

SENILIDADE KANTIANA

NOTAS SOBRE AS CRÍTICAS DE SCHOPENHAUER À DOCTRINA DO DIREITO¹

DANIEL TOURINHO PERES – UFBA/CNPQ

Que filósofos nem sempre são bons historiadores da filosofia é uma constatação que não chega a ser grande novidade. Ainda que nada mais os unisse, tal juízo parece caber à perfeição tanto a Hegel quanto a Schopenhauer, em particular na relação que ambos mantêm com Kant. É bem verdade que Schopenhauer ainda acredita estar em um universo kantiano, ele que se considerava um dos melhores, senão o melhor dos interpretes de Kant. Assim, que Hegel submeta os conceitos kantianos às torções de sua dialética é algo que não causa espanto, e se Gueroult dissecou cada passo dessas torções, foi menos para defender Kant do que para compreender Hegel. Não creio que eu possa reclamar para mim posição semelhante à de Gueroult – me falta a competência devida e não creio, além disso, que a análise de Schopenhauer que eu possa oferecer aqui para vocês tenha o rigor e a profundidade para esclarecer o que quer que seja da filosofia *de* Schopenhauer. Quando muito, se lançar alguma luz, por mais tênue que seja, sobre os problemas que estarei tentando tratar aqui, já me darei por mais do que satisfeito. É notória a avaliação que Schopenhauer faz, no parágrafo § 62 do *Mundo como Vontade e Representação*, da *Doutrina do Direito*, em particular a crítica relativa ao problema da relação entre primeira ocupação e propriedade. Para Schopenhauer, a opção kantiana em ver na primeira ocupação, e não no trabalho, o fundamento da propriedade, só pode se explicar – cito Schopenhauer – “por um enfraquecimento senil”. Sem dúvida que Kant, ao publicar a sua *Doutrina do Direito*, não era mais nenhum garoto; além disso, quem tem uma familiaridade mínima com o texto sabe que há tantos problemas de edição que é quase impossível não

¹ Este texto foi concebido para ser apresentado no II Colóquio Schopenhauer e não sofreu qualquer alteração.

considerá-lo como atravessado por uma série de contradições. Parece que Kant, é essa a opinião, por exemplo, de Philonenko², na pressa de publicá-lo ainda em vida e sem perder muito tempo –o que o afastaria de outros projetos que ele ainda tinha a intenção de realizar – não se empenhou em uma revisão cuidadosa do texto e - folha vai, folha vem - o fato é que algumas passagens não respeitaram, digamos assim, a uma ordem rigorosa de razões.

Convenhamos, porém, que essas explicações não são nada filosóficas. Quando Schopenhauer se recusa a ver, com Kant, o fundamento da propriedade na primeira ocupação, o faz na verdade em nome de uma outra tese, a saber, a “teoria lockeana” do trabalho como fundamento da propriedade, trabalho que, especificando algo na coisa, como que translada para essa uma propriedade do sujeito, a saber, sua força como poder de especificação. Não resta dúvida de que na história da filosofia a tese da primeira ocupação não goza de um destino muito favorável, e não raro ela é associada à apropriação indébita, quando não ao roubo. Quem se lembra do modo como Rousseau abre a segunda parte do *Discurso sobre a origem e o fundamento da desigualdade entre os homens* sabe bem do que eu estou falando:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, arriscou-se a dizer: “isso é meu”, e encontrou pessoas bastante simples para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, mortes, miséria e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado a seus semelhantes: Fugi às palavras desse impostor; estarei perdidos se esquecerdes de que os frutos pertencem a todos, e que a terra não é de ninguém³.

Ora: Kant tinha Rousseau em alta conta. Não obstante isso, ainda assim ele opta, é o parecer de Schopenhauer, em ver na afirmação “isso é meu” o fundamento da propriedade. O que eu proponho é que percamos algum tempo analisando essa pequena querela filosófica e o seu entorno. Não para defender Kant de seus críticos, bem entendido, pois certamente ele não precisa de minha defesa. Também não se trata de simplesmente mostrar o equívoco da leitura de Schopenhauer. Na verdade, tudo o que eu pretendo é apresentar algumas notas que procuram algumas das razões para a discordância entre os dois filósofos. Assim, de forma alguma o trabalho que apresento aqui é um trabalho acabado. Volta e meia

² Cf. Introdução à sua tradução de Doutrina do Direito: Kant, I. *Doctrine du Droit*, Paris, Vrin, 1979.

³ Rousseau, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, Trad. Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília, Unb, 1989. p. 84

estarei “corrigindo” a leitura que Schopenhauer faz de Kant, porque já marcada pela sua própria perspectiva. Assim, não pretendo reduzir a leitura de Schopenhauer às razões de Kant, nem demonstrar que ele continua mais próximo de Kant do que pode imaginar. Aliás, essas duas tarefas foram levadas a cabo por Cattaneo⁴. Eu, de minha parte, não creio que o anti-hegelianismo de Schopenhauer o aproxime, nesse ponto ao menos, de Kant. É Nietzsche que está já como que surgindo na constelação da filosofia.

Mas passemos de uma vez por todas à análise dos textos, tendo como ponto de partida as duas objeções mais gerais de Schopenhauer à *Doutrina do Direito*, objeções que ele formula na sua *Crítica da Filosofia Kantiana* e que se dirigem contra aquilo que ele julga serem os erros fundamentais de Kant: a) querer separar, de modo rigoroso, teoria do direito e ética; b) apresentar uma determinação puramente negativa do conceito de direito. Para nós interessa apenas a primeira objeção, que consiste em apontar para a incoerência de Kant em querer separar ética e direito, e continuar falando em princípios puros, isto é, *a priori* do direito. Se Kant fosse conseqüente, é o que afirma Schopenhauer, ao separar ética e direito ele não teria outra alternativa a não ser fundar o direito na legislação positiva, isto é, no arbítrio do legislador. Se o direito não pertence à ética, *só pode* – por não lhe restar alternativa - pertencer à física. Como escreve Schopenhauer, “em Kant, o conceito de direito oscila entre o céu e a terra e não tem nenhum chão em que possa pisar”. Tudo porque entre ética e física *tertius non datur*, isto é, não há nada que se possa pôr entre o significado ético de uma conduta e a coerção física para uma determinada ação. Não causa espanto, então, que Schopenhauer atribua a Kant a redução de todo o âmbito do jurídico ao direito positivo. No que diz respeito à teoria da propriedade, além de fundá-la na primeira ocupação, não haveria, para Kant, “nenhum direito de propriedade fora do Estado”⁵.

Tudo está então na dependência de aceitarmos ou não a dicotomia que estabelece Schopenhauer, dicotomia que não conhece, entre um e outro pólo, nenhuma possibilidade de passagem. Se Schopenhauer atribui os erros que julga encontrar à alegada senilidade de Kant, os erros lhes aparecem por ter ele uma concepção metafísica de fundo que nada mais possui – ou possui muito pouco - de sua dívida para com o próprio Kant. E é aí, na

⁴ Cattaneo, M. A. “Schopenhauer Kritik de Kantischen Rechtslehre” in Malter, R; Seelig, W; Ingenkamp, H-G, *Schopenhauer Jahrbuch* 69, Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1988.

⁵ Schopenhauer, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*, trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola in *Obras Escolhidas*, São Paulo, Abril, 1980, p. 177.

divergência quanto às perspectivas metafísicas, que encontramos a razão para a divergência quanto ao estatuto do direito e o fundamento da propriedade.

II

Em Kant, “o conceito de direito oscila entre o céu e a terra”. Schopenhauer não se equivoca ao propor essa imagem para bem compreender a posição do direito no sistema kantiana. O problema está, então, em que ele não concebe a possibilidade de que tal posição tenha um lastro qualquer. Em Kant, o direito deve ser tomado, pelo filósofo, sob uma dupla perspectiva. É isso que fica claro tão logo tenhamos presente uma passagem da Introdução à *Metafísica dos Costumes*:

De um modo geral, as leis que obrigam e para as quais uma legislação externa é possível chamam-se leis externas. Dentre essas, aquelas cuja obrigação pode ser reconhecida *a priori* pela razão mesmo sem leis externas, são em verdade leis externas, mas *naturais*; aquelas, ao contrário, que não obrigam sem uma verdadeira legislação externa (e que sem essa não seriam leis) chamam-se leis *positivas*. É possível conceber uma legislação externa que contenha unicamente leis positivas – mas então seria necessário, nesse caso, que houvesse a precedência de uma lei natural, a qual fundaria a autoridade do legislador (isto é, a faculdade de obrigar outros homens por seu simples arbítrio)⁶.

Assim, o que define o campo do jurídico em Kant é a *possibilidade* de uma legislação externa acompanhada, sem dúvida, de coerção. Essa possibilidade é determinada justamente pela moral, entendida porem como teoria do direito. Quando o direito é então considerado dessa perspectiva, o que se tem é justamente o direito racional, ou direito natural, fundamento *racional* de toda legislação positiva. É nesse sentido que Kant pode afirmar que o fundamento do direito – e Schopenhauer mais uma vez acerta, ainda que para discordar – encontra-se no imperativo categórico, ao mesmo tempo em que mantém a distinção entre ética e direito, a primeira que só reconhece, como princípio de determinação da vontade, leis internas, isto é, faz da idéia de dever o móbil para a ação. Para Kant, então, o lastro em que se apóia o direito é a própria razão pura prática, mas considerada quanto à multiplicidade de suas legislações possíveis: ética e jurídica. E essa razão se faz conhecer, em última instância, pelo *faktum* da razão, isto é, pelo imperativo categórico como representação da lei moral, *ratio cognoscendi* da liberdade.

⁶ Kant, I. *Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe VI, Berlin, Walter de Gruyter, 1968, p. 224

Mas em Kant é possível, então, afirmarmos que o fundamento do direito encontra-se no imperativo categórico; que o fundamento do Estado - e do estado de direito - está na idéia de contrato originário, que é uma versão especializada do imperativo categórico, ao mesmo tempo em que se afirma que a origem do Estado é a força, a violência, o que significaria, para Schopenhauer, pôr uma injustiça como origem da justiça. Ora, isso não deveria estranhar a quem é um entusiasta da *Crítica da Razão Pura*, pois a possibilidade de pensarmos essa aparente contradição já se encontra lá, e em uma passagem muito famosa:

Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência (...) Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa capacidade de conhecer produz por si mesma, acréscimo que não distinguimos dessa matéria prima, enquanto a nossa atenção não nos despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los (B 1).

Ao aproximarmos o problema que tratamos aqui desse texto da *Crítica da Razão Pura* vemos que a discordância entre ambos os filósofos é de fundo, pois para Schopenhauer isso apenas serviria como argumento para sua recusa da moral kantiana, na medida em que ele julga que ela se deixa contaminar pela razão teórica, ficando então no âmbito do mundo como representação, e não no mundo como âmbito de afirmação da Vontade. Vistas as coisas por esse ângulo, as objeções que Schopenhauer lança contra Kant estão integradas em sua recusa mais geral da moral kantiana, porque prescritiva - e mesmo da razão prática como fundamento da moralidade, já que esta estaria, por sua vez, fundada em uma outra vontade que não a do sujeito moral, isto é, na vontade divina. Para Schopenhauer o fundamento da moral, o “fenômeno ético originário”, não é o dever, mas a compaixão, compaixão que determina minha vontade, ao mesmo tempo em que faz dela a especificação da vontade como coisa em si. E como toda a moral está fundada no sentimento, a justiça, - entendida então como não provocar, no outro, sofrimento - é reduzida a uma questão de virtude, isto é, de ética, e não mais de direito.

III

Mas nós nos afastamos de nossa questão de saída, da primeira ocupação como fundamento da propriedade. Importa retomar alguns passos, ainda que o afastamento se revela apenas

aparente, tão logo leiamos a seguinte passagem do § 17 do *Fundamento da Moral*, onde Schopenhauer escreve:

Se meu ânimo for receptivo até aquele grau para a compaixão, então ele me deterá onde e quando eu possa empregar o sofrimento alheio para alcançar meus fins; tanto faz que esse sofrimento sobrevenha instantaneamente ou um pouco mais tarde, direta ou indiretamente, mediado por um termo médio. Conseqüentemente, agredirei tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro⁷.

Se meu ânimo for receptivo até aquele grau para a compaixão, então respeitarei a propriedade do outro assim como respeito a sua pessoa. Num caso como no outro minha vontade estaria irrompendo no domínio da vontade de um outro, de uma outra vontade que no fundo é a mesma vontade, irrupção que se revela então como uma contradição da vontade consigo mesma e que recebe o nome de injustiça, atinja ela a propriedade ou corpo do outro, sua força. É isso que podemos ler no § 62 do *Mundo como vontade e representação*:

Desde que, então, o primeiro indivíduo subtrai da vontade, na medida em que essa está manifesta no corpo de um outro, as forças desse corpo e as acrescenta a seu serviço e ultrapassa a soma de recursos que é o seu corpo, ele afirma a sua vontade além dos limites do seu corpo e nisso nega a vontade manifesta em um outro corpo – Essa invasão no domínio em que a vontade é afirmada por outro é bem conhecida sob o nome de *injustiça*.⁸

Agora, para que a propriedade, para que um objeto externo que não o próprio corpo seja integrado em tal reflexão acerca do justo e do injusto, é necessário um passo a mais:

Para que haja uma *propriedade*, para que haja injustiça ao tomar de um homem um certo bem, é preciso, a partir de nossa teoria da injustiça, que tal bem seja o trabalho produzido pelas forças de tal homem (...) É a condição necessária para que o autor da injustiça, sem atacar o corpo do outro, e apenas tocando um corpo sem vida, diferente daquele outro, seja contudo culpado de uma irrupção na esfera onde a vontade é afirmada por um estranho, essa coisa estando como que unida naturalmente e identificada com as forças do trabalho do outro. Assim, então, todo verdadeiro direito, todo direito moral de propriedade, tem seu princípio apenas no trabalho.

Com esse último passo temos então que a propriedade vai além do direito da pessoa em vista dela mesma, isto é, estende-se a outros objetos que não o corpo e as forças da própria

⁷ Schopenhauer, A. *Sobre o Fundamento da Moral*, trad. Maria Lúcia Cacciola, São Paulo, Martins Fontes, 1995, p. 136

⁸ Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, 1993. p. 457

pessoa. Mas isso sob a condição do trabalho ser identificado à própria coisa: o bem que se possui é “o trabalho produzido pelas forças do homem”. Ainda que Schopenhauer não goste muito do termo, ele pensa o direito à propriedade como fundado, não na detenção, na posse do objeto, e sim na sua formação – *Formation, Formgebung*.

O contraste não poderia ser maior, principalmente se estivermos diante da seguinte passagem da *Doutrina do Direito*:

O trabalho de um solo (consistindo em cultiva-lo, trabalha-lo, drena-lo) é necessário para sua aquisição? Não, pois na medida em que essas formas (da especificação) são apenas acidentes, elas de modo algum se constituem como objeto de uma posse imediata e só podem pertencer às posses de um sujeito se este tiver, reconhecida, a posse anterior da substância.⁹

Em verdade, porém, não há oposição entre os dois filósofos, uma vez que ambos não se encontram no mesmo nível. A seqüência do texto de Kant indica claramente isso:

O trabalho, se pusermos a questão da primeira aquisição, não é nada além de um sinal exterior da tomada de posse, que podemos substituir por muitos outros que custam menos.

É claro que o custo a que se refere Kant é teórico, pois se o argumento a favor do trabalho como fundamento da propriedade parece adequado para pensarmos a propriedade de algo que criamos, em um sentido absoluto, o mesmo não é verdade quando o trabalho se realiza sobre uma matéria já dada, isto é, que não resulta do meu trabalho, ou mesmo de nenhum trabalho. Mais importante do que isso, porém, é o fato de Kant recusar qualquer caráter normativo, seja ao trabalho, seja à primeira ocupação, no problema da determinação da propriedade. Em Kant, o fundamento da propriedade é sempre a posse inteligível, da qual a sensível é apenas sinal, signo, ou melhor, tradução sensível de uma relação em si mesma inteligível. É o conceito de posse inteligível que torna pensável uma relação com as coisas na qual o que está em jogo é, na verdade, uma relação entre pessoas, entre domínios de liberdades. E a posse inteligível vai ter sua primeira expressão na posse comum originária, da qual é derivada, como de sua condição transcendental, toda propriedade particular. Assim, na teoria da propriedade de Kant, há toda uma amarração arquitetônica, pois nela se encontra justamente a passagem entre o inteligível e o sensível.

⁹ Kant, *Metaphysik der Sitten*, p. 265.

Para Kant, então, o trabalho, assim como a ocupação, a primeira ocupação, é sempre uma ação empírica, no espaço e no tempo. A “opção” de Kant pela primeira ocupação resulta de que, sob condição sensível, ela responde melhor à pretensão da razão jurídica de afirmar como um meu e teu possíveis um objeto qualquer do arbítrio. Ora, é essa pretensão expressa na declaração isso é meu, e não o trabalho ou a primeira ocupação, que possui validade jurídico-constitutiva. E essa pretensão, cuja validade e legitimada é anterior à criação do Estado, ao se institucionalizar em uma legislação, caminha no sentido a unificação dos arbítrios, unificação que encontra no contrato social uma outra expressão sua e que, em idéia, possui também ela validade objetiva. O ponto então é o seguinte: toda ação que se dê sob condição sensível, seja primeira ocupação, seja trabalho, poderia ocupar no sistema a posição de um esquema, ou símbolo, como Kant prefere. Jamais porém de fundamento.

Por aí já se deixa ver também o outro ponto da crítica schopenhaueriana: no fim das contas, com a ocupação no fundamento da propriedade, é a força que está instituindo o direito, ou seja, a força cria o direito e o Estado é, então, a lei do mais forte. Para Schopenhauer, com primeira ocupação, Kant introduziria um elemento de violência na “dedução” do direito. Ora, Kant é o primeiro a reconhecer que surgimento do Estado se deu por meio da violência; mas isso não significa que toda a sua origem seja daí derivada, e basta que nos lembremos daquela passagem da primeira *Crítica* a que me referi.. Se o ato que institui uma legislação positiva foi, historicamente, um ato de força, comparativamente, isto é, em idéia, tal ato é a idéia de contrato originário. Nada mais estranho à filosofia de Schopenhauer, para quem a unidade da vontade é uma realidade metafísica primeira e toda diferenciação e individuações são sempre diferenciação e individuação no interior dessa vontade una, mas apenas enquanto fenômeno. Ora, a aquisição por ocupação, a primeira ocupação, tão-somente iria de encontro com tal unidade da vontade. E o que são, para Schopenhauer, espaço e tempo, categorias presentes no conceito de primeira ocupação, senão o princípio de individuação, função com que opera o entendimento, faculdade representativa e outra face, agora em negativo, da vontade? Seguir por esse caminho, seria seguir o caminho que justamente nega a vontade. O trabalho, por sua vez, ainda que também ele responda ao princípio de individuação, é afirmação da vontade, é trazer para a

vida a matéria inerte e sem vida, na medida em que o trabalho é a melhor expressão da vontade de viver.

O Estado, então, para Schopenhauer, não tem seu fundamento em um dever ser, no imperativo categórico que nós obriga a sair do estado de natureza. Uma vez que o trabalho é a expressão da vontade, mas então submetida ao princípio de individuação, o egoísmo dos indivíduos conduz à solução pragmática da instituição de um terceiro que possa ser arbítrio entre os conflitos da vontade então individualizada, isto é, à instituição do Estado. Mas então já não há aqui nenhum valor propriamente moral, e é antes a inteligência, o entendimento, e não a vontade que entra em cena: “Pouco a pouco o egoísmo, guiado pela razão, procedendo com método e ultrapassando sua ponto de vista insuficiente, descobre um meio e o perfecciona por reformas sucessivas: eis enfim o contrato social, a lei”. Essa razão, porém, já não guarda qualquer semelhança com a razão prática kantiana: ela visa evitar o sofrimento e não a realização do nosso dever; seu objetivo é a segurança pública e não a liberdade, segurança pública que passa a ser entendida como injustiça consentida, porque no maior benefício de todos, mas ainda assim injustiça. Essa injustiça, ela parece poder ser minimizada, já que o Estado conhece algum perfeccionamento; jamais porém eliminada de todo.

A diferença entre ambos os filósofos no que toca às questões de filosofia do direito, que venho tentando acompanhar aqui em alguns dos seus momentos, encontra a sua razão de ser não em eventuais preferências por uma ou outra tese. Na verdade, o que está em jogo é o modo como ambos pensam a passagem entre os pontos de vista, entre o inteligível e o sensível, melhor dizendo, entre o inteligível e o empírico, isto é, fenomênico. Passagem que, para Schopenhauer, não é prática, mas estética, isto é, por meio da arte que, ao contemplar as Idéias, torna possível o conhecimento dos graus mais elevados de objetividade da vontade. Aliás, como nos lembra Maria Lúcia, ao insistir no caráter imanente de sua metafísica - porque sempre rente ao mundo da intuição objetiva -, e ao diferenciar sua filosofia das demais - porque ela não seria apenas mais uma aplicação do princípio de razão-, o que Schopenhauer pretende é justamente aproximá-la da arte¹⁰. Mas então eu já começo a me afastar do modesto propósito a que me dediquei. Como não sou dado a

¹⁰ Cacciola, M. L. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, São Paulo, EDUSP, 1994, *passim*.

temeridades, agradeço a todos e espero ter contribuído um pouco para as discussões, essas sim sérias, que surgirão no decorrer dos trabalhos.