locke, já não basta recorrer ao trabalho apenas porque ele procede do próprio corpo. O trabalho continua a conceder o direito de propriedade, mas apenas porque

⁷ Apesar de Locke iniciar toda a sua teoria sobre o direito de propriedade a partir da premissa de que cada um tem direito de propriedade sobre a própria pessoa, e, por consequência disso, sobre o próprio corpo, porém, este direito sobre si mesmo não pode ser exercido sem restrições, porque o corpo de cada um seria dado por Deus. Em última instância, seríamos todos propriedade de nosso Criador. Em razão disso, nosso poder de disposição sobre nós mesmos sofreria a restrição de que jamais poderíamos tirar nossa própria vida, e nem a vida de outras criaturas, exceto quando nossa própria preservação estivesse em jogo (cf. LOCKE, 1983, p. 36).

ele contribui para o bem geral da humanidade. Pois o trabalho é também um meio de cultivar e melhorar a terra; logo, o ato de se apropriar – que implica em empregar trabalho e esforço sobre as coisas – teria a função de beneficiar toda a humanidade, uma vez que, por intermédio do trabalho, as coisas são cultivadas e assim o estoque de riquezas naturais é aumentado e aperfeiçoado (cf. LOCKE, 1983, p. 47 e ss.). Logo, o homem não está autorizado a se apropriar da terra simplesmente para satisfazer suas necessidades pessoais; mas seu labor pessoal converte-se em vantagem comum. Poderíamos dizer que o direito de propriedade sobre a terra, em Locke, subordina-se a uma “função social”, para se utilizar de uma expressão jurídica atualmente em voga. Schopenhauer, diferentemente, não conserva quaisquer elementos teológicos em sua fundamentação da propriedade, justamente porque tal fundamentação decorre inteiramente de seu próprio sistema filosófico, como já vimos. Em lugar de um *dever* de se apropriar, ditado por Deus, tem-se na teoria de Schopenhauer uma *permissão* de apropriação. Esta permissão se sustenta porque estamos autorizados a afirmar nossa vontade dentro de certos limites; e no caso da propriedade, esta se converte em direito na medida em que empregamos as forças de nosso corpo – que é objetividade da nossa vontade, isto é, manifestação volitiva no espaço e tempo – na aquisição ou cultivo da coisa. Portanto, não há qualquer lei divina que incide sobre nossa conduta. Os elementos teóricos fornecidos por Schopenhauer não podem ensejar uma obrigação ditada pela natureza, por Deus, ou pela razão, de servir ao bem comum através da apropriação. Portanto, o direito de se apropriar pode ser considerado plenamente legítimo ainda que para a mera satisfação de necessidades pessoais. A única coisa que não se admite é que estas satisfações pessoais resultem em uma invasão sobre a esfera de afirmação da vontade alheia. Como a primeira determinação moral em Schopenhauer não é um dever imposto por Deus, mas a injustiça, da qual decorre a noção de justiça, então o direito à propriedade só pode ser validado negativamente, isto é, tem-se um direito à propriedade quando sua violação torna-se injusta. A justiça é negativa. Diferentemente, em Locke o direito à propriedade da terra decorre de uma noção de justiça positiva, como um comando imposto por Deus. Dessa forma, estamos obrigados a nos apropriar. Para Schopenhauer a justiça só pode ter um caráter essencial de abstenção: nossa única obrigação jurídica é a de não lesar ninguém (*neminem leade*). Em relação ao direito de propriedade, nossa única obrigação é a de não ofender a propriedade legítima; mas não estamos obrigados a servir o bem comum por meio do instituto da propriedade privada. Este contraste fica particularmente evidente no posicionamento que Schopenhauer assume diante da questão da herança. Para Schopenhauer, a herança se sustenta juridicamente porque ele supõe um dever jurídico de respeito em relação à disposição de vontade do proprietário que

transmite o bem, mediante herança ou doação. Assim, o herdeiro ou donatário não precisariam depositar seu trabalho ou diligência sobre o bem para que este continuasse a ser propriedade sua. Dito de outro modo, a constante contribuição para com a sociedade ou enriquecimento das coisas exteriores mediante o trabalho não é uma exigência ou condicionante de natureza jurídica para Schopenhauer. Exigência ou condicionante jurídico é o respeito à vontade individual que adquiriu primeiramente o bem mediante o trabalho. Mas o trabalho é aqui um condicionante simplesmente porque a sua ausência implicaria na não identificação entre vontade e coisa; fora isso, não há outros elementos teleológicos, como a finalidade de enriquecimento dos bens naturais e a consequente contribuição para o bem social. Em Locke, ao contrário, a mera disposição de vontade do proprietário anterior não constitui título jurídico, mas o exercício do direito de propriedade da terra permanece sempre subordinado ao cuidado e trabalho depositado sobre a mesma, pois, afinal, é o melhoramento dos bens dados pela natureza que origina não apenas o direito, mas também o dever de apropriar-se: “se a grama do cercado apodrecesse no chão [...] esta parte da terra, apesar de por ele cercada, tinha de considerar-se como abandonada e podia passar à posse de terceiro” (LOCKE, 1983, p. 49).

5.3 HOBBS

Schopenhauer compartilha claramente do pessimismo de Hobbes em relação à condição e caráter do homem. Esta concordância no aspecto psicológico e antropológico conduzirá a asserções bastante próximas no campo político e jurídico, mas com diferenças substanciais, como ainda veremos.

Em diversos momentos de sua obra, Schopenhauer reproduz a célebre sentença de Hobbes, *homo hominis lupus* (“o homem é lobo do homem”); e munido desta convicção, conclui pela necessidade de impor-se um governo monárquico forte, que confira ao Estado a estabilidade de que ele precisa para que possa coibir o terrível estado de guerra e violência para o qual o homem é, afinal, inteiramente inclinado. Apesar desta aparente coincidência de opiniões, ainda há uma profunda diferença entre Hobbes e Schopenhauer naquilo que diz respeito à questão dos direitos naturais. Para Hobbes, pode-se dizer que só há um direito natural: “a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida” (HOBBS, 2004, p. 113). Dito de outro modo, a consciência moral do homem em estado de natureza reconhece apenas o *seu* direito a todos os meios possíveis que garantam sua soberania e sobrevivência. E como toda e qualquer coisa pode ser utilizada como um meio para o alcance daquele fim,

disso se segue que no estado de natureza “todo homem tem direito a todas as coisas, incluindo os corpos dos outros” (HOBBS, 2004, p. 113). Ao lado deste único e egoísta direito natural, tem-se as “leis naturais”, que nada mais são que preceitos racionais que indicam ao homem os meios pelos quais ele pode garantir sua mais cômoda sobrevivência. E são estas leis que determinam que, para que a sobrevivência seja assegurada, cada indivíduo compactue a renúncia de seu direito natural a todas as coisas, e que este pacto seja cumprido. Apenas a partir da celebração deste pacto é que a injustiça finalmente surge, pois a definição de Hobbes para injustiça é justamente a de “não cumprimento de um pacto” (HOBBS, 2004, p. 123). Disso se segue que, para Hobbes, nossas determinações habituais acerca do que é justo e injusto são simplesmente convencionais. “Justo” é aquilo que está de acordo com um pacto; “injusto”, o ato que descumpre o pacto. Antes dos pactos celebrados e assegurados pelo poder coercitivo do Estado, não há propriedade, pois no estado natural todos têm o mesmo direito a todas as coisas. Portanto, o direito de propriedade não é um direito natural, mas um direito convencional, cuja existência está inteiramente condicionada a um pacto previamente realizado e à vigência de uma instituição coatora (Estado) apta a conceder efetividade aos pactos realizados. “Onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direitos a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado, nada pode ser injusto” (HOBBS, 2004, p. 123 – 124). Curiosamente, a concessão indiscriminada de direitos resulta na revogação de todo e qualquer direito.

Já tivemos oportunidade de constatar, por tudo o que foi exposto ao longo deste trabalho, o quão diferente é a teoria do direito de Schopenhauer. Para Schopenhauer, os direitos naturais não são de modo algum convencionais, mas decorrem imediatamente da consciência humana quando confrontada com atos lesivos à sua afirmação volitiva. O agressor adquire consciência imediata, através da *Durchschauung*, de que ele cometeu um ato lesivo, injusto, ao provocar sofrimento na vítima. Portanto, de acordo com as descrições de Schopenhauer, nossa consciência moral jamais reconhece o próprio direito a todas as coisas, mas ela bem sabe, mesmo em um estado de natureza, a linha divisória entre o justo e o injusto. O direito de propriedade, em especial, não é convencional, mas encontra pleno reconhecimento e acolhimento em nossa consciência moral, como um legítimo direito natural. Tais convicções levaram Schopenhauer a manifestar, num tom um pouco sarcástico, sua oposição a Hobbes relativamente à questão dos direitos naturais:

Quem, todavia, deseja pôr de lado a consideração puramente moral da conduta humana, ou negá-la e a considerar somente sua eficácia exterior e consequência, pode certamente, com Hobbes, declarar justiça e injustiça determinações convencionais, arbitrariamente adotadas e, por conseguinte, inexistentes fora da lei positiva; e com isso jamais podemos apontar-lhe na experiência externa o que não pertence a ela (MVR, §62, p. 438/I 403)

Por outro lado, se o indivíduo irá se determinar de acordo com os ditames de sua consciência, isto já é uma outra questão, e que está inteiramente condicionado à receptividade do caráter inteligível do agente – isto é, sua vontade livre – à informação emitida por sua consciência. Como Schopenhauer julga evidente que a vontade da maior parte da humanidade é predominantemente inclinada ao egoísmo e autoafirmação desmedida, disso se segue a necessidade de um Estado atuante; mas esta atuação está subordinada à proteção dos direitos naturais já reconhecidos de antemão pela consciência moral humana. Assim, no estado de natureza, o problema que surge não é aquele da existência ou inexistência dos direitos naturais – para Schopenhauer é evidente que eles existem – mas da sua força e eficácia. Portanto, Schopenhauer distingue claramente entre os meios que conferem efetividade aos direitos e os direitos mesmos, conforme já mostrado no tópico sobre propriedade e Estado.

Em razão da simples diferença de modo de consideração dos direitos naturais, segue-se disso uma distinção no posicionamento político, com Hobbes tomando o partido do Estado absoluto, e Schopenhauer, o da monarquia constitucional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao passarmos pelo primeiro capítulo deste trabalho, onde explicamos em linhas gerais as vigas mais básicas de sustentação da filosofia de Schopenhauer e cujos resultados mais importantes foram a compreensão da natureza essencial da vontade, bem como a dimensão metafísica na qual se localiza aquilo que aqui chamamos de individualidade moral humana; depois, pelo segundo capítulo, onde fornecemos uma compreensão geral da justiça e suas mais importantes condições de aplicação; finalmente chegamos ao capítulo 3, no qual reconstruímos o caminho de “dedução” do direito de propriedade, tal como apresentado por Schopenhauer, com sua fundamentação imediata dada no trabalho, mas que pressupõe as explicações dadas nos capítulos anteriores. Um resultado geral que alcançamos a partir de todos estes elementos, é que a virtude da justiça não exige uma negação absoluta da própria vontade. Enquanto virtude moral cujo princípio demanda apenas e tão somente a simples *abstenção* de causar lesão aos outros, ela admite uma esfera de autoafirmação, dentro da qual o indivíduo pode satisfazer os desígnios de sua vontade, sem ao mesmo tempo lesionar ninguém. O trabalho da justiça é apenas o de harmonizar, através da imposição de certos limites, as esferas individuais de afirmação volitiva, de forma que todos possam afirmar-se mutuamente sem que se lesem mutuamente. Inicialmente esta esfera de afirmação localiza-se apenas nos limites do próprio corpo, mas com a mediação do trabalho empregado sobre coisas externas, esta dimensão é alargada para abarcar estas mesmas coisas sobre as quais se deposita os esforços do possuidor. Assim, nasce o direito legítimo, natural e moral à propriedade privada. Outro resultado bastante importante diz respeito à dimensão moral do poder que o proprietário exerce sobre a coisa apropriada, ao adquiri-la mediante o emprego de suas forças, isto é, pelo trabalho. Vimos que Schopenhauer é da opinião de que este poder precisa ser absoluto, irrestrito, pois, do contrário, aquele que o limitasse invadiria a esfera de afirmação de vontade do indivíduo proprietário, e esta invasão é precisamente a definição de injustiça (a possível crítica direcionada ao estatuto moral da herança decorre da desconsideração da ausência de restrições dos poderes do legítimo proprietário). No curso de nossa exposição, evidenciou-se que mesmo o Estado não teria semelhante prerrogativa moral de intromissão, uma vez que a razão de ser de sua existência encontra-se, em geral, no cumprimento de uma única finalidade, a saber, a defesa dos direitos naturais dos indivíduos. Assim, apesar de Schopenhauer sustentar aquilo que resolvemos chamar de “tensão conservadora”, consistente na ideia de que o Estado está moralmente autorizado a se valer de certos artifícios políticos e legais para que os direitos naturais adquiram alguma eficácia no

plano fático, porém, tais artifícios não parecem necessitar da prerrogativa de interferência arbitrária no âmbito privado de exercício do direito de propriedade. Ao contrário, a concessão de certos privilégios – tais como o *Geburtsrecht* – encontra justificativa apenas enquanto instrumento legal de efetivação do direito natural de propriedade. Em outras palavras, a “tensão conservadora” não se sustenta para o enfraquecimento dos direitos naturais, mas justamente para o seu fortalecimento.

Por outro lado, nosso caminho de fundamentação do direito de propriedade a partir da filosofia de Schopenhauer não foi inteiramente fácil. O próprio Schopenhauer pareceu-nos oferecer dificuldades. Tais dificuldades, de acordo com nossos resultados, operam em dois planos: um plano simplesmente discursivo, nominal, e outro realmente teórico ou conceitual. No plano meramente discursivo, encontramos as questões já citadas referentes à dimensão metafísica da individualidade humana, em contraste com sua aparente redução ao princípio de individuação. Nossa solução para este problema foi mostrar que na filosofia de Schopenhauer apresentam-se dois conceitos diferentes de individualidade: um como simples individuação corpórea, baseado nas formas de espaço e tempo, e outro como individualidade moral, cuja base encontra-se no caráter inteligível. Assim, embora a plena distinção nominal entre estas duas formas de individualidade não se encontre na obra de Schopenhauer, porém, nossa opinião é de que há uma distinção conceitual. Outro problema que surge apenas no plano discursivo, é o da aparente contradição que há em se admitir a propriedade privada no interior de uma moral ascética – que prescreve, entre outras coisas, a renúncia de toda propriedade. Notamos que a contradição é apenas aparente, na medida em que pode ser solucionada através da distinção nominal, no *âmbito moral*, entre aquilo que é *estritamente ético* e aquilo que é *estritamente justo* ou *jurídico*. Apenas o estritamente justo possui a prerrogativa da impor-se ao outro pela via coercitiva; o estritamente ético é, no máximo, recomendado ou exortado. Assim, o direito de propriedade pode ser defendido pela via coercitiva, porque emana do estritamente justo. O asceta, por sua vez, porque limitado ao campo das exigências estritamente éticas, não pode exigir coercitivamente que outros indivíduos renunciem a seus bens. E a razão da ausência de prerrogativas de coerção no âmbito estritamente ético é a mesma que confere à virtude da justiça sua tolerância à afirmação volitiva dos indivíduos, ainda que dentro de certos limites: é que a essência de cada um consiste em sua vontade, e a essência da vontade, por sua vez, consiste na busca de satisfação de seus fins, desejos, aspirações, apetites, etc. Diante deste panorama metafísico que envolve a essência humana, apenas a virtude da justiça, limitada ao princípio “*neminem laede*”, impõe uma exigência razoável e passível de ser satisfeita em escala social.

Diferentemente, exigências como aquelas de beneficência, provenientes da virtude da caridade, e da busca da santidade através de práticas ascéticas, isto é, de completa supressão da vontade, se fossem dotadas de poder coercitivo, constituiriam um fardo pesado demais à humanidade, porque incompatíveis em demasia com a essência geral do ser humano, essência esta consistente na busca de afirmação da própria vontade. Enquanto dificuldade realmente conceitual, encontramos a teoria da justiça eterna, a qual, de acordo com nossas investigações, apresenta grande incoerência não somente em relação à questão particular da fundamentação do direito de propriedade, mas em relação à filosofia de Schopenhauer em geral. Assim, não tivemos outra saída senão desconsiderá-la.

Assim, feitos alguns reparos no plano meramente discursivo, bem como a supressão da teoria da justiça eterna em razão de sua carência de coerência e significância filosóficas, o resultado geral é o de que a filosofia moral de Schopenhauer, em suas linhas essenciais, oferece-nos conceitos e argumentos que conduzem à defesa plena do instituto da propriedade privada no âmbito moral.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, Henry E. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. Rev. and enl. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- BARBOZA, Jair. A dignidade da natureza e dos animais na ética não-antropocêntrica de Schopenhauer. In: *Anais do V Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea : Schopenhauer : Metafísica e Moral e VII Simpósio Para Saber Mais Schopenhauer*. Organizadores: Aguinaldo Pavão et al. Londrina: UEL, 2013. Disponível em <http://schopenhauermetafisicaemoral.files.wordpress.com/2013/05/anais-versc3a3o-final-1.pdf>. Acessado em: 19 de novembro 2013.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HUME, David. *An inquiry concerning the principles of morals*. Ed. by Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press., 2010.
- _____. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- JACQUETTE, Dave. *The philosophy of Schopenhauer*. Chesham: Acumen, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Die Metaphysik der Sitten*. Werke in sechs Bänden. Band IV. Ed. de Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel, 1956.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in sechs Bänden. Band IV. Ed. de Wilhelm Weischedel. Wiesbaden: Insel, 1956.
- KIRK, Russel. *The conservative mind: from Burke to Eliot*. Seventh revised edition. Washington, D.C.: Regnery Publishing, Inc., 2001.
- KOSSLER, Matthias. Life is but a mirror: on the connection between ethics, metaphysics and character in Schopenhauer. Tradução de David Carus. In: *Better consciousness: Schopenhauer's philosophy of value*. Edited by Alex Neill and Christopher Janaway. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. 4. ed. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MAGEE, Brian. *The philosophy of Schopenhauer*. Revised and enlarged edition. New York: Oxford University Press., 2002.

NOONE, Timothy B. Universals and individuation. In: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Edited by Thomas Williams. Cambridge: Cambridge University Press., 2003.

ORRUTEA, Rogério Moreira. *Da propriedade e a sua função social no direito constitucional moderno*. Londrina: Ed. UEL, 1998.

PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

RAND, Ayn. *A revolta de Atlas*. Volume III. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Arqueiro, 2010.

REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. *História da filosofia*. Volume I. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

ROGER, Alain. Atualidade de Schopenhauer, in prefácio a Sobre o fundamento da moral. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ROTHBARD, Murray N. *For a new liberty: the libertarian manifesto*. Segunda edição. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2006.

RUYSSSEN, Théodore. *Schopenhauer*. Paris: L'Harmattan, 2004.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Tradução de Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SAVIAN FILHO, Juvenal. A metafísica de Boécio e a noção de *haecceitas* em Duns Scotus. In: Revista Signum, 2010, vol. 11, n. 2.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Der handschriftliche Nachlass, Band 2: kritische Auseinandersetzungen (1809 – 1818)*. Ed. de Arthur Hübscher. München: GmbH & Co. KG.

_____. *Der handschriftliche Nachlass, Band 4, 1: die Manuskriptbücher der Jahre 1830 – 1852*. Ed. de Arthur Hübscher. München: GmbH & Co. KG.

_____. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Ed. De Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung, erster Band*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Metafísica do belo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *Metaphysik der Sitten*. Philosophische Vorlesungen, Teil IV. Ed. de Paul Deussen. München: R. Piper GmbH & Co., 1985.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, 1º tomo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *Parerga und Paralipomena*. erster Band, erster Teilband. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Parerga und Paralipomena*. zweiter Band, erster Teilband. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. 2. ed. Tradução de Maria Lúcia Mello Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *The world as will and representation*, volume I. Tradução de E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

_____. *The world as will and representation*, volume II. Tradução de E. F. J. Payne. New York: Dover Publications, 1966.

_____. *Über den Willen in der Natur*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

_____. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Ed. de Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

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

VECCHIO, Giorgio del. *Lições de filosofia do direito*. 5. ed. Tradução de António José Brandão. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

WOODCOCK, George. *História das idéias e movimentos anarquistas: a idéia*. Tradução de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2010.