

Entre o céu e a terra: a crítica de Schopenhauer a Kant sobre a relação entre direito e ética

Between heaven and earth: Schopenhauer's critique of Kant on the relationship between right and ethics

AGUINALDO ANTONIO CAVALHEIRO PAVÃO¹

Resumo: De acordo com Schopenhauer, Kant comete um grave equívoco, na *Doutrina do Direito*, ao não estabelecer com precisão a distinção e a relação correta entre direito e ética. Para Schopenhauer, Kant teria deixado o direito numa posição oscilante entre o céu e a terra, por recusar fundá-lo na ética ou na legislação positiva. Nesse artigo, avalia-se a procedência dessa crítica. A hipótese defendida recusa a disjunção apontada por Schopenhauer. Certamente, em Kant o direito não pertence à ética, visto ser indiferente à qualidade moral dos motivos que conduzem às ações. Também é verdade que o direito não se funda na legalidade positiva, pois o seu conceito moral põe em questão se é justo o que prescrevem as leis estatais. Assume-se que Schopenhauer está certo ao afirmar que nem a ética, nem a coerção pela legislação positiva amparam o conceito kantiano de direito. Todavia, defende-se que isso não depõe contra Kant, pois o pertencimento do direito à moral, e não à ética, permite pensar o domínio jurídico sob bases normativas sólidas, não oscilantes.

Palavras-chave: Direito. Injustiça. Ética. Moral.

Abstract: According to Schopenhauer, Kant makes a serious mistake, in the *Doctrine of Right*, by not precisely establishing the distinction between right and ethics. For Schopenhauer, Kant would have left right in an oscillating position between heaven and earth, for refusing to base it on ethics or positive legislation. In this article, the validity of this criticism is evaluated. The hypothesis defended rejects the disjunction pointed out by Schopenhauer. Certainly, in Kant right does not belong to ethics, since it is indifferent to the moral quality of the reasons that lead to actions. It is also true that right is not based on positive legality, since its moral concept calls into question whether what state laws prescribe is fair. It is assumed that Schopenhauer is right in asserting that neither ethics nor coercion by positive legislation supports the Kantian concept of right. However, it is argued that this does not prove against Kant, because right belongs to Moral, not to Ethics. So, it allows us to think about the legal domain of right under solid, non-oscillating normative bases.

Keywords: Right. Injustice. Ethics. Moral.

Introdução

De acordo com Schopenhauer, Kant comete um grave equívoco, na *Doutrina do direito*, ao não estabelecer com precisão a distinção e a relação

¹ Doutor em Filosofia pela Unicamp e Mestre em Filosofia pela UFRGS. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL. E-mail: apavao@uel.br.

correta entre direito e ética. O autor de *O mundo como vontade e representação*² argumenta que Kant teria deixado o direito numa posição oscilante entre o céu e a terra, visto ter recusado tanto fundá-lo na ética como apoiá-lo na legislação positiva. Ou seja, Kant teria cometido o erro de pretender encontrar uma base para o direito que recusasse tanto o domínio físico (da coerção das leis positivas) quanto o domínio da ética. Nesse artigo, pretendo avaliar a procedência dessa crítica. Minha hipótese envolve a recusa dos termos da disjunção apontada por Schopenhauer. Certamente, em Kant o direito não pertence à ética, visto ser indiferente à qualidade moral dos motivos que conduzem às ações. Também é verdade que o direito não se funda na legalidade positiva, pois o seu conceito moral, que é o que Schopenhauer tem em mira, põe em questão se é justo o que prescrevem as leis e qual o “critério universal pelo qual se pode reconhecer o justo e o injusto (*iustum et iniustum*)” (Kant, 2013, p. 36). Assumo que Schopenhauer está certo ao afirmar que nem ética, nem coerção pela legislação positiva amparam o conceito kantiano de direito. Todavia, penso que isso não depõe contra Kant, pois o pertencimento do direito à moral, e não à ética, permite pensar o domínio jurídico sob bases normativas sólidas, não oscilantes.

Aqui cabe a abertura de um parêntese. Para que a expressão “bases normativas” não seja considerada como uma barreira à possibilidade de diálogo entre os dois filósofos, faço o seguinte esclarecimento. Penso que a rejeição schopenhaueriana de uma ética prescritiva não torna indevido o uso da palavra normativo se ela for tomada no sentido de certo e errado, ou melhor, como próprio Schopenhauer frequentemente se pronuncia, a saber, no sentido de indicação dos “limites da conduta [*Gränze seines Handelns*] a quem está decidido a não praticar injustiça alguma” (Schopenhauer, 2005, p. 440)³.

Cumprido dizer que não tenho a intenção, nesse texto, de examinar todas as críticas que Schopenhauer desferiu contra a *Doutrina do direito* de Kant. Das

² Doravante apenas *O mundo*.

³ Ou também de: “determinação exata do limite [*die genaue Bestimmung der Gränze*] até onde um indivíduo pode ir na afirmação da vontade” (Schopenhauer, 2005, p. 438). As obras em alemão de Schopenhauer, consultadas para cotejamento, encontram-se indicadas nas referências, o mesmo aplicando-se às obras de Kant.

críticas às teses da *Doutrina do direito*, restrinjo-me apenas ao status do direito em sua relação com a ética. Dessa forma, as críticas de Schopenhauer a Kant à doutrina da propriedade, ao argumento para a justificação e necessidade do Estado, à teoria do direito penal, bem como à própria definição de direito que, aos olhos de Schopenhauer, não pode ser uma mera negação, serão deixadas de lado.

Antes de tentar dar consistência à tese de que a base do direito em Kant é a moral, uma base sólida que não se confunde com direito positivo, nem com a ética, é necessário fazer uma apresentação da visão de Schopenhauer sobre o direito tal como exposta no § 62 de *O mundo*, e em que sentido ela se situa no interior do seu pensamento ético. Schopenhauer divide em cinco pontos a sua exposição sobre o direito, a saber.

1) Explicação do sentido íntimo e próprio e da origem dos conceitos de injusto e justo, bem como de sua aplicação e lugar na moral; 2) A dedução do direito de propriedade; 3) A dedução da validade moral dos contratos, pois aqui reside o fundamento moral do contrato de estado; 4) A explicação da origem e do fim do Estado e da relação deste fim com a moral, assim como da transferência apropriada da doutrina moral do direito, por inversão, para a legislação; 5) A dedução do direito penal (Schopenhauer, 2005, p. 443-444).

66

Para os propósitos desse artigo, apenas o primeiro ponto será diretamente considerado.

Vontade, egoísmo e injustiça

A concepção de Schopenhauer do direito está situada compreensivelmente no quadro filosófico geral de sua metafísica da vontade. Nesse quadro geral, assume-se que a autoafirmação egoística da vontade dos indivíduos pode ir além de si mesma e chegar até a negação da vontade que se manifesta em outro corpo. Colocado em outros termos: visto que o “egoísmo é inerente a todos” (Schopenhauer, 2005, p. 429), a vontade de um indivíduo afirma-se de tal forma que o horizonte dessa afirmação sempre pode redundar na invasão (*Einbruch*) da

esfera de afirmação da vontade de um outro indivíduo⁴. Quando ocorre essa invasão, essa negação da vontade de um indivíduo por meio de afirmação da vontade de outro, tem-se o que Schopenhauer acredita ser o conceito claramente reconhecido em todos os tempos com a palavra injustiça (*Unrecht*) (2005, p. 429). Assim entendida, a injustiça baseia-se num sentimento que é reconhecido instantaneamente tanto pelo sofredor da ilegítima interferência na esfera de afirmação de seu corpo, como pelo praticante desse ato⁵. Por isso, injustiça e justiça são determinações morais que concernem à íntima significação da conduta humana (Schopenhauer, 2005, p. 436-437). Voltarei a esse ponto.

Nesse contexto, é importante sublinhar o papel desempenhado pelo corpo para o entendimento da origem dos conceitos de injustiça e justiça. A tese metafísica fundamental da filosofia schopenhaueriana afirma que a vontade é a coisa em si, vale dizer, a essência de tudo que existe. Ora, essa essência é um esforço (*Streben*) que se encontra em todos os corpos. Por consequência, a afirmação da vontade de um indivíduo afigura-se como a própria afirmação do seu corpo (Schopenhauer, 2005, p. 420).

A importância da consideração acima sobre o papel do corpo fica saliente nas manifestações da injustiça indicadas por Schopenhauer no prosseguimento de sua exposição. Nesse passo, é feita referência a cinco expressões de atos em que a afirmação de uma vontade redundava na invasão da esfera de afirmação de outra. Uma tese distintivamente schopenhaueriana precisa ser aqui consignada: o conflito entre as vontades individuais é expressão do autoconflito da vontade como coisa em si, pois na injustiça, segundo a perspectiva de Schopenhauer, é a vontade que crava os dentes na própria carne. Pois bem, entre essas formas ou graus de injustiça, aparece, em primeiro lugar, o canibalismo, a mais clara e imediata expressão do combate da vontade contra si mesma. Em seguida, são

⁴ Nesse amplo contexto argumentativo, Schopenhauer desconsidera justificadamente os ascetas – e em alguma medida também não precisa levar em conta os compassivos, pelo menos aqueles seres humanos cujo caráter compassivo é mais proeminente. Sobre esses últimos, vale notar que as motivações do egoísmo, maldade e compaixão dizem respeito em geral à sensibilidade moral preponderante. Não apenas há graus diferentes nos caracteres egoísta, malvado e compassivo, como “não há nenhum homem que não tenha algo desses três tipos” (Schopenhauer, 1995, p. 120).

⁵ Cf. Schopenhauer, 2005, p. 429. Cf. também Schopenhauer, 2005, p. 436-437.

citados, numa escala decrescente, o homicídio, a lesão corporal, a escravidão e o ataque à propriedade alheia⁶.

A ênfase no conflito entre vontades que se manifestam como corpos parece não deixar claro inicialmente o sentido de se colocar a usurpação de um bem como ato de injustiça. Ora, que a usurpação de um bem alheio, e não diretamente a agressão ao corpo de outrem, seja um ato de injustiça esclarece-se com o reconhecimento de que um bem alheio qualquer é uma coisa que, por ação das forças do corpo, é melhorada, protegida de acidentes, conservada ou colhida, levando à compreensão de que a propriedade é uma extensão do próprio corpo. Sendo assim, apoderar-se da propriedade de alguém é servir-se das forças da vontade ali objetivada, colocando essa vontade a serviço de outra vontade (Schopenhauer, 2005, p. 430).

Um aspecto crucial na perspectiva de Schopenhauer sobre o direito diz respeito à sua visão segundo a qual a injustiça é um conceito originário e positivo, o que conduz à tese de que justiça é um conceito derivativo e negativo. “O conceito de *injustiça* é originário e positivo, já o oposto dele, de *justiça*, é derivado e negativo. Temos assim de nos ater não às palavras, mas aos conceitos. Noutros termos, jamais se falaria de *justiça* se não houvesse *injustiça*” (Schopenhauer, 2005, p. 434). À primeira vista, essa declaração soa estranha, pois alguém poderia replicar alegando que, da mesma forma, jamais se falaria de injustiça se não houvesse antes uma noção do que significa a justiça. Com efeito, como poderíamos apontar para uma ação e classificá-la como injusta se não assumíssemos que ela violou um direito ou, como o próprio Schopenhauer quer, agrediu (invadindo) um domínio legítimo de exercício de justiça de outra vontade?

⁶ Nas preleções berlinenses sobre ética (*Metafísica dos Costumes*) há uma sexta rubrica, relacionada a obrigações derivadas de relações sexuais. Ela consiste em “assumir os cuidados da mulher e do filho”, prometendo que “que nunca a abandonará e que compartilhará o cuidado de sua manutenção enquanto ela viver, assim como não a deixará desamparada quando cesse sua capacidade de atrair os homens. [...] Toda satisfação sexual que não assuma essas obrigações supõe uma injustiça, isto é, a afirmação da própria vontade mediante a negação daquela que se manifesta no ser feminino” (Schopenhauer, 2001, p. 90 e p. 91).

A tese schopenhaueriana de que o conceito de justiça é negativo granjeia aceitabilidade a partir do que foi assinalado acima sobre o papel do sentimento na compreensão da injustiça. Em outras palavras, a negatividade da justiça parece estar ligada ao que é originariamente sentido, isto é, antes há o dado psicológico de um sofrimento⁷. Esse dado opera como uma espécie de sinal anímico da injustiça. Como assinalado, a ocorrência de atos injustos sempre acarreta um sentimento, reconhecido instantaneamente tanto pelo sofredor da injustiça, quanto pelo causador da injustiça, isto é, do sujeito que interfere na esfera de afirmação daquele corpo. O praticante do ato sente remorso, que no caso específico é sentimento de injustiça cometida (*Gefühl des ausgeübten Unrechts*) (Schopenhauer, 2005, p. 429). Por sua vez, o sofredor sente imediatamente uma espécie de mágoa moral ou dor espiritual (*geistigen Schmerz*).

Pode-se dizer que o comportamento justo não é sensível como o é o ser vítima, ou mesmo autor, de injustiça. Pareceria, assim, que Schopenhauer estaria a dizer que o justo é antes de tudo o não injusto e não que, como se poderia esperar, o injusto fosse antes de tudo o mero não justo. Primitivamente teríamos um sentimento de dano, de lesão, somente depois disso poder-se-ia ascender à clareza do conceito de justo. Dessa forma, seria aceitável dizer que em termos genéticos o injusto prevalece e dirige nosso entendimento do que vem a ser o justo, sendo apenas num momento posterior estabelecida pelo pensamento a reciprocidade lógica entre os conceitos⁸.

Isso considerado, cabe examinar como Schopenhauer entende o exercício da injustiça. Para ele, o exercício da injustiça ocorre de duas formas, ou pela violência ou pela astúcia. Que a violência seja uma forma de interferência de um

⁷ Na mesma perspectiva, e destacando, corretamente, a relação entre a natureza negativa do conceito de felicidade e de injustiça, Neil Jordan escreve: “Esta posição está relacionada às alegações de Schopenhauer sobre a natureza negativa de felicidade e sua visão de que nunca estamos conscientes do bem-estar, mas apenas de sofrimento. Similarmente, se estamos apenas imediatamente conscientes de que estamos sendo injustiçados, mas nunca de que não estamos sendo lesados, então injustiça, como o que se impõe mais vigorosamente na consciência, naturalmente se torna o conceito primário” (Jordan, 2009, p. 172).

⁸ Sobre o conceito de justo ser negativo, ver também Schopenhauer, 2012, p. 86 e Schopenhauer, 1995, p. 141. Cabe advertir que minha intenção, nessa parte, não visa a examinar criticamente a procedência das teses de Schopenhauer.

corpo na esfera de afirmação de outro corpo não desperta nenhuma dúvida. Já a astúcia parece trazer consigo alguns ingredientes menos óbvios quando se pensa no exercício da injustiça. De acordo com Schopenhauer, a mentira, provavelmente a mais notável forma de astúcia, em termos gerais é sempre condenável. “Excetuado o caso da autodefesa contra a força ou a astúcia, toda mentira é uma injustiça e por isso a justiça exige veracidade diante de todos” (Schopenhauer, 1995, p. 150). Portanto, a mentira é, numa abordagem que desconsidere os contextos, algo juridicamente deplorável, visto ter como propósito coagir alguém mediante falsos motivos, raramente ocorrendo sem injustiça (Schopenhauer, 1995, § 17, p. 147).

O exercício da injustiça por meio da mentira também envolve invasão na esfera de afirmação da vontade alheia - se não envolvesse, não seria injustiça. Em termos gerais, ocorre invasão quando submeto a vontade de outrem à minha vontade. Ora, quando minto tomo a vontade alheia como instrumento de minha vontade, portanto nego sua existência como vontade. Ela serve ao meu querer, tornando-se assim num certo sentido extensão da minha vontade, visto que usurpada por mim. A vontade de um outro, com seus fins próprios, é subjugada aos meus fins ao tomar como verdadeiros os falsos motivos que lhe indico.

Mas visto que a violência, se for defesa contra violência inicial, não é injustiça, a mentira também pode ser entendida como não injusta, na medida em que visa à defesa contra a injustiça.

Em todos os casos em que tenho um direito de coação, um direito pleno em empregar *violência* contra outros, posso, segundo as circunstâncias, contrapor-me à violência do outro pela *astúcia*, sem cometer injustiça, tendo, por conseguinte, um real *direito de mentira exatamente na mesma proporção em que tenho direito de coação* (Schopenhauer, 2005, p. 435-436).

Quando faço uso da força a fim de repelir uma tentativa de injustiça por violência, ajo com justiça. Se alguém afirma sua vontade até invadir a esfera de afirmação de minha vontade, negando-a, age contra o meu corpo e meus bens, vale dizer, age contra o que é essencial a mim, então tenho o direito de exercer coerção contra aquela vontade invasora.

Avançando em sua exposição do significado moral das determinações da injustiça e da justiça, Schopenhauer volta-se contra a alegação juspositivista de que somente o direito estatuído pelo Estado é, em sentido próprio, direito. Certamente, há um direito que promana de fontes meramente estatais, isto é, o direito positivo, mas as leis procedentes da autoridade política precisam apoiar-se no direito natural para não serem expressão de uma “injustiça positiva (*positiven Unrechts*)” (Schopenhauer, 2005, p. 443). É mister, pois, evitar o equívoco de confundir o conceito de direito com os meios que o tornam efetivo.

Aqueles que, com Espinosa, negam que exteriormente ao Estado haja um *direito*, confundem o direito com os meios de fazê-lo valer. Decerto o direito só assegura sua *proteção* no Estado, mas o direito mesmo existe independentemente desta proteção (Schopenhauer, 2015, p. 709).

Nesse contexto, Hobbes também pode ser colocado ao lado de Espinosa, já que Schopenhauer o vê como um representante dessa visão juspositivista segundo a qual o justo resultaria de determinações convencionais, fixadas por atos arbitrários. Com base em seu entendimento do significado original de justiça e injustiça, Schopenhauer alega, contra Hobbes, que é um erro pôr de lado a consideração puramente moral da conduta humana, ou negá-la tomando-a apenas sob o aspecto exterior de suas consequências (2005, p. 438).

Como se pode perceber, Schopenhauer deixa transparecer uma nítida perspectiva jusnaturalista acerca do direito⁹. Em sua significação primeira e fundamental, o direito é “um capítulo da moral (*ein Kapitel der Moral*)” (Schopenhauer, 2005, p. 438). O que nos é apresentado no § 62 é declaradamente uma “pura doutrina do direito [*reine Rechtslehre*]”, um tratamento apriorístico dos limites até onde se pode ir na afirmação da vontade individual sem que se cometa injustiça, ou seja, sem que se negue a vontade de outrem (Schopenhauer,

⁹ Assumo aqui uma compreensão lata de jusnaturalismo. Para os meus propósitos é suficiente assumir que a perspectiva jusnaturalista aludida assume a independência do direito natural em relação à legalidade positiva e desempenha o papel de parâmetro de legitimidade do direito estabelecido pelo Estado. Sobre a relação de Schopenhauer com o jusnaturalismo moderno, vale citar o artigo de Felipe Durante, “Arthur Schopenhauer e a tradição jusnaturalista moderna” (Durante, 2011, p. 108-118).

2005, p. 438). Daí também poder-se entender o direito natural em Schopenhauer como um direito moral.

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os seres humanos enquanto seres humanos, não como cidadãos do Estado; conseqüentemente, manter-se-ia inclusive no estado de natureza, sem lei positiva; significação que constitui a fundação e o conteúdo de tudo aquilo que, por esse motivo, denominou-se *direito natural* [*Naturrecht*], que se poderia melhor denominar direito moral [*moralisches Recht*], pois sua validade não se estende ao sofrimento, à realidade exterior, mas só ao ato e ao autoconhecimento oriundo desse ato da vontade individual, autoconhecimento que se chama *consciência moral* (Schopenhauer, 2005, p. 437).

Vale destacar que é de extrema importância a observação de Schopenhauer de que o direito, no seu sentido moral, não se refere ao sofrer, mas apenas ao agir, visto que apenas o agir é exteriorização da vontade, sendo ela o ponto de referência para as apreciações morais. Já o padecer é um evento empírico, uma manifestação fenomênica do próprio conflito da vontade consigo mesma (Schopenhauer, 2005, p. 438). Daí resulta a característica alegação schopenhaueriana da inversão que existe entre direito natural e legislação. Num certo sentido, o legislador é um moralista às avessas, da mesma forma que se poderia dizer que o historiador é um profeta às avessas (Schopenhauer, 2005, p. 441). Enquanto a ética responde à questão como um homem tem de *agir* para ser justo, a legislação volta-se para o padecimento da injustiça e interroga sobre o que alguém precisa evitar fazer caso não queira amargar os rechaços jurídicos de seu ato de transgressão dos limites da justiça, limites que quando transpostos redundam no *sofrer* de um outro¹⁰. A teoria política toma de empréstimo da ética o seu capítulo sobre o direito. Com a legislação (o direito positivo) as fronteiras que o direito moral estabelece são fortificadas. É nesse sentido que devem ser entendidas as seguintes palavras do § 62. “O conceito de injustiça, sua negação da

¹⁰ “Na ética, estamos acima de tudo interessados com o que um homem faz do ponto de vista de seu significado íntimo; isto é, nós o olhamos sempre em conexão com o caráter ou disposição que é a fonte e da qual surgem suas ações como manifestações exteriores. Do ponto de vista da política e do Estado, por outro lado, esse tipo de consideração é irrelevante; aqui a única preocupação é impedir que os homens sofram danos nas mãos de outros, e fazê-lo de tal forma que isso seja frequentemente eficaz” (Gardiner, 1997, p. 268-269).

justiça, conceito originariamente *moral*, torna-se *jurídico* [*der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch*] pela mudança do ponto de partida do lado ativo para o passivo, ou seja, por inversão” (2005, p. 442)¹¹.

A crítica de Schopenhauer a Kant sobre o status do direito

Nessa altura, acredito que as explanações reconstrutivas mais importantes sobre o direito em Schopenhauer tenham sido dadas e possamos, assim, adentrar no ponto mais interpretativo e crítico desse texto. Antes de tudo, vale ressaltar que Schopenhauer compreende o direito natural como direito moral em virtude de sua qualidade interna, disposicional. O direito natural é um direito moral porque estabelece limites para a injustiça e a justiça a partir da índole da conduta do indivíduo. Assim, é saliente a diferença com Kant que, desde o início da *Metafísica dos costumes*, aponta para a diferença entre liberdade externa e liberdade interna a fim de situar o direito. Em Schopenhauer essa diferença não é considerada, e não o é não apenas porque sua teoria da liberdade da vontade é distinta da de Kant, mas especialmente em virtude do fato de que Schopenhauer assimila o direito no interior da ética, o que não faz Kant¹². Estamos, pois, diante do tópico que mais interessa a esse texto.

Meu argumento, como já anunciado, será a favor da plausibilidade da tese de Kant de que não poderia mesmo, reforçando nesse aspecto uma percepção correta de Schopenhauer, o direito pertencer seja à ética, seja à legalidade positiva. Ainda assim, o direito não resta destituído de uma base firme, pois sua base é a moral, a qual não pode, em Kant, ao menos o Kant da *Metafísica dos costumes*, ser confundida com a ética, ainda que essa seja uma parte daquela¹³.

¹¹ Nessa passagem, o jurídico (*juridisch*) parece indicar o direito positivo, o que não ocorre em Kant, que usa *juridisch* também no sentido do conceito moral de direito. Por exemplo, na introdução à *Metafísica dos costumes* as leis da liberdade, que se referem às ações exteriores, são entendidas como leis jurídicas (*juridisch*) (Kant, 2013, p. 20).

¹² Não quer isso dizer que Schopenhauer não tenha ciência da interioridade da ética e do domínio externo das ações. A “vontade firme de cometer injustiça”, ainda que não se realize devido a impedimentos externos, é moralmente igual ao ato (Schopenhauer, 2005, p. 440).

¹³ Digo “o Kant da *Metafísica dos costumes*”, pois não reivindico que a importância da distinção entre moral e ética se estenda à sua filosofia moral em outras obras. Para citar um exemplo, a distinção entre ética e moral em sentido próprio, que ocorre no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, tem outro escopo (Kant, 2009, p. 63-65).

Segundo Schopenhauer, Kant não conseguiu separar rigorosamente a teoria do direito da ética. No apêndice ao tomo I de *O mundo*, intitulado *Crítica da filosofia kantiana*, ele afirma que a pretensão de Kant de separar a doutrina do direito da ética esbarra na dificuldade de se querer também que o direito seja independente da legislação positiva. Desse modo, defender-se-ia a tese de que o direito pode subsistir por si mesmo. Todavia, para Schopenhauer:

[...] isso não é possível, porque a conduta, fora de seu significado ético e da sua referência física aos outros, portanto da coerção exterior, de modo algum admite um terceiro ponto de vista, mesmo se meramente possível. Em consequência, quando Kant diz: ‘dever jurídico é aquele que pode ser objeto de coerção’ [*Rechtspflicht ist die, welche erzwungen werden kann*]; este pode [*dieses Kann*] deve ser entendido ou fisicamente, e assim todo direito é positivo e arbitrário, e portanto toda arbitrariedade que se pode impor é direito; ou este pode deve ser entendido eticamente e estamos aqui de novo no domínio da ética. Em Kant, por conseguinte, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra, sem chão algum no qual se possa pisar. No meu caso, ele pertence à ética (Schopenhauer, 2005, p. 655-656).

Schopenhauer tem razão ao afirmar que não é possível um terceiro ponto de vista, isto é, um ponto de vista que não fosse nem a normatividade moral, nem a coerção estatal. É bem verdade que, num certo sentido, poder-se-ia pensar que a moral seria essa terceira esfera, nem direito positivo, nem ética, uma vez que o *pode* [*Kann*], ao qual Schopenhauer faz referência, em Kant não é entendido nem fisicamente, nem eticamente. O “pode” [*Kann*] da coerção externa é jurídico-moral, o que significa dizer que ele tem de ser entendido *moralmente*. Mas seria um equívoco pensar que haveria, nesse caso, uma terceira esfera, pois a moral, em Kant, é concebida como um gênero dentro do qual figuram as espécies direito e ética¹⁴.

Conforme já indica a introdução à *Metafísica dos costumes*, o terceiro ponto de vista está excluído do horizonte das reflexões sobre o direito. Levando em

¹⁴ Cf. entre outros, Terra (1987, p. 49-50), Byrd e Hruschka (2010, p. 3-4) e Beckenkamp (2014, p. xvii). Terra, a meu ver, faz uma observação singela e primorosa: “Moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética. Por isto, não se pode tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade. Uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns” (Terra, 1987, p. 49-50).

conta a linguagem de Kant, poder-se-ia dizer que o direito tem de ser pensado ou a partir das leis da liberdade ou das leis da natureza. Que ele seja pensado a partir das leis da natureza é uma possibilidade compreensivelmente desconsiderada por Kant, visto que, se esse fosse o caso, o direito perderia todo seu sentido normativo¹⁵. Só resta ele ser pensado a partir de leis da liberdade. Ora, se é assim, então o direito é objeto da reflexão moral - por isso ele compõe uma metafísica dos costumes, e não uma metafísica da natureza. “As leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, chamam-se morais” (Kant, 2013, p. 20).

Na ótica de Kant, qualquer possibilidade de o direito ser assimilado a um ponto de vista naturalista tem de ser rejeitada. Tampouco pode o direito pertencer à ética. O direito relaciona-se com a coerção. Mas a coerção a qual o direito se relaciona é uma faculdade ou competência [*Befugnis*], o que permite afirmar que o direito implica uma autorização moral para obstaculizar a ação que inicialmente opôs obstáculo à minha liberdade¹⁶. Sem ser mera coerção física, isto é, um exercício de força destituído de qualquer legitimidade moral, tampouco se trata de auto coerção, já que as prescrições de virtude estão fora do domínio jurídico.

Segundo a perspectiva de Kant, dado que o direito concerne à liberdade externa, ele é indiferente, como já tive oportunidade de destacar no início desse texto, à qualidade moral da motivação. Com efeito, a legislação jurídica admite outros mobiles que não a ideia do próprio dever (Kant, 2013, p. 25)¹⁷. A determinação do motivo diz respeito à alçada exclusiva da ética, pois a ela

¹⁵ Digo isso assumindo a perspectiva de Kant.

¹⁶ Bem entendido, falamos aqui do direito estrito, que se refere a deveres “para os quais é possível uma legislação externa” (Kant, 2013, p. 45). O direito num sentido amplo, que não é objeto da teoria de Kant, seria aquele direito em que não é possível determinar a competência para a coerção. Esse direito duvidoso divide-se em: (i) equidade, um direito sem coerção, e (ii) direito de necessidade, uma coerção sem direito (Kant, 2013, p. 39-40).

¹⁷ A diferença sobre a motivação é uma diferença crucial entre ética e direito, mas não a única. O direito não cuida de deveres para consigo mesmo, nem de todos os deveres para com os outros (não inclui deveres de beneficência) (Kant, 2013, p. 26-27: 220). Em Schopenhauer, diferentemente de Kant, não há lugar na moralidade em geral para os deveres em relação a si mesmo, visto que “a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com os outros” (Schopenhauer, 1995, p. 127). Na verdade, nem a justiça espontânea, nem a caridade desinteressada resultam de um dever, de uma ética prescritiva. Elas possuem valor moral porque são expressão de uma motivação fundamental que é a compaixão.

concerne a liberdade interna. Na *Metafísica dos costumes*, leis jurídicas requerem apenas conformidade externa com as leis da liberdade (morais), diversamente das leis éticas que exigem que essas próprias leis sejam os fundamentos de determinação (Kant, 2013, p. 20).

Na linha dessas observações, um ponto que também merece destaque diz respeito à significativa diferença de ênfase entre Kant e Schopenhauer acerca da relação entre direito, coerção externa e moralidade. Segundo Kant, as obrigações jurídicas não implicam necessariamente uma observância alheia à moralidade (ética). Na verdade, as ações justas, no sentido do direito natural, também são reclames éticos, ainda que indiretos¹⁸. Para o autor da *Doutrina do direito*, todos os deveres, pelo simples fato de serem deveres, pertencem à ética (Kant, 2013, p. 26). Em que pese isso, é crucial em sua visão o entendimento de que o direito jamais reclama uma motivação ética.

Já a tese de Schopenhauer sobre o direito moral compromete-se abertamente com a tese de que o direito se relaciona à índole da conduta do indivíduo, tornando-o dependente da disposição ética. Para o autor de *O mundo*, o direito natural não se refere diretamente ao caráter externo do agir, antes, o direito relaciona-se à “índole da conduta de um indivíduo” ou à sua significação íntima (Schopenhauer, 2005, p. 434 e 436). Por certo, não se deve com isso pensar que Schopenhauer não esteja atento à referência do direito ao caráter externo do agir. O que pretendo consignar é que, para ele, a mera exterioridade do agir parece ser indicada com maior ênfase quando se pensa na legislação, no direito positivo. Sendo assim, a tese kantiana de que todos os deveres “pertencem à ética” (Kant, 2013, p. 26) não converge rigorosamente com a ideia schopenhaueriana segundo a qual o direito é um capítulo da moral. Não obstante isso, é imperioso reconhecer a legitimidade moral da autodefesa em Schopenhauer, a qual naturalmente envolve coerção¹⁹.

¹⁸ Mas não se pode admitir uma coerção externa para o cumprimento ético da obrigação jurídica, visto que, na linguagem de Kant, deveres éticos requerem que alguém se proponha um fim, e propor-se um fim depende exclusivamente de um ato interno do ânimo (Kant, 2013, p. 45 e p. 191).

¹⁹ Ou, como vimos, a astúcia, que tem um sentido moral análogo à coerção. Sobre a autodefesa, ou o exercício do direito de coerção [*Zwangrecht*], Schopenhauer destaca a ideia de “negação da

Como se pode perceber, a crítica de Schopenhauer a Kant passa por cima de qualquer diferenciação entre moral e ética. Pode-se dizer que Schopenhauer ignora - pelo menos na consideração da relação entre ética e direito - a diferença entre ética e moral.

Nesse sentido, talvez resultem úteis algumas palavras sobre ética e moral para o autor de *O mundo*. Amiúde, Schopenhauer associa ética [*Ethik*] à investigação sobre o significado moral das ações humanas e moral [*Moral*] ao valor da conduta. Daí podermos afirmar que, para ele, a ética diria respeito ao estudo filosófico da moralidade, podendo, aliás, receber justamente o nome de “ética filosófica” [*philosophischen Ethik*] (Schopenhauer, 1995, p. 23). A ética teria uma pretensão científica, tendo um aspecto mais objetivo. Já a moral teria um escopo mais subjetivo e qualificaria consciência, caráteres, sentimentos e juízos.

A diferença aludida parece convergir com a relação entre os títulos *Dois problemas fundamentais da ética* [*Die beiden Grundprobleme der Ethik*] e *Sobre o fundamento da moral* [*Über die Grundlage der Moral*]. No primeiro título estaria expressa a intenção objetiva, de investigação. O segundo título, que é a segunda parte da obra, investiga a moralidade como um dos dois problemas fundamentais da ética. A propósito, em *Sobre o fundamento da moral*, ao se referir à dificuldade e à tarefa metafísica de oferecer uma elucidação do fenômeno originário da compaixão, que teria de ser deixado de lado na parte analítica, Schopenhauer faz a seguinte declaração:

Então nosso problema será resolvido, pois teremos demonstrado o fundamento último da moralidade [*letzte Fundament der Moralität*] na própria natureza humana, fundamento este que não pode ser de novo um problema da ética [*ein Problem der*

negação” [*Negation der Negation*] (Schopenhauer, 2005, p. 435). É notável que isso também se encontre de modo similar em Kant, que recorre ao princípio de contradição ao referir-se à competência para coagir quem viola o direito (2013, p. 37). A respeito da proximidade entre Schopenhauer e Kant quanto ao tópico envolvendo direito de coerção e defesa, a seguinte passagem merece ser citada. “Os princípios [da doutrina do direito] têm de fato uma origem empírica, desde que surgem por ocasião do conceito de *dano*; em si mesmo, porém, repousam no entendimento puro que dá a *priori* o princípio: *causa causae est causa effectus* [a causa de uma causa é também causa do seu efeito], que aqui significa que a causa daquilo que tenho de fazer para impedir que um outro me cause dano é este outro e não eu. Posso, portanto, contrapor-me a todos os prejuízos que venham de sua parte, sem fazer-lhe injustiça. É uma lei da repercussão moral [*Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussionsgesetz*] (Schopenhauer, 1995, p. 141-142).

Ethik], mas sim, como tudo o que existe *como tal*, da *metafísica* (Schopenhauer, 1995, p. 130).

Schopenhauer aponta aqui para uma separação entre ética e metafísica que, num certo sentido, reflete sua visão de que a ética faria parte das ciências empíricas, compondo, com a psicologia, a doutrina universal dos motivos (Schopenhauer, 2015, p. 154)²⁰. Não há que se aceitar, porém, irrestritamente essa separação entre ética e metafísica, já que Schopenhauer usa por vezes a expressão metafísica dos costumes no sentido de ética. De fato, a sua metafísica dos costumes, exposta originalmente no livro quarto de *O mundo*, é chamada de “livro de ética” (Schopenhauer, 2005, p. 354).

De qualquer forma, a distinção sugerida por Schopenhauer entre moral e ética está muito longe de cumprir um papel importante em seu pensamento, como penso ser o caso de Kant na *Metafísica dos costumes*.

Tendo isso em mente, poderia ocorrer a alguém arguir que, já que o próprio Schopenhauer não confere importância doutrinária à distinção entre ética e moral, talvez a diferença defendida seja mais verbal que propriamente conceitual. Poder-se-ia invocar também a ideia de que afinal suas etimologias apontam para um mesmo sentido²¹ e que o que realmente conta ou deveria contar é a diferença

²⁰ A doutrina particular dos motivos seria representada pela doutrina do direito e a história (Schopenhauer, 2015, p. 154). Ver também *Quadrúplice raiz* (Schopenhauer, 2019, p. 345). A perspectiva empírica também é assinalada em *Sobre o fundamento da moral* (Schopenhauer, 1995, p. 8-9, p. 21).

²¹ Em rigor, essa observação sobre a etimologia vale para o sentido de *ethos* com *e* curto. A respeito desse ponto, diz Tugendhat (1997): “Realmente os termos ‘ética’ e ‘moral’ não são particularmente apropriados para nos orientarmos. Cabe aqui uma observação sobre sua origem, talvez em primeiro lugar curiosa. Aristóteles tinha designado suas investigações teórico-morais - então denominadas como ‘éticas’ - como investigações ‘sobre o ethos’, ‘sobre as propriedades do caráter’, porque a apresentação das propriedades do caráter, boas e más (das assim chamadas virtudes e vícios) era uma parte integrante essencial destas investigações. A procedência do termo ‘ética’, portanto, nada tem a ver com aquilo que entendemos por ‘ética’. No latim o termo grego *éthicos* foi então traduzido por *moralis*. *Mores* significa: usos e costumes. Isto novamente não corresponde, nem à nossa compreensão de ética, nem de moral. Além disso, ocorre aqui um erro de tradução. Pois na ética aristotélica não apenas ocorre o termo *éthos* (com ‘e’ longo), que significa propriedade de caráter, mas também o termo *éthos* (com ‘e’ curto) que significa costume, e é para este segundo termo que serve a tradução latina. [...] Portanto, não podemos tirar nenhuma conclusão para os termos ‘moral’ e ‘ética’ a partir de sua origem” (Tugendhat, 1997, p. 35-36).

entre direito e ética (ou, como alguns preferem, entre direito e moral)²². Porém, em favor da distinção sobre a qual se alicerçam as reflexões kantianas na *Metafísica dos costumes*, pode-se alegar, no mínimo, duas vantagens: (i) ganha-se na compreensão da natureza não positivista do direito e (ii) aufere-se o benefício de preservar um elemento normativo forte e independente do direito positivo, sem deslizar na confusão de uma esfera em que as ações *podem* sofrer coerção externa e outra esfera em que as ações somente podem ser exigidas pela própria disposição ética do indivíduo²³.

Conclusão

É preciso reconhecer que, na crítica de Schopenhauer a Kant, pode-se detectar uma dificuldade que provavelmente embaraça qualquer leitor da *Metafísica dos costumes*. O problema diz respeito a qual seria a base da obrigação jurídica e em que sentido o imperativo categórico atua no direito. No presente texto, limitei-me a mostrar uma possível e inicial resposta à crítica de Schopenhauer, resposta cujo núcleo consiste em evocar a distinção entre moral e ética. A discussão sobre se a lei universal do direito em Kant deveria ser entendida como um imperativo categórico ou não - isto é, se deveria, em vez disso, ser tomada como um imperativo hipotético, prudencial, ou nem hipotético, nem categórico - merece uma discussão específica que foge dos limites que impus a esse texto²⁴.

²² É o caso, por exemplo, de Habermas e de Kelsen. Ou seja, esses autores pensam a distinção não entre direito e ética, mas entre direito e moral. “Eu prefiro distinguir, preliminarmente, entre direito e moral [*Recht und Moral*]” (Habermas, 1997, p. 110/ Habermas, 1994, p. 106). “A distinção entre a Moral e o Direito [*Moral und Recht*] não pode referir-se à conduta a que obrigam os homens as normas de cada uma destas ordens sociais” (Kelsen, 1998, p. 68) /Kelsen, 1960, p. 61). Bem, entendido, faço referência a esses autores com exclusivo propósito de indicar o uso da palavra moral para a distinção com o direito. Em nenhum momento pretendo avançar na compreensão que eles têm de direito e de moral.

²³ Digo *podem*, pois seria exótico dizer que alguém deixa de agir conforme ao direito se não exerce coerção juridicamente permitida. Não age de modo injusto quem volta a face esquerda àquele que lhe bateu na direita. Aqui, a lembrança da figura do asceta em Schopenhauer é inevitável. Ele renuncia ao seu direito de autodefesa, retribuindo com o bem o mal que sofre, mas com isso não pratica nenhuma injustiça (Schopenhauer, 2005, p. 485).

²⁴ Para uma discussão aprofundada do tema, vale citar o artigo “Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant”, de Guido de Almeida (Almeida, 2006, p. 209-222).

Nesse escrito, avaliei a crítica de Schopenhauer a Kant sobre o status do direito por meio de um recorte em sua crítica mais ampla à filosofia jurídica do autor da *Doutrina do direito*. Tentei esclarecer melhor o que Kant quis dizer sobre as relações entre moral, direito e ética. Acredito ter conseguido mostrar que Schopenhauer desconsiderou em sua crítica a possibilidade de o direito em Kant ter uma base normativa firme sem que essa seja a ética ou a legalidade positiva. A rejeição da legalidade positiva não conduz necessariamente à ética como única alternativa. O domínio da moral bifurca-se em direito e ética e o direito concerne ao domínio da moral, sem pertencer à ética.

Nessa perspectiva, o presente artigo deve ser entendido não apenas como uma ressalva a Schopenhauer, mas também como um texto que realça certas diferenças entre os filósofos. O destaque às diferenças, porém, não redundará numa apologia da incomensurabilidade entre teorias filosóficas. Ainda que suas premissas metafísicas sejam distintas, eles discutem o mesmo objeto. Esse texto reflete a crença na comensurabilidade das duas teorias do direito, por certo não uma comensurabilidade de ponta a ponta. Sobre esse tópico, vale mencionar o artigo “As objeções feitas por Arthur Schopenhauer à doutrina kantiana do direito” (Durante, 2013). Seguindo uma abordagem diferente, Durante afirma: “deve-se atentar para o fato da objeção schopenhaueriana ser realizada a partir dos pressupostos de seu próprio sistema filosófico: ela não é uma objeção imanente à filosofia kantiana” (Durante, 2013, p. 73). Certamente, há elementos da própria filosofia de Schopenhauer na sua crítica a Kant, contudo, é importante destacar que Schopenhauer não pretende apenas consignar que sua visão do tema é diferente. Sem dúvida, a objeção de Schopenhauer não é a de um mero intérprete da filosofia de Kant, mas a de um filósofo que dialoga com outro filósofo. Não obstante, sua crítica, ao dirigir-se diretamente contra a tentativa de Kant de conferir uma base ao direito sem assimilá-lo à ética ou à legalidade positiva, permite a discussão sobre ser essa uma crítica procedente ou não. Em suma, acredito que é possível confrontar duas teorias a partir do exame de críticas pontuais, como é o caso da crítica de que Kant fracassa em sua tentativa de separar direito e ética. Apontar para suas premissas mais fortes, como fiz acima, não é embargo definitivo à confrontação de teses, a partir da qual pode-se

obter benefícios teóricos para ambos os lados, pois, como diz, Schopenhauer, "os contrários se esclarecem [*die Gegensätze sich erklären*]" (1995, p. 15).

Referências

- ALMEIDA, G. A. de (2006). "Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 114, dez/2006, p. 209-222.
- BECKENKAMP, J. "Introdução". In: Kant, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. xiii-lxxv.
- BYRD, B. S.; HRUSCHKA, J. *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*. Cambridge University Press: Cambridge, 2010.
- DURANTE, F. dos S. "Arthur Schopenhauer e a tradição jusnaturalista moderna". In: *Voluntas: Revista internacional de filosofia*. v. 2, n. 1, 2011, p. 108-118.
- _____. "As objeções feitas por Arthur Schopenhauer à doutrina kantiana do direito". In: *Cadernos de ética e filosofia política*, n. 22, 2013, p. 71-83.
- GARDINER, P. *Schopenhauer*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia. Entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2 volumes, 1997.
- _____. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- JORDAN, N. "Schopenhauer's politics: Ethics, jurisprudence and the State". In: NEILL, Alex and JANAWAY, Christopher (org.). *Better Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value*. Malden, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 171-188.
- KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Trad. de Clélia Aparecida Martins, Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Huslhof. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2013.
- _____. *Werke in Zwölf Bände*. Editado por W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antonio de Almeida. São Paulo: Discurso, Barcarolla, 2009.
- _____. *Crítica da razão prática*. Tr. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *Reine Rechtslehre*. Wien: Verlag Franz Deuticke, 1960.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Erster Band. Werke in zehn Bänden. Band II. Zürich: Diogenes Verlag, 1977.
- _____. *Metafísica de las costumbres*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- _____. *O mundo como vontade e como representação*. Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- _____. *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*. Zweiter Band. Diogenes Verlag AG Zürich, 1977.

_____. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Über die Grundlage der Moral*. Kleinere Schriften. Sämtliche Werke, Band III: Bearbeitet und Herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhnheysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, p. 629-815.

_____. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. São Paulo: Unicamp, 2019.

TERRA, R. “A distinção entre direito e ética a filosofia kantiana”. In: *Filosofia política*, n. 4, Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 49-65.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Trad. Robson Ramos dos Reis, Aloísio Ruedell, Fernando Pio de Almeida Fleck, Ernildo Stein e outros. Petrópolis: Vozes 1997.

Submissão: 08. 03. 2023 / Aceite: 10. 03. 2023