

# Kant e Schopenhauer.

## O princípio da obrigação em moral.<sup>1</sup>

Charles Renouvier

Tradução de Katia C. S. Santos<sup>2</sup>

Universidade Federal Rural do Semi-Árido, UFERSA, Brasil

### Apresentação

O texto traduzido a seguir foi publicado por Charles Renouvier (1815-1903), na revista *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*, na edição do ano de 1880. Renouvier fundou essa revista em 1872, com o objetivo de difundir os princípios republicanos de 1848, após a queda do Império, em 1870 (Blais, 2000, p. 10). Os eventos políticos da França durante a sua vida, bem como as conexões das questões políticas com as morais, religiosas e educacionais, foram estímulos constantes para o estudo e o trabalho de Renouvier, que duraram longas décadas. Sobre esse ponto, Blais escreve: “[...] não será exagerado defini-lo como o filósofo de 1848 e de seu fracasso, o pensador da falência das esperanças dos anos 48” (*Ibid.*, p. 10, tradução nossa). No entanto, a atenção do filósofo se dirigia a diversos assuntos, e um dos principais propósitos da revista era difundir os ideais do neocriticismo, o qual ele acreditava renovar os princípios da moral e da política, objetivo que já anunciava desde o primeiro texto publicado em *La Critique Philosophique* (cf. Renouvier, 1872a, pp. 2-3).

De fato, Renouvier se debruçou sobre numerosos temas, como lógica, moral, política, história, religião, história da filosofia e filosofia da história, e todos, como observa Gabriel Séailles no prefácio do seu *La philosophie de Charles Renouvier*, com muita profundidade (1905, p. II). Assim, dentre outras coisas, Renouvier foi um grande historiador da filosofia e esse é o ponto de interesse para o texto traduzido. O filósofo escreveu diversas obras de história da filosofia e filosofia da história<sup>3</sup>, e a própria revista *La Critique Philosophique* foi também um veículo de muitos textos de crítica e discussão da história da filosofia. A obra *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886) é fruto exatamente desses textos.

Esse tipo de trabalho era algo já conhecido e praticado há tempos por Renouvier e por alguns de seus colegas, de um modo bem específico. Para entendermos, é útil citar a “Advertência” escrita por François Pillon para o volume do 1º ano da revista *L'Année Philosophique*: “Nosso objetivo não

<sup>1</sup> “Kant et Schopenhauer. Le principe de l'obligation en morale.” *La critique philosophique, politique, scientifique, littéraire*. 9º année, I, (1880), Paris, Au Bureau de La Critique Philosophique, pp. 23-30.

<sup>2</sup> E-mail: katiasantosfilo@gmail.com

<sup>3</sup> Alguns exemplos são: *Manuel de philosophie moderne* (1842); *Manuel de philosophie ancienne* (1844); *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885-1886); *Essais de critique générale. IV. Introduction à la philosophie analytique de l'histoire* (1896); *Histoire et solution des problèmes métaphysiques* (1901).

é apenas analisar as obras, expor as doutrinas; *L'Année Philosophique* não pretende se limitar ao papel de relator; ela examina, ela discute, ela julga” (1867, p. V, tradução nossa). Essa revista foi fundada em 1867 pelos dois amigos (Fedi, 2002, p.65), e o primeiro volume conta com uma extensa introdução sobre a filosofia do século XIX, na França, escrita por Renouvier. *L'Année Philosophique* deixou de ser publicada em 1870, para retornar em 1891, após o fim de *La Critique Philosophique*, em 1889<sup>4</sup>. É esse, portanto, o modo como Renouvier avalia as críticas que Schopenhauer dirige à ética de Kant neste pequeno texto aqui oferecido, de pouco mais de 7 páginas no original, mas de grande acuidade de análise e de profundo discernimento das éticas kantiana e schopenhaueriana.

• • • •

Com frequência, o destino de toda filosofia crítica é conseguir apenas suscitar novos dogmatismos, pelo menos tão desmedidos quanto os antigos, e que os lembrariam exatamente se não fosse a diferença de métodos, se não fosse, sobretudo, a diferença de palavras. No entanto, nenhum filósofo, entre esses raros reformadores do sistema de ideias gerais, viu o espírito de sua reforma tão completamente ignorado como Immanuel Kant, pois seus sucessores e discípulos, imediatamente, infringiram seu pensamento central, cujo sentido é que nenhuma doutrina transcendente possui fundamentos racionais suficientes, ao abrigo de contradições, e que toda afirmação sobre os três grandes temas da especulação filosófica de todos os tempos se justifica exclusivamente por motivos de ordem moral, e deve, em consequência, confinar-se, encerrar-se nos limites onde o objeto da moralidade é alcançado. Como foi possível um desvio tão extremo como aquele do qual testemunharam, de diversas formas, o monismo de Fichte e o monismo de Schopenhauer, a identidade absoluta de Schelling, a evolução da *Ideia* de Hegel? É preciso confessar que o fundador do criticismo não é isento de responsabilidade nesse aspecto: ele mesmo teria provavelmente reconhecido, se, reaparecendo no debate filosófico depois do esgotamento das saturnais especulativas de sua pretensa escola, ele pudesse ter feito o que fez Schelling, – sem sucesso, na verdade – no fim do reinado do hegelianismo, e pudesse aplicar sua grande inteligência, com seu amor pela verdade, à investigação do ponto fatal, em sua própria doutrina, onde tinha encontrado a causa de todo mal. Essa causa é que, empurrando longe demais a retificação necessária do empirismo de Hume, ele teve de conservar *a substância* como realidade suprema sob o mundo fenomênico, a substância, inevitável pedra angular de todos tipos de panteísmo, a substância nem mesmo definida e explicada pelas condições do entendimento e de todos os fenômenos possíveis, que um Espinosa considera como sendo apenas o seu desenvolvimento, mas a substância inteligível, o númeno, puro desconhecido, situado fora do tempo e do espaço, sujeito imaginário das contradições conciliadas entre o finito e o infinito, o múltiplo e o uno, a liberdade e a necessidade. Nesse ponto de vista místico, todo criticismo se desvanece. A solução das antinomias, tal como Kant propõe na crítica da razão pura, é a renúncia pura e simples às consequências dessa crítica e aos limites que ela impõe ao objeto da crítica da razão prática. É o restabelecimento da metafísica antiga, em todos os seus direitos.

Kant se aproxima singularmente dos escolásticos, quando busca escapar das dificuldades da teologia transcendente e das do livre arbítrio unido ao determinismo, admitindo a existência do númeno fora do tempo, subtraído a todas as condições do

<sup>4</sup> Para uma análise mais detalhada sobre a revista, cf. FEDI, L. *Philosopher et républicaniser: la Critique philosophique de Renouvier et Pillon, 1872-1889. Romantisme*, n° 115, (2002-1), pp.65-82.

pensamento. Não é surpreendente, portanto, que ele abra aos seus discípulos uma via de especulações muito similares – próxima à fé cristã – àquelas em que os escolásticos foram treinados e, no fundo, induziu-os, naquilo que não se prende às palavras, às mesmas soluções. Nós vimos Schopenhauer invocar, de maneira triunfante, esse númeno que lhe permite considerar todo homem como portador, neste mundo de fenômenos, de um caráter invariável, fatal, do qual, por assim dizer, ele contraiu a predestinação absoluta na sede do eterno, lá onde não há nem sucessão nem percepção das coisas na extensão. Não é possível estar mais afastado da razão prática. E é, no entanto, um pensamento de Kant. Só resta saber como se compreenderá o ato do númeno, a natureza e a causa desse ato. Se ele existe, Schopenhauer tem o mesmo direito de defini-lo pela metafísica budista, que Santo Tomás pela teologia católica, ou que o próprio Kant de deixá-lo sem definição; pois, na verdade, o ato aqui não é mais obscuro ou menos arbitrariamente suposto que o agente.

Se, apesar de toda a doutrina kantiana, sobrevivente do esgotamento de toda uma série de interpretações metafísicas, permaneceu essencialmente uma crítica do conhecimento e, na aplicação, uma moral, é porque Kant fixou a si mesmo firmemente a essas duas regras: 1ª, deixar o númeno no estado de um X, puro desconhecido, condenar-se a não fazer aí nenhum uso determinativo e construtivo do cosmos universal, e isso por essa razão admiravelmente percebida, de que um tal uso só é possível com a ajuda das categorias do entendimento, as quais não engendram senão contradições quando se as retira da esfera da experiência e do relativo para as dirigir ao absoluto; 2ª outra regra capital: considerar o ato de razão que se chama a lei moral como um fato de autonomia humana e, apesar da forma imperativa ou de obrigação, sob a qual esse ato se apresenta em nós, para nós, reconhecer que ele não nos vem de fora, que ele não é subordinado a nenhuma condição exterior, tampouco a nenhuma hipótese sobre as consequências a esperar da observância da lei; que é, ao contrário, na realidade desse imperativo interno que é necessário buscar o verdadeiro fundamento psicológico de todo comando moral ou preceito, que imaginamos emanado de uma potência externa tendo direito sobre nossa vontade. Não é possível ser mais claro em suas declarações, mais absoluto do que foi Kant para libertar o princípio de obrigação de toda teologia natural ou revelada.

É, no entanto, sobre esse ponto que Schopenhauer dirige um de seus ataques mais vivos contra a ética de Kant. Se se crê nele, seria o preconceito teológico, antigos hábitos do espírito, que teriam inclinado esse filósofo a ver na consciência um imperativo, uma lei. Mas é antes ele, Schopenhauer, que, na medida de seu próprio hábito de considerar a fonte de todos os atos morais no sentimento – se poderia dizer quase físico – e de confundir a ideia de lei com aquela de uma ordem comandada de fora, encontrou-se incapaz de assimilar o sentido dos imperativos kantianos.

“Tal é, diz ele, nossa conclusão: a moral de Kant, como aquelas que a precederam, carece de base segura... No fundo, ela é apenas a moral dos teólogos, mas tomada às avessas e disfarçada sob fórmulas abstratas e, em aparência, descobertas *a priori*. O que devia tornar o disfarce mais bem sucedido e fazer a inversão é que Kant, em tudo aquilo, não se poderia duvidar, iludia a si mesmo: ele imaginava verdadeiramente que podia estabelecer essas ideias de comando e de lei, cujo sentido inteiro evidentemente é extraído da moral dos teólogos, fora de toda teologia... No fim, vê-se cair das suas próprias mãos a máscara da moral teológica, quando aparece a teoria do *soberano bem*, os *postulados da razão prática* e, em último lugar, a teologia moral. Mas tantos sinais não puderam esclarecer nem a ele nem ao público sobre o verdadeiro sentido das coisas; ao contrário, todos se regozijaram de ver restabelecidos, graças à moral (em um sentido ideal e por um objetivo totalmente prático, pouco importa), todos os seus artigos de fé. Eles, com toda a sinceridade, tomaram a consequência pelo princípio e o princípio pela consequência,

sem ver que nessa moral suas pretensas consequências estavam, no fundo, admitidas antecipadamente, a título de princípios, embora secretos e dissimulados.

Que se me permita, continua Schopenhauer, terminar esse estudo severo com uma comparação mais divertida, até mesmo frívola, isso nos alegrará: Kant, com seu talento de se mistificar a si mesmo, me faz pensar em um homem que vai a um baile à fantasia, lá passa a noite cortejando uma beldade mascarada, e que acredita fazer uma conquista; ela, ao fim, tira a máscara e se dá a conhecer: é a sua mulher”<sup>5</sup>.

Essa brincadeira lembra uma outra de Heinrich Heine, fundada sobre uma interpretação totalmente contrária da origem dos postulados da razão prática. O poeta e cruel satírico imagina que Kant tinha por confidente de sua obra o fiel Lamb, seu doméstico. Vendo este último na consternação de que a crítica da razão pura arruinava os fundamentos do céu e da Terra, ele teria sido tomado de compaixão. Teria, então, imaginado os famosos postulados para consolá-lo, a ele e a todos os corações simples. Nesse sentido, e para imitar a comparação *frívola* de Schopenhauer, não é mais à sua mulher, sem reconhecê-la, à teologia mascarada que Kant deveria cortejar; mas, verdadeiro celibatário e, no fundo, convicto, ele teria fingido cortejar por um bom motivo uma beldade comprometida em outro lugar, que ele sabia perfeitamente não ser para um filósofo da sua espécie. Interpretações semelhantes são ainda menos ofensivas para o caráter de Kant, pois elas não denotam, naqueles que as propõem, a completa ininteligência do real móvel e do princípio original do criticismo.

Uma parte importante da obra de Schopenhauer é consagrada à refutação da noção de obrigação como fundamento da ética, e ao mesmo tempo do formalismo absoluto de Kant, dessa doutrina que pretende excluir dos atos propriamente morais todo elemento, todo motivo de fonte passional, por mais desinteressado que possa ser. Ora, esses são dois pontos que é essencial distinguir. Percorrendo aqui as objeções de Schopenhauer, nosso objetivo será repeli-las, fazendo jus às reprimendas que são corretas e sobre as quais estamos tão geralmente de acordo. Esse filósofo utiliza para expô-las tanto sagacidade, quanto paixão e verve espiritual. Infelizmente, forçados a abreviar e resumir, devemos renunciar a oferecer uma ideia ao leitor da potência humorística de Schopenhauer.

Primeiramente, ele se fixa, e muito justamente, à pretensão de edificar uma metafísica dos costumes “absolutamente *a priori*”, de modo que a lei moral não tenha nenhum fundamento deduzido do conhecimento do homem, da constituição particular da natureza humana, de nossos sentimentos, de nossas necessidades; que seja uma *simples forma*, que se relacione à mera forma e nunca ao conteúdo de nossas ações. Trate de compreender! Diz aqui Schopenhauer, e, de fato, como conceber que não entre nada de empírico em uma determinação moral e que um agente venha alguma vez a fazer abstração total dos fatos exteriores, de seus próprios móveis passionais, dos fins que o atraem e dos resultados que ele pode esperar de seus atos? Mas o crítico talvez vá muito longe, ou pelo menos abusa de certas expressões ambíguas de Kant, querendo nos demonstrar que os kantianos estavam errados quando interpretaram o pensamento do mestre no sentido de que o imperativo moral seria um fato de consciência. A verdade nos parece ser que Kant, excluindo todo elemento empírico e fenomênico das manifestações do ditame interno, queria estabelecer esse ditame, de um modo, na verdade, pouco inteligível, em uma certa consciência absoluta do “*homo noumenon*” distinto do homem sensível, *juiz* soberano deste último e situado com este numa relação prática que ele se proibiu de determinar em teoria. Ora, a consciência ainda está lá, embora com um senso místico análogo àquele dos cristãos que a definiram como a própria voz de Deus, *Deus*

<sup>5</sup> Renouvier cita aqui, com pequenas supressões, o final do §8, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

em nós. Isso resulta de uma passagem importante que o próprio Schopenhauer cita em outro local e da qual o tradutor, M. Burdeau, ofereceu, em nota, um bom comentário (p.76). O vício da doutrina de Kant reside, portanto, aqui como alhures no emprego que ele faz do númeno misterioso, e a polêmica contra essa doutrina deveria, a nosso ver, concentrar-se em um só ponto. Trata-se apenas de saber se a clareza das ideias não exige que demos o nome de fato e de fenômeno a tudo o que se passa no teatro da consciência, sem nenhuma exceção, e a alguma ideia que possamos, além disso, fazer-nos da causa de tal ou qual de nossos eventos internos. Eles não são todos empíricos, antes de tudo, pelo simples fato de que é em nossa experiência e não em outra parte que eles são dados?!

Schopenhauer, portanto, tem razão, no nosso parecer, em sustentar contra Kant que o criticismo não tem o direito de situar o fundamento da ética na região “numenal”, a moral sendo como todo o resto da ordem dos fenômenos e devendo se formular sobre o terreno da experiência. O “em si”, da lei moral é uma hipótese metafísica, transcendente, e certamente a mais obscura que há em uma filosofia que não reconduz o dever a Deus.

Mas onde não podemos mais estar de acordo com Schopenhauer é quando ele condena, entre as ideias caras a Kant, essa bela generalização que faz este considerar a lei moral como um produto da razão, universalmente válida para “todos os seres racionais”. Sem dúvida, o homem é o único ser racional conhecido por nós; mas sem supor que Kant tenha pensado em anjos ou outras hipóstases quaisquer, pode-se bem compreender que seu pensamento foi o de afirmar o estreito parentesco da razão e da lei e de declarar, elevando-se assim ao universal, que, em toda parte onde os seres dotados de razão existissem ou pudessem existir, não importa sob qual forma, a lei moral seria seu caráter, como ela é o caráter do homem. Essa afirmação é situada, como os postulados, no limiar do desconhecido cósmico e teológico, que ela não tenta penetrar. Ela conclui do mesmo para o mesmo e carece por isso de valor lógico, mas seu mérito para nós não é assim diminuído.

É verdade que Schopenhauer não admite essa acepção da razão que corresponde ao qualificativo *razoável*, no sentido moral, mas somente aquela que se relaciona ao sentido *racional*. Ele se compraz, assim, em não considerar o razoável, no tocante à conduta humana, senão no cálculo interessado. A razão, mãe da linguagem, é simplesmente, diz ele, a faculdade dos conceitos, e é ela que nos torna capazes de regular nossos atos sobre conceitos. Nada mais justo. A razão, distinta do entendimento, é uma quimera dos discípulos de Kant – e ele mesmo não é sem responsabilidade quanto às consequências que eles extraíram dessa distinção. Mas não há nenhuma necessidade de forçar o sentido ordinário da palavra nem de sair da experiência e do uso formal das categorias, para considerar uma função da razão no ato de generalizar as máximas da vida e da conduta e de apenas aceitar como moralmente boas aquelas que, generalizadas dessa forma, permanecem aplicáveis a uma “sociedade de seres humanos”. Schopenhauer explica perfeitamente esse princípio da moral kantiana e o sentido do “imperativo categórico puro”; ele o caracteriza como uma passagem da razão teórica à razão prática por meio da *universalidade*, forma e matéria ao mesmo tempo da *legalidade*. Daí, a fórmula: Aja apenas conforme as máximas as quais tu possas querer que se tornem lei geral para todos os seres racionais. E, agora, o ele que opõe a essa admirável fórmula pela qual Kant, primeiro, mostrou o sentido profundo, o único sentido correto dos adágios antigos da justiça e deu-lhes uma expressão verdadeiramente filosófica?

Schopenhauer, amparando-se sobre as aplicações que Kant faz da lei moral assim entendida, sobre os exemplos que ele daí traz, sustenta que ela não é nada mais do que o *egoísmo a priori*. E de fato Kant se empenhou em dar a ver que as máximas imorais, se generalizadas, retornam necessariamente em detrimento do agente, que *pode até querer* utilizá-las por sua conta, mas que *não pode querer* que outros delas se sirvam



diante dele. Assim, o interesse seria a fonte da moralidade. Vê-se que a objeção qualifica de utilitarismo a moral kantiana, e ela seria fundada, se o princípio da obrigação não se juntasse àquele da universalização. Schopenhauer, que sustenta em outro lugar, e com razão, que é impossível abdicar inteiramente do interesse, porque não existem motivos que não impliquem um interesse qualquer, lamenta aqui que a generalização das máximas seja submetida à prova do interesse geral, do qual é juiz o interesse particular que se considera em outrem pela troca de papéis. Ele deveria, de preferência, atacar a contradição latente de uma doutrina que pretende banir dos atos morais todo móvel passional e que, no entanto, apoia-se sobre o interesse da humanidade inteira e de cada pessoa para formular suas regras e supõe, insuperavelmente, além da obrigação, a existência do sentimento que nos faz desejar nosso bem e o bem de nossos semelhantes, e não somente a existência de uma potência abstrata: a virtude generalizadora da razão.

Schopenhauer faz uma sátira amarga do princípio de Kant, sustentando que o ato verdadeiramente moral deve ser feito *unicamente por dever*<sup>6 7</sup> e nós não podemos desaprová-lo nisso, mas ele continua errado ao confundir o caráter de mandamento do dever com as injunções exteriores: “É preciso que o ato seja comandado! Moral de escravos!”<sup>8</sup> exclama. Poderíamos dizer a esse respeito – como em outra parte, quando ele quer absolutamente que o imperativo kantiano tenha sua fonte no Decálogo – que a falha é apenas sua, que se mostra incapaz de compreender uma obrigação diferente de uma necessidade externa, ou da ordem de um chefe impondo essa necessidade. A autonomia é uma ideia que lhe parece ser absolutamente inacessível. Ele vê aí apenas uma ficção: “uma máquina para substituir a moral dos teólogos e que a substitui quase como perna de madeira substitui uma perna de verdade”<sup>9</sup>. E por quê? Porque ele não reconhece nada disso na natureza humana. E por que novamente? Porque, no seu pessimismo, ele se prende ao espetáculo dos desvios humanos da lei moral, sem se perguntar se esses próprios afastamentos que nós julgamos e estigmatizamos, nós, os mesmos que nos tornamos culpados, não fornecem correlativamente a prova da existência de um ideal, e do dever que nós reconhecemos de ajustar sobre ele nossos atos. E, portanto, se não fosse essa noção de dever, se não fossem suas aplicações contínuas, bem ou mal entendidas e conduzidas na vida humana, não somente a sociedade, mas até mesmo o indivíduo inteligente e fervoroso cairia em dissolução. O último dos homens, um selvagem bruto, semi-imbecil, um malfeitor metódico<sup>10</sup>, estabelece sempre uma certa harmonia em suas funções mentais, por meio da ideia de que uma coisa deve ser isto e não aquilo, que um homem em tal ocasião deve fazer isto e não aquilo. Quais possam ser os motivos que lhe ditam suas máximas, ele tem máximas; ele as recebe ou ele as faz, o que dá no mesmo, quando se considera o homem de maneira geral; ele não obedece simplesmente às associações de ideias que nascem dos casos particulares para levá-lo a uma ação ou a outra. Ele é portanto, um *animal de dever*, pelo menos nesse sentido do dever que não ultrapassa a ideia, independentemente de como aplicada, de um dever ser e de um dever fazer. Ora, é por não distinguir entre esse princípio, o mais profundo de todos, absolutamente inalienável da razão prática, e as aplicações variáveis, contraditórias, confusas, que são feitas pelos indivíduos e nos diferentes meios sociais, e que temos tão frequentemente espaço para julgar perversas, é pela falta dessa distinção, dizíamos, e porque não consideramos o dever nessa acepção universal, que recusamos depois reconhecer-lhe a determinação especial que lhe confere a qualidade de imperativo moral.

<sup>6</sup> Ele não deixa de citar dois epigramas espirituosos de Schiller, um kantiano, todavia: “I. *Escrúpulo de consciência*: eu sirvo de bom grado meus amigos; mas, ai de mim! Eu o faço com inclinação e, assim, sinto com frequência um remorso de não ser virtuoso. – II. *Decisão*. Você só tem uma coisa a fazer; é preciso tratar de desprezar essa inclinação e fazer então com repugnância o que te ordena o dever.”

<sup>7</sup> Os epigramas transcritos na nota acima por Renouvier são aludidos por Schopenhauer no §6, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

<sup>8</sup> Citação do no §6, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

<sup>9</sup> Citação do no §8, da seção II, de *Über die Grundlage der Moral*. [nota da tradutora]

<sup>10</sup> Optamos por traduzir assim a expressão “*malfaiteur de système*”. [nota da tradutora]

Esse último existe, no entanto, porque não é possível compreender uma sociedade de homens, a mais reduzida possível, na tribo, na família, sem supor aí a ideia do justo e do injusto, a ideia do que *se deve* uns aos outros, segundo as relações em que se estão uns com os outros. Quando, portanto, uma vez nos damos conta dos imperativos, quaisquer que eles sejam no espírito humano, isto é, da noção de obrigação como fato geral e absolutamente distinto daquele da necessidade, basta pensarmos no dualismo psíquico do bem e do mal, aquele do amor e da aversão, no conflito das paixões em cada indivíduo e entre indivíduos diferentes e, enfim, na disposição social do homem, a qual só pode ter efeitos duráveis com base em um fundo qualquer de justiça, para que sejamos conduzidos a reconhecer em toda parte a presença de um imperativo mais ou menos declarado ou latente, que nesse caso é a lei moral. Mas Schopenhauer vê os homens falharem muito ordinariamente com suas obrigações e conclui disso que eles não as reconhecem em absoluto. A conclusão não é boa em lógica, nem de um bom observador moralista. Nós poderíamos concordar com Schopenhauer que a lei que governa a natureza é igualmente aquela que reina, na verdade, sobre as relações humanas: a força; que a máxima erigida em lei universal é, no momento decisivo, aquela da injustiça, e não aquela que diz Kant; que a organização social, nos povos civilizados, é um obstáculo que, uma vez suprimido ou invertido, permite à *natureza recobrar seus direitos*; que o número dos justos é pequeno e que, enfim, nas relações internacionais, o direito é negócio de chancelaria e de estilo diplomático, um *puro jargão*: permaneceria sempre que esse suposto jargão e, de outra parte, o recurso constante dos particulares à ideia de direito, nos seus debates de todo gênero, o hábito universal de *justificar* o que se faz, o que quer que se faça, e de *justificar* particularmente o emprego da força, são os signos indubitáveis da presença em nós da noção do dever. O mesmo argumento prova que esses raros homens justos dos quais Schopenhauer está disposto a reconhecer a existência são, antes de tudo, aqueles que se conduzem de acordo com o que eles creem *justo*, e não os que se compadecem com os sofrimentos de seus semelhantes e consentem em suportar um mal para evitá-lo em outros.

Renouvier.

## Referências bibliográficas

- BLAIS, M.-C. *Au principe de la République. Le cas Renouvier*. Paris: Gallimard, 2000.
- FEDI, L. *Philosopher et républicaniser: la Critique philosophique de Renouvier et Pilon, 1872-1889. Romantisme*, n° 115, (2002-1), pp.65-82. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_2002\\_num\\_32\\_115\\_1077](https://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_2002_num_32_115_1077). Acesso em: 02 abr. 2018.
- PILLON, F. (Direc.) *L'Année Philosophique. Études critiques sur le mouvement des idées générales*. 1<sup>o</sup> année (1867), Paris, Germer Baillière, 1868.
- RENOUVIER, C. (Direc.) *La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*. 1<sup>o</sup> année, I, (1872), Paris, Au Bureau de La Critique Philosophique.
- RENOUVIER, C. *Ce que c'est que le criticisme. La Critique Philosophique, Politique, Scientifique, Littéraire*. 1<sup>o</sup> année, I, (1872a), Paris, Au Bureau de La Critique Philosophique, pp. 1-3.

SCHOPENHAUER, A. *Über die Grundlage der Moral*. Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke. Band III. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012.

SÉAILLES, G. *La philosophie de Charles Renouvier. Introduction a l'étude du néo-criticisme*. Paris: Alcan, 1905.