

A SIGNIFICAÇÃO MORAL DO INJUSTO E DO JUSTO: LIMITES DA MORALIDADE E O PAPEL DO ESTADO

FELIPE DOS SANTOS DURANTE - Doutorando pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)
Email: catarina.rochamonte@gmail.com

Resumo: *Este artigo tem por objetivo apresentar o significado moral encontrado por Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) nas ações injustas e justas e, a partir dessa definição, entender como o autor constrói a sua teoria do contrato social (Staatsvertrag) e a sua doutrina do Estado (Staatlehre). Se o contrato social for entendido como um pacto moral celebrado entre os indivíduos para instituição do Estado, e uma vez que a quebra de um contrato é entendida como a maior injustiça moral exercida através da astúcia (List), então quais as consequências engendradas para a sua teoria do Estado? Quais os limites da moralidade e qual o papel do Estado tal como concebidos por Schopenhauer? Para o cumprimento de tal objetivo é necessário perquirir as seguintes etapas: (i) apreciação da origem da injustiça (Unrecht) e da justiça (Recht); (ii) exposição dos motivos pelos quais esses dois conceitos – injustiça e justiça – podem ser entendidos como morais; (iii) demonstrar como o contrato social estabelecido por Schopenhauer pode ser entendido como um pacto moral; e (v) expor as três finalidades básicas do Estado – relacionadas ao estrito âmbito da proteção – concebidas pelo filósofo da vontade. Por fim, mediante o exposto, poder-se-á avaliar os limites e a extensão da moralidade no que concerne à fundação do Estado e às suas funções.*

Palavras-chave: *Significação Moral. Injusto e Justo. Doutrina do Estado.*

I. Apreciação da Origem da Injustiça (*Unrecht*) e da Justiça (*Recht*)

Enquanto cada homem busca avidamente assegurar sua existência nas melhores condições possíveis, perseguindo seus fins pelos meios que julga adequado, certamente os meios de realização do seu querer entrarão em conflito com o querer e os meios de realização do querer de outro indivíduo. Tem-se, assim, segundo a ótica schopenhaueriana,¹ a sobreposição das esferas de afirmação da vontade dos indivíduos, i.e., a concorrência e a colisão de interesses, tanto pelos meios, quanto pelos fins. Dessa forma, segundo Schopenhauer, o ser egoísta é responsável pelo conflito interno da vontade conseguir atingir temível manifestação no mundo como representação, engendrando a luta entre os indivíduos, a guerra de todos contra todos.

Dessa forma, o egoísmo seria o responsável por levar os indivíduos à invasão dos limites da afirmação da vontade alheia. Essa invasão pode ocorrer por (i) ferimento / dano / lesão (*Verletzung*), (ii) por destruição do corpo de outrem ou (iii) pela imposição de uma vontade particular a uma vontade alheia – que é negada e passa, então, a servir à vontade impositiva,² e pode afetar a pessoa (*Person*), a liberdade (*Freiheit*), a propriedade (*Eigentum*), e a honra (*Ehre*).³ Essa afirmação da vontade para além do próprio corpo, mediante a negação da vontade de outrem, é definida por Schopenhauer como *injustiça (Unrecht)*.

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

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

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

Para leitura da obra *Parerga und Paralipomena* adotou-se as traduções brasileiras do professor Flamarion Caldeira Ramos: **Sobre a filosofia e seu método**. São Paulo, SP: Hedra, 2010 e **Sobre a Ética**. São Paulo, SP: Hedra, 2012. Doravante abreviada por *PP*, seguido de parágrafo, página, e do tomo e da paginação em referência à edição alemã.

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

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

² Cf. *MVR*, §62, P.429, I 394.

³ Aqui temos uma pequena discrepância entre formulações: somente no escrito *Sobre o Fundamento da Moral*, do ano de 1840, Schopenhauer inclui a invasão dos limites da afirmação da vontade que correspondem à liberdade como uma das possibilidades de ocorrência da injustiça. (Cf. *SFM*, §17, P.150-151, III 689-690). Na formulação dos *Parerga e Paralipomena*, datada do ano de 1851, a liberdade não é mencionada como uma categoria passível de ser afetada de forma a ser configurada uma injustiça. (Cf. *PP*, Capítulo 9 – Sobre a doutrina do direito e a política, §121, P. 241, V 264). Em última instância, o ataque à pessoa, à liberdade, à propriedade e à honra parecem se configurar como ataques à esfera de afirmação da vontade do indivíduo. Como parece estranho, a partir dessa perspectiva de interpretação do conceito, desconsiderar um elemento tão importante como a liberdade, decidiu-se por manter a formulação feita em *SFM* por considerá-la a mais completa.

Quem sofre injustiça – quem tem a vontade negada por uma vontade estranha – sente esta invasão na esfera de afirmação do próprio corpo – a primeira e mais básica afirmação da vontade de viver. Mas é importante ressaltar que o praticante da injustiça também está sendo injusto consigo mesmo, uma vez que a vontade dele e a vontade da vítima são, em essência metafísica, a mesma vontade: opressor e oprimido são uma só e mesma coisa; é a vontade dilacerando a si mesma (*selbst zerfleischen*). O carrasco (praticante da injustiça) apreende isso através de um sentimento de difícil compreensão e explicação, a saber, o *remorso* (*Gewissensbiß*) – o abatimento da consciência que percebe ter cometido uma falta, um erro – ou *injustiça praticada* (*ausgeübten Unrechts*).

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

Após definir o que é injustiça, Schopenhauer caracteriza cinco graus em que ela se manifesta, estabelecendo como critério para tal classificação o grau de objetivação da vontade. Em suas preleções sobre a ética, o filósofo da vontade expõe a temática de forma mais flexível. Ele reconhece os mesmos cinco graus de injustiça, mas admite duas pequenas modificações: (i) que a ação possa ser de natureza mista e corresponder a mais de um dos graus ao mesmo tempo,⁴ e (ii) uma rubrica (*Rubrik*) especial de injustiça, que é derivada do não cumprimento das obrigações relativas às relações sexuais (*Sexualverhältniß*) – que consistiria um sexto tipo de injustiça.⁵

O *exercício* (*Ausübung*) da injustiça em geral ocorre pela *violência* (*Gewalt*) ou pela *astúcia* (*List*) – o que, em termos morais, são em essência a mesma coisa.⁶ Os casos de injustiça, excetuando-se homicídio e lesão corporal, são redutíveis ao fato de obrigar outro indivíduo a servir, em vez de a própria vontade, a uma vontade particular. Para tanto, pode-se optar pela via da violência, onde o outro é obrigado a seguir uma vontade estranha à própria mediante causalidade física; ou, pode-se optar pela via da astúcia, onde o outro é obrigado a seguir uma vontade estranha à própria mediante motivação, i.e., por meio da causalidade que passa pelo conhecimento.

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

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

⁴ Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.90, P.150.

⁵ Cf. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.90, P.150.

⁶ Cf. *MVR*, §62, P. 432, I 398.

[...] visto que [a mentira] em si tem por fim estender o domínio da minha Vontade sobre os outros indivíduos, portanto intenta afirmar a Vontade pessoal através da negação da Vontade alheia, exatamente como o faz a violência.⁷

Do exposto, segue-se a equiparação da ação de mentir com atos de violência,⁸ o que é mais um elemento corroborante de que a mentira configura-se como injustiça. A estrutura pela qual a mentira atua é bem explicada pelo professor Oswaldo Giacoia:

[...] Na medida em que falsas declarações constituem motivações, que o intelecto exhibe como meio de influenciar a vontade ou arbítrio, mentir implica em invadir a esfera de afirmação da vontade de viver, tal como esta se apresenta na pessoa singular (no corpo) de outro indivíduo, sem seu livre consentimento, sujeitando-a, por esse desvio, à vontade ou arbítrio de um outro indivíduo. Portanto, os efeitos são os mesmos visados por quem constrange outrem mediante o emprego da violência física, a agir contrariamente à sua própria vontade.⁹

A mentira mais perfeita, segundo Schopenhauer, é a *quebra de contrato* (*gebrochen Vertrag*),¹⁰ que se configura pelo não cumprimento de um compromisso firmado e dado como certo no qual são acordados deveres, obrigações, e responsabilidades entre os envolvidos. Aqui é estabelecida a relação entre a promessa (*Versprechen*) e o contrato (*Vertrag*): quando não cumpridos, são as mais solenes mentiras, pois exercem a coerção e manipulação sobre o outro. Pode, assim, haver uma ruptura jurídica e legal na quebra de um contrato, mas essa quebra com certeza é moral.

A injustiça por violência não é tão *ignominiosa* (*schimpflich*) para o praticante quanto a injustiça por *astúcia* (*List*), pois a injustiça por violência evidencia a força física, imposta à raça humana em todas as circunstâncias, enquanto que a injustiça por astúcia rebaixa o praticante tanto em termos físicos quanto em termos morais.

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

⁷ MVR, §62, P.433, I 399. No original: „weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, also meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt“.

⁸ Em suas notas de aula Schopenhauer escreve: “A mentira supõe tanta injustiça como qualquer ato de violência”. *MP, Metafísica dos Costumes*, P.96, P.177. No original alemão: „Aus dem Gesagten folgt, daß jede Lüge eben so Unrecht ist, wie jede Gewaltthätigkeit“.

⁹ GIACOIA, O. *A Mentira e as Luzes: Aspectos da Querela a Respeito de um Presumível Direito de Mentir*. In: PUENTE, F. R. (org.). *Os Filósofos e a Mentira*; Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia – FAFICH/UFMG, 2002, P.19.

¹⁰ Cf. MVR, §62, P. 433, I 399.

Em seu escrito não premiado, *SFM*, Schopenhauer especula acerca do tamanho (*Größe*) da injustiça. Ela é proporcional ao tamanho da reprovação que a ela se impõe, e é reconhecida na vida cotidiana, i.e., de forma empírica. O autor chega a conceber uma fórmula matemática para o cálculo do tamanho da injustiça: “o tamanho da injustiça de minha ação é igual ao tamanho do mal que ela inflige a outrem, dividida pelo tamanho da vantagem que consegui com ela”.¹¹

Contudo, há um tipo especial de injustiça, que não é um grau de injustiça como os mencionados acima, mas uma combinação de ações injustas: trata-se da injustiça dupla (*doppelte Ungerechtigkeit*). Ela consiste no fato de um indivíduo assumir um compromisso para com outro indivíduo no que se refere à proteção. O não cumprimento do compromisso, por si só, já se configuraria como uma injustiça,¹² mas além disso, o esperado protetor agride e fere o suposto protegido exatamente no âmbito em que deveria protegê-lo. A ruptura com o compromisso assumido para a proteção e a agressão justamente nesse ponto podem ser pensadas e entendidas como uma *traição* (*Verrat*), ação que, como apontado por Schopenhauer, é um dos maiores horrores que podem ser praticados no mundo.

Assim, a partir da exposição do conceito de injustiça e da argumentação desenvolvida, é possível concluir que tal conceito aparece com precedência ontológica frente ao conceito de justiça. Isso significa que a injustiça é um conceito originário e positivo, e isso pelo fato de que ela é *sentida* imediatamente, manifestando-se por si mesma, sendo natural e fundamentada na experiência.¹³

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

A negatividade da justiça confirma-se, contra as aparências, mesmo na mais trivial definição: “dar a cada um o que é seu”. Já que é seu, não é preciso que se lhe dê, e significa portanto: “não tirar de ninguém aquilo que é seu”¹⁴

Dessa forma, será classificada (*subsumiert*) como justa toda ação que não ultrapasse o limite exposto, ou seja, toda ação que não seja negação da vontade alheia em favor da mais forte afirmação da vontade.

¹¹ *SFM*, § 17, P.150, III 689. No original alemão: „die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange“.

¹² Schopenhauer define *dever* (*Verpflichtung*) como toda ação que se omitida causa injustiça.

¹³ Cf. *SFM*, §16, 138-139, III 680-681, grifo nosso; Cf. *MVR*, §62, P. 434, I 399.

¹⁴ *SFM*, §17, P.147, III 687. No original alemão: „Die Negativität der Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: »Jedem das Seinige geben.« Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: »Keinem das Seinige nehmen.«“.

II. Por que injustiça e justiça podem ser entendidas em uma perspectiva moral?

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

O conceito de JUSTIÇA, como negação da injustiça, encontra sua principal aplicação, e sem dúvida sua primeira origem, nos casos em que uma tentada injustiça por violência é impedida. Ora, como uma tal defesa não pode ser uma injustiça, conseqüentemente é justa, embora o ato de violência ali praticado, considerando em si e isoladamente, seja injustiça, no entanto aqui justificado por seu motivo, isto é, converte-se em direito.¹⁵

É possível afirmar, de forma até intuitiva, que a ação de defender-se de uma injustiça – negar a imposição de uma vontade exterior à vontade própria do indivíduo –, ao ser justificada por um motivo, torna-se um *direito* – que podemos chamar de direito à legítima defesa, ou seja, de direito à autoconservação –, direito que consiste no fato do indivíduo que sofre a injustiça ser legitimado a negar a negação de vontade imposta a ele com a força *necessária* para suprimi-la.¹⁶ Guardadas as devidas proporções, se a força necessária aplicada para suprimir uma injustiça sofrida causar a morte do praticante da injustiça, então essa morte é considerada justa e por direito.¹⁷

Do direito à auto conservação e à legítima defesa, infere-se um tipo de direito denominado por *direito de coerção (Zwangsrecht)*. Esse direito é baseado no seguinte raciocínio: se uma vontade estranha ao indivíduo tenta negar a vontade dele, ele pode se utilizar de suas forças para se conservar e *sem injustiça (ohne Unrecht)*, exercer uma *coerção (Zwang)* sobre aquela vontade estranha. Esta coerção visa à desistência da negação de vontade a ser imposta, sem que isso negue a vontade impositiva, que se mantém em seu limite. Quando o indivíduo tem um direito de coerção, um direito pleno em empregar a violência contra outro indivíduo sem que com isso pratique a injustiça, ele pode, ao invés de empregar a violência, empregar a astúcia, estabelecendo um *real direito de mentira exatamente na mesma extensão em que ele possui o direito de coerção. (ein wirkliches Recht zur Lüge, gerade so weit, wie ich es zum Zwange habe)*.¹⁸

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

¹⁵ MVR, §62, P. 435, I 400. No original: „Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber seine hauptsächlichste Anwendung, und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung, gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht seyn kann, folglich Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewaltthätigkeit, bloß an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d.h. zum Recht wird“.

¹⁶ Isto é, ele tem o *direito* de afirmar a própria vontade sobre a vontade estranha.

¹⁷ Cf. MVR, §62, P. 435, I 401.

¹⁸ Cf. MVR, §62, P. 436, I 401.

Na escala dos distintos graus de força com que se manifesta a vontade de viver no indivíduo humano, os conceitos de justiça e injustiça constituem um *ponto fixo* (como o ponto de congelamento dos termômetros), a saber, o ponto onde a afirmação da própria vontade se torna negação da vontade alheia, isto é, o ponto no qual a vontade revela o grau de sua intensidade e, igualmente, o grau de confusão do conhecimento imerso no *principium individuationis*, através do agir injusto.¹⁹

Estes dois termos – injustiça e justiça – podem ser considerados determinações *morais*, uma vez que se referem à conduta humana enquanto tal, ao valor dessa conduta, à íntima significação dessa conduta em si (*die innere Bedeutung dieses Handelns an sich*).²⁰ O significado íntimo de cada ação da conduta humana em si demonstra-se claramente à consciência moral pelo fato de (i) a prática de injustiça ser acompanhada de uma dor interior (*einem inneren Schmerz*) e (ii) do praticante da injustiça, enquanto fenômeno, ser diferente de quem a sofre, mas em-si – em essência metafísica –, idêntico ao sofredor. Para quem sofre a injustiça, essa significação se expressa no fato (iii) deste sofredor estar dolorosamente consciente da negação de sua vontade e que, (iv) sem praticar injustiça, ele pode se defender de todas as maneiras daquela negação imposta, caso lhe seja possível. Segundo Schopenhauer, “qualquer selvagem saberia reconhecer o justo e o injusto”,²¹ por meio da sensação de aprovação ou desaprovação despertada no observador, ou por meio da sensação de remorso ou de injustiça praticada pelos envolvidos na ação. Pode-se atentar para o que Schopenhauer escreve:

Essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os homens enquanto homens, não como cidadãos do Estado, e que, portanto, subsistiria inclusive no estado de natureza, sem lei positiva.²²

Por serem determinações morais, os direitos derivados dos conceitos de injusto e de justo podem ser denominados naturais, no sentido de que não estão definidos por convenções humanas nem são instituídos pelo Estado, mas existem de maneira inata – valem por si e em si –, e são universais e imutáveis – pois valem para todos os indivíduos, em qualquer localidade, e em qualquer época. Assim, o *direito natural* (*Naturrecht*) é estabelecido por Schopenhauer como direito moral (*moralisches Recht*). Dessa forma, a argumentação schopenhaueriana constrói

¹⁹ *MP, Metafísica dos Costumes*, P.101, P.162. No original alemão: „Nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke mit welchen der Wille zum Leben in menschlichen Individuen sich offenbart, sind die Begriffe Recht und Unrecht in fester Punkt (wie der Eispunkt auf dem Thermometer), nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird: d. h. auf diesem Punkt giebt der Wille den Grad seiner Heftigkeit, und zugleich den Grad der Befangenheit der Erkenntniß im principio individuationis an, durch Unrecht-Thun”.

²⁰ Cf. *MVR*, §62, P. 436, I 402.

²¹ *MP, Metafísica dos Costumes*, P.102, P.163. No original alemão: „Alle Wilde nämlich kennen Recht und Unrecht“.

²² *MVR*, §62, P.437, I 403. No original: „Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz[...]“.
Nota-se neste excerto a primeira inversão na ordem dos termos: injustiça e justiça, empregados até então sempre nesta ordem, para justiça e injustiça.

no seio da moral o seu conceito de direito, subsumindo-o ao conceito de moral, e subvertendo a tradição que remonta a Christian Thomasius e, principalmente, Kant.²³

Apesar dos conceitos de justiça e injustiça serem de fato válidos para o estado de natureza, e o direito moral deles derivado também o ser, a validade do direito moral não se dá em todos os casos para cada indivíduo, permanecendo latente – um direito que não se efetiva –, e, assim, não é eficaz no sentido de impedir que a violência impere. Justo e injusto valem ali apenas como conceitos morais para o autoconhecimento, para a consciência moral (*Gewissen*) de cada um:

No estado de natureza, depende de todos em cada caso apenas NÃO PRATICAR injustiça, de modo algum em cada caso não SOFRER injustiça, o que depende de seu poder exterior contingente.²⁴

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

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

Ao mesmo tempo, ele [Schopenhauer] explicava a origem do direito natural como um corolário da teoria do corpo-vontade, fazendo referência ao modelo de conflito que Hobbes expôs no primeiro livro de *De Cive*. A criação do direito natural será retomada mais tarde em termos que, essencialmente, não mudarão, mas com um acréscimo significativo no §62 d' *O Mundo como Vontade e Representação*. Tanto nos *Erstlingmanuskripte* (primeiros manuscritos) quanto em *O Mundo como Vontade e Representação*, a identidade entre corpo e vontade permite delinear um

²³ Christian Thomasius (1655-1728) foi um dos primeiros pensadores a retirar o direito da esfera da moral e da ética. (Cf. FASSÒ, G. *Historia de la Filosofía del Derecho v. II*, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979. P.170. Kant também opera com essa distinção, o que é motivo de duras críticas provenientes de Schopenhauer ao filósofo de Königsberg. Deve-se atentar para o fato de que toda argumentação schopenhaueriana, no que tange à fundamentação da doutrina do direito, é um esforço em subsumir o conceito de direito, novamente, à esfera da ética e da moral.

²⁴ MVR, §62, P.437, I 403. No original: „Im Naturzustande hängt es nämlich von Jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht zu thun, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu leiden, welches von seiner zufälligen äußern Gewalt abhängt“.

panorama das diferentes intensidades da afirmação da vontade, que são visíveis como ações do corpo e de suas forças no que diz respeito a outros corpos e suas esferas de influência.²⁵

Dessa forma, é possível entender os conceitos de injustiça e de justiça como morais. É preciso, agora, verificar se o contrato social que dá origem ao Estado pode ser entendido como um pacto moral celebrado entre os envolvidos.

III. O Contrato Social como Pacto Moral

Schopenhauer fundamenta e legitima filosoficamente um dispositivo moderador das relações pessoais e jurídicas, e uma ordem política fundamental. Contudo, não parece ser o caso de uma fundamentação e de uma argumentação a partir da descrição histórico-cronológica da fundação de um Estado em particular; antes, o contrato subsidiário de sua teoria não parece ser um acontecimento histórico, mas deve-se entendê-lo como um recurso hipotético,²⁶ i.e., um artifício utilizado para analisar, avaliar, e explicar a origem da sociedade, e justificar a autoridade política, ou seja, trata-se de uma estratégia metodológica para validar o poder do Estado sobre os seus governados – como parece ser o caso da maioria dos autores contratualistas modernos.

A argumentação schopenhaueriana possui como pedra angular a natureza humana, o egoísmo. Schopenhauer, em referência à teoria do contrato social, é caudatário dos autores do período moderno que romperam com as tradições cosmológicas e teológicas e se valeram da natureza humana como ponto de partida, fazendo-a figurar como centro e axioma das argumentações empreendidas. Daí muitos comentadores definirem a metodologia dos autores modernos como um procedimento antropológico.²⁷

Schopenhauer faz uso do artifício hipotético-legitimador do Estado, de um estágio lógico pré-estatal – o estado primário de natureza. A situação pré-estatal tem em si mesmo um defeito inaceitável: é um contexto no qual os direitos dos homens não podem se efetivar, i.e., é uma circunstância na qual os direitos permanecem latentes, não assegurados, um cenário que configura a anarquia em seu sentido depreciativo, no qual cada um persegue seus fins pelos meios que lhe parecem adequados, e entram em conflito quando os meios ou os fins são os mesmos; nessa

²⁵ BARBERA, S. **Une philosophie du Conflit – Études sur Schopenhauer**; in : Collection Perspectives Germaniques. Tradução Marie France Merger (com exceção do segundo anexo, traduzido por Olivier Ponton). Paris: Presses Universitaires de France, 2004, P. 104. No original francês : « En même temps, il expliquait l'origine du droit naturel comme corollaire de la théorie du corps-volonté, et il le faisait en se reportant au modèle de conflit que Hobbes avait exposé dans le premier livre du *De Cive*. La création du droit naturel sera reprise par la suite en des termes qui, en substance, ne changeront pas, mais avec un ajout important, dans le 62 du *Monde*. Aussi bien dans les *Erstlingmanuskripte* que dans *Le Monde*, l'identité du corps et de la volonté permet de dessiner un diagramme des différentes intensités d'affirmation de la volonté, qui se redent visibles comme actions du corps et de ses forces à l'égard des autres corps et de leurs sphères d'influence ».

²⁶ “Para demonstrar a vantagem – e uma vantagem irrenunciável – de certos deveres coercitivos, pode-se argumentar de outra forma e, em um experimento mental, supor a renúncia total a tais deveres. Na tradição filosófica esta suposição (puramente teórico-legitimamente e não histórica) se chama: estado de natureza ou, mais precisamente: estado primário de natureza”. HÖFFE, O. **Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia**; version castellana de Jorge M. Sena. Barcelona; Caracas: ALFA, 1988, P.71. Doravante abreviado por *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, seguido de indicação de página.

²⁷ Cf. *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, P.9; GOYARD-FABRE, S. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, P. XX-XXX; Cf. BARRETO, V. **Dicionário de Filosofia do Direito**. (Organização Vicente de Paulo Barreto). São Leopoldo: Unisinos, Rio de Janeiro: Renovar, 2006, *Verbete Direito Natural*, P.241.

conjuntura a vida se torna insuportável; também não se pode esperar a conduta moralmente justa do indivíduo próximo, uma vez que se todos agissem conforme à moral, de forma a respeitar o direito do próximo – as fronteiras de cada afirmação da vontade – não seria necessária a existência de um dispositivo coercitivo para estabelecer e manter ordem e dar segurança aos seres humanos

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

O contrato representa um acordo com valor jurídico. Desta forma, tem-se com o contrato (i) uma teoria consensual de legitimação política com vistas a assegurar a paz entre os indivíduos; (ii) um acordo que realiza a transferência recíproca de direitos e de deveres; (iii) o comprometimento jurídico, a partir da instituição do contrato, de cada indivíduo com o cumprimento do acordado: ações que infringem o contrato são perseguidas pelo direito penal (*Strafrecht*).²⁸

A ordem política fundamental é pensada pela razão, mas surge do contrato originário celebrado entre pessoas livres,²⁹ não entre governante e governados. Trata-se de uma convenção entre iguais que celebram pactos para estabelecer as regras para um governo, marcando a transição da situação pré-estatal para a sociedade civil.

O Estado é legitimado como poder coercitivo e como sede das leis, do direito positivo – que deverá ter no direito natural um parâmetro valorativo mínimo –, como poder moderador que organiza a vida em sociedade, proporcionando vantagens aos seus governados, ao assegurar o direito de propriedade, ao garantir a proteção interior, a proteção exterior, e a proteção contra o seu protetor, em troca do cumprimento de deveres para a manutenção da instituição.

IV. As três Finalidades Básicas do Estado

A “origem e meta do Estado são explicadas magistralmente por Hobbes”. Este comentário está presente tanto em *MVR*, quanto nas notas de aula sobre ética.³⁰ O Estado

²⁸ Cf. *Justiça Política*, P.401.

²⁹ Cf. *Estudios sobre Teoria del derecho y la justicia*, P.9; Cf. BOUCHER e KELLY. *The Social Contract and its Critics: an Overview*. In: BOUCHER e KELLY. *The Social Contract From Hobbes To Rawls*. David Boucher, P. J. e Kelly (org). London; New York, N.Y.: Routledge, 1994, P.37.

³⁰ Cf. *MVR*, §62, P. 442, I 408, No original alemão: „Auch Hobbes hat diesen Ursprung und Zweck des Staats ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt“; *MP, Metafísica dos Costumes*, P.106, P. 168. No original alemão: „Diesen Ursprung und Zweck des Staats hat schon Hobbes ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt“.

concebido por Schopenhauer surge para conveniência dos indivíduos, não possuindo significação moral, sendo apenas um aparelho de repressão.³¹ Sua principal função é a de contrapor o egoísmo coletivo ao egoísmo particular, e para isso ele deve cumprir, ao menos, três finalidades básicas, que são expostas, de maneira breve, no capítulo 47 do segundo tomo d'*O Mundo como Vontade e Representação*.

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

O Estado tem, segundo Schopenhauer, três deveres que se relacionam estritamente com a proteção (*Schutz*), a saber, a (i) proteção a atos exteriores (*Schutz nach außen*), a (ii) proteção interior (*Schutz nach innen*) e a (iii) proteção contra o protetor (*Schutz gegen den Beschützer*).³² Portanto, quem pretende atribuir ao Estado outro fim que a proteção desvia-o de sua verdadeira finalidade. Qualquer outra função que o Estado venha a exercer violará os próprios direitos dos cidadãos. O Estado deve, desse modo, ser mínimo, restringindo-se aos limites de seu papel negativo, indispensável para conter as desvantagens do egoísmo.

A proteção a atos exteriores apresenta como princípio fundamental a defesa, nunca através de uma forma de proceder agressiva, tendo como principal âmbito de atuação a prevenção e o resguardo de ataques de outros povos. Essa dinâmica revela e reconhece o direito internacional (*Völkerrecht*) – que para Schopenhauer “não passa do direito natural levado à esfera de sua atividade prática, a relação entre os povos”.³³ O direito positivo não é válido nessa esfera de atuação porque precisa de um juiz e de um poder executivo. Poder-se-ia dizer que o direito internacional consiste em um certo grau de moralidade nas relações entre as nações, e que o juiz dos eventos, nessa esfera, é a opinião pública.

O segundo tipo de proteção que o Estado deve proporcionar aos seus cidadãos é a proteção interior, que deve assegurar e zelar pela preservação dos membros do Estado entre si, garantindo o direito privado (*Privatrechts*), mediante o cumprimento da legislação, em um estado de direito (*rechtlichen Zustandes*). Nesse contexto as forças de todos os indivíduos protegem cada indivíduo, o que cria a aparência de que todos os cidadãos são honestos e não desejam agredir-se mutuamente. Esse tipo de proteção parece ser a proteção mais imediatamente buscada pelos pactos fundadores do Estado. E ela parece ser a tentativa de realização da metáfora do açaimo posto no animal carnívoro: assim como o animal sanguinolento é tornado inofensivo, os seres

³¹ “Schopenhauer se opôs expressamente a todas as teorias desenvolvidas pelos sucessores de Kant, que esperavam do Estado um melhoramento e uma moralização (*Versittlichung*) do ser humano (Hegel) ou que viam no Estado uma espécie de organismo humano superior (Novalis, Schleiermacher e outros)”. SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, P421.

³² Cf. *MVR II*, cap. 47, P.651, P. 594-595, II 681.

³³ *MVR II*, cap. 47, P.651, P.595, II 681. Esta passagem, na íntegra, no idioma original: „Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muß, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann“.

humanos são forçados a deixarem de ser uma ameaça uns para os outros, pelo menos em aparência. Safranski, em seu livro *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, explica muito bem o significado da efetivação dessa metáfora:

É sobre este cenário que Schopenhauer desenvolveu sua própria teoria do Estado, reconhecivelmente apoiada sobre a de Hobbes, como ele próprio o havia indicado: o Estado coloca uma “mordaça” (*Maulkorb*) nos “animais ferozes” (*Raubtiere*) a fim de fazer com que estes, embora longe de se tornarem melhores moralmente, se tornem “inofensivos como um ruminante” (*unschädlich wie ein grasfressende Tier*).³⁴

O asseguramento dessas duas finalidades, dessas duas proteções, cria a necessidade de uma terceira proteção: a proteção contra o protetor, que é basicamente um direito de resistência, a defesa contra aquele ou aqueles aos quais a sociedade delegou o exercício da proteção e a tutela do Estado, um direito contra o abuso do poder. Essa proteção assegura o direito público (*öffentlichen Rechtes*), que é mais efetivo quando dividido em três poderes protetores independentes uns dos outros, a saber, em poder legislativo, em poder judiciário, e em poder executivo.³⁵ Dessa forma, Schopenhauer lança as bases do que seria um governo justo – aquele que possui no direito natural seu espelho, aquele que respeita a individualidade e os limites de afirmação da vontade de cada cidadão, aquele que cumpre os seus deveres relacionados à proteção. Em última instância Schopenhauer parece apontar as formas liberais de governo como solução mais eficiente para organização político-administrativa dos Estados. Cabe agora investigar as formas de governo com as quais ele se depara e o que seria a arte de bem governar.

Como visto, o Estado tem sua origem na necessidade de coibir a injustiça engendrada pelo egoísmo inerente ao gênero humano e deve cumprir alguns deveres relacionados a formas de proteção. A fundamentação ético-moral da autoridade política, i.e., a legitimação das relações de mando e obediência corporificadas no dispositivo do Estado passam a existir, conforme exposto, mediante um acordo comum, a partir do cálculo de utilidade da reta razão que é efetivado pelo contrato social.

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

³⁴ SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução Willian Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, P.420-421.

³⁵ Cf. *MVR II*, cap. 47, P.651, P. 595, II 681.

A função do Estado, para Schopenhauer, é puramente negativa, punitiva, e repressora; o Estado não pode – nem conseguiria – mudar o caráter do indivíduo, podendo apenas fornecer motivos para tentar influenciar os indivíduos a agirem de uma determinada forma e não de outra.³⁶ O governo, na forma de um Estado, tem a obrigação de cumprir os deveres de segurança, garantindo a ordem, em suma, cumprindo todas as exigências descritas acima. Ou, como Lefranc escreve: “No fundo de toda ordem social se encontra apenas o equilíbrio do ódio, do medo e da cólera”³⁷

V. Os limites e a Extensão da Moralidade no que Concerne à Fundação do Estado e às suas Funções.

Apresentados e estabelecidos os pontos acima, pode-se agora avaliar os limites e a extensão da moralidade na filosofia política schopenhaueriana, i.e., caracterizar o papel da moral no que concerne à fundação do Estado e às funções e deveres atribuídos a ele. Diferente de Hobbes, para quem os “pactos sem a espada são apenas palavras” (*Covenants without the Sword are but Words*), para Schopenhauer, como visto, os pactos e contratos são um tipo de vínculo estabelecido com validade e obrigação moral. Dito de outra forma, para Schopenhauer o contrato é um pacto moral que gera relações de responsabilidade – deveres, obrigações, direitos, e benefícios – entre aqueles que celebram o acordo. Essa caracterização já possui uma consequência extremamente importante na filosofia schopenhaueriana: o Estado surge da celebração do contrato social, logo, a origem desse dispositivo regulador das relações sociais e humanas é um pacto moral: o Estado surge, em última instância, de um acordo moral estabelecido entre as partes envolvidas.

O Estado surge de um contrato social que pode – e deve – ser entendido como um contrato moral, mas ele, o Estado, não deve ser entendido como uma instituição orientada à melhoria moral de seus cidadãos. É fato que a legislação possa engendrar um certo efeito colateral de caráter pedagógico no que se refere à educação e melhoria moral dos cidadãos do Estado, mas esse não é o escopo nem a finalidade do Estado; trata-se apenas de um efeito contingente. Um efeito colateral contingente da ação do Estado em restringir o egoísmo inerente a cada indivíduo em torno da otimização de seu próprio querer.³⁸

Nesse ponto cabe ressaltar a existência de uma importante diferença entre o Estado não ser orientado à promoção da melhoria moral e ele possuir sua origem em um acordo moral vinculante. No primeiro caso tem-se o elenco das possíveis obrigações do Estado para com seus cidadãos, do qual, segundo Schopenhauer, a melhoria moral está excluída; no segundo caso, tem-se a base na qual a origem da instituição é alicerçada.

³⁶ Pode-se observar, a esse respeito, que se os indivíduos possuem um caráter adquirido que se “dá em comércio com o mundo”, e que, se as relações no mundo estão, em sua maior parte, pautadas sobre uma ótica econômico-jurídica regulada pelos Estados existentes, então, em última instância, as relações dos indivíduos com o mundo são reguladas pelo Estado. Esse, assim, agiria na formação do caráter adquirido dos indivíduos, atuando no refinamento da constelação de motivos dos indivíduos, tornando-os, assim, menos toscos.

³⁷ LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**; Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2005, p.161.

³⁸ Cf. MALTER, R. **Arthur Schopenhauer Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens**. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 1991, p.361. Sobre esse ponto, Malter ainda completa: “Assim, não se admira que Schopenhauer negue toda a capacidade do Estado e sua competência em melhorar os homens. O Estado não é uma instituição corretiva, mas sim a instituição na qual o egoísmo deve perder sua agressividade externa para poder se conservar (ainda que apenas de maneira destrutivamente latente).”. Nossa tradução para: „Daher verwundert es nicht, daß Schopenhauer dem Staat jegliche Fähigkeit und Befugnis, den Menschen zu bessern, bestreitet. Der Staat ist keine Besserungsinstitution, wohl aber die Einrichtung, in der der Egoismus seine äußere Aggressivität verlieren soll, um selber (nun immer noch latent destruktiv) sich erhalten zu können“. (*Ibidem*, p.361).

Cumprir e usufruir das obrigações e benefícios engendrados pelo contrato que originou o Estado constituiu uma obrigação moral, mas também jurídica, da mesma forma que o contrato estabelecido obriga moral e juridicamente o Estado a proteger seus cidadãos. Não cumprir com os direitos de proteção e não punir um crime configuram da mesma forma uma quebra de contrato. Ambos são violações do acordo vinculante que transfere e cria direitos e deveres entre os indivíduos que celebraram o pacto que originou o Estado.

A base vinculante da transferência recíproca de direitos e deveres é moral, mas sua força acaba por repousar na criação do âmbito jurídico, que permite e prevê a sanção – o que significa a atuação na motivação dos indivíduos enquanto cidadãos do Estado.³⁹ Os âmbitos da moralidade e da legalidade estabelecem uma relação na medida em que o primeiro tem de servir como parâmetro valorativo para o segundo: assim, o direito moral (direito natural) serve como parâmetro valorativo – embora em seu reverso⁴⁰ – para todo direito positivo justo; e seguindo a mesma lógica, Schopenhauer acaba por nomear de injustiça positiva todo direito positivo que não tenha o direito moral como base axiológica.

Dentro desse contexto teórico, o Estado quando atenta contra alguma de suas três finalidades básicas, fere moralmente o pacto responsável por sua origem e rompe com a sua obrigação de proteger os cidadãos, resultando nas duas ações sumariamente condenadas por Schopenhauer como as piores possíveis: (i) a quebra de contrato, ou seja, a realização e efetivação da mentira mais perfeita, e (ii) a injustiça dupla, i.e., o protetor ferindo aqueles que deveriam ser protegidos – o Estado, cuja função é proteger os seus cidadãos, acaba por lesá-los em suas pessoas, liberdades, propriedades, e/ou em suas honras. Esses, por sua vez e como exposto acima, possuem um direito moral e também jurídico de resistência às injustiças perpetradas pelo Estado: o direito moral à autoconservação e o direito jurídico garantido pelo enunciado como terceira obrigação e função do Estado – a garantia ao protegido de proteção contra aquele que deveria protegê-lo.

Dessa forma, ao ressaltar os aspectos selecionados da filosofia prática schopenhaueriana, mais especificamente no que se refere ao direito e ao Estado, pôde-se notar e expor o papel crucial da moral na ética do filósofo – em suas limitações e extensões –, uma vez que a moralidade serve como base e está presente – mesmo que apenas na condição de pano de fundo – na completude da formulação das doutrinas do direito e do Estado aventadas pelo filósofo da vontade.

³⁹ Aqui vale lembrar mais uma vez que se as relações morais entre os indivíduos fossem espontaneamente estabelecidas, o Estado seria uma instituição supérflua e desprovida de sentido.

⁴⁰ *MVR*, §62, P441, I 407.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. In: Historical dictionaries of religions, philosophies, and movements, n.º. 55; Oxford: Scarecrow Press, 2005.

FASSÒ, G. **Historia de la Filosofía del Derecho v. II**, tradução de José F. Lorca Navarrete. Madri: Ediciones Pirámide S.A., 1979.

GODART-VAN DER KROON, A. **Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law**. in: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 2003. Band 84. Frankfurt am Main: Verlag Königshausen & Neuman Würzburg, 2003, p. 121-145.

GOYARD-FABRE, S. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HÖFFE, O. **Estudios sobre Teoría del derecho y la justiça**; version castellana de Jorge M. Sena. Barcelona; Caracas: ALFA, 1988.

_____. **Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado**; tradução: Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

JORDAN, N. *Schopenhauer's Politics: Ethics, Jurisprudence and the State* in: **Better. Consciousness: Schopenhauer's Philosophy of Value**. Edited by Alex Neill and Christopher Janaway. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

MALTER, R. **Arthur Schopenhauer Tranzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens**. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 1991.

SCHOPENHAUER, A. **Arthur Schopenhauers sämtliche Werke**; hrsg. Von Paul Deussen. Munique: R. Piper, 1911-1942.

_____. **The World as Will and Representation, 2º Tomo**; Tradução E.F.J. Payne. Nova York:

Dover Publications, 1966.

_____. **De La Cuádruple Raíz Del Principio de Razón Suficiente**; Tradução de Leopoldo-Eulogio Palacios. In: Biblioteca Hispánica de Filosofía – Clásicos de La Filosofía 1. Madrid: Gredos, 1981.

_____. **Metafísica de las Costumbres**; introdução, tradução e notas de Roberto Rodríguez Aramayo. In: Coleção Clássicos de la Cultura; Madri: Editorial Trotta SA, 2001.

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

_____. **O Mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo**; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Sobre a filosofia e seu método**. Tradução e introdução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2010.

_____. **Sobre a Ética**. Tradução e introdução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo, SP: Hedra, 2012.