

Um Schopenhauer anarquista? Os fundamentos de legitimidade e de funcionalidade da propriedade *peçoal*

A Schopenhauer anarchist? The legitimacy and functionality basis of *personal* property

Waldir Severiano de Medeiros Júnior, Mhardoqueu Geraldo Lima França, Makvel Reis do Nascimento¹

SUMARIO: I.-Introdução; II.- Os contornos gerais da antropologia schopenhaueriana; III.- O jusnaturalismo de base compassiva; IV.- As implicações jusnaturalistas da teoria da justiça schopenhaueriana; V.- A reflexão sobre o fundamento de legitimidade e a função existencial da propriedade a partir

¹ **Waldir Severiano de Medeiros Júnior**

Doutor em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela FDUFG.

Professor de Direito no ICSA, da UNIFAL-MG, Campus Avançado de Varginha-MG, Brasil.

Advogado. E-mail: waldirmsjunior@gmail.com

Mhardoqueu Geraldo Lima França

Doutor em Teoria do Direito pela PUC-Minas.

Professor de Filosofia do Direito, Direito Civil e Processo Civil na UNIFENAS - Campus Divinópolis-MG.

Coordenador do Curso de Direito da UNIFENAS - Campus Divinópolis-MG, Brasil.

Advogado. E-mail: mhardoqueu@yahoo.com.br

Makvel Reis do Nascimento

Mestre em Direito pela UNINCOR. Professor de Direito e Processo Civil em Cursos de Graduação e Pós-Graduação.

Coordenador do Curso de Direito do UNIS, Sul de Minas, Brasil.

Advogado. E-mail: mamakvel@toradvogados.adv.br

de uma (re)leitura consequente radical das ideias-chave da jusfilosofia schopenhaueriana; VI.- Conclusão; VII.- Referência bibliográfica

RESUMEN: O presente estudo tem por objetivo explorar as potencialidades libertárias do jusfilosofar de Schopenhauer no tocante aos fundamentos de legitimidade e de funcionalidade do instituto da propriedade. Para tanto, (re)interpreta-se criticamente as teorias schopenhauerianas da justiça e dos bens, a primeira indicativa do fundamento de legitimidade da propriedade (o ter como corporificação do ser, ou, o que é o mesmo, como ser desdobrado) e a segunda da função ou sentido existencialmente válido da propriedade (o ter para ser mais, logo, para se proteger e libertar o mais possível dos sofrimentos, inclusive os injustos). Ao término, conclui-se, com Schopenhauer, mas para além de Schopenhauer, no sentido de que, se se leva às últimas consequências as coordenadas schopenhauerianas no assunto, o que ressaí é a propriedade pessoal, como espécie de propriedade se não de todo adversa, certamente diversa das propriedades privada (capitalista) e estatista (socialista).

ABSTRACT: This present study has the objective of exploring the libertarian potentialities of Schopenhauer's philosophy of right as regards the bases of legitimacy and the functionality of property institute. Therefore, it is reinterpreted critically as justice and goods theories of Schopenhauer, the first indicative ground of legitimacy of property (*to have as embodiment of being, or, which is the same, how to be dismembered*) and the second of function or existentially valid sense of the property (*to have to be more, therefore, to protect yourself and free as much as possible from the suffering, including the unjust*). At the end, it is concluded, with Schopenhauer, but beyond Schopenhauer, in the sense that if it leads to the last consequences the Schopenhauerian coordinates in the subject, what stands out is the *personal property*, as a kind of property if not at all adverse, certainly different from private (capitalist) and statist (socialist) properties.

PALABRAS CLAVE: Schopenhauerianism heretic - Philosophy of right libertarian. Theory of justice - Theory of properties - Personal property.

KEYWORDS: Schopenhauerianism heretic. Philosophy of right libertarian. Theory of justice. Theory of properties. Personal property.

I.- Introdução

Este estudo, tem por objetivo nuclear (re)problematizar os pressupostos de legitimidade e de funcionalidade da propriedade a partir de uma (re)leitura radical - no sentido de (re)leitura rente nem tanto à literalidade do texto, mas às suas raízes, em termos de pressupostos, premissas e ideias-chave - do pensamento schopenhaueriano em matéria de propriedade.

Para tanto, começa-se esboçando as linhas mestras da antropologia schopenhaueriana, com ênfase, aí, na *modificabilidade* inerente à dimensão empírica da prática humana, pois, em Schopenhauer, se é certa a imutabilidade do caráter volitivo enquanto tal, não é menos certa a modificabilidade de sua vazão empírica, dado que mediada pela determinação (contra)motivacional de um conhecimento por natureza provisório, aberto e proteico, qual seja, o conhecimento racional, de cujo ponto de vista, aliás, aquele caráter, embora, em si mesmo, imutável, termina por figurar como não mais que a instância das *potencialidades volitivas* da pessoa, já que, na prática, empiricamente desdobrável (o caráter) de tantas maneiras possíveis/diferentes quantas forem as configurações possíveis/diferentes do seu médio, a razão.

Em seguida, dentro dessa antropologia, que esquematiza o ser humano em termos de vontade e razão, concentra-se no (re)exame da vontade humana, porque é nesta que se encontra, segundo Schopenhauer, tanto a causa da propriedade ilegítima, a saber, a injustiça como vontade que, em sua afirmação, “rouba” ou usurpa, arbitrária e culposamente, os resultados (os frutos) da afirmação da vontade de vida alheia, quanto a causa da propriedade legítima, a saber, a justiça como a afirmação expansora da esfera da vontade de vida indene de injustiça, ou, mais específica e positivamente, como a vontade trabalhadora corporificada em seus resultados (frutos), portanto, como se poderia dizer num linguajar mais civilista, como a vontade possuidora.

Mas isso o fazemos, frise-se, não sem perder a oportunidade (a) de detalhar, a partir de sugestões esparsas e subtendidas do próprio Schopenhauer, as principais fontes, na medida em que livres de arbitrariedade culposa, das pretensões de justiça e dos direitos a elas correlatos, quais sejam, o *corpo*, o *trabalho*, o *contrato*, a *doação* (em sentido amplo) e o *acaso*, assim como (b) de especular, a partir de uma (re)leitura consequente radical, acerca das implicações últimas -

sobre o direito natural como um todo (proprietarização, via trabalhização, do direito natural)² e a propriedade em específico (personalização da propriedade) - de uma teoria da propriedade que, tal como a schopenhaueriana, assenta a legitimidade da propriedade no *trabalho enquanto vontade (de vida) empenhada*, logo, em algo que, nos quadros do (jus)filosofar de Schopenhauer, é suscetível de ser amplificado peculiarmente, considerando-se a envergadura toda distinta e especial que o conceito de vontade possui em seu pensamento.

Ato contínuo, complementa-se o (re)estudo *supra* mediante a (re)valorização da teoria de Schopenhauer dos bens, a qual, embora comumente relegada a segundo plano (assunto de sua ética “inferior” destinada aos que dizem *sim* ao querer viver) em favor de suas considerações mais conhecidas sobre o ideal ascético e a nulidade dos bens (assunto de sua ética “superior” destinada aos que dizem *não* ao querer viver), para os efeitos da pesquisa em causa é sumamente importante, nem tanto porque o próprio filósofo, ao dizer *sim* à sua vontade de vida, terminou por viver e praticar exemplarmente sua ética “inferior” (há quem diga “menor”), mas porque é na sua teoria dos bens que se pode identificar o *telos* existencial da propriedade, a saber, *ter para ser*, ou, mais bem posto, *para ser mais*, logo, *para se proteger e libertar o mais possível dos sofrimentos, inclusive os injustos*.

Donde, segundo a nossa (re)leitura, a explicitação final da natureza da propriedade schopenhaueriana se levada às últimas consequências: nem privada (capitalista), nem tampouco estatizada (socialista), mas algo entre ambas, a saber, *propriedade pessoal*, como tal justa, porque a encarnação da vontade trabalhadora da pessoa, e dotada de validade existencial, porque posta a serviço do ideal (tanto mais clarificável e adotável quanto mais o egoísmo se faz ilustrado, e, por conseguinte, emancipado) de proteger ou libertar, o mais possível, a pessoa das negatividades, inclusive as provenientes de injustiças, comprometedoras da afirmação do *ser* e de sua vocação, *ser mais*.

Em posse desses esclarecimentos iniciais, comecemos.

II.- Os contornos gerais da antropologia schopenhaueriana

² Advirta-se que, no artigo em tela, por força das razões que mais ao término se haverá de compreender, os termos *proprietarização* e *trabalhização* não têm a carga negativa que comumente lhes acompanha: antes, são apenas dois termos que, do ângulo do raciocínio que aqui se haverá de desenvolver, surgem natural e espontaneamente quando do pensamento conclusivo do aludido raciocínio.

As considerações de Schopenhauer acerca do instituto da propriedade se encontram, mais expressamente, em meio ao desenvolvimento de sua teoria da justiça, que, por sua vez, remete-nos ao contexto mais amplo de sua concepção antropológica (SCHOPENHAUER, 2002), segundo a qual, muito basicamente, o ser humano é *vontade* e *razão*, a primeira consistindo em seu *caráter volitivo* ou *essencialidade* e a segunda em sua *prerrogativa exclusiva* ou *especificidade* - pois, em que pese, por óbvio, o ser humano compartilhar com os demais animais a capacidade de perceber a realidade (capacidade de representações), é a *razão*, no sentido de capacidade de pensar a realidade percebida, isto é, de reinterpretá-la em chave abstrato-conceitual (capacidade de representações de representações), que, para o bem ou para o mal, distingue-o sobre a face da Terra.

Como *vontade* ou *caráter volitivo*, o ser humano é essencialmente irracional e imutável, ao passo que, como *razão*, é (segundo graus e modos muitíssimo variados) distintamente consciente, (contra)motivacionável e mutável.

Donde *o ser humano como vontade e como razão*: um ser que, a despeito da irracionalidade e imutabilidade do seu “coração” (a *vontade* essencial consubstanciada no *caráter volitivo*), vive e age, para todos os efeitos práticos, mutavelmente, em virtude da natureza toda distinta do médio do seu “coração”, a saber, a “cabeça” racional, como tal provisória, aberta e proteica.

Portanto, a *vontade* é o elemento de fundo essencial originário e a *razão* o elemento saliente específico secundário. A primeira identifica-se com o *caráter volitivo* e a segunda com a prerrogativa humana destinada à auxiliar, teórica e praticamente, a objetivação empírica do *caráter volitivo*, objetivação esta que, contudo, poderá assumir, frise-se, diversas feições ou se desdobrar por diversos cursos ou caminhos, ante a natureza mutável (repita-se: provisória, aberta e proteica) do médio da objetivação do *caráter volitivo*, o conhecimento racional.

Tanto que, no final das contas, do ponto de vista da *razão*, o *caráter volitivo*, embora, enquanto tal, imutável, terminará por figurar não como um destino ou algo que o valha, mas como uma *potência* volitiva, considerando-se a modificabilidade (que, atente-se, não tem que ver com indeterminabilidade, mas com um determinismo causal específico, qual seja, o determinismo contramotivacional abstrato-conceitual afeto à faculdade da *razão*, como tal assaz diferente dos determinismos causais mecânico, excitativo e motivacional-intuitivo puramente animal) inerente ao *modus operandi* da *razão* por que o *caráter volitivo* se objetiva (MEDEIROS JÚNIOR, 2021, p. 249 e ss.).

Sim, ao fim e ao cabo, o caráter volitivo poderá ensaiar diversas versões empíricas, a depender das modificações, em termos de desenvolvimento, aprofundamento, ampliação, incremento e retificações (mas regressões e *déficits* também), conaturais à sua atravessadora, a razão.

Daí vem, por exemplo, a possibilidade de um burguês consumado, embora, como tal, senhor de uma imutável propensão egoística, poder de repente mudar o seu modo aparente de viver e agir em prol de um mais genuíno, desde que tenha o estalo (dir-se-ia a graça) daquele amadurecimento existencial idôneo para persuadi-lo visceralmente, e, por conseguinte, contramotivacioná-lo suficientemente, no sentido de que o cultivo e a fruição do *ser mais* (vale dizer, das potencialidades humanas eróticas, estéticas, morais, intelectuais, ateias e criativas) são *mais* autenticamente significativos, libertadores, edificantes, satisfatórios e prazerosos até do que o sensualismo vulgar (substancialmente indefectível, por mais que se tente disfarçá-lo sob invólucros elegantes ou excêntricos), o filistinismo, o moralismo hipócrita (não raro tresandado a má-fé, fanatismo e moralina reacionária), a religiosidade ou “espiritualidade” abraçadabrante (que, a despeito de quaisquer contemporizações, reduz a pessoa, ridícula e por vezes perigosamente, ao nível mental de um feto), a racionalidade tecnicista (bitolada no unilateralismo da razão especialista), a produtividade estéril e predatória, e os jogos de *status* ociosos do *ter pelo ter* a par do niilismo do *lucrar pelo lucrar*, do *consumir pelo consumir*, do *poder pelo poder* (até não *mais poder*).

E isso é o bastante, para os efeitos do estudo em tela, sobre a antropologia schopenhaueriana.

III.- O jusnaturalismo de base compassiva

Com efeito, para os nossos propósitos, o que de fato interessa é o exame mais detido da *vontade*, dado que é nela que se haverá de encontrar as informações mais relevantes sobre o instituto da propriedade tal como (não dizemos pugnado, mas) esboçado por Schopenhauer.

a) A vontade de vida (egoística/utilitária e compassiva/humanista)

Assim sendo, pergunta-se: para Schopenhauer, o que é a vontade? Para além de se tratar, mais universalmente, do ímpeto cego e irracional de afirmação e objetivação do existir subjacente ao fenômeno humano - e, em última análise, a todos os demais fenômenos, pois, se (a) o ser humano é fenômeno em meio aos

demais fenômenos que perfazem o mundo, e se (b), quanto à *essência*, ele é *vontade de existir*, então, (c) os demais fenômenos, quanto à sua *essência*, também poderiam ser encarados, mesmo que apenas metafórica e analogicamente, como animados por uma igual *vontade de existir* -, a vontade, como dizíamos, para além de sua irracionalidade de fundo e densidade cosmológico-metafísica (SCHOPENHAUER, 2005, p. 149 e ss.), dá-se a conhecer, antropologicamente (leia-se: nos quadros da natureza humana), conforme duas grandes *disposições* (que também se poderia compreender como dois grandes *caracteres*, assente que, como dito, a vontade se identifica com o *caráter*), quais sejam, a *disposição egoística* (egoísmo) e a *disposição compassiva* (compaixão).

Como egoísmo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120 e ss.), a vontade humana consiste no ímpeto natural do indivíduo de afirmação de sua vida e interesses próprios, ao passo que, como compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132 e ss.), a vontade consiste na modulação do egoísmo com vistas a fazer com que o indivíduo, no processo de consecução de sua afirmação, não negue ou mesmo aniquile outro(s) indivíduo(s). Obviamente, embora naturais, é a vontade egoística que se acha na ordem do dia, a vontade compassiva entrando em cena esporadicamente.

Como se observa, o egoísmo gira em torno da figura do *eu*, como tal constituindo-se de *interesses* individuais, enquanto, a compaixão gira em torno da figura do *não-eu*, ou, mais bem posto, do *outro* (*alter*), como tal constituindo-se de *considerações desinteressadas*, ou, de todo modo, de interesses outros que não os estritamente individuais, egoísticos.

Conseqüentemente, para Schopenhauer (2001, p. 108 e ss.), o egoísmo tem que ver com aquele aspecto, digamos, *interesseiro* da conduta, isto é, com aquela dimensão da agência concernente à defesa e promoção dos interesses próprios, e que logra tanto mais êxito quanto mais se transforma em razão utilitária (egoísmo ilustrado), no sentido de autoconscientização do(s) egoísmo(s) (emancipação), ou, mais especificamente, discriminação crítica dos fins egoístico-volitivos e adoção dos meios (inclusive os engendrados) mais adequados para o seu atendimento, seja na esfera privada (donde as eudaimonias) (SCHOPENHAUER, 1974a, p. 311 e ss.), seja na esfera pública (donde as instituições sociais em geral) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 448 e ss.).

Assim, por exemplo, que a propriedade, a despeito de sua legitimidade ou não, prende-se intimamente à vontade de vida egoística, constituindo um *ponto*

capital da vida humana, em torno do qual giram seus afazeres (SCHOPENHAUER, 2001, p. 110 e ss.), não se discute - Proudhon (1997, p. 38-41), aliás, chega a falar em *instinto de propriedade*. Todavia, uma coisa será a propriedade do egoísmo selvagem, tal como se passa com a típica propriedade privada burguesa dos meios de produção, que, para além de seu caráter injusto, uma vez que advinda de alguma forma de “roubo”, quando não “latrocínio” (DELLOVA, 2020, p. 16 e ss.), radica-se num utilitarismo meramente instrumental, isto é, unidimensional e acrítico (se bem que tirante a cínico), como tal exclusivista (privilégio sagrado de alguns), antissocial (nociva à maioria excluída), fonte da maior parte das misérias e conflitos, e voltada à especulação despautérica e à expansão (auto)destrutiva (MARX; ENGELS, 2007); e outra coisa será a propriedade dos egoísmos ilustrados pautada por um utilitarismo substancialista, vale dizer, pluridimensional e crítico, tal como se passa com a ideia anarquista de propriedade do último Proudhon (1873), a qual, independentemente do caráter legítimo (posse real) ou ilegítimo (ficção mitificadora e mistificadora) de sua origem, é inclusiva (pois consequência natural da afirmação de vida de *todos* os egoístas emancipados), social (pois, na medida em que *todos* são proprietários e têm uma propriedade a defender e promover, *todos* realmente têm interesse em integrarem a sociedade na qualidade de proprietários contraentes associados), fiadora da dignidade e do equilíbrio de forças, e voltada à proteger (no sentido de funcionar como um escudo) a pessoa contra as investidas despóticas das instâncias de poder (a começar pelo poder estatal, violência organizada que é) e à libertá-la.

Por seu turno, a compaixão (leia-se: o *sofrer com*) tem que ver com o aspecto moral da conduta, desde que se concorde com a constatação de Schopenhauer (2001, p. 129 e ss.) de que, se a moral realmente tiver de existir e significar alguma coisa de diferente de tudo aquilo que é pautado pelo egoísmo ou interesse próprio, então a moral só pode consistir no respeito *desinteressado* (não-egoísmo) pelo *outro* (não-eu), logo, só pode consistir na vontade compassiva.

Donde as características da moralidade tal como pensada por Schopenhauer: em parte, tem por objeto próprio a consideração do *alter* - com o que não há falar em algo como uma “moral para consigo mesmo” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 30-33 e p. 129 e ss.) e tampouco que moralizar o que diz respeito apenas ao indivíduo, a exemplo dos modos como ele usufrui as potencialidades eróticas do seu corpo -, e, em parte, tem uma motivação específica, genuína, qual seja, a motivação desinteressada, ou, mais exatamente, a consideração do *alter* motivacionada compassivamente.

Ademais, se o *utilitarismo*, como dito, é a expressão do processo de emancipação racional do egoísmo, como tal equivalendo - conquanto segundo graus vários - ao egoísmo ilustrado³, o *humanismo*, por seu turno, é a expressão se não da ilustração da compaixão, certamente das tentativas de sua *tradução* na linguagem abstrato-conceitual própria à razão, seja na forma de teorias morais (doutrinas), as quais (de uma perspectiva schopenhaueriana) são tanto mais consistentes quanto mais logram traduzir o teor compassivo da moralidade (vide o elogio de Schopenhauer, 2001, p. 184-185, à concepção moral rousseauiana), seja na forma de princípios práticos de conduta, os quais, apesar de não serem a fonte da moral (já que, não se olvide, a fonte da moral é a vontade compassiva), prestam-se como os “depósitos” ou “canais emissários” da compaixão outorgadora do valor moral genuíno às condutas humanas, como tais em grau ao menos de tentarem fazer as vezes, vicariarem ou mesmo provocarem o sentimento compassivo nos casos não raros em que não se faz presente (afinal, lembre-se, embora natural, é intermitente) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142-144).

Dessarte, a afirmação natural egoística da vontade de vida será moral até e enquanto modulada pela consciência, sentimento, disposição, caractere ou vontade compassiva, mas amoral ou imoral se, respectivamente, *insuscetível de ser modulada* (pense-se, por exemplo, naquelas situações em que o ser humano se vê reduzido ao chamado “estado de necessidade” ou no egoísmo dos animais não-humanos) ou *não modulada* (pense-se, por exemplo, na pessoa que promove o seu bem-estar mediante a negação do bem-estar alheio ou que, mesmo podendo ajudar, nada faz para, se não dar cabo, ao menos atenuar o mal-estar alheio) *pela compaixão*.

Inclusive, a fim de evitar mal-entendidos, advirta-se: não se trata de conduta egoística (interesseira) *ou* compassiva (moral, desinteressada), mas de uma mesma e única conduta que, malgrado seu objetivo egoístico (bem-estar, interesse próprio) a par de cálculos utilitários sobre os meios mais adequados para a sua consecução, modula-se compassivamente, isto é, no processo de consecução da satisfação egoística, considera o *alter*, não o desrespeitando (*e.g.* devedor que não paga o credor) ou o respeitando por medo (*e.g.* devedor que paga o credor por temer as consequências jurídico-contratuais) ou por conveniência (*e.g.* devedor

³ Sobre as formas de utilitarismo correlatas às formas ou graus de desenvolvimento da racionalidade, ou, melhor dizendo, de ilustração e emancipação do egoísmo, cf. MEDEIROS JÚNIOR, 2023.

que paga o credor para manter o nome na praça), mas o respeitando por motivos autenticamente morais (*e.g.* devedor que paga o credor por reconhecer o caráter justo da pretensão deste de receber o que é *seu* por direito).

Portanto, como melhor haveremos de constatar dentro em breve, com exceção das condutas estritamente altruístas, em que toda a motivação do agente é o bem ou mal-estar do outro, via de regra, a conduta moral é a conduta justa, isto é, a conduta compassivamente modulada, dado que, a despeito de o agente estar às voltas com o seu bem ou mal-estar, ele, por motivos genuinamente morais, não desconsidera o outro no processo de objetivação dos seus interesses próprios.

(A conduta justa, que é a conduta moral ordinária, é a conduta que o *fim* e o *meio* egoísticos do agente acham-se *calibrados* por escrúpulos compassivo-morais. Logo, é a conduta que, a despeito da determinação egoística dos seus *fins* e *meios*, é dotada de *medida* moral.)

b) O egoísmo imoral quanto aos meios e o quanto aos fins

Pois bem. Especificamente sobre o egoísmo imoral (porque não se modula compassivamente, embora modulável), Schopenhauer (2001, p. 120 e ss.) aduz haver dois grandes tipos, quais sejam: o concernente aos meios e o concernente aos fins.

O primeiro é o egoísmo imoral de praxe, consistindo na disposição de empregar até mesmo o mal como um meio caso “necessário” para a consecução da satisfação do querer. (*Os fins justificam os meios.*) Já o segundo é menos comum, consistindo no regozijar-se no mal ou mesmo no praticá-lo não como um meio para o atendimento de determinado interesse, mas como um fim em si mesmo.

Aliás, segundo o filósofo, o egoísmo imoral quanto aos meios é humano (demasiadamente humano, poder-se-ia dizer) e tende a coincidir com a injustiça (*e.g.* indivíduo que se apropria deste ou aquele bem mediante calote ou furto), mas o egoísmo quanto aos fins é maldoso, cruel, hediondo, diabólico (*e.g.* indivíduo que se refestela no mal do ilícito ou delito perpetrado).

c) A compaixão (sofrer com) e seus dois desdobramentos cardeais: Justiça (não prejudiques a ninguém) e solidariedade (ajuda a todos quanto puderes)

Por sua vez, a vontade compassiva, como fonte da moralidade, desdobra-se em duas grandes disposições, sejam elas: a justiça e a solidariedade (no sentido *não religioso*, mas *natural*, de caridade, piedade, altruísmo). Como justiça (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141 e ss.), a compaixão consiste na vontade *natural* de não prejudicar, de não tirar e ou de dar o que é do outro, e, como solidariedade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 159 e ss.), consiste na vontade *natural* de ajudar o outro, de estender-lhe a mão para auxiliar.

Como se vê, a justiça, via de regra, é passiva (negativa), pois trata-se de um não fazer, de um não agir, ou, mais exatamente, de não praticar, dolosa (com intenção) ou culposamente (sem cuidado), nenhuma conduta que possa prejudicar outrem.

Excepcionalmente, contudo, será ativa (positiva), a exemplo dos casos das dívidas (*lato sensu*), isto é, dos deveres de cumprir as obrigações assumidas real (*e.g.* contrato de locação, de compra e venda, de casamento, de prestação de serviços etc.) ou presumivelmente (obrigações dos seres humanos para com os animais não-humanos, dos pais para com os filhos, entre o Leviatã e os súditos etc.), assente que, aqui, é agindo que se haverá de adimplir as dívidas, logo, honrar com os deveres, logo, portar justamente, o não agir conduzindo à inadimplência das dívidas, logo, ao descumprimento dos deveres, logo, ao portar-se injustamente (SCHOPENHAUER, 2001, p. 146 e ss.).

Já a solidariedade é ativa (positiva) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 159-160), pois trata-se de uma conduta *comissiva* (para falar no jargão do direito penal) voltada à auxiliar o outro, isto é, à se não debelar por completo, ao menos suavizar o sofrimento do *alter*.

O *eu* animado pela caridade pula o abismo que o separa do *não-eu*, a fim de acabar com o mal-estar deste ou no mínimo torná-lo menos pesado e insuportável. Inclusive, não raro, a conduta altruísta é levada a efeito não sem sacrifícios para o agente, embora, parece-nos, a medida razoável de uma *práxis* solidária (ou, de todo modo, dos “deveres de solidariedade”, na hipótese de se poder falar em tais deveres) seja o *poder*, isto é, o estar em condições de acudir.

É por isso que, para Schopenhauer (2001, p. 142 e p. 159-160), a justiça seria a virtude moral de primeiro grau e a solidariedade a de segundo grau, dado que, embora, enquanto disposições compassivas e (por conseguinte) desinteressadas, a prática *genuína* de ambas seja difícil, dir-se-ia excepcional, a

prática da solidariedade, por consistir em um agir, um fazer, uma conduta moral *comissiva*, seria ainda mais difícil que a da justiça, considerando-se que esta, via de regra, “limita-se” a um não agir, a um não fazer, a uma conduta moral *omissiva*.

Não por acaso, como adverte Schopenhauer (2001, p. 145), a justiça se presta melhor a ser “depositada” em princípios racionais (leia-se: princípios abstrato-conceituais), não dependendo tanto do apelo do caso concreto, diferentemente da solidariedade, a qual é pouco afeita aos princípios racionais, dependendo mais do impacto e influência do testemunho das situações de sofrimento.

Na verdade, embora “inferior” à solidariedade, a justiça, no entender de Schopenhauer (2001, p. 109 e p. 151 e ss.), adequa-se melhor à linguagem dos deveres (e dos direitos) do que a solidariedade, já porque a justiça naturalmente tende a se traduzir na forma de certa consciência espontânea quanto aos deveres (e direitos) naturais *genéricos* (de não prejudicar, não tirando o que é do outro) e *estritos* (de não prejudicar, adimplindo as dívidas oriundas das obrigações)⁴, já porque a justiça, por ter que ver com reconhecimento e respeito *do meu* direito de não ser prejudicado, se *exige*, e a solidariedade, por ter que ver com apelo à liberalidade *do outro*, se *pede* - conquanto, insiste-se, não ser de todo forçado falar, talvez, em “deveres de solidariedade” ao menos nos limites razoáveis das *possibilidades, condições e poder* do agente instado. (Ao menos por aquilo que *deve* às condições sociais viabilizadoras da sua origem, expansão, concentração e segurança, *o poder obriga*.)

Eis aí, pois, em largos traços, a moral schopenhaueriana, cuja síntese, conforme o filósofo alemão, seria esta: “Não prejudiques a ninguém mas ajuda a todos quanto puderes” (*Neminem laede; immo omnes, quantum potes, juva*) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140). A vontade compassiva *natural* como disposição de justiça corresponde ao “não prejudiques a ninguém”, e como disposição caritativa corresponde ao “ajuda a todos quanto puderes”.

IV.- As implicações jusnaturalistas da teoria da justiça schopenhaueriana

Para os propósitos do estudo em tela, cumpre avançar aprofundando a ideia de justiça de Schopenhauer, senão porque é no aprofundamento de sua

⁴ Para um aprofundamento alentado e pontual da teoria do(s) *dever(es)* schopenhaueriana cf. MEDEIROS JÚNIOR; PRADO; PARREIRAS, 2023.

teoria da justiça - a par, como ao término veremos, de sua teoria dos bens - que se acha suas considerações mais palpáveis sobre o fenômeno da propriedade.

A bem ver, em Schopenhauer, enquanto a teoria da justiça (SCHOPENHAUER, 2001, p. 141 e ss.; 2005, p. 448 e ss.; e 1974b, p. 241 e p. 243-248) oferece as coordenadas do fundamento de legitimidade da propriedade, tais como as ideias de *vontade pessoal empenhada* e *trabalho corporificador*, a teoria dos bens (SCHOPENHAUER, 1974a, p. 311 e ss.) oferece as diretrizes sobre a sua função ou finalidade existencial, tais como as ideias de *ter para ser* e *proteção contra as negatividades*, logo, *libertação (relativa) dos sofrimentos (incluindo os injustos)*.

Começemos, pois, pela questão do fundamento de legitimidade (ou, o que é o mesmo, de justiça) da propriedade.

a) O fundamento genérico da justiça e do direito natural/moral: A ausência de arbitrariedade (violenta e ou astuciosa) culposa

Ora, conforme salientado, a justiça, no entender de Schopenhauer, é, via de regra, algo negativo, porquanto ela consiste, sob pena de injustiça, em um não agir com vistas à não prejudicar, é verdade, mas também, por primeiro e antes de tudo, como ainda não salientado, mas já se deve ter percebido, no simplesmente contrário à injustiça, ou, mais bem posto, na negação da injustiça, de modo que justo é o que não é injusto ou que está livre ou indene de injustiça (SCHOPENHAUER, 2001, 146-147).

Em sendo assim, cumpre então indagar: para Schopenhauer, o que, em rigor, é a injustiça? Muito basicamente, consoante o magistério do mestre de Frankfurt, a injustiça consiste na afirmação da esfera de afirmação volitiva individual que arbitrariamente e culposamente (*lato sensu*) invade a esfera de afirmação volitiva alheia, de sorte que injustiça é esse estender indevido, por violência culposa e ou astúcia culposa (as duas maiores expressões da arbitrariedade culposa), do raio de afirmação da vontade de vida individual sobre o raio de afirmação da vontade de vida do *alter* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 434).

Assim, por exemplo, o indivíduo que culposamente assassina, escraviza, rouba, estupra ou inadimplente comete injustiça porque estende a esfera de sua afirmação volitiva de modo flagrantemente arbitrário, aniquilando uma vontade de vida (homicídio), submetendo forçadamente a vontade alheia aos serviços da sua (escravidão), usurpando o fruto dos empenhos e esforços da vontade de outrem (roubo em sentido amplo), desconsiderando o consentimento ou vontade

sexual de outra pessoa (estupro) ou obtendo de alguém uma prestação vantajosa sob a falsa promessa de uma contraprestação (inadimplência).

Em todos esses casos, há falar em injustiça porque, conforme o linguajar schopenhaueriano, há prejuízo decorrente de invasão arbitrária (violenta e ou mentirosa) culposa de uma esfera de afirmação volitiva sobre outra (SCHOPENHAUER, 2005, p. 432). Ao revés, haver-se-ia falar em justiça, ou, ao menos, em não injustiça, se houvesse ocorrido a abstenção do agir arbitrário (violento e ou mentiroso) culposo por força do reconhecimento e respeito do direito alheio à vida, à liberdade, ao patrimônio, ao consentimento ou ao crédito.

b) Os fundamentos específicos da justiça e dos direitos naturais/morais: Corpo, trabalho, contrato, doação (lato sensu) e acaso

No entanto, o próprio Schopenhauer (2005, p. 656) chama a atenção para a necessidade de se tentar uma concepção mais positiva (ou menos negativa) da justiça, no sentido de se tentar defini-la não apenas por aquilo que ela não é (injustiça), mas também por aquilo que ela é (pretensão legítima de direito a um determinado bem).

E o caminho para tal é senão o da identificação das (principais) fontes de constituição das pretensões de justiça (porque) indenes de arbitrariedade culposa. Pois, em rigor, se a fonte da injustiça, como visto, é a arbitrariedade culposa, quer como violência culposa (correlata ao “direito” da força, dos mais fortes), quer como astúcia ou mentira culposa (correlata ao “direito” da esperteza, dos mais astutos) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 111-112), a fonte da justiça, por sua vez, será o não arbitrário culposo, na medida em que afeto à instâncias livres de arbitrariedade culposa, a exemplo (para oferecer uma classificação algo casuística inspirada nos acenos de Schopenhauer) (a) do corpo, (b) do trabalho, (c) do acordo de vontades (contrato), (d) da doação (*amplo sensu*) e (e) do acaso.

Como cediço, toda pretensão de justiça diz respeito à pretensão de direito a um determinado bem (*lato sensu*) porque legítima. Assim, acredita-se ser justa a exigência de reconhecimento e respeito feita, por exemplo, pelo ser vivo com relação à sua vida, pelo trabalhador com relação ao seu salário e ao adquirido por intermédio deste, a exemplo da propriedade (que, como sabido, comumente se opõe *erga omnes*, isto é, *contra todos*), pelo contraente x com relação à contraprestação do contraente y, do donatário (*lato sensu*) com relação ao bem

recebido e do felizardo com relação ao bem que teve a sorte de ganhar ou descobrir.

Quanto a isso não há muito o que discutir, com exceção - e este é o ponto - da questão de saber, precisamente, da consistência daquela justificativa “*porque legítima*”. Com efeito, o que exatamente torna a pretensão (de direito a um determinado bem) justa “*porque legítima*”?

A resposta de Schopenhauer, segundo a nossa (re)leitura, é: o fato de a pretensão ter que ver com um bem (*lato sensu*) assentado numa base outra que não numa base arbitrária culposa, ou, para falar mais positivamente, o fato de o objeto da pretensão deitar raízes no corpo, no trabalho, num acordo de vontades, numa doação ou no acaso, logo, em alguma das principais formas de originação indene de injustiça, arbitrariedade, culpa (em sentido amplo: dolo ou culpa *stricto sensu*).

a. O corpo

De fato, a pretensão de direito do corpo, com tudo o que o compõe (*e.g.* vida, saúde, integridade física, liberdade, inteligência, dons, caracteres, temperamento, propriedade do próprio corpo, nome etc.) ou que se faz necessário à sua afirmação em termos de defesa, manutenção e desenvolvimento (como, por exemplo, os cuidados sociofamiliares, o meio ambiente ecologicamente equilibrado e o poder trabalhar com vistas à propriedade), é justa exatamente porque o corpo, como instaurador da esfera de afirmação da vontade de vida, não entra em cena no plano da existência de modo arbitrário ou culposos.

Afora as elucubrações metafísico-pessimistas do filósofo da Vontade sobre a culpa originária (por querer existir num mundo cujo *modus operandi* é “bélico”, “criminoso” e “culposos”, quando mais não seja porque a afirmação de um fenômeno necessariamente supõe a negação de outro... *O mundo, tal como a Vontade que ele espelha, é autofágico*) (SCHOPENHAUER, 1974b, p. 302) e a justiça eterna (à luz da qual as dores do mundo, o mal que lhe é radicalmente ínsito e o seu aspecto de “colônia penal” finalmente se “justificam” como o que garante, conquanto trágica e precariamente, algum equilíbrio a esse pior dos mundos, logo, a possibilidade, apesar dos pesares infinitos, de sua manutenção... *no frigidus dos ovos, somos todos carrascos e vítimas*) (SCHOPENHAUER, 2005, p. 448 e ss.); afora tais opiniões metafísico-pessimistas de Schopenhauer (de resto válidas, desde que nos estritos limites da perspectiva extrafenomênica), o indivíduo não tem nenhuma culpa por seu corpo, por vir ao mundo, por existir.

Ora, fenomenicamente falando, chegamos ao mundo, consubstanciados em nossa corporeidade, sem perpetrarmos nenhuma arbitrariedade culposa: antes, aqui chegamos completamente inocentes. Não violentamos nada nem ninguém ou mentimos ou ludibriamos alguém para adentrarmos na existência, e tampouco algo disso o fizemos culposamente. Até porque, sob esse aspecto, somos senão *efeitos*, como tais sequer existindo quando do advento das causas que nos determinaram à existência.

(Claro, uma vez que, consoante a lição de Schopenhauer à humanidade, *viver é sofrer porque viver é querer e querer é sofrer*, poderíamos então, como não raras vezes acontece, rebelarmo-nos contra nossos genitores, jogando-lhes na face que “não pedimos para nascer”, que “não temos culpa por existir” ou que “os culpados pela nossa existência são eles”. Porém, para além das desculpas de praxe que nossos genitores poderiam alegar, como que não agiram dolosa ou culposamente, antes, a depender da situação, agiram com a melhor das intenções, eles poderiam desculpar-se a partir da perspectiva metafísica da justiça eterna, sob o argumento de que apenas funcionaram como instrumentos de promoção do equilíbrio cósmico, colocando no mundo, por sua vez, mais um infeliz, que, por seu turno, também haverá um dia de ser instado a colocar no mundo outro infeliz... e assim sucessivamente... tudo, no final das contas, tragicamente se compensando... *vítimas e carrascos*.)

Dessarte, a pretensão do direito do corpo, com tudo o que esse direito mais elementar implica, é legítima, logo, justa, uma vez que, à toda evidência, adquirimos o nosso corpo livre de injustiça, isto é, sem cometermos qualquer arbitrariedade culposa (até porque seria preciso existir para tal e nem existíamos).

A bem da verdade, o corpo (primeiríssimo território de ocupação e habitação do *ser*) é-nos concedido pela natureza, como tal consistindo numa das mais justas fundamentações dos direitos e dos bens, a uma porque, por óbvio, não há nenhuma possibilidade ôntica de o titular do direito do corpo haver cometido qualquer arbitrariedade no processo de aquisição do corpo e do direito a este (insiste-se: na realidade, tal titular sequer existia, aqui estando em questão precisamente a legitimidade do direito e a justiça de sua entrada na existência e de seu existir), e a duas porque o corpo é a condição de possibilidade (ao menos de fruição) de todos os demais direitos, ou, se se quiser, de todas as outras pretensões de justiça (ou, ao menos, das pugnadas diretamente, pelo próprio sujeito).

Aliás, é na filosofia de Schopenhauer (2005, p. 157) que aprendemos que não *temos* corpo, mas *somos* corpo, admitindo-se que o *ser* é a vontade (*de ser*) e a vontade (*de ser*) é o corpo *a priori*, tal como o corpo é a vontade (*de ser*) *a posteriori*.

b. O trabalho

O trabalho, por sua vez, embora, enquanto tal (o *poder trabalhar* com vistas à propriedade), fundamentado diretamente no corpo, faz originar uma série de outros bens, direitos e pretensões de justiça, resumíveis, contudo, na ideia de propriedade (ou patrimônio), no sentido de pretensão justa ou legítima de direito a tudo aquilo que advém dos empenhos, esforços e (por que não?) lutas e resistências (a exemplo daqueles que ocupam determinada parcela de terra ociosa, como tal propriedade apenas formal e fictícia de alguém, para fins de moradia e trabalho) afirmadores da vontade de vida:

[...] o trabalho é o que caracteriza por excelência a ação do ser que diz sim à vida, considerando-se que, se viver é querer, e se todo querer é querer algo de que se necessita, então será preciso trabalhar (pôr força, tempo, pena, a própria pessoa) para produzir e providenciar os objetos, produtos e serviços (os bens em sentido amplo) hábeis à satisfação do querer, logo, da vida [...] (MEDEIROS JÚNIOR, 2021, p. 131).

Desse modo: “O direito natural [...] não responde por nenhuma propriedade, a não ser aquela que é ganha com trabalho e com cujo ataque seriam atacadas as forças do proprietário aí empregadas, que lhe seriam portanto roubadas” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 111).

Na prática, o trabalho como que alarga o âmbito de afirmação volitiva individual para além do corpo, ampliando a esfera de afirmação da vontade de vida do trabalhador.

Não por acaso, como explana Schopenhauer (2014b, p. 326), os bens adquiridos pelo trabalho são bens corporificados, como tais integrando a ideia mais ampla de corporeidade.

Porquanto, tal como o corpo em sentido estrito é a corporificação mais imediata da vontade de vida, os frutos do trabalho são a corporificação mediata dos empenhos e (e)laborações da vontade de vida já imediatamente corporificada.

Dito de outro modo: o corpo e os frutos do corpo trabalhador são a encarnação da vontade de vida e de seus empenhos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 430-431). Voltaremos a esse ponto adiante.

c. O contrato

Em seguida, pode-se apontar o acordo de vontades ou contrato, também imediatamente fundamentado no livre exercício das faculdades volitivo-corporais, como outra fonte de bens, direitos e pretensões de justiça, desde que indene de arbitrariedades culposas, a exemplo da disparidade entre os contraentes e do vício na manifestação da vontade.

Conforme se depreende da teoria geral dos contratos (SANDEL, 2011, p. 177 e ss.) a par das coordenadas de Schopenhauer (2005; p. 432-433; e 2001, p. 152-154) no assunto, o contrato, para poder ser tido como justo ou legítimo, precisará preencher alguns requisitos mínimos.

Requisitos *objetivos*, como a reciprocidade e o consentimento, sob pena de desigualdade iníqua e ou vício de consentimento - ressalvadas aquelas situações excepcionais em que o contraente, informado e livremente, consente com um acordo não recíproco.

E - talvez o mais importante para efeitos de uma validade moral *à la* Schopenhauer - um requisito *subjetivo*, como a observância dos requisitos objetivos *supra* por força da motivação moral genuína, no caso, a consciência de “não prejudicar o próximo, não tirando e ou dando o que é seu”.

Mas, em Schopenhauer, parece-nos que a característica mais marcante da categoria do acordo de vontades ou contrato está no fato de ela poder funcionar como uma forma toda especial de *criação* ou *recriação* de pretensões justas de direitos e deveres.

No primeiro caso porque através do contrato faz-se possível tanto criar pretensões de direitos e deveres *específicas, particulares* (e.g. contrato de prestação e consumo do serviço x entre os contraentes y e z), quanto - Schopenhauer não o diz, mas suas premissas não nos desautorizam dizer - criar pretensões justas ou legítimas de direitos e deveres por *transformação* de pretensões a princípio não afeitas à linguagem da justiça, dos direitos e dos deveres, a exemplo das *pretensões de solidariedade*, haja vista que, quando reconduzidas à lógica da justiça contratual,

deixam de ser meramente *pedíveis* para se tornarem *exigíveis* (pense-se, por exemplo, na pressuposição de um contrato social instituidor da solidariedade).

E no segundo caso porque pretensões justas e legítimas de direitos ou deveres assentadas em outras bases, porventura mais genéricas, como o corpo e a natureza, mas não reconhecidas como tais, podem ser *recriadas* contratualmente, de modo que, por exemplo, se o direito à vida não for tido como tal, isto é, como justo ou legítimo simplesmente porque proveniente da condição ôntica mais elementar da natureza corpórea não culposamente arbitrária, poderá então o ser (ao menos) sob o pressuposto contratual.

Para não falar do potencial de *conversibilidade egoística*, digamos assim, do instrumento do contrato, pois, na pior das hipóteses, pode-se abrir mão do requisito subjetivo acima indicado, qual seja, a observância dos requisitos da reciprocidade e consentimento genuinamente determinada por motivos compassivo-morais (“não prejudicar a ninguém, não tirando e ou dando o que é seu”), desde que os contraentes, mesmo que por motivações exclusivamente egoístico-interesseiras ou utilitárias, terminem por celebrar o contrato recíproca e consentidamente (pense-se, por exemplo, na pressuposição de um contrato social instituidor da solidariedade como direito e dever de todos *porque uma tal solidariedade seria o mais vantajoso e sustentável ao bem-estar de todos*).

A propósito, a crer em Schopenhauer (2005, p. 438 e ss.), é exatamente a pressuposição de um tal contrato que está por detrás da condição de *possibilidade* histórico-antropológica do Estado e do seu correlato, o direito positivo.

Conquanto - e esta ressalva é importante - sua condição de *legitimidade* ou justificabilidade, em Schopenhauer (2005, p. 443), continue sendo o jusnatural, isto é, os direitos naturais ou morais provenientes das fontes não injustas, arbitrárias, culposas. Até porque, o contrato em questão não é qualquer contrato egoístico, mas, exatamente, o *contrato egoisticamente conversível*, ou, melhor dizendo, o próprio jusnatural até e enquanto traduzível na linguagem de um contrato puramente egoístico.

Donde, por exemplo, algo como a instituição da escravidão não ser concebível de uma tal perspectiva contratual, em parte porque, devido ao seu caráter patentemente imoral e contrário ao jusnatural, a escravidão sequer faria parte, digamos, do conteúdo a ser traduzido (os direitos naturais/morais), em

parte porque intraduzível na linguagem de quaisquer grupos de contraentes egoístas ilustrados (leia-se: emancipados) de modo minimamente satisfatório.

d. A doação (lato sensu)

Avançando, cumpre indicar a doação (em sentido amplo) como mais uma fonte não arbitrária, logo, legítima, de surgimento de pretensões de justiça a bens e direitos.

Dos presentes à (rica) herança, tudo o que adentra a esfera de afirmação do indivíduo graças à vontade (tácita ou expressa) alheia, é justo, por não advir de arbitrariedade culposa, embora - e aqui vai uma advertência crucial - não escape a Schopenhauer a necessidade do donatário, se não relegitimar, aperfeiçoar a justificativa ou legitimidade do direito ao bem (*lato sensu*) recebido, notadamente no caso da *riqueza herdada*, mediante o trabalho de manutenção e o seu emprego o mais possível produtivo e edificante:

[...] o indivíduo, justamente devido à sua condição de rico e poderoso, pode prestar ao todo da sociedade humana um serviço bastante significativo, de forma a compensar a riqueza herdada, cuja segurança agradece à sociedade mesma. [...] Por outro lado, viver sem fazer nada, servindo-se das forças de outrem em meio à riqueza herdada e sem realizar coisa alguma, já pode ser visto como algo moralmente injusto, embora segundo as leis positivas tenha de permanecer algo justo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 472).

Nesse passo, já se vê, Schopenhauer está pensando, é pouco mais do que provável, em sua situação, dado que, como cediço, ele só pôde viver confortavelmente e filosofar livremente graças aos rendimentos de sua *rica herança*, que ele soube manter e empregar a favor de uma vida filosófica, logo, segundo os seus dizeres, a favor de uma vida dedicada à educação do gênero humano... sim, nosso filósofo se considerava um benfeitor da humanidade.

e. O acaso

Finalmente, há as pretensões de justiça com relação a direitos, coisas e bens provenientes do acaso.

Em que pese a arbitrariedade do acaso, não há falar em culpa (*lato sensu*) (nem mérito), logo, é legítimo, ou, de todo modo, não ilegítimo, o que dele advém.

Assim, pense-se, por exemplo, naquele grupo de pioneiros que ocupa por primeiro uma determinada porção de terra; no empreiteiro adquirente de um terreno que, quando do início das obras, descobre um tesouro ali de há muito enterrado e esquecido; ou naquele sujeito que ganha na loteria - se bem que, neste caso, já exista, outrossim, um contrato de permeio.

Por natural, também aqui será preciso aperfeiçoar a legitimidade, dir-se-ia relegitimar mesmo, mediante o trabalho (re)apropriador - vide, porque exemplar nesse sentido, as críticas de Schopenhauer (2005, p. 430-431) às pretensões de direito à “primeira ocupação”, ocupação pura e simples ou declaração de propriedade tão-somente porque primeiro ocupante - e ou a destinação adequada.

(Poder-se-ia dizer que, com exceção do trabalho e do contrato, as outras fontes de pretensões justas de direitos a bens seriam, em última análise, reconduzíveis ao acaso. E a isso não objetaríamos: antes, acrescentaríamos que, em última instância, até mesmo o trabalho e o contrato teriam o acaso por pano de fundo. Apenas, julgamos mais didática a classificação ora adotada, inclusive por colocar em destaque essa ideia de acaso mais mezinha associada às ocasiões de sorte, ou como tais interpretadas, com que a pessoa pode ser surpreendida ao longo da vida.)

V.- A reflexão sobre o fundamento de legitimidade e a função existencial da propriedade a partir de uma (re)leitura consequente radical das ideias-chave da jusfilosofia schopenhaueriana

Feita a apresentação do aspecto mais positivo da teoria da justiça do pensador alemão, mediante o desenvolvimento das principais fontes não injustas, porque não culposamente arbitrárias (violentas e ou astuciosas), de pretensões justas ou legítimas de direitos a bens (*lato sensu*) sugeridas na exposição do filósofo, quais sejam, o corpo, o trabalho, o contrato, a doação e o acaso, passa-se, agora, à discussão mais detida da ideia de propriedade nos quadros da filosofia de Schopenhauer.

a) O sujeito de direito como “proprietário” e os direitos como “propriedades”

Ora, figurativamente falando, todos os direitos tem um quê de propriedade e todo sujeito de direito tem um quê de proprietário. Expliquemo-nos.

Poder-se-ia dizer que todo direito é direito *a algo*, que, por ser tomado como objeto de um direito, é positivamente valorado, logo, tomado como um *bem* (no sentido mais amplo possível). Donde todo direito, a despeito das distinções conceituais jurídico-doutrinárias, ser *direito a um bem*.

Além disso, para efeitos práticos, todo sujeito de direito é, de certa forma, proprietário de direito, porque quem diz sujeito de direito diz titular, dono, senhor de direito. Donde todo sujeito de direito ser uma espécie de *proprietário de direito a um bem*.

Na verdade, é a *lógica do ter* que, em grande medida, estrutura as categorias em questão, pois o sujeito de direito é o *sujeito que tem direito a um bem*, logo, que soa como “proprietário” de determinado direito a um bem, direito este que, sob esse aspecto, termina por figurar como uma “propriedade” daquele. De modo que o direito (sempre, a algum bem) dá-se *como se fosse* a “propriedade” do sujeito de direito, que, como tal, dá-se *como se fosse* o “proprietário” do direito.

Não por acaso, é desse modo que, visceralmente, a condição e o *status* de sujeito de direito são experienciadas, se não diretamente pelo próprio sujeito, indiretamente por quem estiver a reivindicá-los por ele.

Assim é que, por exemplo, para o ser vivo, *sua* vida deve ser respeitada porque ele *tem* direito à vida, os quais (direito e vida) são *dele*; para o trabalhador, *seu* direito à contraprestação salarial deve ser respeitado, porque ele *tem* direito à tal contraprestação, os quais (direito e salário) são *dele*; para o educando, *seu* direito à educação deve ser reconhecido, respeitado, promovido e garantido, porque ele *tem* direito à educação, os quais (direito e educação) são *dele*; e assim por diante.

Em suma, qualquer direito, na prática, parece traduzir-se, de alguma forma, na linguagem do ter, ou, o que aqui é o mesmo, do ser proprietário, titular, dono e senhor de direitos a bens.

Afinal, direito é algo que se *tem* ou que se *precisa ter* para o *uso* e a *fruição* do *bem* (no sentido mais elementar de algo positivamente valorado) a que ele se refere. Sim, ou eu tenho direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, e, como tal, sou *como que* (co)proprietário de um tal direito, ou não há falar realmente em um tal direito; ou eu tenho direito à saúde, e, como tal, sou titular de um tal direito, ou não há falar realmente nesse direito; ou eu tenho direito de atuar como profissional liberal numa determina área porque preenchi os requisitos para tanto,

e, como tal, sou senhor de um tal direito, ou não há falar realmente no direito em questão etc. etc. etc.

Entretanto, não é por isso, ressalve-se, que a ideia de propriedade é especial em Schopenhauer, mas sim por causa do modo como ele a fundamenta e posiciona na economia da vida.

b) A proprietarização, via trabalhização, do jusnatural e a personalização da propriedade

Com efeito, ao colocar o trabalho, no sentido mais vital de empenho ou labor volitivo, como a base da legitimidade da propriedade, Schopenhauer (2005, p. 430 e ss.), uma vez que é possível vislumbrar algo como uma vontade empenhada subjazendo às demais fontes ou categorias de direitos, indiretamente permite conceber o trabalho como o fundamento, ou, de todo modo, como o *cofundamento*, de todas as demais modalidades de direito, cujos objetos, sob esse aspecto, tornam-se (também) encaráveis como “propriedades”.

Em outras palavras, se o fundamento da propriedade é o trabalho enquanto empenho volitivo e se é possível identificar, em alguma medida, esforço e empenho volitivos por detrás se não da aquisição, certamente da manutenção, dos demais direitos, então o trabalho, como expressão do labor volitivo, parece concorrer, imediata ou mediata, para o fundamento de todos os direitos, cujos objetos tornam-se (também) figuráveis como “propriedades”.

Por mais que Schopenhauer assim não se expresse, essa é uma (re)leitura a que uma hermenêutica radical do pensamento schopenhaueriano, no sentido de interpretação que leva até às últimas consequências os pressupostos, premissas, ideias-mestra e acenos do filósofo, tal como a que temos empreendido, termina por conduzir. Se não, vejamos.

Que as pretensões de justiça dos direitos aos bens referenciados à corporeidade têm por fundamento a natureza concessora do corpo consubstanciador da vontade de vida, a essa altura, não se discute. No entanto, uma vez que a vontade de vida encarnada no corpo, como evidenciado recorrentemente por Schopenhauer (2005, p. 149 e ss. e p. 351 e ss.), é um empenho incansável e que a vida (*rectius*: a afirmação do querer viver) e o seu desenvolvimento, por si sós, já implicam, em vários níveis e por diversas fases, esforço, laboração, luta e resistência, então não seria de todo forçado ventilar a ideia de alguma forma de trabalho elementar concorrendo, ao lado da natureza,

para a fundamentação da justiça da pretensão dos direitos do corpo a par da concepção deste como uma espécie de propriedade.

Já quanto às pretensões de justiça dos direitos a bens provenientes de doação (*lato sensu*) não há dificuldade em vislumbrar o concurso do trabalho enquanto, substancialmente, vontade empenhada, seja porque, presume-se, o bem (*lato sensu*) doado constituiu-se por algum trabalho, porventura do doador/transmissor (SCHOPENHAUER, 2005, p. 432), seja porque o donatário precisará aperfeiçoar ou mesmo relegitimar o bem recebido através, sobretudo, do trabalho de manutenção e emprego o mais possível positivo do bem obtido. De modo que o grau do donatário de justo proprietário (leia-se: proprietário real e não meramente jurídico-formal, positivo, aparente) do bem a ele doado será diretamente proporcional aos seus esforços envidados à conservação e ao bom uso da propriedade atinente ao bem recebido.

Mutatis mutandis, o mesmo se diga com relação ao fundamento de legitimidade dos direitos advindos do acaso, de cuja propriedade pode-se dizer que será tanto menos arbitrária (meramente formal, jurídico-positiva) quanto mais trabalhada produtivamente pelo proprietário contemplado pela sorte:

Toda propriedade fundada no direito positivo deve, mesmo que através de tantos termos médios, basear-se por fim e como primeira fonte no direito natural de propriedade. Mas quão longe dista, na maioria dos casos, nossa propriedade civil [jurídica] daquela fonte originária do direito natural [trabalho]! Na maioria das vezes, tem com esta uma conexão bem difícil ou, até mesmo, indemonstrável: nossa propriedade é herdada, adquirida pelo casamento, ganha na loteria ou, mesmo quando não é assim, não é de fato adquirida com **o próprio trabalho e suor do rosto**, mas com pensamentos e ideias astutas, por exemplo, na especulação, e também através de ideias tolas que, por intermédio do acaso, o “deus eventos” coroou e glorificou. Em poucos casos ela é propriamente **fruto da fadiga e do trabalho efetivos** e, mesmo então, este é apenas espiritual como o dos advogados, médicos, funcionários e professores que, de acordo com o olhar dos homens rudes, parece custar pouco esforço. É preciso uma cultura significativa para reconhecer em tal propriedade o direito ético e, por conseguinte, respeitá-la por puros impulsos morais (SCHOPENHAUER, 2001, p. 111; grifo do autor; negrito nosso).

Por fim, até mesmo a fundamentação das pretensões de justiça de direitos a bens assentadas em contratos ou acordos de vontade parece passar, ao menos no tocante aos contratos mais expressivos, pela vontade empenhada, logo, pelo trabalho, obviamente que nem tanto no que tange à celebração contratual pura e simples (por mais fatigante que esta por vezes possa ser), mas no que tange à aquisição e manutenção do conjunto dos meios e recursos que colocaram o contraente em grau de celebrar o contrato e ou ao conjunto das atividades voltadas à realização das (contra)prestações firmadas contratualmente.

Dessarte, observa-se que a ideia de trabalho imprime duas características peculiares nesta nossa filosofia geral da propriedade de coloração schopenhaueriana:

- a) de um lado, permite o alargamento, para além dos estritos limites formais jurídico-burgueses, da ideia de propriedade, dado que, não apenas a propriedade convencional, mas também os demais direitos e bens, na medida em que *cofundamentados* por algum trabalho no sentido mais elementar de vontade de vida empenhada, fazem-se concebíveis em termos de propriedade; e,
- b) de outro, personaliza a propriedade, pois, se o trabalho é o querer empenhado, e se a propriedade é como que a encarnação ou monograma do trabalho, então toda propriedade, por aí, é uma espécie de consubstanciação da vontade empenhada da pessoa.

Dito de outro modo, o reconhecimento do significado volitivo radical do trabalho fundamentador da justiça da propriedade conduz, em última instância (a) ao reconhecimento do próprio direito natural como mais não sendo do que uma espécie de teoria da propriedade quintessenciada, assim como (b) ao reconhecimento conclusivo da propriedade justa como mais não sendo do que o desdobramento justo ou justa extensão da afirmação da vontade de vida pessoal.

No entanto, não podemos encerrar o presente estudo sem antes extrairmos as implicações mais objetivas das ideias *supra* sobre o *instituto* da propriedade, isto é, sobre a propriedade convencional, *stricto sensu*, já que, no final das contas, é esta a propriedade que interessa às pessoas, à práxis moral e ao direito positivo no dia a dia.

c) A propriedade pessoal como a propriedade justa e em prol da proteção (libertadora) contra as negatividades

Ora, nos quadros do pensamento de Schopenhauer, parece-nos que a compreensão da teoria da propriedade esboçada no âmbito de sua teoria da justiça só logra ser melhor arrematada quando conectada com sua teoria dos bens.

Com efeito, segundo o filósofo, há, muito basicamente, três grandes ordens de bens, quais sejam:

- a) os bens da ordem do *ser* (ou do que se é), como, por exemplo, vida, saúde, integridade física, liberdade, inteligência, caracteres, temperamento, dons, identidade e outros que tais, sumarizáveis, mais concretamente, na figura do corpo, que, recorde-se, não *temos*, mas *somos* (SCHOPENHAUER, 1974a, p. 323-345);
- b) os bens da ordem do *ter*, como propriedades convencionais, posses, títulos, dinheiro, poder, entre outros (como a família... se bem que, como ironicamente lembrado por Schopenhauer, é mais a família que nos tem do que temos a família...), resumíveis na ideia mais ampla de patrimônio (SCHOPENHAUER, 1974a, p. 346-352); e
- c) os bens da ordem da *representação social* (ou do que se é ou vale conforme o ponto de vista alheio), tais como *status*, reputação, honra, estima, glória etc., sintetizáveis no nome (SCHOPENHAUER, 1974a, p. 353-403).

Como se nota, a propriedade se enquadra numa categoria específica, a saber, a categoria concernente aos bens que se *tem*.

Assim, pergunta-se: em que consiste o fundamento de justiça e a função existencial do *ter*, ou, mais especificamente, da *propriedade* (que se *tem*)?

Resposta schopenhaueriana: o *ter* (e até mesmo o que se é ou vale no plano da *representação* alheia) é justo até e enquanto extensão não arbitrária e culposa do *ser*, e tanto mais existencialmente válido, poder-se-ia acrescentar a partir de uma (re)leitura consequente da teoria dos bens schopenhaueriana, quanto mais viabilizador e corporificador do *ser mais*, admitindo-se que, ao fim e ao cabo, a medida ético-moral do *ter* repousa no *ser* e o seu *telos* no *ser mais*⁵, ou,

⁵ No presente trabalho, o conceito de *ser mais* (e, indiretamente, de *ser menos* e por vezes até de *não ser*) está sendo vislumbrado sob a perspectiva da busca de compreensão, *em chave schopenhaueriana*, das relações de fundamento e função entre o *ter* e o *ser*. Contudo, ressalve-se que o conceito sob exame é suscetível de ser trabalhado sob diversos ângulos, a exemplo do que se passa no pensamento de Paulo Freire (2018, p. 101-106), que reflete sobre as causas e

schopenhauerianamente falando, no *caráter adquirido*, enquanto *caráter amigo de si mesmo*, porque a melhor versão empírica possível das potencialidades constantes do nosso caráter volitivo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 393-394).

De fato, o *ter*, tal como emblematicamente estampado na propriedade, é justo na medida em que expressão e objetivação dos trabalhos, esforços e empenhos afirmativos não arbitrários e culposos da *vontade de ser* (*i.e., de vida*) da pessoa, e tanto mais existencialmente consistente quanto mais voltado a funcionar como instrumento de defesa, concretização, aprofundamento, ampliação e libertação do *ser*, desde que se conceda a Schopenhauer (1974a, p. 323-345) que, para aquele, como ele próprio (Schopenhauer), que (por razões que não vêm ao caso) não trilha a via da renúncia ascética, a afirmação do querer ser/viver menos insegura e suscetível às negatividades, incluindo as antrópicas (leia-se: provenientes da injustiça humana), só pode ser a que investe no desenvolvimento, aquisição, manutenção e incremento, o mais possível, dos bens da ordem do *ser*, colocando os bens das outras categorias, a começar pela propriedade, em função daqueles.

Em outras palavras: a propriedade é justa e legítima se incorporação, em termos de extensão não arbitrária e culposa, do ser volitivo empenhado (*ter como ser desdobrado*), e existencialmente dotada de sentido(s) se *para* proteger o ser (*ter para ser*), cultivá-lo (*ter para ser mais*) e assim libertá-lo o mais possível das negatividades (*ter para se livrar o mais possível dos sofrimentos*, incluindo os *sofrimentos injustos*), afinal, desnecessário lembrar que estamos no registro filosófico de Schopenhauer, portanto, no registro filosófico do pensador do pessimismo (JANAWAY, 1999, p. 318-343), para quem, como cediço, a felicidade é deveras impossível, podendo-se, no máximo, sofrer menos... ou diferente (DEBONA, 2013).

A propósito, que fique claro: O mundo continua um inferno - *inferno*, não *absurdo*, pois não é tanto que o mundo não tem sentido, mas sim que o seu sentido é o de uma coisa infernal (ROGER, *In* SCHOPENHAUER, 2001, p. XII).

Todavia, forçoso convir que, uma coisa é, graças à propriedade (no sentido crítico e humanista-existencial aqui pugnado), sofrer em algum dos primeiros círculos do inferno, outra coisa, por ter pouco ou quase nada, padecer em algum

as implicações do *ser mais* e do *ser menos*, respectivamente *anunciado* e *denunciado* pelo pensador pátrio, tendo por pano de fundo as relações estruturais mais gerais entre opressor e oprimido.

dos demais círculos do inferno, os quais, aliás, com lastro numa “cartografia infernal da miséria” tal como a delineada por Onfray (1997, p. 53 e ss.), assim se poderia conceber:

- a) o *círculo dos explorados*, composto pelas forças do corpo social, quer as nômades, como tais privadas de segurança, a exemplo dos contratados a prazo, os estagiários e os aprendizes, quer as laboriosas sedentárias, como tais privadas de liberdade, como os adolescentes, os alunos, as “prostitutas” e os proletários;
- b) o *círculo dos caídos no fosso*, tidos como forças improdutivas, logo, privados de trabalho, tais como os emigrantes clandestinos, os refugiados políticos, os desempregados e os que vivem do rendimento mínimo de subsistência;
- c) o *círculo dos rejeitados*, como patologias do corpo social, de vez que improdutivos ou privados de atividade, a exemplo dos idosos pobres incapazes de se fazer tolerados sequer como *consumidores*, parte considerável dos loucos, os doentes sem condições de *consumirem* serviço de saúde e os delinquentes de praxe; e
- d) o *círculo dos danados*, os dejetos do corpo social, privados de humanidade, tais como os sem residência fixa, os “vagabundos” e os indivíduos em situação de rua.

Porquanto, conforme elucida Schopenhauer (2005, p. 351-428), na impossibilidade de eliminar a miríade de sofrimentos provenientes ora da necessidade (falta do que se quer), ora do tédio (experienciação do vazio sintomático da insaciabilidade ínsita ao querer), quando mais não seja porque o mal não é algo secundário oriundo da mera ausência do bem ou um princípio originário ao lado de outro princípio originário, o bem, tal como se passa na simplória visão de mundo maniqueísta, e sim algo *conatural* (logo, inerradicável) ao próprio modo de ser de um mundo sob o signo da Vontade (insaciável, irracional e autofágica) (LOPEZ, *In* SCHOPENHAUER, 2002, p. XI); ante à impossibilidade de erradicação do sofrimento, dizíamos, que tentemos então, pelo menos, sofrer menos de necessidades - e menos ainda de necessidades advindas de injustiças (para não falar das advindas de fabulações), admitindo-se que, quanto aos males, deveriam bastar-nos os não antrópicos - do que de tédio, de resto tanto mais contornável quanto mais, cultivando-se o *ser*, e se fazendo *mais*, a pessoa se torna um bom lugar para si mesma e uma de suas principais fontes de satisfação sustentável (SCHOPENHAUER, 2014a, p. 412).

Dessa forma, mais não é preciso dizer para se perceber que o que ressaí da melhor leitura da posição de Schopenhauer no tocante à propriedade convencional, *stricto sensu*, é a ideia de *propriedade pessoal*, a qual, como se vê, discrepa tanto da propriedade burguesa (individualista, privada, particular, sagrada, exclusivista, antissocial) quanto da propriedade estatizada (“coletivista”, privilégio dos apaniguados do partido único, esmagadora do indivíduo), para ficar nas duas principais formas históricas ilegítimas e disfuncionais da propriedade (DELLOVA, 2020, p. 18 e ss.), não fosse por outra razão por se assentarem no “roubo” dos justos frutos da vontade trabalhadora - sendo secundário, sob esse aspecto, saber se quem “rouba” é o Mercado (propriedade privada, capitalista) ou o Estado (propriedade estatizada, socialista) ou se o “roubo” é menos pior neste ou naquele -, e, por via de consequência, por sustentarem a manutenção e a reprodução de sistemas altamente injustos e desumanos (para não dizer anti-humanos), pulgueiros do *ser menos* ou mesmo do *não ser* e obstrutores da formação e aquisição minimamente satisfatória da *propriedade pessoal* como a alternativa mais justa, concreta e segura de superação da alienação crônica, assim como de afirmação digna (protetiva) do *ser* em nome do (libertador) *ser mais*.

Fato é que, em Schopenhauer, proteção e libertação são conceitos intercambiáveis, pois *protegido* estará aquele cuja propriedade, porque colocada aos serviços do *ser*, contribui decisivamente para *libertá-lo* o mais possível dos sofrimentos, inclusive os injustos, e vice-versa.

É dizer: A propriedade é um valor-meio a serviço de um valor-fim, a proteção ou libertação do *ser...* dos sofrimentos, os injustos incluídos, do *ser menos* ou mesmo dos riscos e ameaças do *não ser*.

A bem da verdade, fosse-nos permitido encerrar trazendo à baila uma categoria conceitual de somenos importância no pensamento de Schopenhauer (compreensível, pois que, dentre outras razões, usada e abusada por seu arquirrival, Hegel), a saber, a dialética, mas pertinente ao tipo de (re)leitura da teoria da propriedade schopenhaueriana que aqui estamos a ensaiar, diríamos então que, sobretudo de uma perspectiva jurídico-estatal e política, uma tal *propriedade pessoal* concretiza-se historicamente como uma espécie de síntese dialética das outras duas, tendo algo da propriedade estatizada (enquanto indutora do direito à propriedade), assente que não é concebível sua aquisição e desenvolvimento universal à revelia de uma forte e ampla base pública de direitos, garantias, bens e serviços (*o pessoal passa pelo social*), e algo da propriedade privada

(direito *de* propriedade), dado que centrada na figura da pessoa e de sua justa, maior e melhor afirmação (*o social é para o pessoal*).

VI.- Conclusão

Conforme a linguagem do civilista de boa estirpe, poder-se-ia concluir dizendo que a propriedade pessoal é a propriedade justa por ser a propriedade até e enquanto nos limites da *posse*⁶, desde que se reconheça que esta é um dos indicativos mais tangíveis do raio de abrangência real do trabalho (produtor, fabricante, industrial, criador, prestador, negociante etc.), logo, dos reais empenhos e esforços, não arbitrários e culposos, afirmativos da vontade de vida da pessoa, logo, do corpo, logo, do *ser* e de suas potencialidades (*ser mais*).

Então, um Schopenhauer anarquista?

Ora, a resposta a essa pergunta - que, afora a questão de se saber o que exatamente vem a ser anarquismo (ANSART, 1973; e MATOS, 2022), poderia ser “claro que não!”, se ortodoxamente tomássemos por referência o *homem* Schopenhauer e a literalidade do seu texto; ou “por que não?”, se hereticamente joeirássemos, tomando por referência as virtualidades libertárias de suas ideias-

⁶ Leia-se: “[...] no fundo, o que embasa a ideia de *propriedade* de Schopenhauer é a ideia de *posse*, ou, mais bem posto, a ideia do *possível pelo trabalho para usar*, a qual, schopenhauerianamente falando, poderia ser traduzida como a esfera de afirmação da vontade de vida demarcada pela potencialidade do *próprio* corpo e de sua capacidade laboral. Portanto, a *posse* (em seu sentido pleno, com tudo o que a conforma, como vontade, corpo, trabalho e uso) é o continente da *propriedade* [...]. Obviamente que, embora a base da propriedade e do direito natural em geral seja a mesma para todos, qual seja, o potencial volitivo-corpóreo, a feição e a voltagem, por assim dizer, desse potencial, variam de pessoa para pessoa, donde as inevitáveis diferenças de direitos, diferenças estas, contudo, sempre naturais e legítimas se na razão direta das diferenças de feição e voltagem do potencial de cada um (minha potência, isto é, o afirmável da minha vontade de vida, se estende até onde começa a potência alheia, e vice-versa)” (MEDEIROS JÚNIOR, 2021, p. 131; grifo do autor). Ainda, não seria demais arrolar as seguintes considerações de Schopenhauer sobre “detenção” e “formação”, por evidenciarem o quão o filósofo estava imbuído de algo como o trabalho possuidor/”formador” (apropriador, aquisitor) como o verdadeiro fundamento de legitimidade da propriedade: “[...] a fundamentação do direito natural de propriedade não requer a assunção de dois fundamentos de direito um ao lado do outro, a saber, aquele baseado na DETENÇÃO e aquele baseado na formação, mas o último sempre é suficiente. Apenas o nome FORMAÇÃO não é aqui adequado, pois o despender algum esforço sobre uma coisa nem sempre implica que se lhe dê uma forma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 431; grifo do autor; negrito nosso).

chave no assunto, a verve crítica e a postura insubmissa do seu *filosofar* -, de resto provocativa, não importa tanto.

Pois o que realmente importa, ao menos a nós, é essa possibilidade de (re)problematização radical dos fundamentos de legitimidade e funcionais da ideia de propriedade, e, mais especificamente, do instituto da propriedade, que se pode fazer, como acima o fizemos, a partir de um jusfilosofar se não baseado, certamente inspirado, no que há de mais produtivamente humanista e existencial no pensamento de Schopenhauer.

VII.- Referência bibliográfica

- ANSART, Pierre. **El nacimiento del anarquismo**. Buenos Aires: Amorrutu, 1973.
- DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo**: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.
- DELLOVA, Pietro Nardella. Pierre Proudhon e sua teoria da propriedade: O percurso proudhoniano do *droit d'aubane* à função libertária da propriedade. *In: Revista de Direito Civil*, ISSN 2596-2337, v. 2, n. 1, jan./jun. 2020, p. 6-85.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 66 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.
- JANAWAY, Christopher (Editor). Schopenhauer's pessimism. *In: JANAWAY, Christopher (Editor). The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, 1999, p. 318-343.
- LOPEZ, Pilar. Introducción. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, 2002, p. VII- XLVI.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Trad. Sueli Tomazini Barros Cassal. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **A an-arquia que vem**: Fragmentos de um dicionário de política radical. Sobinfluencia Edições, 2022.
- MEDEIROS JÚNIOR, Waldir Severiano de. **O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica** –

- Schopenhauer e Kelsen.** 2021. 505 p. Tese (Doutorado em Filosofia do Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 2021.
- . Instrumental reason in Schopenhauer and Horkheimer's “court of reason”. *In: ESSER, Carolina; FRANÇA, Mhardoqueu G. Lima. (Org.). 1922-2022: the Centenary of Critical Theory and the Law.* São Paulo: Dialética, 2023, p. 93-128.
 - PRADO, Rodrigo Murad do; PARREIRAS, Núbio Pinhon Mendes. As primícias juspenalistas de Schopenhauer: O princípio moral schopenhaueriano à luz da razão na prática. *In: Revista Pensamiento Penal*, 2023, p. 1-25.
 - ONFRAY, Michel. **A política do rebelde:** Tratado de resistência e de insubmissão. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
 - PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a Propriedade?** Lisboa: Estampa, 1997.
 - **Teoria de la propiedad.** Trad. G. Lizarraga. Liberia de Victoriano Suarez, Jacometrezo: Madrid, 1873.
 - ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o fundamento da moral.* Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. VII-LXXXI.
 - SANDEL, Michael J. **Justiça – O que é fazer a coisa certa.** Trad. Heloisa Matias; e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
 - SCHOPENHAUER, Arthur. Aphorisms on the wisdom of life. *In: Parerga and paralipomena.* Trans. E. F. J. Payne. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1974a (Reissued 2000). p. 311-497.
 - On jurisprudence and politics. *In: Parerga and paralipomena.* Trans. E. F. J. Payne. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1974b (Reissued 2000), p. 240-266.
 - **Sobre o fundamento da moral.** Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
 - Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética.* Trad. Pilar Lopéz de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, 2002, p. 35-132.

- **O mundo como vontade e como representação.** Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.
- **O mundo como vontade e representação.** Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 1. Curitiba: Ed. UFPR, 2014a.
- **O mundo como vontade e representação.** Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 2. Curitiba: Ed. UFPR, 2014b.