

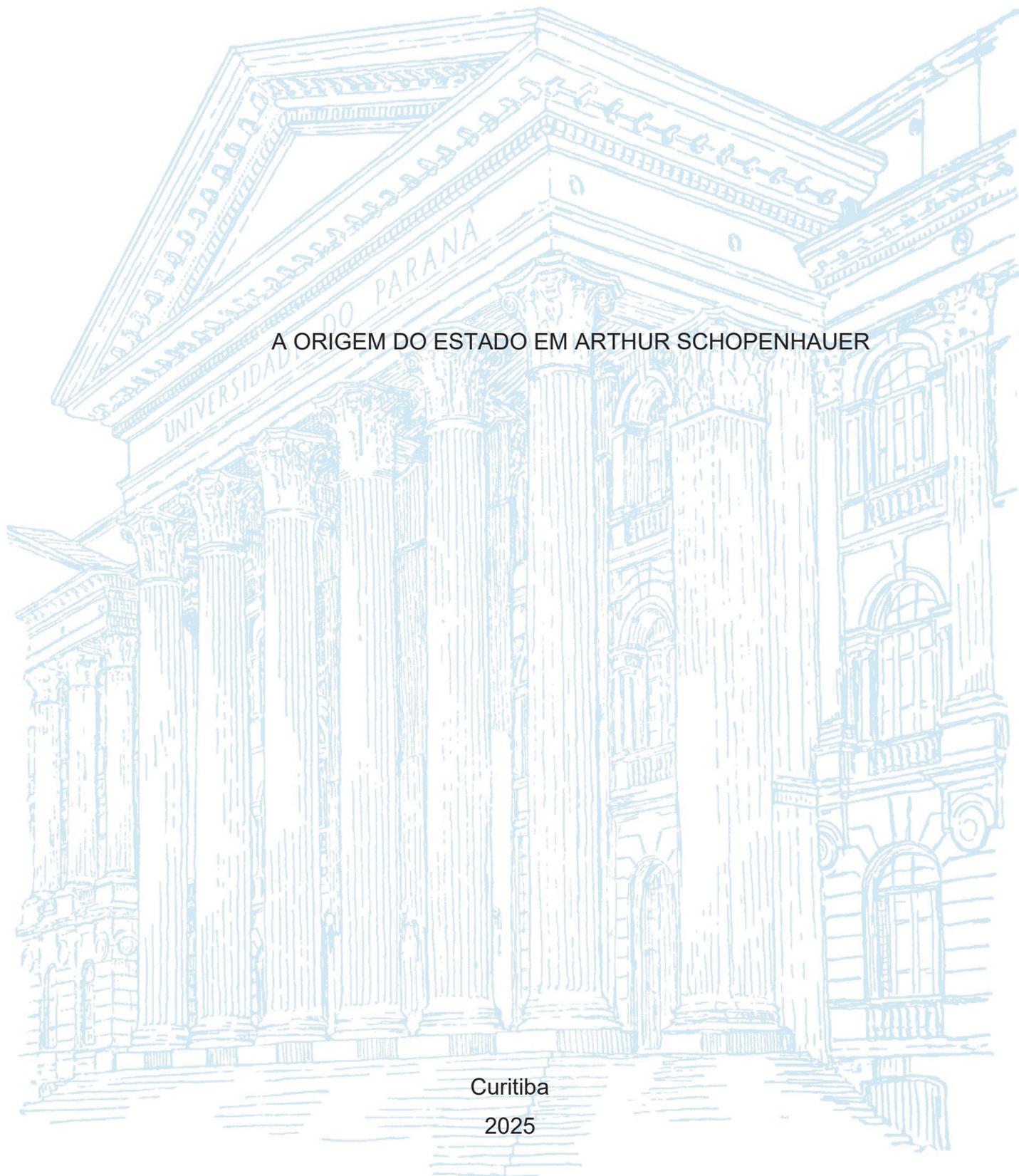
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

VINÍCIUS EDART

A ORIGEM DO ESTADO EM ARTHUR SCHOPENHAUER

Curitiba

2025



VINÍCIUS EDART

A ORIGEM DO ESTADO EM ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

CURITIBA

2025

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Edart, Vinícius

A origem do Estado em Arthur Schopenhauer. / Vinícius Edart. –  
Curitiba, 2025.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de  
Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação do Mestrado em  
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860-. 2. Estado - Origem.  
3. Monarquia. 4. Metafísica. 5. Vontade. I. Paschoal, Antonio Edmilson,  
1963-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação  
do Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -  
40001016039P7

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de VINÍCIUS EDART, intitulada: **A ORIGEM DO ESTADO EM ARTHUR SCHOPENHAUER**, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa. A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 25 de Fevereiro de 2025.

Assinatura Eletrônica

27/02/2025 12:32:39.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

26/02/2025 12:55:04.0

FELIPE DOS SANTOS DURANTE

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE)

Assinatura Eletrônica

26/02/2025 15:05:47.0

MARIA ISABEL DE MAGALHÃES PAPANETTER LIMONGI

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

---

Rua Dr. Faivre, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil  
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: [pgflos@ufpr.br](mailto:pgflos@ufpr.br)

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte Identificação Única: 423994

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://siga.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 423994

Dedico este trabalho a todos meus companheiros de sofrimento neste mundo como representação.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha mãe, Lucimara Aparecida Novaki Edart, e meu pai, Carlos Alberto Edart, por terem promovido os estudos desde muito novo e me apoiarem sempre.

Ao meu orientador professor Antonio Edmilson Paschoal pela oportunidade e pelas contribuições aos estudos da filosofia alemã.

Ao Antonio Alves Pereira Junior pela inestimável contribuição nesta pesquisa que se consolidaram junto à nossa amizade. Aos meus amigos do grupo de estudo online semanal pelos diversos insights durante as reuniões de quinta-feira, Agustavo Reis, Adriana Feliciano, Natália Amanda Maia e a Sonia Maria da Silva.

Ao meu amigo e colega Pedro Chiarani Dallacosta pela enorme contribuição com a pesquisa durante todo o curso, dentro e fora de sala de aula, dentro e fora dos pátios da universidade.

Ao Felipe Durante pela grandiosa ajuda, desde a leitura atenta do pré-projeto até a fornecer a inspiração diária no estudo de Arthur Schopenhauer.

A todas aquelas pessoas que contribuíram com a pesquisa e que não estão mais por perto para poder apreciar o trabalho final.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa sem o qual esta não seria possível.

## RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo vislumbrar, por meio da leitura estrutural, a origem do Estado na teoria de Arthur Schopenhauer a partir de uma dupla consideração, com a primazia do contratualismo schopenhaueriano e seu jusnaturalismo da vontade. Para alcançar o objetivo principal da pesquisa, inicialmente se explica os pressupostos fundamentais para a pesquisa schopenhaueriana como o que se entende como vontade cosmológica e sua distinção em relação à manifestação da vontade individual no mundo enquanto representação, a explicação do que se entende como afirmação e negação da vontade nesta pesquisa, assim como a distinção entre egoísmo teórico e egoísmo prático. Em um segundo momento, são exploradas as duas possibilidades da origem do Estado por meio da via histórica e da via hipotética e o consequente contratualismo schopenhaueriano. Então, o texto discute o conceito de direito natural, direitos fundamentais e o direito à propriedade para apresentar as finalidades do Estado enquanto funções contratuais e as formas de governo que executam mais ou menos bem sucedidas estas funções, destacando a defesa da monarquia realizada pelo filósofo. Por fim, discute-se a proposta do pensamento único presente no prefácio de sua obra magna, seus significados e interpretações e como ele se apresenta na esfera política como comunicação (analógica) e como verdade (lógica argumentativa).

Palavras-chave: Schopenhauer, Arthur; Filosofia Política Moderna; Egoísmo; Monarquia; Metafísica da vontade.

## **ABSTRACT**

The aim of this dissertation is to glimpse, through a structural reading, the origin of the state in Arthur Schopenhauer's theory based on a double consideration, with the primacy of Schopenhauerian contractualism and his jusnaturalism of the will. In order to achieve the main objective of the research, the fundamental assumptions for Schopenhauerian research are initially explained, such as what is understood as cosmological will and its distinction in relation to the manifestation of individual will in the world as representation, the explanation of what is understood as affirmation and negation of will in this research, as well as the distinction between theoretical egoism and practical egoism. Secondly, the two possibilities for the origin of the state are explored through the historical route and the hypothetical route and the consequent Schopenhauerian contractualism. The text then discusses the concept of natural law, human rights and the right to property in order to present the purposes of the state as contractual functions and the forms of government that perform these functions more or less successfully, highlighting the philosopher's defense of monarchy. Finally, we discuss the proposal for a single thought in the preface to his magnum opus, its meanings and interpretations and how it is presented in the political sphere as communication (analogical) and as truth (argumentative logic).

Keywords: Schopenhauer, Arthur; Modern Political Philosophy; Egoism; Monarchy; Metaphysics of Will.

## LISTA DE ABREVIATURAS OU SIGLAS

### *Obras de Arthur Schopenhauer<sup>1</sup>:*

E I – Sobre a liberdade da vontade [Ueber die Freiheit des menschlichen Willens]

E II – Sobre o fundamento da moral [Ueber das Fundament der Moral]

G – Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente [Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde]

GBr – Correspondências [Gesammelte Briefe]

HN III-a – Manuscritos berlinenses [Berliner Manuskripte 1818-1830] –  
Metafísica dos costumes

HN III-b – Manuscritos berlinenses [Berliner Manuskripte 1818-1830] –  
Metafísica do belo

HN III-c – Manuscritos berlinenses [Berliner Manuskripte 1818-1830] –  
Metafísica da natureza

N – Sobre a vontade na natureza [Ueber den Willen in der Natur]

PP I / PP II – Ornatos e complementos (T. I ou II) [Parerga und Paralipomena]

W I / W II – O mundo como vontade e como representação (T. I ou II) [Die Welt als Wille und Vorstellung]

### *Obras de Immanuel Kant:*

MS – Metafísica dos costumes [Metaphysik der Sitten]

IaG – Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (1784)  
[Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht AA 08]

### *Obras de John Locke*

ST = Segundo Tratado sobre o governo civil [An Magistratus Civilis possit res  
adiaphoras in divini cultus rites asciscere, easque populo imponere? Afirmatur]

---

<sup>1</sup> As abreviações das obras de Arthur Schopenhauer serão utilizadas segundo o padrão da *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, disponível em <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/about/submissions>.

*Obras de Thomas Hobbes:*

EL = Elementos da lei natural e política

L = Leviatã, ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil

*De Cive* = Do cidadão

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: O EFEITO POLÍTICO DE SCHOPENHAUER À DISTÂNCIA.....</b>	<b>11</b>
§1 BREVE HISTÓRICO DA PESQUISA POLÍTICA BRASILEIRA.....	11
§2 POR QUE PESQUISAR A TEORIA POLÍTICA DE SCHOPENHAUER HOJE? ..	12
§3 OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS .....	15
<b>2 ALGUNS PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS .....</b>	<b>18</b>
§4 O CONCEITO DE VONTADE .....	18
§5 AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DA VONTADE.....	22
§6 EGOÍSMO TEÓRICO E EGOÍSMO PRÁTICO.....	38
<b>3 O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA .....</b>	<b>45</b>
§7 AS DUAS ORIGENS DO ESTADO .....	45
§8 CONTRATUALISMO DE SCHOPENHAUER.....	51
§9 FUNDAMENTOS DO DIREITO NATURAL .....	52
§10 DIREITO NATURAL ENQUANTO DEFESA DE SI .....	56
§11 DIREITO NATURAL À PROPRIEDADE.....	60
§12 AS FUNÇÕES DO ESTADO .....	77
§13 AS FORMAS DE GOVERNO .....	88
<b>4 PENSAMENTO ÚNICO E POLÍTICA .....</b>	<b>96</b>
§14 PENSAMENTO ÚNICO E SISTEMA DE PENSAMENTOS .....	96
§15 COMUNICAÇÃO OU UMA VERDADE.....	97
§16 AS (POSSÍVEIS) CONTRADIÇÕES DA POLÍTICA: .....	104
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>111</b>
<b>6 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>114</b>

# 1 INTRODUÇÃO: O EFEITO POLÍTICO DE SCHOPENHAUER À DISTÂNCIA

## §1 BREVE HISTÓRICO DA PESQUISA POLÍTICA BRASILEIRA<sup>2</sup>

A pesquisa brasileira do pensamento político de Arthur Schopenhauer, inicialmente concentrada nos aspectos estéticos e metafísicos de seu sistema<sup>3</sup>, recebe atenção na tese de doutorado desenvolvida por Renato César Cardoso na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), publicada como livro sob o título de *A ideia de justiça em Schopenhauer*, em 2008, no qual apresenta pontos importantes da filosofia política e do direito schopenhaueriana, ao qual destaco os capítulos sobre o direito à propriedade, a função do Estado e sobre o direito de punir<sup>4</sup>. Esta pesquisa é a primeira tese de doutorado sobre o tema e desenvolve uma maneira de se aprofundar na obra de Schopenhauer distintamente do que era habitual até então.

A partir da década de 2010, começam a ser explorados caminhos novos no pensamento político de Schopenhauer quando Flamarion Caldeira Ramos publica uma tradução parcial da obra *Parerga und Paralipomena*, em 2012, sob o título de *Sobre a Ética*. Neste mesmo ano, é defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), sob orientação do professor Oswaldo Giacoia Junior, a dissertação de Felipe dos Santos Durante, intitulada *Virtude, Direito, Moralidade e Justiça em Schopenhauer* que, em 2017 defende sua tese *Direito Natural e Direitos Fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos Direitos Humanos*, sob a mesma orientação. Já em 2014, antes da defesa da tese de Durante, é defendida a dissertação *Dos fundamentos do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer* por Rogério Moreira Orrutea Filho, que contribui com o aprofundamento dos estudos sobre os fundamentos políticos e jurídicos do filósofo.

Um outro impulso importante nessa direção foi dado pelo XX Colóquio Internacional Schopenhauer, que teve como subtítulo “sociedade e cultura”, na Universidade de São Paulo (USP), sendo o tema orientador do evento a política e o

---

<sup>2</sup> Um brevíssimo comentário sobre o cenário da pesquisa da filosofia do direito schopenhaueriana mundial foi tecido por Margit Ruffing em sua conferência na ocasião do X Colóquio Internacional Schopenhauer, em 2024, cuja comunicação se encontra online e o texto apresentado pode ser conferido em Ruffing, 2024, p. 3-4.

<sup>3</sup> Cf. Cacciola, Salviano, Debona, 2013; Moreira, 2017.

<sup>4</sup> Cf. Cardoso, 2008, p. 131-151.

direito, com destaque à conferência do atual presidente da *Schopenhauer Gesellschaft*, Mathias Koßler, intitulada *Abelhas ou Porcos-Espinhos. Hegel e Schopenhauer sobre Direito e Estado*<sup>5</sup>. Este evento pode indicar uma maior discussão sobre aspectos do sistema Schopenhauer que, até pouco tempo, não eram muito presentes na pesquisa brasileira, conforme demonstra a pesquisa *Schopenhauer no Brasil: Análise da presença schopenhaueriana em teses de doutorado e dissertações de mestrado de 1987 a 2018*, de Fernando de Sá Moreira<sup>6</sup>. Neste contexto, é válido perceber que a presença do tema em relação àquilo que se tem fora do país, como no *Schopenhauer Jachbuch*<sup>7</sup>, na coleção *Schopenhaueriana* do Centro interdepartamentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola, da Universidade de Salento (Itália), liderado pelo professor Domênico Fazio e, recentemente, o trabalho desenvolvido na *Universidad Nacional Autónoma de México*, liderado pelo professor Jesús Carlos Hernández Moreno, contendo traduções para a língua espanhola de obras de membros da chamada Escola Schopenhauer, além da publicação semestral do *Cuadernos de pesimismo*<sup>8</sup>.

A presente pesquisa consiste em uma tentativa de preenchimento da lacuna acerca da origem do Estado, dado que ainda não há, na bibliografia brasileira, um trabalho específico sobre a origem do Estado na teoria de Arthur Schopenhauer. Assim, o seguinte texto apresenta a origem do Estado com as duas possibilidades elencadas pelo filósofo, o processo de instauração e as finalidades para as quais se estabelece um Estado, dialogando com obras de pensadores que o precedem na história das ideias como Immanuel Kant, John Locke, Samuel von Pufendorf e Thomas Hobbes.

## §2 Por que pesquisar a teoria política de Schopenhauer hoje?

O pensamento político schopenhaueriano atravessa os séculos e pode fornecer reflexões importantes em relação ao debate contemporâneo. O conceito-chave de *egoísmo*, que em sua obra pode ser entendido como a busca pela

---

<sup>5</sup> Conferência disponível em: <https://www.youtube.com/live/vB16vagJzQY?si=rVT-tAh8-QwZXq5U>. O texto pode ser conferido em Koßler, 2024.

<sup>6</sup> Cf. Sá Moreira, 2019.

<sup>7</sup> Publicados até 1991 pela Verlag Waldemar Kramer, em Frankfurt am Main e, a partir 1992, pela Verlag Königshausen & Neumann, em Würzburg.

<sup>8</sup> Pode ser conferido em: [www.cuadernosdepesimismo.com](http://www.cuadernosdepesimismo.com)

autopreservação de si enquanto sustentáculo fundamental do mundo, possibilita compreender o modo como algumas ideologias políticas, tais como o liberalismo contemporâneo, a Teoria da Escolha Pública (TEP), entre outras, respondem a questionamentos tais como a atuação estatal para a promoção do bem-estar social e como devem ser distribuídos os recursos públicos.

A compreensão e ponderação acerca da dicotomia do conceito de *justiça* schopenhaueriana (enquanto justiça temporal e justiça eterna) apresenta-se como uma condição para a fundamentação do direito: por um lado, a assunção da justiça temporal como base da noção de direito implica na rejeição de uma essência universal – a humanidade enquanto abstração – a partir da realidade empírica do mundo, como realizam alguns filósofos do Direito. Por outro lado, assumir a justiça eterna como pedra fundamental do direito implica na derivação de um conceito universal abstrato que é ou deve ser aplicado na realidade.

A primeira perspectiva – a partir da justiça temporal – é adotada pelos adeptos da Teoria da Escolha Pública (TEP), que remonta a pensadores anteriores a Schopenhauer, como Marquês de Condorcet, David Hume, Adam Smith, e recentemente é defendida por Gordon Tullock e James McGill Buchanan Jr<sup>9</sup>, autores que introduziram a escolha pública no campo econômico. A TEP pode ser aproximada do filósofo alemão, por exemplo, ao considerarmos a afirmação de que “[a TEP] se caracteriza por introduzir o individualismo metodológico e o instrumental matemático na ciência política” (Dias, 2009, p. 202), entendendo que os agentes públicos agem sempre motivados por interesse próprio e buscam a autossatisfação. Em outras palavras, os teóricos utilizam uma noção de egoísmo muito próxima àquela cunhada por Schopenhauer e aplicam aos indivíduos que trabalham nas diversas esferas governamentais e entendem que as escolhas destes funcionários são dadas não apenas pelo egoísmo coletivo, mas individual do próprio governante no campo da política e da economia, o que permite um diálogo do filósofo alemão com teorias anteriores e posteriores à sua, localizando Schopenhauer na história das ideias não apenas como um pensador isolado ou que pouco contribuiu ao campo da teoria política, mas um filósofo que expande a discussão sobre a constituição do Estado e sua esfera de atuação.

---

<sup>9</sup> Cf. Buchanan, J. M. ; Tullock, G., 1965.

Acerca da estrutura do pretendido texto, é desenvolvido em três capítulos, divididas em §, sendo o primeiro capítulo uma introdução ao problema de pesquisa, buscando definir alguns conceitos fundamentais schopenhauerianos para a compreensão do texto, como o significado de vontade, afirmação e negação da vontade, assim como o entendimento de egoísmo dentro da teoria de Schopenhauer. No capítulo seguinte, é apresentada a teoria do Estado, cujo foco é no processo de instauração, as motivações para o estabelecimento estatal, as condições e a extensão do *contrato social* conforme entendido pelo filósofo, o jusnaturalismo da vontade, as finalidades e os limites da ação estatal, relacionando-o com pensadores precedentes da história das ideias, especialmente Hobbes, Locke e Kant.

O objetivo aqui não é esgotar o tema, mas oferecer uma contextualização acerca do debate político que antecede a filosofia de Schopenhauer ressaltando a relevância da teoria do autor e definir a posição que ocupa nesta discussão, evidenciando a construção de seu pensamento sob um estado hipotético em sua obra principal, enquanto oferece alguns elementos históricos em sua obra tardia.

A terceira e última seção, buscará estabelecer uma concordância interna na obra de Schopenhauer, relacionando seu desenvolvimento político com outras áreas da Filosofia investigadas pelo filósofo, principalmente no que diz respeito à figura do rei e a metafísica da vontade. Um movimento fundamental nessa etapa é o choque entre Metafísica e Ética, entre Metafísica e Política dentro do organismo chamado sistema schopenhaueriano. Assim, a metafísica da vontade permite o desdobramento de uma posição política que apresenta a monarquia como centro da esfera política? O pensamento único será investigado com o objetivo de buscar possibilidades de manter coerente o pensamento único proposto por Schopenhauer no *Prefácio à primeira edição de O mundo como vontade e como representação..*

O pensamento único nas obras de Arthur Schopenhauer é uma proposta fundamental na teoria do filósofo, que articula a vontade na metafísica, na epistemologia, nas artes, enfim, nas mais diversas áreas da Filosofia abordadas em seus volumes. Aqui, a pesquisa surge como uma tentativa de confirmar se a sua proposta é de fato possível, experimentando as relações do pensamento político do filósofo com as teorias já consolidadas e estabelecidas que, e sobre isto há vasta literatura que será explorada no último capítulo, concilia todos os pontos da retórica schopenhaueriana.

Esta pesquisa, por fim, coloca à prova a harmonia idealizada entre as partes, destacando o problema da política até então pouco discutida na Sociedade Schopenhauer. Experimentar, analisar, contrapor. É importante investigar o pensamento schopenhaueriano em busca de atualizar sua proposta e colocá-la contra a parede. Além disto, em um momento em que a legitimação do Estado e suas atribuições legais são questionadas em diversos veículos midiáticos, nas instâncias do poder federal, estadual e municipal, a obra de Arthur Schopenhauer pode contribuir com o debate e fornecer um novo ponto de vista capaz de se fundamentar não apenas na Ética da compaixão, mas também no egoísmo individual e coletivo.

### §3 OBSERVAÇÕES METODOLÓGICAS

Antes de iniciar a pesquisa propriamente dita é importante levantar questões metodológicas sobre a escrita e a leitura do filósofo: como ler o sistema schopenhaueriano? A o conjunto da obra é uma arquitetura ou um organismo? O pensamento único [*eigene Gedanke*] é restrito à obra em que foi anunciado ou se estende a todo o conjunto das obras do filósofo? Para responder a estas perguntas é necessária uma reflexão sobre como interpretar todo o sistema, pois uma metodologia adotada de maneira irrefletida pode gerar contradições futuras ou desordem na exposição. Esta seção tem como objetivo descrever o modo como a pesquisa será realizada, apesar de que, nas palavras de Schopenhauer,

Se um filósofo quisesse iniciar pensando consigo mesmo sobre método segundo o qual quereria filosofar, assemelhar-se-ia a um poeta que primeiro escrevesse para si uma estética e só então, segunda esta, escreveria poesias; os dois se pareceriam a uma pessoa que primeiro cantasse para si uma canção e depois a dançasse. (W II, cap. 11, p. 147-148)

A ideia da exposição sobre a metodologia de pesquisa nesta seção é motivada para explicações que a pesquisa filosófica requer para que não torne obscuro o caminho e os resultados obtidos a partir dela. Aqui, pretendo apresentar algumas das ferramentas que utilizei para que pudesse dar forma a esta dissertação, não de modo apressado, mas sempre repensando e reorganizando as ferramentas quando se fazia necessário a fim de ter a certeza de não aplicar de modo equivocado o material que tive à disposição.

A primeira decisão metodológica assumida foi a atribuição de prioridade a todas as traduções brasileiras publicadas até o momento, utilizando-as como as bases da presente pesquisa. Para obras que não possuem tradução para o português brasileiro, a utilização das traduções para a língua espanhola e inglesa foram priorizadas, com cotejo em alemão quando se fez necessário. A escolha de prioridade às traduções brasileiras é possível devido à rigorosidade das traduções para a língua portuguesa que vêm sendo publicadas nos últimos anos, em especial a tradução de *O mundo como vontade e como representação*, realizada por Jair Barboza em 2005, a tradução parcial dos *Parerga* sob o título de *Sobre a Ética*, por Flamarion Caldeira Ramos em 2012, e a tradução das preleções berlinenses *Metafísica dos costumes*, por Eli Vagner Francisco Rodrigues em 2024, que foram os principais materiais utilizados nesta pesquisa.

A segunda decisão metodológica foi em relação ao método de leitura, na qual adotei a leitura estrutural do texto como prioritária nos casos em que havia discrepâncias com aspectos históricos e biográficos na interpretação da filosofia política de Schopenhauer, mas também recorri algumas vezes a cartas trocadas pelo filósofo com seus seguidores mais próximos para esclarecimento de peculiaridades e esclarecimentos conceituais. Neste ponto, o tempo histórico foi desconsiderado quando surgiram dúvidas sobre a teoria do filósofo, sem atribuir o posicionamento político pessoal do filósofo presente nas biografias, que poderia ser uma opção mais fácil e submeter a argumentação filosófica presente nos textos à sua biografia. Neste caso, as cartas e obras póstumas são utilizadas apenas como fonte secundária para o esclarecimento de pontos específicos, não como a evidência principal, isto é, foi adotada a primazia do tempo lógico sob o tempo histórico enunciados no capítulo *Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosófico* da obra *A religião de Platão* por Victor Goldschmidt.

A terceira e última decisão metodológica foi realizada em relação ao modo de interpretar o conjunto da obra de Schopenhauer por meio de uma estrutura orgânica, na qual o pensamento único é entendido como a comunicação inequívoca de uma verdade que teria validade universal, assim como escreveu Flamarion Caldeira Ramos na *introdução* de sua tradução *Sobre a Ética*:

Como exposição de um pensamento único, o “sistema” de Schopenhauer não pode apresentar-se de modo arquetônico, como uma sequência dedutiva a partir de um único princípio, e constitui-se mais como um todo de

proposições que se condicionam e se completam mutuamente. Estas proposições são compostas em pequenos grupos, de modo que o pensamento único encontre neles uma exposição particular, mas de uma maneira tal que cada grupo, enquanto parte do sistema, exponha o todo que é o desdobramento daquele pensamento único. (Ramos, 2012, p. 9-10)

A exposição deste único pensamento é tomada como a proposta da filosofia schopenhaueriana, não restrita apenas à obra magna do filósofo, pois o mesmo é apresentado em outras obras como em *Sobre a vontade na Natureza* e no §14 do primeiro volume dos *Parerga*. O pensamento único ou a caracterização da vontade como essência do mundo terá lugar aprofundado mais tarde no texto quando será analisado o pensamento único na relação do pensamento político e a metafísica do filósofo. No entanto, uma provocação inicial acerca da assunção do conceito da vontade como coisa-em-si que Schopenhauer se propõe a transmitir, são as palavras de Friedrich Nietzsche, seu discípulo herético<sup>10</sup>, ao falar de seu mestre em *Além de bem e mal*:

Os filósofos gostam de falar da vontade como se fosse a melhor coisa conhecida do mundo. Schopenhauer deu a entender inclusive que a vontade é algo que realmente distinguimos, algo perfeitamente reconhecido, sem demasia e sem falta, mas parece-me que Schopenhauer, neste como em outros casos seguiu a mesma rota que todos os filósofos: adotou e exagerou ao máximo um preconceito popular. (Nietzsche, BM, 1, 19, 2001, p. 27)

Por fim, o presente trabalho tem o propósito de contribuir para o preenchimento daquela lacuna nas pesquisas e pretende evidenciar como Schopenhauer entende a origem do Estado e as consequências de sua instauração por meio do *pacto social*, localizar o filósofo na história das ideias e questionar, por fim, a coerência interna do seu próprio sistema.

---

<sup>10</sup> Tomo o termo discípulo herético conforme cunhada por Domenico Fazio e explicitada no artigo de Felipe Durante da seguinte maneira: “denominados heréticos — aqueles que não se mantiveram ortodoxos ou completamente fiéis à doutrina schopenhaueriana — desenvolveram de forma autônoma, até então e em especial, a doutrina ética de Schopenhauer”. (Durante, 2017, p. 143)

## 2 ALGUNS PRESSUPOSTOS FUNDAMENTAIS

### §4 O CONCEITO DE VONTADE

A vontade, na teoria schopenhaueriana pode ser aproximada da coisa-em-si kantiana, com a possibilidade pode ser conhecida, é a ideia platônica<sup>11</sup>, porém como impulso cego, sem forma. A vontade é a essência do mundo, é o impulso extratemporal que torna o mundo objetivo possível, que se apresenta de maneira insaciável e irracional ou, em outras palavras, não cessa nem possui uma finalidade previamente refletida de maneira abstrata<sup>12</sup>: o Em-si das coisas não tem finalidade. Nas palavras do próprio filósofo,

A vontade é o mais íntimo, o núcleo de cada particular, bem como do todo: aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente: também aparece na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne somente ao grau de aparecimento, não à essência do que aparece. (W I, §21, p. 128-129)

O termo utilizado por Jair Barboza é o mais comum na pesquisa do filósofo no Brasil<sup>13</sup>, dada a relevância de sua tradução, sendo a única *d'O mundo como vontade e como representação* publicada no Brasil integralmente. Por esta razão, a distinção entre Vontade com maiúscula, como universal, e vontade, com minúscula, como particular se apresenta como um modo pragmático de realizar a distinção entre os termos, que expressam sentidos distintos e não podem ser entendidas como equivalente. Já Felipe Durante dos Santos, opta em sua tese publicada em forma de livro *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer*, pelo uso de

---

<sup>11</sup> A aproximação pode ser feita, por exemplo, devido a passagens como “concordaremos com Platão, quando atribui um ser verdadeiro apenas às Ideias, enquanto, ao contrário, às coisas no espaço e no tempo – esse mundo real para o indivíduo - concebe apenas uma existência aparente e onírica”. (W I, §35, p. 209)

<sup>12</sup> Esta característica da vontade é fundamental para distinguir este conceito da ideia de Deus, principalmente apresentado pela tradição judaico-cristã.

<sup>13</sup> Não há consenso na pesquisa schopenhaueriana acerca da tradução desta essência do universo na obra do filósofo. Alguns pesquisadores de Schopenhauer optam pela tradução do conceito *Wille zum Leben*, como Jair Barboza, como Vontade de vida, em outras ocasiões, quando não tem a conotação explícita do essencial do mundo, aparece apenas como vontade. Isto aparece em sua tradução, em nota de rodapé a qual transcrevo a seguir: “Doravante grafaremos em certas passagens o termo vontade com ‘V’ maiúsculo, já que aqui, §21, Schopenhauer identifica a vontade com a coisa-em-si: faremos isso nas ocorrências da expressão ‘*Wille zum Leben*’, ‘Vontade de vida’; temos, assim, uma rica ambiguidade conceitual expressa pela alternância entre vontade individual e Vontade de vida como coisa em si”. (W I, §22, p. 129)

*vontade para vida*, para efetivar uma tradução mais literal, a função gramatical do termo, isto é, considerar *zum* como *para*, mantendo a conotação da relação da vontade com finalidade a algo, no caso específico, à vida. Nas palavras de Durante (2022):

Apesar de não existir uma tradução única em português para o termo *Wille zum Leben* – ele encontra em português, ao menos, duas traduções: vontade de viver e vontade de vida -, optei por uma forma de tradução que não é convencional, *vontade para vida*. Esta última tradução teria, a meu ver, algumas vantagens, tais como (i) estar gramaticalmente correta, (ii) ser literal e, portanto, mais próxima do idioma alemão, mantendo o sentido do dativo empregado por Schopenhauer, e de (iii) manter o sentido de ser ‘um impulso a’, exatamente aquilo que a vontade é. (Durante, 2022, p. 30)

Nesta dissertação, o termo priorizado será *vontade*<sup>14</sup>, sem maiúsculo, ao referir-se ao universal, e *vontade individual*, ao se referir às objetividades da vontade no mundo como representação, com destaque para a manifestação da vontade (universal) enquanto humano e, em última instância, pode ser entendida como *corpo*. À primeira, à *vontade*, é atribuída a unidade, isto é, a essência cosmológica é um todo completo, fora do tempo, que não possui fundamento, sem início ou fim e não pode ser conhecida, com raras exceções em que o indivíduo alcança intelectualmente por meio da contemplação estética, quando o intelecto experiencia *como se* deixasse o corpo e contemplasse o mundo como é, em que o sujeito do conhecimento se desprende da multiplicidade das aparências e, *como se* o mundo fosse uno, a partir do belo – se por via do olhar desinteressado da beleza – ou a partir do sublime<sup>15</sup> – se por via do olhar de um objeto hostil que contrasta à própria sobrevivência - e da compaixão, entendido como fundamento da moral para Schopenhauer, que consiste na compreensão da vontade enquanto manifestação na outra pessoa ou, nas palavras do próprio filósofo, “o indivíduo justo mostra que reconhece sua essência, a Vontade de vida como coisa em si, também na aparência

<sup>14</sup> A expressão de vida aparece apenas pela transcrição exata da tradução de Jair Barboza da obra magna do filósofo.

<sup>15</sup> “O que diferencia o sentimento do sublime do sentimento do belo é o seguinte: no belo o conhecimento puro ganhou a preponderância sem luta, pois a beleza do objeto, isto é, a sua característica que facilita o conhecimento da ideia, removeu da consciência, sem resistência e portanto imperceptivelmente, a vontade e o conhecimento das relações a seu serviço; o que aí resta é o puro sujeito do conhecimento, sem nenhuma lembrança da vontade: no sublime, ao contrário, aquele estado do conhecimento puro é conquistado por um desprender-se consciente e violento das relações conhecidas como desfavoráveis do objeto com a vontade, mediante um livre elevar-se acompanhado de consciência sobre a vontade e o conhecimento que se relaciona com esta”. (W I, §38, p. 233)

de outrem dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nessa aparência em um certo grau” (W I, §66, p. 430). A vontade é, enquanto unidade, sentida pelos indivíduos apenas de maneira irracional, por meio do intelecto, quando se distancia do princípio de individuação [*principium individuationis*] e é incognoscível, sentimento este que o artista genial<sup>16</sup>, de acordo com o filósofo, busca transpor nas obras de arte<sup>17</sup>.

A *vontade individual*, por outro lado, consiste no modo como aquela vontade (universal) se apresenta no mundo como representação, logo que esta última é extratemporal e não está submetida ao princípio de razão. A aparência da vontade no princípio de razão, portanto, a vontade individual de acordo com os princípios de espaço, tempo e causalidade, pode ser apreendida por meio do corpo e da sensibilidade, de modo que em uma consideração onde não houvesse um corpo capaz de organizar os dados recebidos pelos sentidos e projetasse os objetos exteriores<sup>18</sup>, o mundo não teria significação e não seria um enigma. O mundo como representação não existiria sem sujeito: a relação sujeito-objeto não pode existir unilateralmente e, por isso, Schopenhauer argumenta que o mundo como representação

surge apenas com a abertura do primeiro olho, sem cujo médium do conhecimento não pode existir: portanto não existia anteriormente. Ora, sem esse olho, isto é, fora do conhecimento, também não havia antes tempo algum. Isso, todavia, não significa que o tempo tenha começado, mas antes todo começo está nele: porém, como o tempo é a forma universal da cognoscibilidade, à qual têm de se adaptar todas as aparências por intermédio da cópula da causalidade, o tempo também está ali presente (com sua completa infinitude em ambas as direções) com o primeiro conhecimento. (W I, §7, p. 36)

A pluralidade da vontade só pode ocorrer segundo o princípio de razão suficiente, no tempo, espaço e segundo a lei da causalidade, enquanto vontade individual. Assim, fora do tempo, não de maneira transcendente, mas

---

<sup>16</sup> Sobre isto, Schopenhauer escreve que “o artista nos deixa olhar com seus olhos para o mundo. Que ele possua tais olhos, a desvelar-lhe o essencial das coisas, independentemente de suas relações, eis aí precisamente o dom do gênio, o que lhe é inato; que ele esteja em condições de também nos emprestar esse dom, como se pusesse em nós os seus olhos, eis aí o adquirido, a técnica da arte”. (W I, §37, p. 225)

<sup>17</sup> Aqui não se tem a pretensão de aprofundar o tópico da contemplação estética, ou mais especificamente o conceito de genialidade. Esta pode ser conferida com maior profundidade, por exemplo, em W I, §36, p. 216-217, em W II, cap. 31, p. 465, assim como na HN III-b, cap. 6, p. 66.

<sup>18</sup> Este argumento irá resultar em um problema intitulado *antinomia da faculdade do conhecimento*, ou *Paradoxo de Zeller*, que é exposto no §14, p. 99.

transcendental, a vontade é una. A vontade é o que existe e para se manifestar no mundo sensível precisa se apresentar de formas diferentes devido à limitação do espaço, porém sem concentrar mais em um objeto que em outro: a vontade se manifesta em igual proporção, de modo mais ou menos evidente de acordo com o grau de objetivação. Em uma metáfora, a vontade é como uma xícara de café, na qual os grãos de açúcar em determinado momento se derretem pelo calor do líquido e se une a ele: os grãos de açúcar individualmente são manifestações distintas do açúcar – no mundo como representação – que se derretem no líquido escuro no qual, após a mistura, torna os grãos de açúcar indistinto do próprio líquido do café – o mundo como vontade. Esta união da manifestação da vontade ocorre no momento da morte, em que a vontade individual retorna à unidade da vontade e, no caso humano, a consciência individual se dilui na vontade<sup>19</sup>.

A vontade, portanto, é a essência que não se afeta com a aniquilação das aparências. É como a minhoca que, na tentativa de cortá-la ao meio para encerrá-la, mantém-se autônoma em duas partes em um impulso à vida sempre a se manter viva. O professor Antônio Pereira Alves Junior descreveu, de modo resumido, as características importantes da unidade, quando escreve que “a vontade, em Schopenhauer, que em linhas gerais não é guiada pela cognição, manifesta-se nos corpos não só dos animais, mas também das plantas e de toda a matéria inorgânica (Alves, 2024, p. 2).

A distinção entre vontade – em sentido amplo, como unidade – e vontade individual – em sentido estrito, enquanto aparência – pode gerar dúvidas ainda acerca do termo utilizado pelo filósofo: por que vontade para se referir à coisa-em-si? para que o parricídio<sup>20</sup>? O termo vontade foi escolhido em uma ampliação do que se entendia como vontade até então, como aquilo que se determina sob a condução da razão por meio de motivos abstratos, mas também não é um simples conceito para determinar uma grandeza desconhecida e de modo meramente abstrato. Neste

---

<sup>19</sup> “Se nosso olhar penetrasse bem fundo nas coisas, concordaríamos com a natureza e concordaríamos com a natureza e consideraríamos a morte e a vida de modo tão indiferente quanto ela. Entrementes, mediante a reflexão, temos de interpretar a ausência de cuidado e a indiferença da natureza diante da vida dos indivíduos no sentido de que a destruição de uma tal aparência não atinge em nada a sua essência verdadeira e própria”. (W II, cap. 41, p. 568)

<sup>20</sup> Utilizo a expressão *parricídio* (assassinio do pai) para referir ao rompimento de Schopenhauer com a filosofia kantiana, ao conceber a coisa em si como vontade e atribuir a possibilidade de apreensão em determinados momentos, como já foi discutido, em contraposição à coisa em si kantiana que não pode ser conhecida em nenhuma ocasião.

sentido, em suas preleções de Berlim intituladas *Metafísica da Natureza*, o filósofo explica a adoção do termo da seguinte maneira:

A palavra [vontade] de modo algum designa uma grandeza desconhecida, algo alcançado só por silogismos; mas, ao contrário, designa algo que é conhecido imediatamente, que conhecemos tão bem e nos é tão familiar que sabemos e compreendemos melhor o que é vontade do que qualquer outra coisa, seja o que for: exatamente por isso, esse conceito de vontade, haurido da fonte de nossa essência mais íntima, pode tornar-se uma chave para abrir a essência mais íntima de cada coisa na natureza. (HN III-c, cap. 7, p. 83)

Schopenhauer escreve, em sua obra *Sobre a vontade na natureza*, haver um consenso entre os idiomas sobre o querer: atribui-se o verbo querer em diversas ações não apenas humanas, o que não ocorre por apenas um vício de linguagem, mas seria um reconhecimento de que haveria uma percepção comum, não restrito a algumas culturas, de que todos os seres animados ou inanimados também *querem*, em maior ou menor grau. Nas palavras do filósofo, “a linguagem, portanto, essa expressão mais imediata de nossos pensamentos, dá sinais de que necessitamos pensar todo impulso interno como um querer, mas sem conferir de modo algum também cognição às coisas”, e logo em seguida acrescenta que “a concordância talvez sem exceções das línguas nesse ponto evidencia que não se trata de um mero tropo [figura de linguagem], mas que, ao contrário, uma sensação profundamente arraigada da essência das coisas determina aqui a expressão” (N, p. 156). A escolha do conceito de vontade [*Wille*], portanto, não foi realizada arbitrariamente, mas de maneira refletida a fim de expressar de modo mais universal a essência do mundo: do mesmo modo como o nome do filósofo foi escolhido para ser comunicado sem muitas alterações nos diversos idiomas, a essência do mundo possui tradução para as mais variadas línguas.

:

## §5 AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DA VONTADE

A vontade individual, enquanto essência íntima de cada ser que se encontra no mundo sensível, busca perpetuar sua existência no universo. Cada partícula existente busca continuar sendo no mundo, acima de qualquer circunstância, dado que sem existir – no caso de seres inanimados - ou sobreviver - no caso de seres vivos – incorreria em um não ser: contra isso, realiza-se um processo que se intitula

*afirmação da vontade*<sup>21</sup>. Nas palavras de Schopenhauer, a “afirmação da vontade é o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do ser humano em geral” (W I, §60, p. 379) e como a vontade se manifesta individualmente em diversos graus, no qual o ser humano aparece no topo da pirâmide, afirmar a vontade individual é afirmar seu próprio corpo<sup>22</sup> em relação ao mundo.

Quando alguma substância, algum animal, algum ser vivo ou inanimado garante sua própria existência no mundo a vontade age no mundo como representação a fim de perpetuar a sua própria essência. No entanto, o mundo todo é vontade: isso resulta que, para um animal se manter vivo, é preciso que outro ser vivo, animal ou planta, deixe de viver. Neste sentido, para a vontade continuar se afirmando, outro ser precisa deixar de viver e, por isso, pode-se dizer que a vontade luta consigo mesmo, devora a si mesma, se alimenta de si mesma para continuar existindo.

Schopenhauer escreve no §60 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação* uma observação capital no que tange ao modo como entende a vida humana, especificamente, quando diz que “assim é a vida de quase todos os humanos: querem, sabem o que querem, esforçam-se em favor disso com sucesso suficiente para protegerem-se do desespero, e suficientemente fracasso para protegerem-se do tédio e suas consequências” (W I, §60, p. 380). O impulso pela continuidade da vida, para a satisfação de suas necessidades é algo intrínseco a tudo no universo que, em sua aparição mais evidente ocorre no impulso sexual<sup>23</sup>: não é apenas a conservação de si mesmo, do indivíduo, mas é a busca pela continuação de si mesmo a partir de outras pessoas, outros animais, de uma prole. A perpetuação de si na figura da espécie é onde se percebe, coletivamente, o impulso da vontade de continuar sobrevivendo e se afirmando no mundo. Nas palavras do filósofo:

---

<sup>21</sup> A afirmação da vontade não é apenas o impulso de autoconservação de si, enquanto indivíduo, mas também como impulso de perpetuação da espécie. “Se a Vontade de vida se expusesse meramente como impulso de autoconservação, não haveria aí senão uma afirmação da aparência individual, pelo lapso de tempo da duração natural desta”. (W II, cap. 45, p. 677)

<sup>22</sup> A equivalência pode ser conferida quando Schopenhauer escreve que “em vez de afirmação da vontade, podemos também dizer afirmação do corpo”. (W I, §60, p. 379)

<sup>23</sup> “Na veemência desse impulso, que é a concentração de toda a essência animal, exprime-se ainda a consciência de que o indivíduo não perdura e que, portanto, tudo tem de ser posto em favor da espécie, como aquilo em que reside a verdadeira existência do indivíduo”. (W II, cap. 42, p. 611)

a natureza, sempre verdadeira e conseqüente, aqui até mesmo inocente, exibe de maneira bastante explícita a significação do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do impulso, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem adição (como no caso da negação de outros indivíduos) a mais decidida afirmação da vontade de vida. (W I, §60, p. 381)

A metafísica do amor sexual schopenhaueriana aparece como a finalidade da vida, em especial a humana, pois, de acordo com Schopenhauer, todo indivíduo tentará manter não apenas a sua existência, a sua genética, mas ao fazer isto perpetuará a Ideia platônica de humanidade através do tempo e do espaço. A vontade presente no procriador e no procriado não são distintas: é a mesma vontade, é o mesmo impulso para a vida, sem mais nem menos e se diferencia apenas aparentemente, apenas por meio do princípio de individuação, no mundo como representação, sendo, portanto, a sua essência a mesma nos diversos indivíduos. Por isso, o indivíduo não tem relevância para o universal, a vontade individual é apenas um meio para a unidade da vontade se perpetuar, de modo que, de acordo com o filósofo:

a natureza, cuja essência íntima é a Vontade de vida, impulsiona com todas as forças o ser humano e o animal para a propagação. Após a natureza ter alcançado pelo indivíduo o seu objetivo, ela se torna por inteiro indiferente ao sucumbir dele, visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão somente com a conservação da espécie, o indivíduo sendo-lhe insignificante. (W I, §60, p. 383)

Neste ponto, Felipe Durante evidencia a distinção que a afirmação da vontade possui enquanto linha tênue que se realiza, por um lado, na autopreservação e, por outro, no impulso sexual. É um ato de um impulso metafísico que relaciona a metafísica com o físico, a coisa em si com o fenômeno ou, em termos schopenhauerianos, a vontade metafísica com a vontade individual no mundo como representação:

a afirmação da vontade é querer, e cada ato de vontade é sua afirmação, tendo no próprio corpo a expressão dos impulsos próprios da vontade metafísica. O corpo, assim, configura-se como a linha tênue entre os âmbitos da vontade e da representação, da coisa-em-si e do fenômeno, sendo cada manifestação do corpo em tempo, espaço e em uma cadeia causal uma exteriorização da essência metafísica do indivíduo. (Durante, 2022, p. 33)

Afirmar a vontade, portanto, é o ato de preservar sua própria existência, sua própria sobrevivência enquanto ser individual e, ao mesmo tempo, a preservação da própria espécie. Neste ponto, a análise se detém na esfera de si mesmo (autorreferenciada), a vontade individual enquanto isolada de toda relação de guerra entre as pessoas, de sociedade, pois a afirmação da vontade muitas vezes implica em consequências a outros seres envolvidos no ambiente da vontade individual que se afirma. Quando há algum tipo de prejuízo ou danos a um segundo elemento, o ato que até então era uma afirmação da vontade passa a ser considerado não apenas uma afirmação de si, mas uma negação, em algum mínimo aspecto, de um outro ser.

A negação da vontade pode ocorrer de dois modos distintos: primeiro, pela negação da vontade alheia; segundo, pela negação da vontade autorreferenciada. A primeira negação é descrita por Schopenhauer como uma negação do impulso à vida, dos próprios desejos, a abdicação da vida por meio da renúncia das próprias necessidades por uma via mística e afeta apenas o indivíduo que assim decide agir: quando se abdica a satisfação das suas necessidades, das mais complexas às mais básicas, a fim de interromper a cadeia de desejos que o indivíduo possui. Neste sentido, a restrição consciente de um desejo, como comer um pedaço de chocolate quando se tem *vontade*<sup>24</sup>, ou então não ir à festa à qual se esperava há dias, são formas de negar a vontade individual.

O primeiro tipo de negação da vontade descreve a ação quando afeta negativamente o corpo alheio, desde o modo mais sutil, como uma proibição, uma agressão física ou verbal, no ato da mentira, na escravização e, em um grau mais evidente, no canibalismo. Este tipo de negação, junto ao conceito moral de justiça, será de grande importância ao conceito de direito<sup>25</sup> e na elaboração de legislações legítimas na doutrina do Direito de Schopenhauer.

A negação da vontade alheia, quando envolve prejuízo ao outro, é descrita por Schopenhauer sob o conceito de *injustiça*, isto é, quando se invade os limites da

---

<sup>24</sup> O termo vontade, muito caro à filosofia schopenhaueriana, é utilizado neste período apenas como sinônimo de *desejo* ou *impulso*. É uma opção estilística para a evidência do uso do conceito no raciocínio coloquial. Sobre o uso do conceito, cf. N, p. 156.

<sup>25</sup> Esse tópico será desenvolvido mais tarde na dissertação no §9. No entanto, o trecho ao qual me refiro neste ponto está presente nos *Parerga*, quando Schopenhauer escreve que “ter um direito a algo ou sobre algo nada significa senão fazer, ou então tomar ou poder utilizar algo sem com isso causar dano a um outro – *Simplex sigillum veri* [A simplicidade é o sinal do verdadeiro]”. (P II, §121, p. 86)

afirmação da vontade individual alheia, seja destruindo o corpo do outro por força física ou ainda utilizando-se da astúcia ou esperteza para induzir ações equivocadas em outros indivíduos. Sobre as injustiças, Cartwright pontua que

ele [Schopenhauer] argumentou também que o ato injusto [*wrongdoing*] é inevitável, uma vez que a vontade se manifesta na autoafirmação do próprio corpo em inúmeros indivíduos, cada um dos quais procura a sua existência e bem-estar contínuos, ou seja, cada pessoa é levada a agir egoisticamente em algum grau. (Cartwright, 2005, p. 198)<sup>26</sup>

O filósofo classifica estes atos injustos hierarquicamente, onde a injustiça mais grave é apresentada na figura do canibalismo ou antropofagia<sup>27</sup>, e encerra na figura do ataque à propriedade, como dano à pessoa menos evidente. A antropofagia é a consumação da vontade individual alheia em sua totalidade, pois além de impossibilitar a afirmação do outro como um corpo individual, é ainda a sua incorporação como parte viva de um outro indivíduo. A antropofagia é a manifestação mais perfeita da luta da vontade consigo mesma, visto que as injustiças desse tipo consistem na negação completa da manifestação da vontade individual alheia, além de incorporar a vontade do outro indivíduo à sua, de modo que não aparece apenas como uma mera negação, mas configura um ataque brutal ao outro indivíduo<sup>28</sup>.

Schopenhauer enumera em ordem decrescente, além do canibalismo, o assassinato, enquanto negação do corpo alheio sem incorporá-lo ao próprio corpo. Este tipo não é tão evidente quando o primeiro mas, ainda assim, constitui uma grave injustiça em relação a uma outra vontade individual. No caso do homicídio, não se manifesta uma luta tão perfeita da vontade consigo mesma, visto que não há a sobreposição de uma vontade individual à outra, porém a negação da vontade alheia é concluída de modo a encerrá-la em um golpe brutal contra o outro, mesmo

---

<sup>26</sup> No original: “He also argued that wrongdoing is inevitable, since the will manifests itself in the self-affirmation of one’s own body in innumerable individuals, each one of which seeks their continued existence and weal, that is, each person is driven to act egoistically to some degree”.

<sup>27</sup> A equiparação de canibalismo e antropofagia é possível devido ao modo como Schopenhauer realiza o julgamento moral das ações, que se restringem às ações humanas.

<sup>28</sup> No filme *A sociedade da neve* (2024), que narra o acidente aéreo sofrido pela equipe uruguaia de Rugby na Cordilheira dos Andes chilena, em 1972, é retratada a negação da prática canibal pelos membros da equipe, a princípio, postura que é alterada apenas quando entendida como última opção de sobrevivência, um ato desesperado em uma situação extrema, mas ainda assim, injusto. Naquela situação, as pessoas ainda se perguntavam acerca da moralidade e da legalidade do cometimento de tal ato, mais tarde se tornando uma questão jurídica no tribunal uruguaio.

que não seja justo. Um grau mais abaixo aparece a mutilação intencional enquanto restrição da atuação de outra pessoa de maneira intencional, pois não se nega o corpo integralmente, mas parcialmente. Esta injustiça, para o filósofo, está no mesmo nível do homicídio, distinguindo-se apenas em seu resultado, já que no caso no homicídio o resultado é a negação completa da manifestação do corpo alheio (morte), enquanto na mutilação intencional ocorre a negação parcial, logo que a vítima ainda se mantém afirmando sua vontade individual no mundo.

É importante ressaltar que a injustiça ocorre na relação entre seres do mesmo grau na hierarquia elaborada por Schopenhauer. Isso significa que o assassinato de animais não-humanos não encontra em sua teoria uma defesa consistente. Essa observação foi realizada também por Felipe Durante, o qual escreve que “a leitura do texto deixa subentendido que para fins de classificação do grau de injustiça apenas o assassinato de outro animal humano é considerado, não incluindo aí o assassinato de um animal não humano” (Durante, 2022, p. 52).

Um grau abaixo é localizada escravização, entendida como a submissão de alguém a uma vontade alheia, porém sem que haja alteração direta em seu corpo físico: o indivíduo é coagido a agir de acordo com seu escravizador, porém não apresenta prejuízos físicos aparentes no corpo<sup>29</sup>. Nos *Parerga*, o filósofo compara a escravidão à pobreza, de modo que possuem a mesma essência com origens distintas. Neste sentido, escreve que “entre ambos a diferença fundamental é que os escravos devem sua origem à violência, já os pobres à astúcia” (P II, §125, p. 91). No mesmo parágrafo, há uma análise da escravização dos negros<sup>30</sup> e da pobreza, na figura dos proletariados, enfatizando a perspectiva do emprego das forças individuais para a produção de bens que não serão apropriados pelos próprios produtores, de modo que a produção do luxo é uma das causas, em sentido amplo, da pobreza e da escravidão e portanto, o filósofo conclui que

---

<sup>29</sup> O filósofo não discute de modo aprofundado a efetivação da escravidão, mas nos *Parerga* ele discute a servidão russa e a propriedade fundiária como ocorria na Inglaterra. Em outras palavras, a escravidão não é um ponto de atenção para o filósofo, mas a discussão entre o camponês livre e o servo em relação à liberdade que cada um pode exercer. Um comentário relevante neste trecho é quando escreve que “o escravo também pode comprar sua liberdade, por meio de sua produtividade, como acontece frequentemente na Europa” (P II, §125, p. 90), sem oferecer indicação histórica sobre o tema.

<sup>30</sup> Sobre a escravização dos negros, Schopenhauer escreve que “a produção dessas coisas supérfluas se torna então a causa da miséria de milhões de escravos negros que são violentamente arrancados de sua terra natal para produzir com seu suor e seu martírio aqueles objetos de prazer” (P II, §125, p. 91)

em suma, uma grande parte das forças do gênero humano é deslocada da produção do estritamente necessário para proporcionar o supérfluo e o dispensável para poucos. Portanto, enquanto existir por um lado o luxo, por outro deve necessariamente haver trabalho excessivo e vida miserável, receba esta o nome de pobreza ou escravidão, *proletarius*, ou *servus*. (P II, §125, p. 91)

A injustiça da escravização apresenta, segundo o filósofo, um aspecto necessário para a história humana, pois o esforço extremo de um determinado grupo da população humana permite que uma outra parte possa ser liberada destas atividades braçais e permitindo o exercício de atividades intelectuais: juízes, governadores, generais, funcionários públicos, padres, médicos, eruditos, filósofos e até mesmo os grandes comerciantes deveriam ser inclusos nesta *classe* de pessoas, logo que “o produto de toda essa indústria não beneficia apenas os ricos, mas a todos” (P II, §125, p. 93). Assim, a exploração da pobreza e da escravidão por um grupo de pessoas pagaria sua dívida através do desenvolvimento tecnológico<sup>31</sup>, impactando as forças de trabalho braçais com o fornecimento de ferramentas e aparatos tecnológicos para reduzir o emprego das forças humanas.

O grau mais abaixo na hierarquia das injustiças schopenhaueriana é o ataque à propriedade, o qual seria possível perceber a injustiça no mundo, de acordo com Schopenhauer, no usufruto do trabalho alheio que fora exercido livremente é tomado sem o consentimento da pessoa que trabalhou: é classificado como a injustiça menos grave devido à ausência de dano físico ao corpo de uma outra pessoa, como nos casos acima na pirâmide (antropofagia, homicídio, mutilação intencional e escravização), porém se considerarmos, com o filósofo, a equivalência a vontade individual ao corpo, o ataque à propriedade é um ataque às forças do indivíduo. Nesse ponto, faz-se relevante o que Rogério Moreira Orrutea Filho, em sua dissertação intitulada *Dos fundamentos do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer*, quando aponta que

---

<sup>31</sup> Apesar da postura metodológica adotada nesta dissertação (expressa no §3, p. 16) - não é possível deixar de repudiar o argumento da exploração com vistas a uma suposto pagamento de dívida, considerando a perspectiva de quem escreveu, alguém que não era impactado negativamente pela manutenção desta lógica do trabalho. Schopenhauer escreve, por exemplo, que “as artes e as ciências são elas mesmas filhas do luxo e elas pagam sua dívida. Sua obra é aquela perfeição da tecnologia em todos os seus ramos, mecânicos, químicos e físicos que elevaram a maquinaria a um nível nunca antes imaginado e que realiza, especialmente através do vapor e da eletricidade, coisas que em outros tempos seriam atribuídas ao concurso do diabo” (P II, §125, p. 92).

logo de início é possível perceber que há uma diferença substancial entre o quinto grau de injustiça, correspondente à invasão da propriedade alheia, e os demais graus, na medida em que em todos eles se verifica uma referência a alguma forma de lesão ou dano que recai diretamente sobre o corpo da vítima. Porém, no que diz respeito à propriedade, parece evidente que Schopenhauer está se referindo não ao próprio corpo, mas a um objeto externo e independente. (Orrutea Filho, 2013, p. 67)

A diferença que se evidencia é o objeto da injustiça, pois os quatro graus acima da propriedade impactam diretamente o corpo humano, enquanto que a última – propriedade privada – impacta o corpo humano apenas indiretamente, pois Schopenhauer defende a tese da aquisição da propriedade através do trabalho elaborado – da qual Locke<sup>32</sup> é um conhecido partidário – e o contato de outra pessoa em uma propriedade, sem autorização, é entendido como um desrespeito às forças empregadas para a aquisição daquele objeto exterior que se apresenta como propriedade<sup>33</sup>. Este posicionamento é apresentado por Felipe Durante, quando escreve que

o filósofo define propriedade, de forma genérica, como aquilo que foi trabalhado por intermédio das próprias forças. De acordo com essa definição, o trabalho do corpo alheio e a propriedade confundem-se e identificam-se, fazendo com que o ato de atacar um corpo sem vida, isto é, o ato de atacar uma propriedade identificada com um corpo alheio, também seja injustiça. (Durante, 2022, p. 52)

Estes cinco graus de injustiça, ou *rubricas de injustiça*, são apresentadas na obra principal do filósofo. Há, porém, nas suas preleções de Berlim, especificamente naquela intitulada *Metafísica dos costumes*, o filósofo adiciona uma nova rubrica: a injustiça contra a honra sexual<sup>34</sup>, a qual não aparece em reedições de sua obra

---

<sup>32</sup> A influência de Locke na teoria schopenhaueriana é inquestionável, principalmente do capítulo V do *Segundo Tratado sobre o governo civil*, sendo afirmada por Rogério Moreira Orrutea Filho quando escreve que “muito antes de Schopenhauer, Locke já afirmava em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, que o fundamento da propriedade seria o trabalho. O trabalho, por sua vez, apenas constitui fundamento da propriedade porque procede das forças do corpo do indivíduo que se apropria. (Orrutea Filho, 2014, p. 102). Além disso, Flamarion Caldeira Ramos aponta que “o autor nunca menciona, em sua obra publicada, as obras políticas de Locke (Ramos, 2012, p. 180).

<sup>33</sup> No segundo tomo *d’O mundo como vontade e como representação*, capítulo 47, Schopenhauer exemplifica o ataque à propriedade como o furto e o roubo. A propriedade enquanto direito será descrita de maneira mais aprofundada mais tarde, no §11, recebendo destaque na discussão na esfera da filosofia do direito, junto à atuação do Estado.

<sup>34</sup> Apesar de não explicitar textualmente, a definição da injustiça em relação à honra sexual pode englobar os casos de estupro, logo que não há o cumprimento das deveres sexuais relacionados ao pacto matrimonial.

principal, apenas uma breve menção no primeiro volume dos *Parerga*, no capítulo intitulado *Aforismos para a sabedoria de vida*<sup>35</sup>.

A honra sexual consiste no cumprimento de supostos deveres sexuais dentro do matrimônio: esta injustiça pode ser entendida como um desdobramento de sua metafísica do amor sexual, pois de acordo com o Schopenhauer o objetivo de cada ser vivo é a preservação da espécie e a atividade sexual em seu tempo era defendida dentro dos limites do casamento, a negação das atividades sexuais (por parte da esposa) configuraria uma injustiça com o marido, sendo considerada razão para a anulação do casamento. Nas palavras do filósofo, em relação às atividades sexuais, há

uma categoria especial e sexta de injustiça. Se o homem não quiser cometer injustiça em sua gratificação sexual, deve prometer à mulher que se dedica à sua gratificação durante o curto período de seu encanto (do 16º ao 30º ou 35º ano, dependendo do clima), nunca deixá-la e compartilhar com ela o cuidado de sua manutenção enquanto ela viver, para que ela não fique desamparada e lhe faltar o encanto para os homens. (HN III-a, p. 133)

A injustiça sexual não seria praticada apenas pelos homens, mas também pelas mulheres, pois a promessa de proteção que o homem faz para a mãe de seus filhos propõe como contrapartida a lealdade sexual feminina. Este argumento schopenhaueriano apresenta-se questionável, dado que a lealdade feminina neste aspecto é derivada da necessidade de os homens reconhecerem seus filhos, logo que no nascimento não há dúvida sobre quem seja a genitora, porém o genitor pode ser ocultado. Essa promessa firmada pela união entre masculino e feminino gera um acordo mútuo de exclusividade, de modo que o filósofo defende, a partir da lealdade feminina uma obrigação de lealdade masculina, para não quebrar o *pacto matrimonial* e, em seguida, defende que “tudo isso é derivado da lei natural (HN III-a, p. 134).

A monogamia entendida por Schopenhauer não seria derivada da lei natural, pois ela seria teria uma origem positiva. No entanto, em seu texto, o filósofo argumenta que

“da lei natural segue apenas a obrigação do homem de ter apenas *uma esposa*; desde que ela seja capaz de satisfazer seu instinto e ela mesma

---

<sup>35</sup> Cf. A, p. 69-71.

tenha um instinto igual. Tudo o que resta é a obrigação de cuidar da esposa enquanto ela viver e dos filhos até que eles cresçam”. (HN III-a, p. 134)

Ao mesmo tempo, há a defesa de que o homem não precisa se restringir à apenas uma esposa<sup>36</sup>, se ela não for capaz fisiologicamente de lhe gerar filhos ou esteja incapaz de satisfazer seu instinto sexual por alguma doença.

A injustiça foi descrita, até este momento do texto, nas figuras que se manifestam no mundo. Ainda resta, porém, explicitar os meios pelos quais elas podem ser praticadas, sendo estes meio apenas dois: por astúcia<sup>37</sup> ou por força física<sup>38</sup>. O primeiro meio é efetivado a partir do fornecimento de falsos *motivos* para a ação de outra pessoa, de modo a ocultar ou fornecer dados falsos e podem ser entendidas, por exemplo, as promessas feitas sem a intenção de cumpri-las, as mentiras ditas quotidianamente e a maneira mais perfeita de se realizar isto seria a quebra de contrato. Já no segundo caso, as injustiças por meio da força são evidenciadas quando a negação da vontade individual alheia ocorre por meio da força física, isto é, quando positivamente realiza um ato com a finalidade de causar um prejuízo a uma outra pessoa e a vítima da injustiça sente-se coagida ou invadida em sua esfera de afirmação da própria vontade.

Se considerarmos as cinco rubricas, é evidente que as três primeiras (antropofagia, assassinato, mutilação intencional e escravidão) seriam praticadas mais frequentemente através da força física, porém não se pode ignorar que os meios de injustiça não se reduzem a determinadas rubricas, mas podem ser praticadas dentro das seis rubricas. Por exemplo, por meio da astúcia pode-se oferecer um veneno a alguém sob a prerrogativa de que ela estaria tomando um remédio para que melhore sua saúde, ou promover a visita de alguém a algum local onde esta pessoa aumenta seus riscos de vida, seja por causas naturais ou artificiais. Do mesmo modo é possível convencer alguém a agir de maneira tal nos

---

<sup>36</sup> As páginas finais em que descreve esta injustiça pode apresentar uma misoginia que, talvez, extrapola o campo filosófico e é influenciado pelo ambiente histórico da pessoa do filósofo. A fim de ilustração, cito a passagem: “em vez de todas as vantagens do sexo masculino, a mulher tem apenas a atração pelo homem por alguns anos: com isso, seu único dom da natureza, ela deve administrar com sabedoria, ou seja, não se entregar a nenhum homem até encontrar alguém que cuide dela para toda a vida e cuide das crianças”. (HN III-a, p. 135)

<sup>37</sup> Este tipo de injustiça encontra uma metáfora evidente nas quatro situações que são apresentadas nos filmes *Tipos de Gentileza* (2024) e *Mais pesado é o céu* (2023).

<sup>38</sup> A coação policial não está relacionada com a rubrica de injustiça, mas corresponde ao estatuto de legalidade da ação, já que esta é considerada a partir de uma legislação positiva, enquanto a injustiça corresponde ao estatuto ético da ação.

casos da antropofagia, da mutilação, da escravização<sup>39</sup>, no ataque à propriedade<sup>40</sup>, apesar de que o ato executor da rubrica seja físico, configura-se uma injustiça induzir alguém a se submeter a tal situação.

A injustiça realizada a partir da violência física se manifesta no mundo como representação de modo mais evidente, já que a ação é percebida pelos órgãos sensíveis e denunciam no intelecto o sentimento de injustiça sofrida. De acordo com o filósofo, os dois meios pelos quais ocorre a injustiça são igualmente reprováveis moralmente<sup>41</sup>, não havendo um meio que seria menos repulsivo. Nas palavras de Schopenhauer,

no que diz respeito ao *exercício da injustiça* em geral, ele se dá de duas maneiras: ou por *violência* ou por *astúcia*: no que diz respeito ao eticamente essencial, tudo isso é possível. Assassinatos e ferimentos destroem ou mutilam o indivíduo alheio; seja por morte violenta ou por envenenamento astuto. (HN III-a, p. 139)

É importante ressaltar que em sua obra, ele escreve a favor da autodefesa<sup>42</sup> como uma ação moralmente boa: quando alguém agir ou tiver a intenção de agir injustamente contra mim, posso responder a esta ação de modo igualmente injusto que a minha ação resultaria efetivamente, em termos morais, não uma injustiça, mas uma autodefesa<sup>43</sup>. Em outras palavras, a negação de uma negação da vontade individual alheia é uma afirmação da própria vontade individual. Por exemplo, quando um indivíduo estiver caminhando em minha direção expressando a intenção de subtrair-me um bem de valor, ou invadindo minha propriedade a fim de subtrair uma quantidade de objetos, o uso da força ou da astúcia não caracterizaria uma

---

<sup>39</sup> No contexto brasileiro atual, pode-se ler a injustiça da escravização enunciada por Schopenhauer como submissão de alguém ao trabalho em condições análogas à escravidão, como evidenciada no documentário brasileiro *Servidão* (2024) que narra a história de aliciamento de pessoas para trabalhos em carvoarias, por exemplo, sob uma falsa promessa de grande rendimento financeiro.

<sup>40</sup> A astúcia em relação à propriedade descrita por Schopenhauer pode ser vislumbrada no filme brasileiro *Propriedade* (2023) no qual os trabalhadores são mantidos em uma relação precária sob uma falsa promessa de prosperidade, mas ao mesmo tempo há uma ruptura da propriedade por meio da força bruta.

<sup>41</sup> “No que concerne à prática da injustiça em geral, ela ocorre pela violência ou pela astúcia, as quais, em termos morais, são em essência a mesma coisa”. (W I, §62, p. 391)

<sup>42</sup> “Se a vontade de um outro nega a minha vontade, como esta aparece em meu corpo e no uso das forças deste para minha conservação, posso, sem injustiça, exercer coação sobre aquela vontade para que ela desista de sua negação, sem que isso implique a negação da vontade alheia, a qual se mantém em seu limite; ou seja, tenho nesse alcance um direito de coação” (W I, §62 ,p. 394). Enquanto uma ação moral, ela é entendida como *autodefesa*, porém quando considerada a partir do ponto de vista jurídico deve ser entendida como o *direito à ilegítima defesa*.

<sup>43</sup> Sobre a mentira há três passagens em que o filósofo a utiliza como exemplo de autodefesa. Cf. W I, §62, p. 394-395; E II, III, p. 156; HN III-a, p. 141.

ação moral negativa, mas positiva, não uma negação da vontade individual, mas uma afirmação de minha própria vontade individual.

A mentira<sup>44</sup> ocupa, por esta razão, uma posição ambígua: enquanto o ato de mentir é, em si mesmo, injusto, apresentando na quebra de contrato o que Schopenhauer denominou de *mentira perfeita*<sup>45</sup>, porém quando realizada em situações de perigo, ela é considerada justa e, possivelmente, recomendável. A mentira é definida como a falsificação do conhecimento alheio para servir à minha vontade é injusto eticamente, pois confunde os motivos que a outra pessoa possui para ponderar sobre as razões que a motivam para ação: se digo, por exemplo, que é lucrativo investir uma quantia de dinheiro em uma empreitada, apresentando dados falsos que são mascarados para que o possível investidor direcione seu dinheiro, minha ação influencia a ponderação dos motivos no intelecto da outra pessoa e a faz pensar que o investimento é uma boa oportunidade, quando não é. Nas palavras do filósofo, sobre a mentira, escreve que

eu a realizo pela *astúcia*, pela *motivação*, que é a causalidade que passou pela cognição: conseqüentemente, pelo fato de eu colocar *motivos ilusórios* ante a vontade de outrem, em virtude da qual ele, pensando que está fazendo o que ele quer, faz o que *eu* quero. Visto que o meio dos motivos é o conhecimento; então só posso provocar esse falso motivo falsificando seu conhecimento: e isto é a *mentira*. Ela visa sempre influenciar a *vontade* do outro, não apenas em seu conhecimento, para si e como tal; mas somente como um meio, ou seja, na medida em que ela determina sua *vontade*. (HN III-a, p. 139)

Utilizar-se da astúcia para evitar ser ludibriado, porém, não configura uma injustiça, pois a mentira não tem aqui o objetivo de submeter a vontade alheia à sua, mas proteger a sua própria vontade contra a manipulação alheia. Nesse sentido, Schopenhauer defende o *direito de mentir* em situações em que alguém pode ser enganado, em contraposição à ética kantiana expressa no ensaio *Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797), em que Kant defende a tese que, até mesmo em uma situação de desfavorecimento, no caso, esconder um amigo que

---

<sup>44</sup> Schopenhauer, em sua *Metafísica dos costumes* argumenta a favor do direito de mentir, construindo seu raciocínio em contraposição à reprovação kantiana da mentira, presente no texto *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, de 1797.

<sup>45</sup> “A mentira mais formal e, portanto, mais perfeita é o *contrato rompido*: pois aqui todas as disposições da mentira são completas, claras e explícitas. Especificamente, ao firmar um contrato, o desempenho prometido por outro é direta e confessadamente o motivo do meu desempenho. As promessas são trocadas com deliberação e formalmente”. (HN III-a, p. 141)

é um potencial assassino, isto é, alguém investigado por um homicídio, porém ainda não julgado, da busca realizada por policiais, ainda neste caso não deve ser permitido a mentira<sup>46</sup>.

A injustiça não é todo ato que resulte em prejuízo a um outro indivíduo, pois por um lado, no ato de autodefesa não se configura injustiça, por outro lado, esta se distingue da maldade e da crueldade, pois a maldade pode se manifestar por meio da ação negativa e provocar alguma espécie de dano, assim como a crueldade, porém em níveis mais elevados. Não se pode confundir os conceitos, pois a injustiça não necessariamente envolve um contentamento em relação ao sofrimento alheio: de uma injustiça resulta um sofrimento, mas o indivíduo injusto não sente, necessariamente, algum tipo de satisfação em perceber a vontade individual alheia sendo negada.

Os indivíduos maus e cruéis sentem um contentamento no sofrimento do outro, em um ato mau em qualquer grau, mas a crueldade é a maneira mais evidente de maldade. O indivíduo mau é aquele que irá praticar a injustiça em todas as ocasiões em que for possível realizá-la, não sendo impedido por uma coerção exterior cujas forças físicas ou intelectual seja superior às forças do indivíduo. De acordo com Schopenhauer, “a máxima da maldade é: *omnes, quan tum potes, laede*” [prejudica a todos que pudeses]” (E II, III, p. 126). Neste sentido, aquele que é considerado mau é aquele que expressa o egoísmo intrínseco ao seu caráter<sup>47</sup> em todas as situações possíveis e, portanto, não é uma maneira ética de agir no mundo. Na interpretação de Cartwright, “qualquer ser consciente que frustrar os desejos ou os esforços voluntários de uma pessoa era considerado “mau” por Schopenhauer”. (Cartwright, 2005, p. 48)<sup>48</sup>

No caso da crueldade, o impedimento da liberdade de ação do outro não é apenas efetivada como um efeito colateral para a afirmação da própria vontade individual, mas é o objetivo desta ação. Quando alguém age desta maneira, a

---

<sup>46</sup> Sobre este tópico não há consenso. O professor Joel Thiago Klein (2018) defende, por exemplo, a possibilidade da mentira na situação proposta por Constant a Kant, mas afirma que “as divergências e disputas em torno do famoso e criticado ensaio de Kant *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade* (1797) são centrais para se compreender tanto a teoria moral kantiana, quanto as posições morais adversárias. Trata-se de um dos capítulos mais centrais na história da filosofia moral, o qual apresenta uma disputa ainda em aberto”. (Klein, 2018, 95)

<sup>47</sup> Sobre o egoísmo na teoria schopenhaueriana, no próximo §6 desta pesquisa será apresentado de modo mais aprofundado.

<sup>48</sup> No original: “Any conscious being that thwarts a person's desires or willful efforts was judged as ‘evil’ by Schopenhauer”.

pessoa sente alegria<sup>49</sup> em observar o sofrimento alheio. Nas palavras do próprio filósofo, quando

o sofrimento alheio se lhe torna agora fim em si, é um espetáculo que lhe regozija: daí origina-se o fenômeno da crueldade propriamente dita, da sede de sangue, tão frequentemente revelado pela história nos Neros e Domicianos, nos Deis africanos, em Robespierre e outros. (W I, §65, p. 423)

Este sentimento, intitulado alegria maligna, é a expressão mais alta da maldade do ser humano, de modo que o Schopenhauer descreve-a relacionando com a vingança. A vingança é uma ação má com a finalidade à compensação de uma ação má anteriormente sofrida, de modo que a maldade que um agente realizou contra mim ou alguém que sinto afeto é compensada por uma outra maldade sofrida pelo primeiro indivíduo. A distinção realizada por Schopenhauer entre o que é uma retaliação e um ato vingativo, é a de que a vingança ocorre a partir de um indivíduo a fim de sentir o sofrimento sofrido em igualdade com o sofrimento realizado, enquanto a retaliação ou punição<sup>50</sup>, é uma ação do Estado:

Se considerarmos com cuidado o espírito dessa exigência de retaliação, notamos que é bem diferente da vingança comum, que quer mitigar o sofrimento padecido por meio da visão de um sofrimento causado: notamos assim que aquilo objetivado pela retaliação não deve ser chamado vingança, mas antes punição: nesta reside, propriamente dizendo, a intenção de um fazer efeito sobre o futuro, por meio do exemplo, e em verdade sem nenhuma finalidade egoística, seja para o indivíduo vingativo, pois este ali sucumbe, seja para a sociedade, que garante a segurança do indivíduo por meio das leis: pois aquela é punição é aplicada pelo indivíduo, não pelo Estado; não é o cumprimento de uma lei, mas antes diz respeito sempre a um ato que o Estado não queria ou não podia punir e cuja punição condena. (W I, §64, p. 416)

Para exemplificar a diferença entre a crueldade e a injustiça, pode-se imaginar uma situação em que um indivíduo esteja necessitando de atendimento médico urgente devido a alguma circunstância que se tomou conhecimento, porém não tem condições de buscar o socorro por si. Alguém que passe pelas imediações e porte condições de realizar o socorro de maneira segura, mas se recusar a prestá-

---

<sup>49</sup> Este tipo de sentimento é repudiado por Schopenhauer, sob o nome de *alegria maligna*. “Sentir inveja é humano, mas gozar alegria maligna é diabólico. Não há sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna”. (E II, III, p. 124-127)

<sup>50</sup> A punição estatal não será aprofundada aqui, porém encontra ocasião melhor mais adiante quando se discutirá os limites da ação estatal no §12, p. 80-82.

lo, não pode ser considerado injusto, pois não efetiva uma ação para prejudicar aquele que precisa de atendimento, mas pode ser considerado cruel<sup>51</sup>. Resumidamente, o pensamento de Schopenhauer é de que

tenho então o *direito* de negar essa negação alheia a mim com a força necessária para sua anulação: isto pode, como é fácil de ver, ir até a morte do outro indivíduo: pois a interferência, uma vez que é uma força externa intrusa, deve ser afastada com um *contrafeito* que de certa forma a supera. (HN III-a, p. 144)

As injustiças podem se manifestar também enquanto *injustiça dupla* e esta ocorre quando alguém que promete algo e age contra sua promessa: pode ser ilustrada, por exemplo, no caso hipotético de um segurança de uma loja de roupas que age com a negligência e permite uma invasão do mesmo ou age contra a sua finalidade inicial (a segurança), isto é, ele mesmo saqueando, pois a primeira injustiça é o não cumprimento do contrato (no caso, profissional) e a segunda injustiça é o ato contra o estabelecimento. Este tipo de injustiça pode ser percebido na postura dos policiais que defendiam os prédios públicos em Brasília na invasão promovida em 08 de janeiro de 2023: não apenas negligenciaram a preservação da segurança (quebra de promessa), mas também facilitaram a invasão (promoção da insegurança que tinham a função de evitar). Dito isso, a injustiça dupla, de acordo com Felipe Durante,

consiste no fato de um indivíduo assumir um compromisso para com outro indivíduo no que se refere à proteção. O não cumprimento do compromisso, por si só, já se configuraria como uma injustiça – afinal, toda ação obrigatória quando omitida resulta em injustiça -, mas, além disso, o esperado protetor agride e fere o suposto protegido exatamente no âmbito em que deveria protegê-lo. (Durante, 2022, p. 57)

Esta injustiça está intimamente relacionada com a função do Estado, que encontrará espaço na presente dissertação quando se tratar das finalidades estatais e como estas se relacionam com a atividade dos cidadãos. No entanto, é importante dizer que o Estado, para o filósofo, possui a única função de proteção e, no caso de não proteger os direitos dos cidadãos, o governo evidentemente cometerá a chamada injustiça dupla.

---

<sup>51</sup> No contexto brasileiro, a omissão de socorro é considerada crime por meio da Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940, estando presente no Código Penal Brasileiro, art. 135, e pela Lei 10.741/2003, caso a vítima seja um indivíduo idoso, de acordo com o Estatuto da Pessoa Idosa, art. 97.

A negação da vontade individual pode ocorrer de modo distinto daquele cuja forma se constitui uma ação de relação entre dois indivíduos, uma ação na qual a referência é o outro: a injustiça. A negação da vontade individual, a partir de agora, será considerada de modo autorreferenciada, entendida como o impedimento de ações que buscam satisfazer as necessidades e desejos de cada um, censura de seu próprio corpo que não se configura uma injustiça, pois não há agir injustamente contra si mesmo. Este tipo de negação foi explicada de três maneiras pelo filósofo, primeiro enquanto *quietismo*, entendido como a renúncia a todo querer; enquanto *ascese*, entendida como mortificação intencional da própria vontade e *misticismo*, entendido enquanto consciência da identidade do seu próprio ser com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo. Schopenhauer escreve, ainda que “quem professa uma dessas doutrinas é gradualmente levado à aceitação das outras, mesmo contra as próprias intenções” (W II, cap. 48, p. 730).

Sobre a negação de si mesmo, Schopenhauer escreve, no §68 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, que a castidade é o primeiro passo, pois consiste em uma negação à continuidade da vida, isto é, o ato que impediria a vontade de vir a ser no mundo como representação. Levada ao extremo poderia resultar em *antinatalismo*<sup>52</sup>, ou seja, a castidade poderia resultar na extinção de uma espécie. São vários os caminhos da negação de si mesmo, porém não se poderia estabelecer uma prescrição ou manual de como realizá-la. Neste sentido, Debona escreve que

os caminhos ou a[s] vias que levam à negação da vontade não são intencionais ou deliberados, e, menos ainda, prescrições ou deveres. Eles emanam de um contato imediato de quem não está mais reduzido às satisfações de seus desejos e querer com seu mundo circundante, mas também não se dão a partir de motivos específicos, já que estes são, para tanto, ineficientes. (Debona, 2019, p. 108)

O *quietismo*, definido como a abdicação a todas as próprias necessidades, desejos e aspirações individuais, de modo a reduzir o impulso à vida da vontade individual ou, nas palavras do próprio filósofo, é a “renúncia a todo querer, ascese, isto é, mortificação intencional da própria vontade” (W II, cap. 48, p. 730). Ele

---

<sup>52</sup> Aqui faço referência especial ao *antinatalismo benetariano*, sobre o qual Oliveira escreve, com ressalvas, de que “o antinatalismo benetariano pode encontrar sua base na vertente metafísica do pessimismo schopenhaueriano, mesmo que lhe falte o elemento-chave para o entendimento do mundo, que é a Vontade”. (Oliveira, 2024, p. 25)

consiste na postura de censura aos próprios desejos até que, a partir de um caráter ascético, o indivíduo seja capaz de negar toda a sua vontade que ocorre na figura dos santos e monges. A relevância deste tema para o sistema Schopenhauer é tão grande<sup>53</sup> que, no segundo tomo de sua principal obra, escreve que “nenhuma filosofia pode deixar em suspenso o tema do quietismo e do ascetismo, caso a questão sobre eles lhe seja posta” (W II, cap. 48, p. 733).

## §6 EGOÍSMO TEÓRICO E EGOÍSMO PRÁTICO

A filosofia de Schopenhauer possui como pressuposto o idealismo, expresso em diversos modos, tal como nas primeiras linhas do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, quando escreve que “o mundo é minha representação”: - esta é a verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o ser humano possa trazê-la à consciência refletida e abstrata” (W I, §1, p. 3), isto é, o mundo existe apenas como representação de um sujeito que conhece, em relação ao mundo que é conhecido e estabelece uma relação de sujeito-objeto. Assim, o idealismo schopenhaueriano parte do pressuposto de que o mundo material ou a realidade fenomênica existe apenas como projeção de um intelecto que se encarrega do tratamento dos dados sensíveis para formar os objetos exteriores de maneira compreensível ao sujeito. Neste sentido, de acordo com Cardoso, “não há possibilidade alguma de representação fora da relação sujeito/objeto; ambos já se encontram nela contidos e implicados” (Cardoso, 2008, p. 54).

O corpo do indivíduo é objeto para si, um objeto imediato e se faz como ponto de partida do conhecimento, pois a partir do próprio corpo são apreendidos os dados do mundo fenomênico e o intelecto os organiza por meio do princípio de razão suficiente, em sua forma de *princípio de razão suficiente do devir*, ou lei de causalidade<sup>54</sup>. Em outras palavras,

---

<sup>53</sup> Aqui, porém, o foco será na negação da vontade individual com referência exterior (injustiça), não naquelas que são atingidas de modo autorreferenciado (quietismo). Para a investigação mais aprofundada da santidade, pode-se conferir a obra do professor Antonio Alves, intitulada *A liberdade intelectual em Schopenhauer*, 2024, p. 209-261.

<sup>54</sup> “A lei da causalidade está em relação exclusivamente com as modificações e tem a ver sempre e unicamente com estas. Todo efeito, quando ocorre, é uma modificação e, justo porque não ocorreu antes, dá uma infalível indicação sobre uma outra modificação a ela precedente que, em relação a

como a forma mais geral e fundamentalmente essencial desse entendimento, encontramos a lei de causalidade, posto que até mesmo apenas através de sua intermediação é que surge a intuição do mundo real exterior; forma em função da qual nós apreendemos as afecções e modificações percebidas em nossos órgãos dos sentidos de uma só vez e de maneira completamente imediata como 'efeitos' e, num piscar de olhos, fazemos a passagem (sem orientação, instrução ou experiência) delas para suas 'causas', as quais, precisamente por meio desse processo do entendimento, se apresentam agora como objetos no espaço. (E I, III, p. 52)

A posição idealista assumida por Schopenhauer pressupõe a aprioridade da lei de causalidade no intelecto como evidente e necessária. Esta lei não é empírica, apesar de ser possível apreendê-la na experiência, mas o intelecto possui anteriormente a capacidade de organizar os dados sensíveis por meio das modificações que ocorrem e, assim, projetar o mundo do modo mais organizado que os dados permitirem.

No idealismo schopenhaueriano cada indivíduo é manifestação da vontade cosmológica, irracional e insaciável, que tende à preservação da vida em tudo o que existe, se apresentando em distintos graus de objetivação. No entanto, diferente de todo o restante da natureza, os seres humanos são também sujeitos que atribuem significado ao mundo como representação: a si mesmos (enquanto consciência de si) e aos objetos (enquanto consciência das outras coisas). Assim, pode-se dizer, com Alain Roger, que “o sistema de Schopenhauer é um idealismo, na medida em que ele considera o mundo como produto de minha representação, ou seja, de meu entendimento, ele mesmo regido pelo princípio de razão suficiente (espaço, tempo, causalidade)” (Roger, 2013, p. 31). Apesar disto, o idealismo schopenhaueriano, para Roger, é problemático, dado que a teoria do filósofo oscila ora para o idealismo, ora para o materialismo.

Um segundo ponto de atenção é o modo como o intelecto representa o mundo fenomênico: enquanto parte da relação sujeito-objeto, o mundo como produto desta relação precisa do mundo sensível para existir e resulta no *Paradoxo de Zeller*<sup>55</sup>, ou *antinomia da faculdade do conhecimento* [*Antinomie in unserm*

---

esse efeito, é a causa, mas, em reação a uma terceira modificação a esta necessariamente precedente, chama-se efeito. Esta é a cadeia da causalidade: ela é sem início”. (G, §20, p. 97)

<sup>55</sup> “O problema passou à História da Filosofia como uma lacuna não preenchida, como um paradoxo ‘descoberto’ por Eduard Zeller. Em 1875, na obra *Geschichte der Deutschen Philosophie seit Leibniz*, Zeller expôs a formulação que tem sido a mais referenciada dele”. (Santos, 2015, p. 135-136)

*Erkenntnisvermögen*], reconhecida no §7 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*:

Vemos de um lado a existência de todo o mundo necessariamente dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro vemos esse primeiro animal cognoscente também necessariamente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto. Essas duas visões contraditórias, pelas quais somos, de fato, conduzidos com igual necessidade, poderiam decerto ser denominadas uma antinomia da nossa faculdade de conhecimento, antinomia esta posicionada como contrapartida daquela encontrada no primeiro extremo da ciência da natureza. (W I, §7, p. 35)

Esta antinomia, vale dizer, não constitui uma contradição lógica. Segundo a análise empreendida por Katia Cilene da Silva Santos, “a antinomia da faculdade de conhecimento [...] não se trata de uma contradição estrita ou um paradoxo, e nem mesmo uma antinomia” (Santos, 2015, p. 142), pois não há uma contradição se analisada utilizando a lógica clássica, já que a conclusão é tomada como consequência de suas premissas e, como partem de partes distintas da obra, as duas conclusões são possíveis de maneira independente. Na análise de Santos, “só poderíamos falar em contradição, caso no discurso schopenhaueriano estivesse afirmado, ao lado das duas proposições da antinomia, que o animal cognoscente em algum momento existiu, mas não o mundo como representação” (Santos, 2015, p. 143). Em relação à denominação do problema como paradoxo, afirma Santos que

a antinomia da faculdade de conhecimento não deve ser também enquadrada entre os paradoxos, em sentido rigoroso. Paradoxo formal é definido a derivação de dois teoremas contraditórios em uma teoria formalizada, mas a nossa análise anterior demonstrou que as duas conclusões da antinomia não estão em uma relação de contradição. (Santos, 2015, p. 144)

Este aspecto da teoria de Schopenhauer não constitui, portanto, uma contradição ou um paradoxo. A antinomia da faculdade do conhecimento é um aspecto relevante para a epistemologia schopenhaueriana e não poderia ser desconsiderada ao discutirmos o idealismo em sua obra<sup>56</sup>. A posição idealista schopenhaueriana não implica um egoísmo teórico que poderia resultar de uma

---

<sup>56</sup> Para mais informações sobre a discussão acerca do idealismo e do materialismo na teoria de Schopenhauer, cf. BRANDÃO, Eduardo. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. 2003. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. Acesso em: 04 nov. 2024.

resposta equivocada à antinomia da faculdade de conhecimento. Este tipo de egoísmo (teórico), segundo o filósofo, defende que a existência real apenas do indivíduo, do sujeito do conhecimento, e todo o mundo exterior não são mais que meras sombras provocadas pelo indivíduo, aparecem no mundo apenas como meros fantasmas que assombram o sujeito.

Felipe Durante, ao descrever o egoísmo teórico, escreve que “o indivíduo é o sujeito cognoscente, e, enquanto tal, é o portador da totalidade do mundo objetivo. Isso faz com que ele, o indivíduo, acabe por se considerar o centro do mundo, o possuidor e mantenedor de toda realizada” (Durante, 2022, p. 45). Em outras palavras, um egoísta teórico defenderia que apenas o indivíduo, ele mesmo, é o único ser real no mundo. Sobre esta percepção de mundo é, talvez, natural ao ser cognoscente que enxergue o mundo sempre a partir de si e assim, apesar de ao ser levado ao extremo é de difícil defesa, ainda assim, nas palavras de Schopenhauer:

O egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações: na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofismo cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, só pode ser encontrado nos manicômios; e como tal, precisa não tanto de uma refutação, mas de uma cura. (W I, §19, p. 122)

Para o filósofo, egoísmo teórico não pode ser uma posição assumida com rigor, indicando que alguém que assumisse esta posição teria de ser encaminhado para tratamento de suas faculdades mentais. Sobre isto, observou Cartwright que é, talvez, irônico “notar que ele acreditava que um egoísta teórico só poderia ser encontrado num manicômio, enquanto acreditava que o seu correlato prático, o egoísmo, é comum, ordinário e o incentivo fundamental para todos os seres cognoscentes” (Cartwright, 2005, p. 44)<sup>57</sup>. Enquanto o egoísmo é intrínseco aos seres cognoscentes, o egoísmo teórico é uma distorção psicológica. Apesar da crítica apresentada no §19 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, o egoísmo teórico, porém, volta a aparecer no §61, quando Schopenhauer descreve o modo de ser do indivíduo egoísta ou, nos termos do filósofo, a mentalidade do egoísmo consiste em que

---

<sup>57</sup> Originalmente: “It is, perhaps, ironic to note that he believed that a theoretical egoist could only be found in a madhouse, whereas he believed that its practical correlate, egoism, is commonplace, ordinary, and the fundamental incentive for all cognitive beings”.

Toda a natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos, existe apenas em sua representação: sempre está consciente deles apenas como sua representação, portanto de maneira meramente mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência, pois, se sua consciência sucumbisse, o mundo também sucumbiria necessariamente, isto é, a existência ou inexistência dos demais indivíduos ser-lhe-iam equivalentes ou indistinguíveis. (W I, §61, p. 385)

O que Schopenhauer descreve neste trecho é a contraposição do princípio ético enquanto identidade da unidade universal da vontade em contraposição ao reconhecimento da pluralidade de aparências da vontade no mundo fenomênico. Neste ponto, o egoísmo prático, entendido como uma postura de defesa de si mesmo, buscando garantir a sobrevivência a todo custo, é uma característica inerente a todo ser existente no universo é formado, inicialmente, por um egoísmo teórico: a ação que busca a conservação de si mesmo face a outros seres só pode ser realizada segundo o princípio de razão suficiente (causada, estimulada ou motivada) caso esta divisão entre o si e o outro exista, mesmo que de maneira inconsciente. Neste sentido, as palavras de Schopenhauer parecem um pouco problemáticas, como aponta Cartwright na citação apresentada no parágrafo anterior<sup>58</sup>. Vale dizer ainda que o pesquisador restringiu a interpretação do egoísmo na teoria schopenhaueriana à conduta animal, ainda que o egoísmo seria mais evidente nas atividades humanas. Em suas palavras,

Schopenhauer afirmava que o egoísmo, a ânsia de existência e de bem-estar próprio, é o incentivo principal e fundamental de todo o comportamento animal. Argumentou, no entanto, que apenas os seres humanos apresentam um comportamento auto interessado, porque apenas os seres humanos possuem a faculdade da razão e, assim, afirmou que apenas os seres humanos têm a capacidade de planejar deliberada e sistematicamente os meios para garantir o seu próprio prazer e bem-estar. Em todo o caso, devido ao predomínio do egoísmo na conduta humana, aconselhou que, como regra, deveríamos sempre tentar primeiro explicar qualquer ação como proveniente do egoísmo. (Cartwright, 2005, p. 43)<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Cf. O texto original em inglês consta na nota nº 57 da dissertação.

<sup>59</sup> Originalmente: "Schopenhauer claimed that egoism, the craving for existence and one's own weal, is the chief and fundamental incentive for all animal behavior. He argued, however, that only humans exhibit self-interested behavior, because only humans possess the faculty of reason, and thus, he claimed that only humans have the capacity to deliberately and systematically plan the means to secure their own enjoyment and well-being. In any case, because of the dominance of egoism in human conduct, he advised that as a rule, we should always first attempt to explain any given action as proceeding from egoism".

O egoísmo, enquanto do ponto de vista ético é analisado por um viés antropocêntrico, como foi feito por Cartwright em relação ao conceito schopenhaueriano, aqui é entendido a partir de um ponto de vista cosmológico: cada partícula do universo realiza uma tentativa de manter sua existência, desde as moléculas de hidrogênio, seres inanimados, passando pelas bactérias, plantas, animais de pouca complexidade e animais mais complexos, como o humano: todos querem permanecer existindo. Neste sentido, Felipe Durante escreve que

o egoísmo nada mais é do que o desejo de ser e continuar sendo. Exatamente aquilo que é a afirmação da vontade. O ser egoísta busca continuar existindo e, se possível, em melhor situação; ele é aquele que considera a afirmação de si fundamental, querendo conservar o seu próprio eu nas melhores condições possíveis. Se for preciso, pode até prejudicar o outro, mas prejudicar o outro não é para o egoísta um fim em si mesmo: é apenas um meio para obter o seu fim. (Durante, 2012, p. 29)

Alguns autores, a exemplo de Hobbes, pensam na luta de todos os homens contra todos os homens, como no *De Cive*<sup>60</sup> e no *Leviatã*<sup>61</sup>. Schopenhauer concebe a luta de tudo contra tudo, cada pequeno ponto no universo luta pela sua existência. Ainda de acordo com o Durante, “em Schopenhauer, cada átomo, cada partícula que compõe o mundo empírico está em luta pela própria manifestação” (Durante, 2024, p. 85). Neste sentido, o egoísmo prático é intrínseco a todo ser, não restrito aos humanos ou aos animais não-rationais.

Cada indivíduo, humano ou não, toma a si mesmo como o centro do universo, alçando ao primeiro plano sua própria existência e seu bem-estar e, desse ponto de vista, é capaz até de aniquilar o mundo para conservar um pouco mais do próprio si mesmo: aí está a mentalidade característica do egoísmo, por meio do qual o conflito interno da Vontade consigo mesma torna-se evidente. A influência do egoísmo teórico no egoísmo prático ocorre no fato de que cada pessoa encara a sua própria

---

<sup>60</sup> Cf. *De Cive*, cap. I, §12: “não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos?”

<sup>61</sup> Cf. *Leviatã*, cap. XIII, p. 76: “Durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição chamada *guerra*; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida [...]. A natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para ela, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz”.

morte como a aniquilação do mundo todo e, do ponto de vista individual, de fato se realiza. A morte corta o princípio de individuação [*principium individuationis*] e a vontade se une à unidade novamente, enquanto a consciência individual se desfaz, a vontade como coisa-em-si não cessa, e continua a se afirmar: esta é a raiz do egoísmo intrínseco de toda substância cosmológica, viva ou não: a fuga da aniquilação de sua existência.

Todo egoísmo prático possui, em certa medida, o egoísmo teórico como sua íntima causa<sup>62</sup>, assim como é pressuposto o reconhecimento do princípio de individuação, que reconhece a vontade como pluralidade, não como a unidade metafísica que originaria o princípio ético schopenhaueriano, a compaixão.

---

<sup>62</sup> Aqui o termo *causa* não é utilizado no sentido da primeira raiz do princípio de razão suficiente, mas simplesmente como influência determinante para a efetivação de uma ação no mundo como representação.

### 3 O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

#### §7 AS DUAS ORIGENS DO ESTADO

Arthur Schopenhauer apresenta em suas obras duas possibilidades da origem do Estado: a primeira, presente majoritariamente no §62 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, em que argumenta a favor da tese de um hipotético estado natural humano no qual os supostos indivíduos primitivos viveriam sem uma organização social organizada e, por meio de um acordo entre muitos, organizaram uma comunidade em que cada um cedia seu poder de força física a uma única personalidade que deveria (e teria o poder de) evitar que os indivíduos realizassem injustiças um contra o outro, ou seja, a defesa de um tipo de *contratualismo*; já a segunda, que o filósofo cogita tardiamente, no §126 dos *Parerga*, se apresenta como uma origem histórica em que o Estado seria estabelecido por generais bem sucedidos.

O contrato da primeira possibilidade (hipotética) teria sido firmado não por meio da benevolência humana ou devido a maldade intrínseca de cada um, mas de maneira egoísta, calculado racional em um momento hipotético em que os indivíduos reconhecem que a situação natural, da guerra de todos contra todos<sup>63</sup>, gera sofrimento a todos. Nas palavras de Schopenhauer,

a razão reconhece [...] que tanto para diminuir o sofrimento espalhado em toda parte quanto para reparti-lo da maneira mais equânime possível, o melhor e o único meio é poupar a todos a dor relacionada ao sofrimento da injustiça, fazendo-lhes renunciar ao gozo obtido com a sua prática. Este meio, facilmente divisado e gradualmente aperfeiçoado pelo egoísmo, o qual, usando a faculdade da razão, procedeu metodicamente e abandonou seu ponto de vista unilateral, é o *contrato de Estado* ou a *Lei*. (W I, §62, p. 398)

O contrato como é pensado por Schopenhauer consiste em um acordo entre os indivíduos que formariam o povo e a eleição do soberano, de modo que tanto o governante quanto o povo estão submetidos a restrições de sua liberdade, o

---

<sup>63</sup> Aqui é importante destacar que o egoísmo schopenhaueriano não é restrito apenas aos seres humanos, como o egoísmo hobbesiano que gera a guerra de todos contra todos, mas se aplica a todos os seres existentes no universo, de modo que melhor seria dizer, com Felipe Durante, que o mundo é uma guerra de tudo contra tudo. Cf. Durante, 2024.

primeiro, por meio do *direito público*; o segundo, por meio do *direito privado*<sup>64</sup>. Este contrato seria motivado não de individualmente e imposto injustamente pela força do mais forte contra o mais fraco ou do mais astuto, mas seria motivado pelo que filósofo denominou *egoísmo coletivo*, isto é, a soma das predisposições individuais para a sobrevivência que por meio da razão conclui que, em vez do estado natural do qual advém a insegurança constante, um acordo entre um grande número de indivíduos pode promover uma redução considerável dos danos sofridos por todos e, conseqüentemente, do sofrimento.

A soma das vontades individuais é uma maneira de instrumentalizar e promover a segurança das vontades individuais, defendendo as liberdades de cada cidadão, suas propriedades, sua honra. Em outras palavras, é um modo de proteger o cidadão em toda a sua afirmação da sua vontade, enquanto esta não nega a vontade individual alheia e, pode-se dizer, com Felipe Durante, que “ele [o Estado] não nasce da preocupação positiva com a justiça, mas da preocupação em evitar o sofrimento de injustiças” (Durante, 2022, p. 77), mas surge como um pacto de utilidade. Neste ponto, Schopenhauer elogia Hobbes<sup>65</sup> acerca das causas para o estabelecimento do contrato que origina o Estado, ao aproximar-se dele em relação à origem e à finalidade do Estado, presente, por exemplo, no *Leviatã*, quando Hobbes<sup>66</sup> escreve que:

A causa final, fim, ou desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os votos) ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é a previsão de sua própria conservação e de uma vida mais satisfeita, quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária, conforme se mostrou, das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento dos seus acordos e ao respeito àquelas leis da natureza<sup>67</sup> que foram expostas nos capítulos XIV e XV. (L, II, cap. XVII, p. 100)

---

<sup>64</sup> A discussão sobre as finalidades do Estado, abrangendo o direito público e o direito privado será aprofundada mais tarde no §11, que se encontra em W II, cap. 47, p. 710. .

<sup>65</sup> “Também Hobbes explanou de maneira correta e primorosa essa origem e fim do Estado; a mesma coisa indica o antigo princípio fundamental de toda ordem estatal: *salus publica prima lex esto* [o bem-estar público deve ser a primeira lei]”. (W I, §62, p. 401)

<sup>66</sup> Essa concordância aparece em relação ao trecho quando Hobbes escreve, no *De Cive*, que “uma cidade, portanto, assim como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de muitos homens, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles; de modo que ela possa utilizar todo o poder e as faculdades de cada pessoa particular, para a preservação da paz e a defesa comum”. (*De Cive*, cap. V, p. 109)

<sup>67</sup> Estas leis da natureza podem ser conferidas em *De cive*, cap. II, p. 43-60 e EL, cap. XVI-XVII, p. 78-91.

O Estado surgiria a partir de um contrato como uma instituição de redução das injustiças que resultam em sofrimento, do qual a instituição Estado seria capaz não de findar, mas de distribuir as dores de modo mais equânime: não é nada além de uma instituição de proteção para a garantia dos direitos dos cidadãos e dos governantes. O pacto teorizado por Schopenhauer, diferente do contrato hobbesiano, é realizado entre os cidadãos e os governantes, de modo que a falha na proteção da população é considerada uma injustiça dupla<sup>68</sup>: aquele que deveria, por contrato, fazer a proteção dos habitantes é seu algoz.

Neste ponto, o objetivo do Estado estabelecido por meio do contrato estatal seria a promoção da justiça por meio da autoridade, de modo que a segurança dos cidadãos seria o foco de toda ação estatal<sup>69</sup> e, dado que ocorreria por meio do contrato, ambas as partes – cidadãos e governantes – são obrigados a cumprir, como um dever assumido, pois caso não haja este comprometimento, o contrato não tem validade e perde sua razão de ser. O Estado é mediador de conflitos, promotor da justiça temporal, entendido aqui como uma instituição garantidora de direitos e legitimada para imputar penalidades a quem não agir conforme o acordo estatal firmado entre os membros do Estado, compreendendo tanto cidadãos como governantes.

O acordo estatal schopenhaueriano distingue-se do contrato social entendido por Hobbes, pois o pacto social hobbesiano compreende um acordo apenas entre os cidadãos, enquanto os governantes não possuem responsabilidade de cumprir o pacto. Schopenhauer compreende não um pacto social, mas um pacto estatal, o que permite pensar sociedades sem Estado, e este pacto estatal estabelecido entre os indivíduos incluem os governantes, possibilitando o *direito à resistência* como consequência da quebra de contrato, o que não é possível no Estado hobbesiano.

A segunda possibilidade da origem estatal concebida por Schopenhauer é uma hipótese histórica, na qual o filósofo defende o surgimento do Estado a partir de organizações paramilitares, lideradas por eminentes comandantes bélicos, de modo que a força física teria se imposto em relação à inteligência e, após pacificar a população por meio do medo, estes comandantes se utilizaram da astúcia para submeter a força popular para seus próprios fins. Nesse ponto, o filósofo escreve

---

<sup>68</sup> A injustiça dupla foi tratada no §5, p. 36 .

<sup>69</sup> Os objetivos do Estado será aprofundada mais tarde no §11 sobre as funções do Estado..

que “certamente todos os príncipes foram originalmente gerais vitoriosos e durante muito tempo eles regeram nessa condição” (P II, §126, p. 95), ao mesmo tempo em que afirma a soberania popular, mas de modo que o povo é uma espécie de “soberano sempre menor que deve permanecer sob tutela contínua e não pode nunca exercer seus direitos sem provocar consideráveis perigos, em particular porque, como todos os menores, pode se tornar o juguete de vigaristas astuciosos” (P II, §126, p. 94).

Na primeira possibilidade discutida (origem contratualista), o Estado se constitui por meio de um egoísmo coletivo, como um cálculo da razão a fim de preservar os indivíduos cujo Estado configura o cenário mais propício, enquanto que na última possibilidade (origem histórica), o governo se estabelece por meio do uso da força e da imposição, fazendo efeito a imposição da lei do mais forte e do mais astuto para os cargos mais relevantes dentro de uma comunidade<sup>70</sup>. Essas duas possibilidades são levantadas pelo filósofo, porém é importante perceber que a primeira, a origem por meio do contrato social, é a mais sólida dentro de sua obra, pois é fundamentada no §62 de *O mundo como vontade e como representação*, referenciada novamente em seu escrito tardio, mais especificamente no §123 dos *Parerga*, mas também em seu escrito *Sobre o fundamento da moral*, onde retoma a origem do Estado como obra do egoísmo, ao escrever que

o Estado, esta obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somado, deu, para a proteção do direito de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e que o força a respeitar o direito de todos os outros. Por isso, o egoísmo ilimitado de quase todos, a maldade de muitos e a crueldade de alguns não podem sobressair; a coerção subjuguou a todos. (E II 17, p. 118)

A retomada do argumento acerca do egoísmo coletivo, ou a soma dos egoísmos que subjagam as necessidades individuais em diversos momentos de sua obra, permite afirmar a primazia contratualista da tese schopenhaueriana sobre a origem do Estado<sup>71</sup>, entendendo a tradição contratualista como a origem do Estado a partir de um contrato realizado entre muitos indivíduos de modo deliberado,

---

<sup>70</sup> No primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer escreve que este cenário não constitui propriamente um Estado, porém tardiamente nos *Parerga* localizará esta origem, sinalizando uma possível mudança argumentativa. Cf. W I, §62, p. 398; P II, §126, p. 95.

<sup>71</sup> É importante destacar que Schopenhauer escreve que “em realidade, essa origem [contratualista] é essencialmente a única admissível pela natureza mesma da coisa” (W I, §62, p. 398).

voluntário e com o objetivo do estabelecimento de um poder coercitivo único. No §117 dos *Parerga*, Schopenhauer compara sua teoria acerca da natureza humana com Hobbes, Pufendorf e Rousseau<sup>72</sup> na situação hipotética de um estado natural em que ocorresse o encontro entre dois indivíduos primitivos crescidos na selva: em sua compreensão, os indivíduos de Pufendorf se encontrariam amistosamente, enquanto que se passaria o oposto com os indivíduos hobbesianos, que se encontrariam com inimizade e, em seu entendimento da teoria rousseauiana, os dois indivíduos se ignorariam em silêncio.

Neste texto, Schopenhauer discorda dos três autores que, em seu entendimento, possuem uma teoria fixa da natureza humana: sua discordância com estes teóricos advém de sua teoria dos caracteres (ou caracterologia), isto é, sua teoria que descreve a individualidade do caráter individual e de sua origem inata, presente no §55 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*<sup>73</sup>, que compreenderia o encontro entre os dois homens primitivos, criados na selva, de modo indeterminado, porque, segundo o filósofo, a interação entre os dois humanos primitivos dependeria do caráter de cada um e da disposição moral de cada um que lhe seria inata. Se um dos dois indivíduos fossem maus, o encontro se daria com inimizade, porém se os dois fossem bons, seria um encontro amistoso. Não seria possível, por um lado, determinar *a priori* o que aconteceria nesse hipotético encontro selvagem, pois o ser humano em geral não possui uma tendência moral inata, por outro lado, conhecendo o caráter individual de ambos os indivíduos, seria possível descrever cada micromovimento nesta situação, pois o agir humano é o resultado do choque entre os motivos – internos ou externos – com seu caráter. Neste sentido, o filósofo escreve que

---

<sup>72</sup> Apesar de não referenciar as obras dos autores comparados, as possíveis referências às quais Schopenhauer utiliza para reconstruir sua compreensão podem ser Hobbes, *Leviatã*, cap. XIII, p. 75-78 ; *De Cive*, cap. I, p. 38; cap. V, p. 103-104 ; Pufendorf, *Os deveres do homem e do cidadão*, livro II, cap. I, p. 251-261; Rousseau, *A origem da desigualdade entre os homens*, Primeira parte, p. 49.

<sup>73</sup> A teoria do caráter de Schopenhauer divide-se em três, sendo: *caráter inteligível* a essência metafísica inata de cada indivíduo no mundo, que em outros animais não-rationais se expressa coletivamente em toda a espécie, mas no ser humano se caracteriza por ser individual; *caráter empírico* como a expressão no mundo sensível do caráter inteligível ou, em outras palavras, o modo como a individualidade de cada um se mostra no mundo externo e, por fim, *caráter adquirido* como autoconhecimento de sua própria individualidade, de seus desejos e de suas ações que se configura pelo resultado da percepção do sujeito de seu caráter inteligível a partir da expressão do caráter empírico. Sobre a diferença entre os caracteres inteligível e empírico, Schopenhauer preserva a distinção kantiana retomada em W I, §55, p. 350-351. Sobre esta distinção, há um esclarecimento realizado por Kleverton Bacelar, cf. Bacelar, 2015, p. 228-229.

A quem ficou claro que a essência inteira do ser humano é vontade e ele mesmo é apenas aparência dessa vontade, aparência que, por seu turno, tem por forma necessária o princípio de razão, cognoscível já a partir do sujeito, figurando, neste caso, como lei de motivação; a tal pessoa, a dúvida sobre a inexorabilidade de cada ação particular, quando o motivo é apresentado ao caráter, parece-lhe como uma dúvida sobre se a soma dos três ângulos o triângulo equivale de fato à de dois retos. (W I, §55, p. 334)

O ser humano não seria estritamente bom ou estritamente mal em sua natureza, mas haveria gradações de acordo com cada caso individual, como o posicionamento em uma escala cinza, na qual os indivíduos reagiriam de diferentes maneiras em relação a um mesmo acontecimento, dado a tendência de seu caráter inteligível. Assim, haveria tanta multiplicidade de reações no estado natural quanto de pessoas no mundo, pois cada indivíduo possui um caráter individual específico e este caráter determina seu modo de agir e reagir ao mundo: *Operari sequitur esse*<sup>74</sup>.

A origem do Estado não pode ser confundida com a origem da organização social entre as pessoas, já que o Estado é uma organização de uma instituição em que um grande número de pessoas acordam em relação à própria sobrevivência por meio da transferência do poder individual de violência a uma ou mais pessoas. Sobre isso, Damasceno escreve que “tanto numa comunidade de selvagens quanto em organizações de domínio despótico, onde não há uma convenção, um acordo ou contrato de instauração da forma de governo, não existe ainda Estado” (Damasceno, 2018, p. 152), mas o Estado surge na convenção entre as pessoas. Neste ponto, Schopenhauer não avalia, como outros filósofos com os quais dialogou em sua obra tal como Hobbes<sup>75</sup>, a quantidade necessária para a formação do Estado, a exemplo do filósofo inglês que escreve textualmente em *De Cive* que “uma cidade, portanto, como a definimos, é uma pessoa cuja vontade, pelo pacto de *muitos homens*, há de ser recebida como sendo a vontade de todos eles” (*De Cive*, 1992, p. 109 – g.m.), ou seja, de que seria necessário muitas pessoas para que seja possível pensar em uma organização capaz de se proteger de ameaças externas, .

---

<sup>74</sup> Expressão medieval muito utilizada por Schopenhauer que pode ser traduzida como “O agir decorre do que se é”.

<sup>75</sup> Cf. *De Cive*, cap. VI, p. 116.

## §8 CONTRATUALISMO DE SCHOPENHAUER

A tese schopenhaueriana de natureza contratualista é a mais constante em sua obra, em detrimento da possibilidade histórica apresentada uma única vez. A referência para contratualismo é a de que, apesar da polissemia que todos os -ismos permitem durante a história das ideias, o termo adotado aqui descreve propostas “acerca do ideal da razão como orientação para o comportamento político, e do acordo entre os indivíduos como fundamento da legitimidade do Estado”, mas autores contratualistas também “manifestavam uma busca de garantias básicas para o exercício da liberdade, tratando de especificar as regras e processos instrumentais do ordenamento político que consideravam para tal objetivo” (Krischke, 1993, p. 27).

O contratualismo schopenhaueriano pode ser incluído junto às discussões do que se poderia denominar *contratualismo clássico*, dado que o foco do acordo sob o qual estes se debruçavam era na explicação e justificação da sociedade moderna europeia, mas não na resolução dos problemas advindos desta sociedade ou, em outros termos, o que se referencia aqui sob a rubrica de contratualismo clássico são autores que buscaram justificar exclusivamente a origem do Estado por meio de um ou mais contratos firmados por indivíduos em uma época hipotética em que não haveria Estado algum, porém sem necessariamente buscaram resolver problemas advindos dos contratos, tais como o problema da desigualdade social.

Os filósofos considerados contratualistas clássicos, como Hobbes, Locke, Pufendorf e Rousseau, discutiram a limitação do egoísmo e a origem da sociedade civil como resultado de interesses mútuos. Neste sentido, Paulo J. Krischke escreve que “os contratualistas clássicos consideravam o contrato como um recurso de superação dos conflitos intoleráveis do ‘estado de natureza’, ao redor dos interesses *comuns* dos cidadãos no estabelecimento da ordem pública”, mas adverte que “a liberdade da cidadania, garantida pelo contrato, servia antes para *justificar* a convivência com os problemas da desigualdade existentes na sociedade [...], em vez de os enfrentar e resolver” (Krischke, 1993, p. 145).

## §9 FUNDAMENTOS DO DIREITO NATURAL

Schopenhauer concebe uma distinção entre o conceito de Ética e de Direito, de modo que um é o exato inverso do outro<sup>76</sup>: enquanto a Ética é o campo de investigação sobre a melhor maneira de agir corretamente (agir ético) e evitar agir errado (agir antiético), o Direito busca uma forma de evitar os danos de uma ação incorreta alheia que prejudique uma outra pessoa (injustiça), na tentativa de desencorajar os membros de um Estado a infligir sofrimento aos outros, não com a intenção de que os atos injustos não sejam realizados, mas apenas para que o sofrimento resultante desta ação seja reduzido. O filósofo escreve<sup>77</sup> que, caso não houvesse a preocupação com o sofrimento alheio, não seria de interesse do Estado a redução das ações injustas.

A origem metafísica da justiça e sua relação direta com o conceito de injustiça garante o *direito à legítima defesa*, entendido como a preservação de seus próprios direitos, ainda que não haja uma instituição garantidora deste direito, pois o próprio indivíduo pode fazê-lo por si, na percepção de Schopenhauer. Neste sentido, a possível objeção de que apenas existiria o direito após a positivação do mesmo não teria muita força na argumentação schopenhaueriana, já que o direito é garantido individualmente e, quando surge o Estado, o direito positivo se configura como uma extensão do direito pré-existente. Assim, Schopenhauer defende, junto à tradição jusnaturalista, que a lei injusta não seria lei, pois não estaria em conformidade com o direito natural<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Esta formulação é feita em W I, §62, p. 399, mas aparece novamente formulada nas preleções da *Metafísica dos costumes*: da seguinte maneira: “a *ética* consistia exclusivamente em *fazer* o que era certo ou errado: portanto, ela podia indicar com precisão os limites das ações de alguém que estava determinado a não cometer injustiça. Ela pergunta: o que um homem deve *fazer* para ser *justo*? Inversamente, a *teoria do Estado*, a teoria da legislação, centra-se exclusivamente no *padecimento* de injustiças, ela pergunta: ‘o que alguém necessita evitar para *não sofrer injustiça*?’ e nunca se preocuparia com a injustiça se não fosse por seu correlativo sempre necessário, o *sofrimento* da injustiça, que é *seu* foco, como o inimigo contra o qual trabalha” (HN III-a, p. 150-151)

<sup>77</sup> Cf. W I, §62, p. 399 e HN III-a, p. 151.

<sup>78</sup> Aqui tomo os elementos que uma teoria necessita para ser considerada defensora do direito natural enunciados por Annette Godart-van der Kroon (2003). São eles: I. Ser um código eterno e uma lei imutável; II. Ser natural e racional; III. A lei natural deve ser utilizada como um padrão para a lei positiva; IV. Uma lei positiva que contradiga uma lei natural não é considerada uma lei; V. Os governantes devem ser limitados e o respeito a essa restrição deve ser garantida. Em relação a estes elementos, Schopenhauer estaria de acordo com os elementos I, II, III e IV (cf. W I, §62, p. 402), porém em desacordo em relação ao item V. (cf. W II, cap. 47, p. 711; P II §127, p. 100)

Schopenhauer caracteriza o conceito de *direito natural* como a percepção de que todas as pessoas são capazes de evitar a prática individual de um ato injusto contra o outro, porém, é incapaz de evitar que outros indivíduos o pratiquem no estado natural, de modo que o direito natural aparece em sua teoria como uma espécie de *consciência moral*. No hipotético estado natural, de acordo com o filósofo, as injustiças eram praticadas e sofridas de diversas formas e intensidades, pois todos os indivíduos são passíveis de realizar ou de receber injustiças de variados graus sem que haja uma compensação ou qualquer maneira de defender-se totalmente do ataque exterior.

A classificação histórica da teoria schopenhaueriana é posta junto à tradição jusnaturalista (partidário do direito natural)<sup>79</sup>, mas há pesquisadores, como Juan David Mateu Alonso, que defendem que a posição de Schopenhauer seja apresentada como um *jusnaturalismo sui generis* ou ainda um *jusnaturalismo da vontade*, devido à defesa do direito natural a partir do conceito moral de injustiça, estabelecendo a dependência da filosofia do direito à metafísica, que pode gerar uma volatilidade no conceito de direito, logo que a injustiça é fundamentada no conceito de *sentimento*: no caso da vítima, o sentimento mediato da dor sofrida, já no caso do agente, o remorso sentido imediatamente sofrido após a ação injusta. Essa argumentação é apresentada por Mateu Alonso, quando escreve que

É certo que a filosofia do direito em Schopenhauer é muito solidária de sua metafísica e se segue dela quase sem mediação: as noções de direito e injustiça derivam diretamente de sua ontologia, sendo sua filosofia do direito praticamente uma espécie de jusnaturalismo da vontade. (Alonso, 2014, p. 240 – trad. minha)

Uma crítica direcionada a esta classificação advém de elementos centrais da tradição, como a existência de um código eterno e imutável, geralmente fornecido por uma divindade ou deduzida por meio da razão, para ser utilizado como um padrão para o direito positivo, de modo que as leis positivas que não estão em conformidades com o código eterno e imutável, não são consideradas leis ruins, sequer são validadas como leis. Neste ponto, a doutrina do direito natural schopenhaueriana pode enfrentar objeções, considerando que a fundamentação da

---

<sup>79</sup> Esta classificação pode ser conferida em produções textuais de pesquisadores como Durante, 2011; Kroon, 2003; Pavão, 2023 e Ramos, 2015.

injustiça e do direito em sentimentos fragilizaria a posição schopenhaueriana, por um lado, ao mesmo tempo em que estaria alçada em sua metafísica da vontade, por outro, oferecendo a sustentação necessária para evitar o relativismo jurídico.

Pensadores que na história das ideias defenderam a tese do direito natural muitas vezes se aproximaram do contratualismo, porém não constitui uma regra geral para toda a tradição. Os pensadores que se aproximaram são, por exemplo, Hobbes e Locke; já aqueles que não são alinham os dois ismos podem ser exemplificados por Kant, mesmo que seja uma árdua tarefa pensar o que cada mente teorizou e definiu o conceito de direito natural. Maria Isabel de Magalhães Papaterra Limongi, em seu capítulo intitulado *Os contratualistas*, descreveu que “a noção de um direito (*jus*) natural aponta para a existência de certos padrões ou critérios de legitimação das relações políticas que preexistem a essas mesmas relações ou que não dependem diretamente delas para se fazer valer” (Limongi, 2012, p. 98) e, no mesmo sentido, a ideia do contrato social advém desta mesma dinâmica, porém de modo específico para o estabelecimento do Estado.

Na teoria de Schopenhauer, o direito é derivado do conceito moral de injustiça a partir da noção de negação da vontade alheia (exterior), de modo que as noções de justiça e injustiça possuem apenas significação moral como agentes, isto é, independentes de serem positivadas ou não. Por isso, “essa significação puramente moral é a única que a justiça e a injustiça têm para os seres humanos enquanto seres humanos, não como cidadãos do Estado” (W I, §62, p. 396). Nesse sentido, as noções morais que fundamentam a doutrina do direito schopenhaueriana se fundamentam como uma espécie de consciência moral, um foro interno do que se faz ou não injustamente a um ser passivo e, assim, é possível pensar em um direito natural, exterior ao Estado, ao qual Schopenhauer escreve ser equivalente ao direito moral<sup>80</sup>. Sobre isto, Damasceno escreveu que

O direito natural, que é sinônimo de direito moral, fundamenta-se na metafísica da natureza schopenhaueriana que, ao concluir pela unidade do real, ou seja, pela existência de um único princípio metafísico que se encontra na raiz de todos os fenômenos, conclui também pela igualdade de direito de todos os homens. (Damasceno, 2018, p. 159)

---

<sup>80</sup> A argumentação schopenhaueriana é retomada na *Metafísica dos costumes* (HN III-a, p. 146), quando o filósofo escreve que seria melhor chamar o *direito natural* de *direito ético*, por seu fundamento ser puramente do campo da ética.

A concepção do direito natural como direito moral não é uma novidade de Schopenhauer, sob o qual pode-se agregar ao retomar a argumentação hobbesiana na obra *De Cive* em que Hobbes defende que *a lei natural e a lei moral são uma só* e escreve que “todos os autores concordam que a lei natural é a mesma coisa que a moral” (*De Cive*, cap. III, p. 80), tese defendida pelos teóricos da tradição jusnaturalista, conforme os critérios apresentados anteriormente por Kroon<sup>81</sup>, dado que os jusnaturalistas fundamentam as leis positivas em leis eternas, naturais e, portanto, racionais. Hobbes agrega a esta discussão quando escreve acerca da insegurança jurídica que pode ocasionar no estado natural a reflexão sobre o direito natural enquanto juízo em foro íntimo ou como consciência moral, dizendo que sem uma coerção, os homens estão em estado de guerra, já que “em razão da diversidade de seus apetites presentes, medem o bem e o mal por distintos padrões” ao mesmo tempo em que “todos os homens, enquanto vivem nesse estado, facilmente o reconhecem por mau, e por conseguinte confessam que a paz é boa” (*De Cive*, cap. III, p. 80). O que resulta dessa consciência moral no estado natural é o reconhecimento da maldade dos conflitos e de suas ações e a bondade da paz e o desejo por ela, da qual origina, como redução dos conflitos, o Estado.

A passagem do campo da moral para o campo jurídico ocorre por meio de uma inversão pelo lado passivo em vez de ativo: uma pessoa possui o direito a tudo aquilo que é não se é oprimido a ter ou não ser coagido a algo. Se no campo da moral a preocupação do filósofo é a de não agir de modo injusto do lado ativo, ao passar para a doutrina do direito, a preocupação se inverte e torna-se não ser limitado pelo outro sem o expresse consentimento para isso. Por isso, Schopenhauer escreve que “o conceito de injustiça é o *original* e o *positivo*: o conceito de direito, que se opõe a ele, é o *derivado* e o *negativo*” de modo que “o conceito de direito contém apenas a negação do injusto, e por ele é concebida toda ação que *não* seja uma transgressão do limite mencionado, ou seja, que *não* seja a negação da vontade alheia para a afirmação mais forte da própria vontade” (HN III-a, p. 142).

Para Schopenhauer, o conceito de direito natural pressupõe o conceito de lei natural, esta que é necessariamente distinta da lei positiva, por ser eterna e imutável, baseada na oposição ao conceito de injustiça. De acordo com Damasceno,

---

<sup>81</sup> Sobre os elementos anteriormente elencados, conferir a nota 78, p. 52.

o que distingue o direito natural e o direito positivo ou direito civil é que “o direito civil e a legislação positiva têm seu fundamento no direito natural, que recebe todo o seu significado da metafísica da natureza, pela qual se estabelece o sentido moral do mundo e o direito moral de fundamento natural” (Damasceno, 2018, p. 155). Neste ponto, é justo e constitui o que o mundo enquanto vontade determina que seja o comportamento a ser seguido todas as ações que se manifestem com a ausência de negação da vontade do outro, isto é, a lei natural em Schopenhauer é a determinação da afirmação de cada individualidade sem invadir os limites da liberdade alheia.

Por fim, a argumentação schopenhaueriana estaria dialogando com o direito natural tal como definido por Wilhelm von Humboldt em *Os limites da ação do Estado*<sup>82</sup>, quando escreve que “o direito natural reprova todos os actos pelos quais alguém, por culpa sua, invade a esfera de outrem”, já que “trata-se, portanto, de acções em que o dano se causa por omissão ou está sempre unido à acção ou num tão elevado grau de probabilidade que o agente está consciente disso ou, pelo menos, não pode passá-lo por alto sem que tal haja de atribuir-se-lhe a ele mesmo” (Humboldt, 1990, p. 103).

## §10 DIREITO NATURAL ENQUANTO DEFESA DE SI

Os direitos naturais são de grande relevância para a teoria política de Schopenhauer, em especial ao direito à autodefesa e ao direito à propriedade. No primeiro caso, a defesa consiste na proteção de si mesmo enquanto vontade individual em uma situação de real ameaça ao seu corpo, que pode ser tanto física quanto metafísica, de modo que ninguém age de maneira errada ou injusta quando se protege de uma situação de perigo ou de uma situação em que o perigo não é real, porém existe a possibilidade, até mesmo remota, de sofrer um ato injusto e se

---

<sup>82</sup> A definição de Humboldt é relevante em relação à discussão de Schopenhauer, neste e em aspectos que serão mais tarde desenvolvidos, pois Schopenhauer comenta a filosofia política de Humboldt [apesar da grafia com a ausência da letra t final] em uma carta endereçada a Johann August Becker, de 1º de março de 1858, aproximando a ação do Estado como equivalente à sua descrição, quando escreve ao final de sua resposta a Becker “fico contente por o ouvir mencionar W. v. Humboldt: li uma vez uma passagem dele em que descreve o objetivo e a essência do Estado. O senhor descreve o objetivo e a natureza do Estado exatamente da mesma forma que eu” [“Freut mich was Sie v. W. v. Humboldt anführen: von ihm habe einst eine Stelle gelesen, wo er den Zweck u. Wesen des Staat’s gerade so aufstellt, wie ich”].

divide em três situações: primeiro, o *direito à autodefesa*; segundo, o *direito à legítima defesa* e; terceiro, o *direito de autodefesa estatal*.

A simples negação de uma injustiça não confere a esta ação um caráter moral negativo, sendo compreendido pelo filósofo como um direito, não como um direito à violência deliberada, mas como um direito à proteção. Nesse ponto, é importante destacar que Schopenhauer defende em diversos momentos de sua teoria política e em sua doutrina do direito a ideia de proteção como objetivo maior. Pensada a proteção no hipotético estado natural, o direito a empregar os meios necessários para garantir sua própria integridade é o que pode ser chamado de *direito à autodefesa*, não restringido a meios físicos, mas também meios não-físicos como o uso da mentira para se proteger de uma ameaça<sup>83</sup>.

O direito à autodefesa schopenhaueriano encontra precedência em alguns filósofos jusnaturalistas, como nos *Elementos da lei natural e política*, de Hobbes, quando escreve que “conforme o direito de natureza, assim como o juízo de um homem deve ser empregado em seu benefício próprio, também a força, o conhecimento e o talento de cada homem são corretamente empregados quando ele os usa para si mesmo”, de modo que, “do contrário, um homem não teria o direito de se preservar (EL, cap. XIV, p. 69). Um outro exemplo da precedência da teoria schopenhaueriana na história das ideias é a passagem no *Segundo tratado sobre o governo civil*, de Locke, em que ele defende que

ainda que o homem desfrute de total liberdade de dispor de seus bens ou de si mesmo, não é livre para causar a própria destruição nem a de qualquer criatura que lhe pertença, exceto por algum motivo mais nobre que a sua própria conservação. (ST, cap. II, p. 30).

A tese da autodefesa é, portanto, comum aos pensadores modernos. Schopenhauer defende em relação ao direito de autodefesa não apenas o direito à violência, ou injustiça, empregada por meio da força física, mas também concebe a autodefesa como um direito à se defender por meio da astúcia. Em outras palavras, o que o filósofo defende é o direito à mentira quando o indivíduo se sente minimamente em perigo e se contrapõe, por exemplo, à posição kantiana expressa em *Sobre o suposto direito à mentira por amor à humanidade*, em que Kant se

---

<sup>83</sup> Essa defesa ocorre em diversos momentos da obra de Schopenhauer, por exemplo, em W I, §62, p. 394; E II, 17, p. 143-144, HN III-a, p. 142-145.

posiciona contra a mentira em todas as situações<sup>84</sup>, mesmo em casos de grave ameaça à sua sobrevivência. Neste aspecto, Schopenhauer não apenas se contrapõe a Kant, mas escreve que, no caso de perda de dinheiro por fraude ou assalto,

quem não pode mediante violência recobrar sua propriedade roubada não comete injustiça alguma se o consegue pela astúcia. Sim, caso alguém jogue comigo o dinheiro que me foi roubado, tenho o direito de empregar dados falsos contra ele, pois tudo o que ganho dele já me pertencia. (W I, - §62, p. 395)

Recuperar o que já se era de direito seu não é injusto. Pelo contrário, o conceito de justiça na teoria schopenhaueriana advém da ideia de permitir que cada um se utilize de suas próprias forças e afirme a sua própria vontade individual sem que, com isso, interfira na esfera de afirmação da vontade individual alheia e, por isso, o filósofo escreve que “tenho o direito de negar aquela negação da vontade alheia com a força necessária para a sua supressão” (W I, §62, p. p. 394) e a coerção do outro, ou a mera interrupção do fluxo de ação que pode prejudicar um terceiro não constitui uma injustiça e, portanto, não é errada do ponto de vista moral, já que configura apenas uma defesa da sua própria existência, de sua própria individualidade.

Quando o direito à autodefesa é considerado dentro do Estado, ele é positivado como *direito à legítima defesa*. Aqui ocorre a passagem do direito natural para o direito positivo de acordo com os requisitos de Kroon e legítima dentro da lei do Estado a possibilidade dos indivíduos se defenderem, não apenas entre si, mas também de seus governantes. Neste aspecto, Schopenhauer defende que cada um pode defender a sua vida em situações de ameaça, dentro e fora do Estado e, em última instância, o *direito à rebelião*<sup>85</sup>, já que o governante é instituído por meio do contrato estatal, o mesmo tem de cumprir a obrigação contraída ou, caso contrário, o contrato se anula. Em outras palavras, se o contrato que origina o Estado prevê que aquele ou aquela em função de poder, a quem é atribuído todo o poder do povo e

---

<sup>84</sup> Sobre isto, conferir a nota de rodapé 43, p. 36 do capítulo *Alguns pressupostos fundamentais* da presente dissertação.

<sup>85</sup> Este direito aparece, porém, como um argumento retórico em um Estado que possui um governo absolutista, pois neste caso não há a garantia de rebelião, mas esta só pode ser realizada sem direito.

unificado em uma única pessoa, não é cumprido por uma das partes, o contrato se anula e a população, antes em estado civil, retorna ao estado natural.

Por fim, o *direito de autodefesa estatal*, de modo semelhante à primeira situação de autodefesa, é defendido por Schopenhauer no sentido de que a relação entre os Estados se encontram em estado natural, ou seja, não há lei comum a todos e não se poderia aplicar uma lei para a organização dos Estados, como mais tarde surgiria a Liga das Nações, inspirada na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*<sup>86</sup>, de Kant, e, mais tarde, surgiria a Organização das Nações Unidas e as Cortes Internacionais de Justiça. Ainda assim, estas organizações internacionais não invadem a soberania nacional de cada país, tendo suas resoluções apenas como recomendações, nunca como decisão final com caráter de obrigação, seja de dever ou pena. Um exemplo disto é a decisão da Corte Internacional de Justiça, com sede em Haia, também conhecida como Tribunal de Haia, que no dia 26 de janeiro de 2024 ordenou que Israel impedisse a execução de um genocídio na Palestina. Porém, como bem pontuou Jamil Chade em sua reportagem ao portal de notícias UOL e citando, ainda, a guerra que ocorre na Ucrânia por ocasião da invasão russa em seu território, que “embora o anúncio tenha peso político, Haia não tem meios de implementar sua decisão. Nas primeiras semanas da guerra na Ucrânia, a Rússia ignorou as medidas provisórias estabelecidas pela corte” (Chade, 2024).

Os Estados possuem soberania sobre as decisões internacionais, podendo exercer seu próprio juízo em relação ao ambiente externo e possibilita, segundo a obra schopenhaueriana, atacar como meio de proteção de si mesmo. O Estado é fruto de um egoísmo coletivo e continua egoísta na relação com os outros: não se aplica o princípio ético da compaixão, isto é, *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* [não faças ao outro o que não gostaria que fizessem a ti], mas mais frequentemente se aplica o princípio do egoísmo nas relações políticas entre os povos, *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris* [faça ao outro o que tu não gostarias que fizessem a ti], partindo da visão de que, caso um Estado não se expanda e controle o outro, como no estado natural individual, o outro Estado pode submeter o seu Estado a ele, retirando de si a autonomia e a soberania nacional. Neste sentido, Schopenhauer

---

<sup>86</sup> Cf; Kant, 2009, p. 19-37.

conclui que “no fundo, cada Estado observa o outro como uma horda de rapinadores que atacará assim que a oportunidade se apresentar” (P II, §124, p. 89).

## §11 DIREITO NATURAL À PROPRIEDADE

O direito é orientado pela supressão de ações que geram sofrimento e, em última instância, na vontade, de acordo com os comportamentos de afirmação e negação dela. Cada pessoa, enquanto vontade, busca afirmar sua própria subsistência (egoísta) e não poderia ser prejudicada de nenhuma maneira caso sua sobrevivência não implicasse em prejuízo à vida alheia, em especial ao corpo alheio, devido à equivalência entre corpo e vontade. Assim, tudo o que lhe é de direito não prejudica a subsistência alheia. Resumidamente, nas palavras de Safranski, na teoria schopenhaueriana “a única propriedade que merece ser protegida pelo Estado, tal qual a própria integridade (*Unversehrtheit*) física dos cidadãos, é o ‘fruto do trabalho’ (*Frucht der Arbeit*)” de modo que “o ‘direito moral à propriedade’ (*moralische Eigentumsrecht*) se fundamenta ‘única e exclusivamente no trabalho’ (*einzig und allein auf Bearbeitung*)” (Safranski, 2011, p. 424 – g. m.).

A propriedade privada schopenhaueriana se dá do mesmo maneira, porém de forma específica: Schopenhauer aceita a tese do trabalho elaborador, comum entre os defensores do liberalismo econômico, inclusive Locke<sup>87</sup>, de modo que o trabalho que alguém exerce se torna uma extensão de seu próprio corpo e lhe gera o direito sobre o que se trabalhou, mesmo que minimamente, em sua preservação. A transposição da propriedade ou o dano à ela é encarado como um ataque indireto ao próprio corpo. Em outros termos, não é legítimo se apropriar da propriedade alheia, pois esta ação implicaria em uma injustiça com a vontade individual alheia e este ataque pode ser freado com as forças dos proprietários ou com a astúcia dos mesmos, caso necessário, enquanto autodefesa ou legítima defesa<sup>88</sup>.

Na teoria schopenhaueriana, já no estado natural haveria o direito à propriedade sem que este direito implique em injustiça: tudo pode lhe ser possuído se, para isso, não privar um outro de sua sobrevivência. Neste contexto hipotético, o filósofo não problematiza o acúmulo de riquezas, mesmo que a vida com o Estado

---

<sup>87</sup> A defesa por Locke pode ser conferida, por exemplo, em ST, cap. V, §28. Para mais informações sobre, cf. GOUGH, 2003, p. 197-218.

<sup>88</sup> A legítima defesa foi abordada no §10 desta dissertação.

se dê em outra dinâmica e quando se torna em exploração de outras pessoas é posta como problema, porque se configura uma injusta. A crítica à exploração das forças humanas ocorre tardiamente, apenas em sua última obra, não tendo sido apresentada explicitamente até 1851, quando no §125 dos *Parerga*, argumenta que, apesar de considerar injusta a exploração do homem pelo homem, na forma de servidão ou de escravidão, esta exploração paga seu preço, pois se por um lado “a produção dessas coisas supérfluas [luxuosas] se torna então a causa da miséria de milhões de escravos negros que são violentamente arrancados de sua terra natal para produzir com seu suor e seu martírio aqueles objetos de prazer”, ou, dito de outra maneira, “uma grande parte das forças do gênero humano é deslocada da produção do estritamente necessário para proporcionar o supérfluo e o dispensável para todos” (P II, §125, p. 91), por outro lado, esta produção do luxo paga seu custo e, em última instância, esta produção não é de todo injusta, já que “as artes e as ciências são elas mesmas filhas do luxo e elas pagam sua dívida” (P II, §125, p. 92) e a produção industrial facilitaria o acesso a itens de consumo que outrora eram raramente adquiridos ou ainda produzidos. Em outras palavras, apesar dos itens luxuosos resultarem na escravidão e na pobreza, as quais se distinguem apenas pelo modo como são causadas: enquanto a pobreza é causada pela astúcia, força intelectual, já a servidão e a escravidão se dá pela força física são consideradas aceitáveis pelo filósofo devido ao seu efeito, de modo que a finalidade, o acesso aos itens de consumo em grande escala, justifica os meios.

A desigualdade de riquezas entre os diversos indivíduos e o modo como uma pessoa pode preservar suas inúmeras posses enquanto outras possuem uma quantidade ínfima de propriedades é explicada por uma suposta desigualdade natural dos indivíduos, de modo que cada pessoa possui forças distintas para se afirmar no mundo e

embora as forças do homem sejam desiguais, seus direitos são iguais, pois não repousam nas forças, mas, de acordo com a natureza moral do direito, no fato de que em cada um se apresenta a mesma vontade de viver, no mesmo grau de sua objetivação (P II, §122, p. 86).

Desta maneira, há pessoas que empregarão seus esforços para adquirir propriedades de maneira mais eficiente que outras, ou então possuirão mais forças para direcionar a este fim que outras. Este ponto pode ser apenas um perpetuador

de grandes fortunas que são herdadas por meio de exploração das forças alheias e a manutenção da hierarquia socioeconômica estabelecida. Esta argumentação poderia atribuída a seus dados biográficos, assim como fez Damasceno ao questionar o direito à propriedade schopenhaueriana presente no §125 do segundo volume do *Parerga*:

Até que ponto os interesses pessoais do Schopenhauer burguês interferiram no pensamento do filósofo “investigador da verdade”, ou até que ponto a sua situação histórica limitou o seu entendimento da sociedade, isto é difícil dizer; mas o que podemos perceber é que os princípios da sua ética e da pura doutrina do direito, que daquela advém, não estão completamente de acordo com as conclusões a que chega o filósofo de Danzig. (Damasceno, 2018, p. 159)

Sobre isso, é interessante que Damasceno (2018, p. 162) destaca ainda que, aparentemente, Schopenhauer entende a divisão social do trabalho origina a desigualdade das posses, o que não implica na desigualdade de direitos entre as pessoas, mas um alargamento da aplicação do direito à propriedade.

No caso do direito de primeira ocupação, caso um dia um estrangeiro visite terras e pretenda caçar a fim de prover sua própria subsistência, uma família que pratica a caça em uma determinada faixa de terras há décadas, porém não emprega forças para a preservação deste espaço haveria de recorrer ao fundamento de que foram eles os primeiros indivíduos a trabalhar sobre aquela terra e possuem o direito sobre aquele terreno, isto é, a família que caça estaria invocando o argumento do direito de primeira ocupação. O filósofo recusa este argumento porque este argumento legitimaria a posse irrestrita da terra no tempo presente e no futuro, algo que não se poderia fundamentar o direito natural, já que Schopenhauer defende o direito de propriedade como direito de apropriação por meio do trabalho elaborador. Este ponto não pode ser considerado igualmente como no caso de herança, pois o trabalho elaborador não foi empregado pela família que apenas caçava e, no caso da herança, houve.

A tese do trabalho elaborador, em contraposição ao direito de primeira ocupação, poderia resultar no questionamento se esta tese poderia ser uma justificativa para a invasão de novos territórios e a apropriação de suas terras, como ocorreu durante as colonizações, em especial, do continente americano. Em uma resposta apressada, atribuiríamos ao contexto histórico e biográfico do filósofo esta defesa da propriedade, porém, uma análise mais aprofundada da questão retorna ao

argumento do estado natural nacional entre os Estados: cada nação encontra em seu próprio juízo a sua moral, cada governante é seu próprio juiz. Neste sentido, não haveria injustiça na invasão de novos territórios, se pensado no universo macro, tampouco na invasão de terras alheias, se pensado no universo micro.

O direito à propriedade, quando é submetido ao poder do Estado, pode ser interpretado e derivar uma posição da filosofia de Schopenhauer: o direito à propriedade se dá pelo trabalho elaborado e é inalienável pelas leis, de modo que a herança de grandes fortunas pode ser entendida como justa independentemente do uso que os herdeiros façam destes bens, em especial as terras, ou tenham a intenção de preservá-las. A crítica ao filósofo que atribui a justificação de sua posição em relação à sua propriedade para seus dados biográficos poderia ser realizada, porém não teria validade filosófica por não considerar o poder irrestrito advindo do direito à propriedade em suas obras, como escreve Schopenhauer na *Metafísica dos Costumes*, já que o detentor do direito à propriedade de algo pode transferi-la, doá-la ou trocá-la como se fosse parte de si mesmo: a propriedade é uma extensão física de seu corpo, assim como seus descendentes são uma extensão de si na posterioridade enquanto vontade. Dessa maneira, é permitida a possibilidade de outros tipos de trocas, porém seu primeiro fundamento precisa ser pautado no direito natural e disso resulta que as propriedades sejam transferidas ou herdadas sem contradição, mas dentro do espectro do direito natural e do direito positivo.

A possibilidade de relacionar diretamente a posse com a hereditariedade é percebida pelo fato de que a transferência de geração para geração das posses familiares implicaria a não retirada do direito adquirido pelo indivíduo que primeiro empregou suas forças para conquistar algo ou cultivar um determinado limite de terras, já que o proprietário possui o direito moral ilimitado sobre sua posse, equivalendo seus esforços aos esforços de sua descendência, que possibilita continuar a realizar o trabalho de preservação ou destinar as posses como mais lhes parecerem apropriado. A defesa pela hereditariedade da propriedade, também chamada pelo filósofo de *direito de nascimento*, é alinhada com a tese da preservação e hereditariedade da nobreza, porque esta última, além da garantia do direito da propriedade, participa também na preservação da monarquia hereditária. Caso a herança de grandes ou pequenas propriedades fosse abolida, a perpetuação do poder em uma única família a abolição do direito de nascimento seria posta em

dúvida e, conforme Damasceno, “no que se refere ao governo pode levar a questionamentos acerca de outras formas de posse hereditária, ou seja, pode colocar em dúvida a legitimidade da posse de grandes fortunas particulares” (Damasceno, 2018, p. 165). Já Safranski argumenta que pela “própria teoria da propriedade de Schopenhauer, seu modo de subsistência era injusto, já que se mantinha com os proventos de uma sinecura”, o que fez com que o filósofo “viu-se obrigado a modificar um pouco sua teoria a fim de encontrar dentro dela um lugar para si mesmo” (Safranski, 2011, p. 424).

O pensamento político schopenhaueriano não pode ser considerado de maneira isolada, pois se constrói como um diálogo com uma rica tradição, idealistas e realistas, de modo que, à primeira vista, Schopenhauer tenta refutar em especial a doutrina do direito de Kant, mas também dialoga com Hobbes e se aproxima de outros autores, muitas vezes não referenciados explicitamente. Neste sentido, Margit Ruffing escreveu, em sua conferência sobre a doutrina do direito de Kant e Schopenhauer, que “a doutrina do direito de Schopenhauer, como parte da filosofia prática de sua ‘metafísica imanente’, é, em grande parte, caracterizada pelo debate com seus predecessores” (Ruffing, 2024, p. 3). Outro pesquisador, Damasceno, escreveu em sua tese de doutorado intitulada *Schopenhauer: da metafísica à política*, que podemos perceber entre Schopenhauer e outros pensadores

diversas aproximações e distanciamentos com filósofos da filosofia política clássica moderna, como Hobbes, Locke, e Kant, ao mesmo tempo em que se distancia destes em vários outros aspectos, o que faz do pensamento político schopenhaueriano um ponto de vista singular. (Damasceno, 2018, p. 149)

Kant, por exemplo, defende que no estado natural todas as pessoas estão unidas pela posse comum exclusivamente do solo, do qual ninguém pode ser subtraído sem que seja por um ato injusto com os demais<sup>89</sup>, logo que o planeta é um espaço limitado dos quais todos inevitavelmente compartilham<sup>90</sup>. Porém, a posse universal comum do solo é restrita à terra em si, não ao que nela está localizado ou, dito de outra maneira, a posse comum do solo se restringe ao solo, não incluindo o que há por cima dele, como os frutos de uma árvore ou então os animais que vivem

---

<sup>89</sup> Cf. MS, *Doutrina Universal do Direito*, p. 74-75.

<sup>90</sup> Cf. *Ibid*, p. 75-76.

acima dele. Neste aspecto, não há problema em possuir objetos externos, pois seriam classificados como acidentes, sendo apenas o solo o realmente necessário ou, em termos kantianos, a substância<sup>91</sup>. Para ele, “é meu o que trago para o meu controle (de acordo com a lei da liberdade exterior)” (MS, *Doutrina Universal do Direito*, p. 73), isto é, a posse de algo pode ser entendida como o controle de algo sem que incorra na limitação da liberdade de outra pessoa.

Kant elenca três aspectos a serem considerados para a posse de algo, a saber, a possibilidade de ter relações com o objeto externo (coisa a ser possuída); a forma de aquisição por um direito a algo (*ius reale*) ou um direito a uma pessoa (*ius personale*): pode-se ter um objeto ou uma pessoa<sup>92</sup>; e o terceiro aspecto, o modo como é adquirido o direito pode se suceder por meio de uma vontade unilateral (imposição de uma vontade individual), bilateral (um acordo entre duas pessoas) ou ainda onilateral (um acordo entre um grupo de indivíduos). A posse é caracterizada pela relação com um objeto externo por meio de um direito que pode ser adquirido pela imposição, por contrato ou lei, porém, no estado natural, só haveria a posse por meio da vontade unilateral, pois a ausência de um poder unificado provocaria uma insegurança jurídica dos dois últimos casos<sup>93</sup>.

Há uma dicotomia na teoria kantiana entre a *posse física* (posse sensível) e a *posse inteligível* (posse jurídica)<sup>94</sup>, de modo que a insegurança jurídica no estado natural advém quando ocorre apenas a posse física, logo que não há uma instituição que possa garantir o meu direito a algo caso eu me ausente, por exemplo, de minha residência, já que outra pessoa poderia ocupá-la e considerar justa a sua ocupação, defendendo sua ocupação ‘ilegítima’ com os meios que possui. O direito à residência estaria condicionada ao poder individual de garantir que outra pessoa não o lesasse ou, em outras palavras, da força que se possui para defender a posse.

Neste contexto, quais seriam os princípios de uma aquisição original ou apoderamento<sup>95</sup>? A primeira aquisição é a sua própria residência, entendida como um local no espaço que ocupa para garantir sua subsistência. A tomada do próprio

---

<sup>91</sup> Cf. MS, *Doutrina Universal do Direito*, p. 75..

<sup>92</sup> Neste ponto e em outros pontos de sua *Metafísica dos costumes* kantiana, vale a menção de o filósofo não questionar a *escravização* e, inclusive, a justificar a posse não apenas de coisas (objetos) como de pessoas, o que, em uma leitura contemporânea pode configurar um problema do qual não aprofundarei aqui, pois poderia ser tema de uma investigação à parte.

<sup>93</sup> Cf. Pellizzaro, Nilmar, 2019, p. 51-53.

<sup>94</sup> Cf. MS, *Doutrina Universal do Direito*, §1.

<sup>95</sup> Cf. *Ibid.*, §11.

solo é a primeira apropriação da qual se tem direito, segundo a lei da razão prática e apenas esta poderia ser considerada a aquisição original, mas apenas se pode ter a posse da terra até onde a pessoa for capaz de defendê-la. Diferente da tese da aquisição pelo trabalho, defendida por Schopenhauer, não é necessário que se produza algo na região, ou ainda que se cultive algo: a posse é legítima a partir do momento que seja reconhecida pelos outros indivíduos, mesmo que o proprietário não a utilize, pois sua utilização é apenas um dos signos possíveis de tomada de posse.

O próximo passo da propriedade da teoria kantiana (aquisição de objetos externos) pode envolver um dos seguintes aspectos: ter o controle de algo que não se possui dono (apreensão); declaração de que pretende ter para si um determinado objeto sem excluir outras pessoas (indicação ou declaração); e o estabelecimento de uma lei estabelecendo que tal objeto é meu de fato e ninguém pode atentar contra minha posse ou será permitido meios para a garantia do direito à coisa (apropriação). Para a posse efetiva de algo, ou o direito à propriedade de algo, é preciso que as outras pessoas reconheçam esta posse, o que seria possível apenas na existência de um poder garantidor, ou seja, do Estado, já considerando que a posse física estaria orientada a se tornar jurídica.

A ausência de uma instituição que assegure o direito (como seria no estado natural) implicaria em uma insegurança jurídica em relação ao direito, logo que cada um pode se posicionar em causa própria e estabelecer as regras que lhe favoreça em um momento de conflito e a justiça propriamente dita esteja à disposição de interesses pessoais. Neste contexto, os indivíduos tenderiam a dois polos aparentemente opostos: primeiro, evitando conflitos e a convivência com os outros indivíduos a fim de reduzir a possibilidade de batalhas por recursos (a própria preservação) ou então compreenderia a necessidade de evolução enquanto espécie, buscando aprimorar seu próprio ser em direção à perfeição (teleologia humana). A primeira tendência motivaria as pessoas a viverem sozinhas e afastadas, porém a segunda teria maior adesão e impulsionaria a vida em sociedade, inicialmente sem Estado, com o objetivo de estabelecer um Estado e

cada vez aperfeiçoá-lo mais, com o propósito de que, futuramente, o mundo se tornasse cosmopolita<sup>96</sup>.

A constituição do Estado na teoria kantiana é necessária, pois a existência de uma instituição centralizadora do poder seria capaz de unir as pessoas a fim de possibilitar o reconhecimento de posse. No estado natural, não haveria um modo de reconhecer a posse alheia, já que não se poderia garantir que outros estivessem cientes e legitimassem tal propriedade. Apesar de ser possível pensar a possibilidade de sociedades sem Estado, este é estabelecido por meio da lei permissiva<sup>97</sup>, isto é, uma lei que aceita uma exceção a todas as regras morais e admite a possibilidade de um ato injusto excepcional.

A instauração do Estado kantiano pode ser interpretado de duas maneiras possíveis, a saber, a primeira, entendendo o estabelecimento de uma organização por meio de um acordo racional entre os homens para reduzir os danos do estado natural e gerando assim uma *vontade geral unificada* (contratualismo), já o outro entendimento possível é uma alternativa a um contexto em que este acordo não ocorre: a lei permissiva permitiria, no estado natural e apenas neste momento, a imposição de uma vontade unilateral para subjugar outros indivíduos, partindo da premissa de que, mesmo um Estado imposto seria melhor que nenhum Estado.

Um governo estabelecido por meio de uma vontade unilateral deve ser entendido como um ponto inicial de desenvolvimento do Estado até que se alcance a república, no caso de uma nação, até a Liga das Nações, com vistas a um mundo cosmopolita idealizado. Vale ressaltar que o Estado, na teoria kantiana, consiste na unificação de uma vontade geral, o entendimento racional de um propósito comum para a vida social, segundo o postulado da razão prática. Assim, quando considerada a postura de um governante, este deverá legislar de acordo com esta vontade geral a fim de não prejudicar os cidadãos e súditos de sua sociedade, de tal modo que os cidadãos se sintam como os próprios legisladores ou, em outras palavras, quem governa deverá formular as leis de modo que cada cidadão tenha a

---

<sup>96</sup> Cf. IaG, 2009.

<sup>97</sup> O uso da lei permissiva é ainda hoje muito discutido, mas pode-se ter o entendimento de que é possível agir de modo injusto e violento para a formação de um estado civil, logo que um estado assim seria entendido como mais adequado que o estado natural, permite uma visão colonial acerca da dominação dos povos que viviam sem Estado. Neste contexto, o estabelecimento de um estado civil pode ser legitimado pela lei permissiva e possibilitaria promover a evolução dos povos americanos originários, mesmo que por meio da violência. Para a compreensão da polêmica entre os diversos entendimentos da lei permissiva na teoria kantiana, conferir Klein, 2019.

sensação de que quem está legislando é ele mesmo e a atuação efetiva seria apenas uma questão burocrática.

No que tange à propriedade privada, a legislação positiva fornecerá uma segurança jurídica às posses, de modo que, como não é preciso que se trabalhe em suas propriedades para se ter o direito à elas: a lei e o governo garantirá que não será tomada por outrem na ausência física do dono, de modo que é-lhe conferida a autoridade do uso da coação externa para garantir a posse individual e legítima de cada pessoa. O infringimento deste direito implica punições conforme o código penal estabelecido em comum por todos os cidadãos: disso resulta que nenhum cidadão pode acusar desconhecimento da legislação para uma ação ou, no caso específico da propriedade, da tomada da posse física alheia. Caso alguém seja subtraído de algo, a força estatal é legítima para retomar a posse física do objeto subtraído, pois desta maneira evitaria a contradição da lei da razão prática garantindo que a liberdade externa de cada seja possibilitada<sup>98</sup>.

Kant apesar de levantar de modo irônico a pergunta sobre a possibilidade de tomar posse das terras dos povos ameríndios (denominados em sua obra pelo termo 'selvagens') e responder que a aquisição de modo violento ou por meio de contratos fraudulentos deva ser repudiado, logo em seguida evoca a execução da lei permissiva a fim de justificar a resolução da tendência ao estado civil como um imperativo<sup>99</sup>. Assim, apesar de textualmente o filósofo escrever que o uso da lei permissiva na colonização de outros povos deva ser repudiado, ao mesmo tempo o não uso da lei implicaria em uma contradição com o imperativo da humanidade para o estado civil e o desenvolvimento até a perfeição da sociedade (o Estado cosmopolita)<sup>100</sup>.

A comparação da teoria kantiana com a de Schopenhauer pode ser estabelecida pela dedução de Kant do direito à propriedade a partir do postulado da razão prática, ou seja, através da lei de garantia das liberdades externas, de modo que alguém tem direito a tudo aquilo que a posse de outrem possa causar dano a si,

---

<sup>98</sup> Aqui não será discutido de modo aprofundado o problema da legítima defesa na teoria kantiana, mas deixo a observação de que, se por um lado Kant defende a coação alheia a fim da garantia da lei da liberdade externa em sua *Metafísica dos costumes* (1797), por outro não parece não defender a legítima defesa em seu ensaio *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, publicado no mesmo ano.

<sup>99</sup> Cf. MS, *Doutrina Universal do Direito*, p. 76-79.

<sup>100</sup> Cf. Pellizzaro, 2019, p. 60; Klein, 2019, p. 6.

da mesma maneira como o que tenho em minha posse não pode danar a outras pessoas. Schopenhauer, porém, o direito à propriedade é deduzido a partir de noções morais (justiça-injustiça), atribuindo uma natureza moral ao direito que resulta na existência do direito sem Estado. Neste ponto, o direito na teoria schopenhaueriana, é derivado da moral, enquanto o direito na teoria kantiana não tem natureza moral<sup>101</sup>.

Os pensadores se aproximam, apesar da diferença da dedução do direito, por ambos reconhecem no direito à propriedade a ausência de dano alheio: Kant pela perspectiva deontológica, como um dever não suprimir ou atacar um outro indivíduo a partir de uma lei ou um imperativo. Schopenhauer, por outro lado, reconhece a perspectiva moral, o dano ao outro deve ser evitado por ser um ato injusto, uma invasão do corpo alheio que é reprovável por não ser uma maneira adequada a agir para com os outros seres, não pelo caminho da prescrição, mas pelo caminho da descrição.

As distintas perspectivas implicam em algumas outras distinções como a validade no hipotético período anterior ao pacto estatal, a qual Kant não reconhece o direito efetivo sem a legislação, mas apenas um direito provisório com pretensão de vir a se tornar positivado, enquanto Schopenhauer aceita a ideia do direito pré-estatal, logo que é um direito moral e o direito positivado como uma extensão do direito natural. Sobre isso, Felipe Durante<sup>102</sup> destaca que a acusação de Schopenhauer sobre a tese kantiana é a de que haveria apenas o direito positivado, inclusive em um momento anterior ao Estado, o que seria contraditório. Aqui, vale lembrar que a natureza do direito kantiano pré-estatal é semelhante à do direito schopenhaueriano e que a utilização de métodos distintos resulta nas diferentes percepções sobre este momento: ambos entendem a insegurança jurídica pré-estatal, mas a interpretam de maneiras distintas.

A diferença interpretativa da mesma hipótese resulta em um segundo ponto de discordância: a distinção que Kant realiza entre posse física e posse jurídica. Se por um lado, a posse física original é um dos pressupostos para a posse jurídica, em um primeiro momento, a posse jurídica é o reconhecimento coletivo da posse de

---

<sup>101</sup> Este argumento é condenado por alguns comentadores como Agnaldo Pavão e Margit Ruffing, atribuindo um equívoco na interpretação schopenhaueriana da doutrina do direito de Kant. Sobre isso, cf. Ruffing, 2024.

<sup>102</sup> Cf. Durante, 2012, p. 78-79.

alguém. Na teoria schopenhaueriana, por outro lado, a força sempre chega primeiro ao direito, já que “o direito por si mesmo é impotente: por natureza rege a força” (P II, §127, p. 96), de modo que a posse física e conseqüentemente o domínio de um objeto externo é o principal responsável pelo direito jurídico, pois se no estado natural cada um advoga e luta em causa própria, buscando a defesa moral da propriedade, quando ocorrerá o pacto estatal, as pessoas continuarão agindo de forma egoísta, cabendo ao Estado (entendido como um egoísmo coletivo) a enunciação de uma lista de contramotivos para que as pessoas não ajam por meio da força.

A discussão desenhada por Kant, neste sentido, não possui razão de existir na teoria schopenhaueriana, principalmente porque o imperativo kantiano impulsiona as pessoas a buscar sempre a agir de modo racional a fim de promover a evolução da espécie, enquanto a antropologia pessimista de Schopenhauer não tem pretensão de melhora dos indivíduos dentro do Estado ou, em outras palavras, Kant conta com a percepção do dever para que os cidadãos respeitem a posse alheia, enquanto Schopenhauer escreve que os cidadãos apenas respeitarão a posse alheia se lhes forem mais vantajoso agir assim, isto é, se o desrespeito implicar em uma punição mais grave que sua própria conduta.

Já no caso da teoria de propriedade na obra de Locke, esta parte do princípio de individualidade, ressaltando o direito à posse de um que se estenderá para outros derivados a propriedade de si mesmo. No estado natural, de acordo com Locke, as condições de vida consistiam em todos os homens serem iguais entre si e independentes, capazes de suprir as necessidades de subsistência, mas essa independência não justifica limitar a esfera de ação do outro com comportamentos contra suas propriedades, entendidas não apenas como bens materiais, mas também como a saúde e a liberdade de cada um: atentar contra a vida de alguém deve ser evitado, pois implica no rompimento da igualdade que todos possuem naturalmente, exceto quando implicar na conservação da própria vida<sup>103</sup>.

Na teoria do filósofo inglês, ter a propriedade de algo não está relacionado somente aos bens externos, mas antes à propriedade de si mesmo<sup>104</sup>, e de que “o ponto fundamental é que a propriedade dos bens se dê através do trabalho”

---

<sup>103</sup> Cf. Durante, 2022, p. 30.

<sup>104</sup> Cf. Gough, 2003. p. 201.

(Pereira, 2004, p. 159). Na hipótese de que as áreas abundantes nas quais habitam uma enorme variedade de árvores frutíferas e animais passíveis de se tornarem presas pelos seres humanos não são exclusivas de ninguém, todas as pessoas podem prover sua subsistência desta terra. No momento em que um indivíduo emprega um trabalho para cultivar essa terra frutífera, destinando suas forças - mesmo que mínimas - para sua manutenção, ou empregando técnicas de cultivo a fim de aumentar sua colheita, este indivíduo passa a se apropriar desta área pois, apesar de a terra ser naturalmente frutífera, as técnicas utilizadas em seu cuidado dependem da ação humana<sup>105</sup>.

O emprego de forças para estender suas propriedades à terra não possibilita tomar como sua uma área que já possui dono, pois o direito a algo pressupõe que tal posse não tinha um proprietário único, isto é, não haviam sido empregados esforços para seu cultivo. Neste sentido, um indivíduo é impedido de interferir na propriedade alheia, pois apesar de uma região ser cobiçada por alguém, há centenas de outras que alguém de outra região, um indivíduo externo à propriedade cultivada poderia se apropriar sem que implicasse na retirada do direito do proprietário anterior<sup>106</sup>. A aquisição do direito de propriedade em relação a algo está, portanto, submetido ao emprego do trabalho.

Este direito não é absoluto ou irrevogável, pois se o indivíduo não utilizar seu direito com moderação podem lhe ser imputadas punições, sob pena de ser considerado roubo da propriedade alheia, como o caso de acumular tantas posses que não seja capaz de fazer uso. Se o *ter algo* implica o trabalho sobre aquele algo, as regiões não habitadas ou que não receberam nenhum tipo de esforço sobre si não podem ser atribuídas a alguém e, conseqüentemente, é de direito da humanidade em geral<sup>107</sup>. Neste aspecto, o acúmulo de riquezas sem funções biológicas ou sociais é interpretada pelo filósofo inglês de maneira negativa, como algo a ser evitado e, se alguém possui em suas posses mais do que o necessário, seu direito ao excedente não pode ser legitimado: neste caso,

---

<sup>105</sup> Cf. ST, §42, p. 52.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, §36, p. 48-49.

<sup>107</sup> Cf. *Ibid.*, §30-32, p. 45-47 e §37, p. 50.

o teórico reafirma a possibilidade de defesa do direito natural<sup>108</sup>, como constata acertadamente Pereira:

Embora exista a importância de uma boa condição material para cada cidadão na sua vida prática, as preocupações devem também estar presentes em relação ao conjunto da sociedade, pois a harmonia da vida em comunidade é necessária para que a paz seja mantida e que ninguém precise tomar daquilo que não lhe pertence, fazendo-se assim, a justificativa do respeito mútuo entre todos os indivíduos, condição para a sobrevivência da comunidade em geral, e em última instância, a existência pacífica dos indivíduos particularmente de uma sociedade bem organizada que será possível a construção de seu individualismo idealizado. (Pereira, 2004, p. 161-162).

É importante ressaltar que, para Locke assim como em Schopenhauer, a propriedade já existia antes do estabelecimento da sociedade civil. O surgimento do Estado não aparece como criador da propriedade ou legitimador da mesma, senão como instituição protetora das propriedades<sup>109</sup>, mas se os indivíduos são livres no estado de natureza, e podem ter todo o seu potencial atingido sem a organização civil, por que o Estado tem origem na garantia de proteção? Locke defende que, apesar das condições propícias no estado natural, os direitos - e aqui destaca-se o de propriedade - são incertos e não estão garantidos absolutamente.

A garantia dos direitos naturais no estado natural<sup>110</sup> é exercida por cada homem, que pode ser vítima e juiz da restrição, que analisará o caso em questão e o executor da pena que ele próprio determinará<sup>111</sup>. Em uma comunidade política é atribuído a um juiz imparcial, um terceiro elemento, o poder de realizar o julgamento e a emissão da sentença, com a autoridade da lei<sup>112</sup>. Orrutea Filho, em sua dissertação, destaca que a aquisição da propriedade por meio do emprego do trabalho é um ponto comum entre os dois filósofos, de modo que

muito antes de Schopenhauer, Locke já afirmava, em seu *Segundo tratado sobre o governo civil*, que o fundamento da propriedade seria o trabalho. O

---

<sup>108</sup> Cf. *Ibid.*, §7, p. 31.

<sup>109</sup> Cf. Gough, 2003. p. 198.

<sup>110</sup> Vale destacar que Locke considera como *direito natural* o direito à propriedade, sendo derivada e, muitas vezes, equivalente, o direito à vida e à liberdade, encaradas como posse do indivíduo.

<sup>111</sup> Cf. ST, §123 e §124, p. 101.

<sup>112</sup> Cf. Laslett, 2003. p. 245-278.

trabalho, por sua vez, apenas constitui fundamento da propriedade porque procede das forças do corpo do indivíduo que se apropria. (Orrutea Filho, 2014, p. 102)

Nota-se que as características que o filósofo alemão atribui ao conceito de propriedade não são inovadoras, mas no capítulo *Sobre a propriedade* de Locke já estava presente<sup>113</sup>. Considerando o que fora exposto na obra principal de Schopenhauer<sup>114</sup> e na obra de Locke<sup>115</sup>, podemos perceber que os dois conceitos possuem a noção de aquisição pelo emprego das forças individuais, do trabalho sobre a terra, e este trabalho legitima que o indivíduo tome como seu, seja um fruto da natureza, a caça de um animal, ou uma faixa de terra em uma determinada região.

A propriedade é entendida pelos dois teóricos como um *direito natural*<sup>116</sup>. As posses de alguém são encaradas como a extensão da pessoa, já que o emprego de suas forças é considerado como uma extensão do indivíduo sobre os objetos. Dessa forma, o ataque à propriedade de alguém, por menor que seja, é encarado como injusto e digno de repulsa, do qual pode-se fazer o uso do *direito de coação*<sup>117</sup>. Sobre isso, vale mencionar uma nota de rodapé escrita em um trabalho de Flamarion Ramos:

Não somente com respeito à defesa do direito natural de propriedade, mas também por conta de sua rejeição do caráter meramente convencional das noções de justo e injusto, Schopenhauer parece mais próximo do pensamento de Locke do que de Hobbes, com quem é constantemente comparado. Todavia, o autor nunca menciona, em sua obra publicada, as obras políticas de Locke. (Ramos, 2012, p. 180)

Os dois filósofos podem ser considerados, neste aspecto, defensores do direito natural: enquanto Locke defende o direito natural da propriedade e da proteção à propriedade, Schopenhauer defende igualmente o direito à propriedade por meio do emprego do trabalho sobre algo - como Locke - e o direito de coação, que se estende não somente à defesa das posses propriamente dita, mas para a defesa da manifestação da vontade individual

---

<sup>113</sup> O próprio Schopenhauer admite essa afirmação. Cf. W I, §62, p. 389.

<sup>114</sup> W I, §62, p. 390.

<sup>115</sup> ST, §28, p. 44-45

<sup>116</sup> W I, §62, p. 403; ST, §41, p. 46.

<sup>117</sup> Cf. W I, §62, p. 394.

(autodefesa). Em outros termos, os filósofos jusnaturalistas<sup>118</sup> aprofundados aqui defendem que o direito à propriedade é existente no estado natural e que cada pessoa pode, neste estado, defender-se e defender suas posses com o emprego da força ou da astúcia necessárias.

Neste ponto, as duas teorias se aproximam não pelas causas mas pela natureza do acúmulo das riquezas no estado de natureza, pois Locke escreve que a aquisição de bens desnecessários para sua própria subsistência, como a aquisição de uma porção de terra frutífera, de modo a privar os outros indivíduos de prover seu próprio alimento e que resulte na perda do alimento, é uma espécie de violência passível de condenação pelos outros, de modo que “o homem pode estabelecer como propriedade sua, tudo aquilo que conseguir usar de modo a facilitar a sua vida, *sem desperdício*. Tudo o que estiver fora de seu alcance ultrapassa a cota, e, portanto, pertence a todos”. (ST, §46, p. 55 – g. m.)

O valor do trabalho na teoria de Locke está relacionado ao emprego das forças no estado natural e não na sociedade civil organizada. Neste sentido, o filósofo escreve que no início dos tempos não havia necessidade para o acúmulo de posses, o qual seria inclusive moralmente negativo. No entanto, após o estabelecimento de comunidades e a garantia da propriedade por leis positivas, há um rompimento com o caráter negativo do acúmulo, visto que este poderia ser feito por meio do dinheiro ou bens duráveis, em vez de bens perecíveis como no estado natural.

A riqueza reunida em metais valiosos ou por meio do dinheiro não seria uma violação do direito natural de propriedade, pois neste caso não estaria presente o problema do desperdício: o ouro e a prata não se deterioram, assim como suas posses não implicam na retirada de bens perecíveis e necessários para a subsistência dos outros indivíduos dentro de uma sociedade. O acúmulo de riquezas não-perecíveis, neste sentido, seja por meio do dinheiro ou de metais preciosos, resulta em uma importante distinção entre as duas teorias, a partir do apontamento de Gough:

---

<sup>118</sup> Sobre o conceito de *jusnaturalismo* adotado aqui, conferir §9 desta dissertação, além de cf. Bobbio, N. Bovero, M., 1986.

Apesar de Locke haver concebido uma necessária limitação à aquisição de propriedade no estado de natureza, ele pensava [...] que a invenção do dinheiro permitia que fossem feitas grandes acumulações de propriedade, não questionando a sua desigual distribuição predominante em seu próprio tempo. (Gough, 2003, p. 209-210)

A fim de elucidação, é importante comparar o papel do Estado na defesa da propriedade privada, já que o problema da propriedade atravessa o estado natural e persiste após o contrato ou acordo comum fundador da sociedade. Neste sentido, vale observar que os dois pensadores admitem o surgimento da sociedade por meio de um contrato ou acordo comum (tese contratualista). Para Locke, a defesa do direito à propriedade em uma sociedade civil estabelecida consiste na principal motivação para a qual os homens se uniram em comunidade: apesar de o direito ser anterior a ela, os constantes conflitos com o aumento demográfico, pois ainda que fosse possível usufruir da propriedade, o estabelecimento do Estado oferece uma garantia de sua defesa que possibilita aos indivíduos a preservação de suas vidas, sua liberdade e suas propriedades<sup>119</sup>, pois na vida em uma comunidade organizada, há a determinação de uma lei comum conhecida e estabelecida por todos, além da escolha de um juiz sem conexão direta com o fato a ser julgado, imparcial, além de ser atribuída a este juiz a força e autoridade necessária para fazer cumprir a sua sentença.

A ausência do Estado, neste caso, estaria intrinsecamente relacionada a carências que Locke julga necessárias para a preservação principalmente da propriedade<sup>120</sup>. Em outras palavras, a comunidade política oferece aos indivíduos algumas soluções para carências existentes no estado natural que compensam a destituição de seus poderes, pois como escreve Limongi:

Segundo Locke, o homem abandona o estado de natureza apesar de sua liberdade porque só assim poderá ter garantias sobre sua propriedade e segurança contra ataques externos. O objetivo principal da entrada dos homens num estado político é a preservação da propriedade. (Limongi, 2012, p. 126)

Dessa forma, a comunidade e suas determinações realizadas em comum acordo entre os indivíduos reduziria a ameaça de ataques e violações de

---

<sup>119</sup> Cf. ST, §123, p. 101.

<sup>120</sup> Cf. *Ibid.*, §124-§127, p. 101-102.

direitos, em especial o de propriedade. Neste ponto, Locke distingue a propriedade no estado natural e aquela assegurada pela comunidade política a partir da segurança com a qual os indivíduos desfrutam dela. É possível comparar a teoria lockeana com a de Schopenhauer neste aspecto, pois ambas concebem o Estado como uma instituição protetora: no primeiro, protetora da propriedade e, no segundo, uma protetora das injustiças que os indivíduos estão passíveis de sofrer.

A propriedade não se torna, na teoria schopenhaueriana, parte integrante do indivíduo, mas sim uma extensão da constituição do indivíduo, a qual deve ser preservada sob todas as circunstâncias, com exceção da legítima defesa<sup>121</sup>. O Estado, porém, deve assegurar que a injustiça não seja cometida em seus domínios e, neste sentido, qualquer espécie de ato injusto deve ser coibido ou posteriormente punido.

Resumidamente, a teoria do pensador alemão e do pensador inglês podem ser aproximadas no conceito de propriedade, com algumas dessemelhanças relevantes. Por um lado, é possível realizar uma aproximação do conceito no estado natural, adquirindo a posse de um objeto ou porção de terra por meio do trabalho, atribuindo valor principalmente à terra e assim diferenciando-a da natureza. Por outro lado, quando se analisa a propriedade a partir da posse individual em meio a uma coletividade, os dois filósofos derivam teorias distintas: Locke defende o acúmulo de riquezas por meio dos bens materiais duráveis, em contraposição aos bens perecíveis, de modo que a acumulação dos últimos é condenada, enquanto considera legítimo o enriquecimento por meio dos primeiros.

Schopenhauer, neste aspecto, distingue-se do filósofo inglês: apesar de defender o direito por nascimento, defende que a propriedade deve ter apenas função social, isto é, as pessoas possuem os objetos e as terras apenas enquanto lhes são úteis, pois antes do direito ilimitado à propriedade é preciso ressaltar que os direitos fundamentais, para o filósofo, consistem “fazer, ou então tomar ou poder utilizar algo sem com isso causar dano a um outro” (P II, §121, p. 86): o acúmulo de riquezas ou a concentração de riquezas pode resultar em um dano, mesmo que indireto, a alguém e assim, apesar de ser

---

<sup>121</sup> Cf. W I, §62, p. 394-395.

possível afirmar o direito irrestrito à propriedade, por um lado, haveria um problema em provocar danos em manifestações alheias, por outro. O acúmulo de riquezas, neste sentido, pode resultar na instituição da injustiça, da exploração do trabalho alheio para a produção de itens de luxo e, conseqüentemente, na pobreza e na miséria de muitos indivíduos que, conforme o próprio filósofo, “o produto de toda essa indústria [do luxo] não beneficia apenas os ricos, mas a todos” (P II, §125, p. 93), aspecto este (o luxo) não contemplado pela teoria do *Segundo Tratado*.

O Estado, por fim, surge de uma motivação semelhante, dado que os dois teóricos defendem que a instituição estatal na comunidade política visa apenas a proteção dos direitos naturais, da preservação da existência individual e da promoção da harmonia social. Isto não implica a benevolência ou a prática de programas sociais a fim de reduzir a desigualdade socioeconômica. Na teoria de Locke, o objetivo é, em última instância, a defesa das propriedades (liberdade, vida e posses), enquanto que na teoria schopenhaueriana, o Estado ideal consistiria naquele cuja tentativa seria de coibir a prática de injustiças, defendendo a manifestação da vontade individual em todos os seus aspectos, isto é, de sua existência e de sua propriedade, sem disso resultar em benevolência ou caridade. Neste aspecto, é importante retomar um apontamento de Flamarion Caldeira Ramos, quando escreveu que “embora só possa haver garantia do direito no Estado, em si mesmo ele [o direito] é independente dele, pois se o direito é violentado no estado de natureza ele não é, no entanto, jamais suprimido” mas que, enquanto tal, “ele existe apenas na consciência, não vai além do indivíduo que o reconhece” (Ramos, 2012, p. 176).

## §12 AS FUNÇÕES DO ESTADO

O Estado é estabelecido como uma instituição protetora para que os indivíduos, entendidos como egoísmos individuais, não ajam injustamente com os outros, de modo que, em contraposição ao estado natural imaginado por Schopenhauer, no qual os indivíduos egoístas estariam em guerra constante (a famosa guerra de todos contra todos) no estado civil há a instituição de um poder centralizado com o monopólio da violência. Nas palavras do próprio filósofo, “o Estado não passa de uma instituição de proteção, tornada necessária devido aos

diversos ataques a que o ser humano está exposto e dos quais ele não pode defender-se isoladamente, mas apenas em união com outros” (W II, cap. 47, p. 709-710).

A tese schopenhaueriana é a de que a interferência positiva estatal deve ser a mínima possível para que os cidadãos possam agir conforme o próprio caráter da vontade individual e que a finalidade do Estado consiste em uma atuação negativa em relação aos cidadãos para protegê-los dos perigos do mundo<sup>122</sup>. Neste sentido, escreve Damasceno que na teoria schopenhaueriana “o Estado tem por função frear e administrar os egoísmos particulares dos indivíduos que compõem o corpo social” (Damasceno, 2018, p. 150).

A ideia de proteção do Estado consiste apenas em ações restritivas para a garantia da liberdade dos cidadãos: este não exercerá políticas inclusivas ou benevolentes, mas apenas ações a garantir que as pessoas consigam conviver em determinado território. Schopenhauer se aproxima da concepção de Wilhelm von Humboldt, expressa em sua obra *Os limites da acção do Estado*, de que o Estado há de “limitar-se a evitar que os direitos dos homens, que existam já fora do ordenamento positivo, sacrifiquem a liberdade ou a propriedade dos outros à sua própria destruição” (Humboldt, 1990, p. 106). Nesse sentido, as teses de Humboldt e Schopenhauer acerca do Estado enquanto mero protetor dos direitos individuais aproximam-se das teorias políticas liberais: o governo não deve interferir nas esferas econômicas e nas relações sociais que extrapolam o âmbito da garantia dos direitos.

O poder estatal para exercer esta função é atribuído aos governantes na concepção do contrato para o estabelecimento do Estado: a transferência voluntária da efetivação do julgamento moral das próprias ações para um outro agente e a submissão a seu juízo só pode ocorrer com a transferência da violência a este juiz. Neste aspecto, Schopenhauer defende a ideia do isolamento social da figura do rei para que possa exercer a justiça de imparcialmente, considerando que o rei, isolado do contexto das necessidades da população, não seria influenciado em seu juízo em relação ao caso dos cidadãos. Sobre este aspecto, Felipe Durante escreve que na teoria do filósofo “a legitimação das relações de mando e obediência corporificadas no dispositivo do Estado passam a existir [...] mediante um acordo comum, a partir do cálculo de utilidade realizado pela reta razão e que é efetivado pelo contrato

---

<sup>122</sup> As finalidades do Estado serão tomadas como sinônimo de *segurança* ou *proteção* neste §.

social” (Durante, 2022, p. 84). Esta transferência não seria realizada a favor de alguém por um julgamento irascível, mas sim como um cálculo racional e isto legitima o uso da força e o caráter coercitivo do Estado.

Schopenhauer dialoga com uma tradição em que a segurança dos cidadãos é o objetivo do Estado e tipifica a proteção, como Humboldt quando defende que “a garantia da segurança, tanto frente ao inimigo exterior, como frente às tensões interiores, deve constituir o fim do Estado e o objecto da sua actividade (Humboldt, 1990, p. 48). Ao mesmo tempo, Schopenhauer se afasta da definição de segurança de Hobbes, pois em *Leviatã* o filósofo inglês não defende apenas a segurança do Estado como a mera preservação da vida individual, mas também como a defesa de “todas as outras comodidades da vida, que cada homem, por uma indústria legítima, sem perigo ou inconveniente para o Estado, adquire para si próprio” (L, cap. XXX, p. 195), extrapolando, assim, a definição schopenhaueriana das finalidades estatais.

A segurança pela qual o Estado deve zelar, conforme a doutrina do direito schopenhaueriana, consiste em três tipos: o primeiro é a *proteção externa*, direito dos povos, ou ainda, direito internacional<sup>123</sup> [*Völkerrecht*], caracterizada pela garantia de defesa em relação a eventos externos ao reino ou à nação. Neste aspecto, os cidadãos devem ser protegidos tanto de eventos climáticos quanto de ataques de animais selvagens e eventos climáticos, mas acima de tudo, do ataque humano externo, isto é, deve ser realizado um controle de fronteiras, logo que “o pior inimigo do humano é o humano” (W II, cap. 47, p. 710). Este tipo de proteção é a aplicação do direito natural individual ampliada ao Estado, mas diferentemente do direito positivado no âmbito interno de uma nação, este tipo de direito a que as nações poderiam reivindicar não possui um tribunal ou juiz capaz de julgar e fazer valer seu julgamento, pois “o tribunal dos processos relativos a tais casos é a opinião pública” (W II, cap. 47, p. 710).

A proteção externa pode ser entendida, além das relações internacionais, e se estender à esfera do direito ambiental, já que a defesa do ambiente em que uma sociedade se desenvolve garante a sua manutenção. Este aspecto da segurança cujo Estado objetiva, apesar da tese schopenhaueriana que se aproxima em vários pontos de um Estado-mínimo, uma atualidade da teoria do filósofo considerando os

---

<sup>123</sup> Em nota à edição brasileira, o tradutor Jair Barboza escreve que a tradução mais literal seria direito dos povos, porém se pensado contemporaneamente, o termo que melhor se adequa seria *direito internacional*, opção que optei aqui. Cf. W II, cap. 47, p. 710)

eventos climáticos catastróficos vivenciados em diversas regiões do planeta, em especial o alagamento de algumas cidades no Rio Grande do Sul no ano de 2024. Caso se parta do pressuposto que uma situação de calamidade como esta gera uma insegurança social para que os cidadãos não possam desenvolver seus caracteres individuais e o Estado comete neste momento uma dupla injustiça.

Uma questão interessante nesse ponto seria a da soberania nacional frente aos efeitos climáticos internacionais: se a ação de um Estado influenciar o clima de um outro Estado, este segundo poderia seguir com uma ação coordenada que envolvesse a invasão do território alheio? A tentativa de resposta para esta pergunta, seguindo a filosofia de Schopenhauer, possibilitaria levantar duas hipóteses principais<sup>124</sup>: de um lado, a invasão a fim de proteger seu próprio Estado pode ser entendida como autodefesa se a nação invasora realizar a ação com a ponderação suficiente para garantir as condições climáticas, tendo em mente o *direito à autodefesa estatal*. Por outro lado, pode-se responder de outro modo, alegando que constituiria apenas uma injustiça, não uma ação justa (negação da injustiça), dado que a responsabilização da nação estrangeira em relação às questões climáticas necessitariam de processos burocráticos complexos e dificuldades jurídicas que não legitimariam em tempo da intervenção.

O segundo tipo de segurança que o Estado deve garantir a seus cidadãos é aquela que Schopenhauer chamou de *proteção interna*, ou direito privado, por meio de um Estado de Direito, de modo que haja uma forma de defesa dos cidadãos uns contra os outros. Schopenhauer escreve que a força de todos os cidadãos, reunidas na figura do Estado, deve defender a força de cada indivíduo, porém sem que o primeiro aja de maneira benevolente para com o último, pois neste caso o filósofo supõe que todos os cidadãos buscariam ser a parte passiva da ação, isto é, ser beneficiado em vez de colaborar com a ajuda aos outros cidadãos, mas sobre este aspecto o filósofo não oferece reflexões muito profundas. Renato César Cardoso, em sua obra *A ideia de justiça em Schopenhauer*, escreve que este segundo tipo de segurança é “a proteção aos membros do Estado uns contra os outros” de modo que “a instituição de uma força superior pelo pacto de todos faz com que os indivíduos,

---

<sup>124</sup> Esta questão extrapola os textos schopenhauerianos e as tentativas de resposta consistem igualmente em uma questão interpretativa da teoria do filósofo. Neste sentido, aqui trata-se de uma tentativa de pensar *com* Schopenhauer questões contemporâneas que o pensador não possui trabalhos desenvolvidos, mas do qual se tenta derivar argumentações a partir de seu sistema.

alguns por moralidade, a maioria por medo das consequências, se comportem com justiça, faz com que ninguém venha a injustiçar ninguém” (Cardoso, 2008, p. 142), portanto, esta segunda segurança oferecida pelo Estado é uma espécie de harmonia social em que as pessoas deveriam seguir e não resulta em mudança no caráter inteligível dos indivíduos, apenas em relação a como o caráter empírico se apresenta.

A segurança interna também poderia entendida como uma política de distribuição de renda, como se esta fosse antes de uma ação benevolente estatal, uma ação para a garantia da segurança dos cidadãos em relação aos outros cidadãos, logo que a distribuição de riquezas a membros do Estado em situação de vulnerabilidade socioeconômica poderia resultar na redução da criminalidade, a partir do pressuposto de que uma centena de furtos e assaltos seriam evitados por razão de escassez de recursos para a própria sobrevivência do indivíduo. Esta política poderia ser, apesar do Estado atuar ativamente, uma exceção dentro da conceituação de proteção interna, dado que a ação ativa cujo objetivo é reduzir as injustiças entre os cidadãos estaria sendo pensada como uma ação fora da responsabilidade do Estado e revelando a justiça ou aparência de justiça dentro da nação.

Na análise de Felipe Durante, esta suposta política de distribuição de renda extrapola a proteção interna e, de modo revisionista em relação à teoria de Schopenhauer, poderia ser considerada uma nova categoria das finalidades do Estado a que o pesquisador intitulou de *proteção social*, que atuaria de maneira distinta daquelas teorizadas por Schopenhauer em sua obra principal, já que, de acordo com Durante, “a proteção social, que, ao contrário dos demais tipos de proteção que são puramente negativos, seria uma proteção ativa, cujo resultado esperado seria, ao menos, o da diminuição da violência entre os indivíduos” (Durante, 2022, p. 214), atribuindo a esta proteção um lugar especial na teoria do filósofo, como um quarto tipo de segurança, ou ainda uma quarta finalidade do Estado.

Um outro aspecto da proteção interna, na teoria schopenhaueriana, são as leis civis, as leis de polícia ou leis penais. O Estado possui o monopólio da violência e seu uso é legitimado pela transferência voluntária do direito à violência realizada

no contrato estatal<sup>125</sup>. Para garantir a segurança dos cidadãos em relação a outros cidadãos, os governantes elaboram uma lista de contramotivos que todos submetidos ao contrato estatal devem seguir sob pena de sofrerem uma punição previamente estabelecida: para a manutenção da harmonia social em uma sociedade civil, o Estado estabelece um código penal, de modo que se assume que cada indivíduo que se encontra na esfera de domínio deste Estado está de acordo, ou ainda, é assumido que as leis não foram elaboradas por um terceiro elemento externo, mas como um código de prescrição do que não pode ser realizado dentro de determinado território escrito pelo povo.

A legitimação das ações de polícia exercidas pelo Estado para julgar e punir quem não age de acordo com as restrições estabelecidas em comum acordo advém do contrato estatal. Importante ressaltar que não há intenção estatal de aprimoramento dos cidadãos ou qualquer modificação moral dos cidadãos, pois o filósofo defende a inexistência do livre-arbítrio<sup>126</sup> e qualquer tipo de melhoramento moral seria impossível: cada pessoa é a manifestação de um caráter inteligível que se manifesta no mundo enquanto representação tal como é essencialmente, agindo como uma pré-configuração da consciência<sup>127</sup> que pondera os motivos para decidir agir. Cada pessoa, neste sentido, pondera de maneira particular os motivos que lhe aparecem a partir desta pré-configuração junto ao conhecimento adquirido durante a vida e age do modo como lhe parece mais vantajoso para sua sobrevivência ou ainda, em outras palavras, cada um age a partir do motivo que mais lhe afeta, o motivo mais forte<sup>128</sup>.

A esfera de atuação estatal nos indivíduos consiste na enumeração de motivos para os indivíduos não agirem a fim de prejudicar uns aos outros e a

---

<sup>125</sup> Sobre o contrato estatal, conferir o §8 da presente pesquisa.

<sup>126</sup> A relação entre livre-arbítrio e punição jurídica aproxima, em alguns aspectos, a teoria schopenhaueriana da teoria hobbesiana. Esta aproximação pode ser percebida na leitura de Yara Frateschi, em seu artigo *Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes* (2007), no capítulo de livro escrito por Kleverton Santos Bacelar, intitulado *A responsabilidade pela Essentia et existentia em Schopenhauer* (2015) e no artigo de Felipe Durante, intitulado *Schopenhauer leitor de Hobbes: guerra de tudo contra tudo vs. Guerra de todos contra todos* (2024).

<sup>127</sup> Essa pré-configuração da consciência pode ser entendida como *personalidade*, *ego* ou aquilo que caracteriza uma pessoa e a diferencia da outra.

<sup>128</sup> Neste aspecto, é interessante conferir a anedota schopenhaueriana em E I, III, p. 72-73, mas gostaria de destacar que a necessidade da ação não se aplica nos casos apresentados nos filmes *Dia da marmota* [originalmente: *Groundhog day*] (1993) e *Questão de tempo* [originalmente: *About time*] (2013), pois ao voltar aos dias para revivê-los, a situação é similar àquela vivida anteriormente, porém o conhecimento da personagem principal se alterou e, por isso, as ações não decorrem necessariamente idênticas.

ausência do livre-arbítrio não implica na ausência da responsabilidade das ações: Schopenhauer defende que cada vontade individual que se apresenta no mundo é condicionada à vontade inteligível, que escolheu livremente ser quem se é individualmente e, portanto, apesar de agir de acordo com a motivação que mais parece ainda é responsável pelo seu caráter. A ideia schopenhaueriana não é a penalização do indivíduo, mas a condenação da ação que a sua personalidade expressou e que resultou na injustiça a uma outra pessoa. Este argumento schopenhaueriano apresenta um grave problema, pois não é possível punir uma ação sem punir simultaneamente o indivíduo, de modo que a penalização do indivíduo como efeito colateral é calculado de antemão, pois não é possível separar a penalização da ação com a penalização do indivíduo que a executou.

O filósofo defende que a culpa pelo ato criminoso seria atribuída à sua personalidade que teria escolhido, extratemporalmente, ser como se é, mas a diversidade de códigos penais que são aplicados nas mais variadas nações do mundo penalizam as mesmas ações e, muitas vezes, penalizam ações que são decorrentes do caráter inteligível, como seria o caso da homossexualidade. Considerando, com Schopenhauer, que o ser nunca se altera, e que *Operari sequitur esse*, as legislações que punem a homossexualidade estariam condenando não simplesmente o *operari* [manifestação da essência], mas o *esse* [essência], o que significaria não condenar o indivíduo homossexual, mas a demonstração de afeto entre pessoas do mesmo gênero. Este argumento não poderia ser mantido com coerência ao considerar o mundo enquanto representação, pois a tese de que 'a pessoa pode ser quem ela é na esfera privada, apenas não reproduzir este comportamento em ambiente público' significa ainda a limitação da personalidade.

A justiça promovida pelo Estado, a qual o filósofo denomina por *justiça temporal*, é fundamentada na punição da ação, não do transgressor da lei. No entanto, se a ação decorre do que se é, como imputar a responsabilidade ao indivíduo? A resposta para essa questão estaria em uma espécie de culpa cosmológica, a responsabilidade de cada um é imputada à essência de si, à vontade individual que, na teoria do filósofo, escolheu se manifestar desta maneira e não de outra dentro das possibilidades: a culpa é da vontade, essencial ao universo e que é inerente de cada pessoa ou, em outras palavras, nosso crime é existir?

No aspecto da responsabilidade das ações que podem sofrer imputação penal o sistema schopenhaueriano oferece poucos e frágeis argumentos, de modo

que a ideia de justiça temporal perde relevância para uma justiça eterna, o indivíduo não é culpado: a culpa é da vontade! A essência metafísica de todo o universo é a culpada pelos atos individuais, mas para a vontade não há injustiça, pois ela age consigo mesma e para si mesma: os atos injustos que aparecem no mundo como representação não são injustos metafisicamente pois não há um outro para prejudicar: a vontade dilacera a si mesma, pois quem fere e quem é ferido são uno.

Extrapolando a segurança interna e aplicando a justiça eterna à primeira segurança [proteção externa] seria possível derivar o argumento de que os conflitos internacionais são justos, dado que a vontade que se manifesta, por exemplo, em uma nação invasora é a mesma vontade que se manifesta na nação invadida, de modo que a ação contra si mesmo não poderia ser considerada injusta, já que a injustiça pressupõe um outro. Esta visão metafísica a qual aproxima Schopenhauer das filosofias orientais, em especial ao conceito de karma, exige a negação da individuação e a consciência da unidade universal, o que pode resultar na omissão de socorro a todo e qualquer violência a alguém que esteja sofrendo um ataque. Isso significaria dizer que o genocídio que está em andamento na Palestina ou a invasão do território ucraniano executado pela Rússia é justo de um ponto de vista elevado: no mundo como representação, cada pessoa e cada nação tem o direito natural à autodefesa de si diante de uma injustiça, mas do ponto de vista metafísico esta situação não justifica a autodefesa, já que não há um ataque externo, mas apenas um ataque de si a si mesmo.

A terceira segurança que deve ser garantida pelo Estado, por meio do contrato que o originou, é a *segurança contra os protetores*, também chamada de direito público, isto é, a proteção dos cidadãos em relação aos governantes, que melhor se daria na tripartição dos poderes em executivo, judiciário e legislativo, de modo que não seja exercido pelas mesmas pessoas. O Estado deve proteger os cidadãos de sofrer injustiça daquelas pessoas que se comprometeram a garantir a sua segurança. No caso de violação, o governante pratica uma injustiça dupla: aquela pessoa que se comprometeu a defender é exatamente aquela que, não apenas não protege (uma injustiça: quebra de contrato), mas ao mesmo tempo ataca aquele que deveria ser protegido (segunda injustiça: dano).

A tripartição dos poderes defendida se mostra uma tese frágil no sistema schopenhaueriano, dado que o filósofo defende a preferência pela monarquia hereditária e absoluta, quando argumenta que “aquela [monarquia] tem de ser

hereditária, não eletiva: em parte, para que ninguém veja no rei um seu igual; em parte para que o rei cuide dos interesses da sua posteridade apenas cuidando do bem do Estado” (W II, cap. 47, p. 711). Esta tripartição da monarquia poderia ser pensada, acrescentando palavras que o filósofo não escreveu, com a figura do rei enquanto poder moderador: desta maneira, a divisão dos poderes pode ser exercida, porém sem eximir o poder monárquico, este que inclusive seria hereditário para gerar uma espécie de idolatria do monarca como uma personalidade distintiva.

O terceiro tipo de segurança se apresenta como um *direito de resistência* ao proteger os cidadãos dos governantes e oferece aos primeiros uma possibilidade de rescisão do contrato estatal, de modo que obriga os últimos a cumprirem seus papéis. O Estado é retirado do poder absoluto e inquestionável e posto em um local em que pode ser alcançado e derrubado, caso o contrato não seja cumprido e os cidadãos sejam capazes de laçá-lo. Ao mesmo tempo, considerando o egoísmo da vontade individual, cada cidadão pode resistir à opressão quando esta ameaça sua vida e utilizar-se dos meios necessários para a conservação de sua existência, não mais como autodefesa, mas como uma defesa de si legitimada pelo Estado. Nesse aspecto, seria possível pensar a defesa do indivíduo que não infringe as leis mas é perseguido pelas autoridades a fim de exercer a coerção ou o silenciamento: o direito a preservar sua vida deve ser garantido pelos governantes e, caso isso não seja realizado, caracteriza uma dupla injustiça e a quebra do contrato estatal.

De acordo com o filósofo, quem está na posição de poder de um governo teria de submeter a força à inteligência e torná-la útil para a promoção da harmonia social, pois a inteligência isolada não garante direito algum, mas aliada à força pode promover e fazer a manutenção de uma sociedade harmônica. No caso dessa aliança ocorrer de modo diverso, gera-se ou um Estado em que a força se sobrepõe ao direito, resultando em um governo absolutista ou ditatorial, ou em uma horda de trapaceiros e ladrões. A governança ideal do Estado ocorreria quando as duas (força e inteligência) são direcionadas para a promoção da harmonia, de modo que “quando a inteligência está associada à justiça e às boas intenções, então há um Estado perfeito, segundo a medida das coisas humanas em geral”, pois “a mais alta tarefa da arte de governar é satisfazer essas exigências” (P II, §127, p. 97). A harmonia pretendida por Schopenhauer consiste na máxima redução possível das injustiças, em que os cidadãos de uma nação possam conviver sem que o prejuízo alheio seja a regra do jogo, como ocorre no estado natural.

A terceira segurança abrange também a *liberdade de expressão*, defendida pelo filósofo como a possibilidade de manifestar suas opiniões e em uma analogia, Schopenhauer compara a liberdade de expressão a uma válvula de segurança de uma máquina a vapor<sup>129</sup>, isto é, a liberdade de imprensa é o instrumento utilizado pela população para expressar seus elogios e críticas ao governo que contribui para a manutenção da harmonia social a fim de as insatisfações não se tornarem revoluções. Ao mesmo tempo, compara a liberdade de imprensa com a licença para vender veneno para o espírito e para a mente. Neste sentido, permitir a expressão popular é um risco necessário a ser assumido pelo governo e um temor para a sociedade, sobre o qual Schopenhauer expressou seu medo de que “os perigos da liberdade de imprensa sejam superiores a seus benefícios, ainda mais onde há vias legais para qualquer queixa” (P II, §127, p. 98-99).

Para oferecer mais segurança à sociedade em geral, esta liberdade deve estar condicionada à proibição de todo anonimato, porque assim “cada um que declara algo publicamente, por meio do porta-voz de longo alcance que é a imprensa, seria responsabilizado ao menos com sua honra, caso ainda possuísse alguma; caso não possuísse, seu nome neutralizaria o seu discurso” (P II, §281, p. 524<sup>130</sup>). O anonimato possui suas vantagens e desvantagens: por um lado, permite a expressão de indignação mais intensa em momentos turbulentos da história, em que grupos sociais estão em conflito sem a repressão por parte de grupos contrários ou que possuam maior poder. Por outro, possibilita a divulgação de mentiras e informações falsas ou imprecisas sem o rastreamento do autor desta desinformação. Do ponto de vista estatal, este segundo aspecto pode ser uma ameaça perigosa para a harmonia social, por meio da queda de popularidade, deslegitimação do poder ou ainda o incentivo à insurreição. Uma observação que o filósofo faz é a de que

os gritantes e colossais males do mundo são todos inteiramente atribuídos aos governos: se eles fizessem seu dever então teríamos o céu na Terra, ou seja, todos poderiam se empanturrar, encher a cara, se propagar e morrer sem esforço e aflição” (P II, §128, p. 107)

---

<sup>129</sup> Cf. P II, §127, p. 98.

<sup>130</sup> O parágrafo de referência está presente na tradução espanhola de Pilar López de Santa María dos *Parerga*, excepcionalmente. Na tradução brasileira de Pedro Sússekind (2013), encontra-se no capítulo *Sobre a escrita e o estilo*, §10, p. 66. Todas as outras referências dos *Parerga* presente nesta pesquisa são da obra *Sobre a ética* (2014), traduzida por Flamarion Caldeira Ramos.

E o uso de informações falsas pode intensificar com o uso da imprensa. A defesa da liberdade de imprensa na teoria schopenhaueriana não é absoluta: a restrição da liberdade é algo necessário para a conservação da sociedade civil. Esta temática retorna sempre à esfera pública na busca de encontrar o limite entre a liberdade e a censura, como ocorre nos dias atuais diante da polêmica acerca do embate entre o poder público brasileiro e representantes das grandes empresas de tecnologia, em especial aquelas proprietárias das chamadas redes sociais virtuais<sup>131</sup>. Neste contexto, a teoria schopenhaueriana poderia ser interpretada mais próxima da segunda linha argumentativa que da primeira, devido a sua defesa da soberania nacional e da harmonia social.

A aplicação da terceira segurança enquanto direito de resistência e a liberdade de expressão são figuras que podem ser entendidas como argumentos retóricos dentro de sua teoria, pois a sua preferência ou quase como uma recomendação da monarquia hereditária absoluta nos *Parerga*<sup>132</sup> parecem impedir que esta segurança seja protegida: se o poder monárquico é absoluto, não há espaço para contestação por um suposto direito à resistência e a liberdade de expressão. Neste aspecto, esta terceira segurança pode ser entendida como um problema de coerência interna do sistema schopenhaueriano, considerando a preferência da monarquia absolutista pelo filósofo.

O direito de resistência desaparece em um estado absolutista: se o governo for absolutista ou totalitário, não há direito a se contrapor aos governantes e este suposto direito pode ser entendido como um argumento retórico para falsear as motivações dos cidadãos, sendo impossível de cumprir. Distintamente, em um estado não absolutista possibilitaria esta contestação do governo, dado que pode haver meios legítimos implementados pelo Estado para garantir o direito ao contrário.

---

<sup>131</sup> Nos últimos meses de 2024, houve o descumprimento das leis civis brasileiras por parte da empresa X (antigo Twitter), cujo acionista majoritário é o empresário norte-americano Elon Musk, e que resultou no desligamento da rede no país até que fossem sanadas as exigências legais que a empresa de Musk descumpriu<sup>131</sup>. Por um lado, defendia-se a tese de que o desligamento da rede configuraria uma ação de censura em relação aos próprios cidadãos brasileiros, por não poder utilizar e se expressar nesta rede. Por outro, argumentava-se que a soberania nacional deveria ser garantida acima da manutenção de plataformas estrangeiras que não estejam de acordo com as leis nacionais.

<sup>132</sup> Cf. P II, §127, p. 103.

### §13 AS FORMAS DE GOVERNO

A análise política schopenhaueriana se dá em um dualismo: se por um lado há a ascensão dos regimes republicanos, por outro lado há a conservação dos antigos regimes monárquicos dos quais Schopenhauer é, constantemente, entendido como partidário, como afirmam Souto e Bobsin, pois “a partir das suas teorias do Estado e do direito, o autor é considerado tanto liberal por um lado, como conservador por outro” (SOUTO, I.; BOBSIN, M, 2023, p. 14). Apesar de os dados biográficos do filósofo confirmarem essa afirmação, aqui não se pretende analisar dados biográficos que se utilizam para a afirmação, mas restringir a análise apenas à expressão textual do filósofo.

Schopenhauer não atribui a forma de Estado para a *anarquia* enquanto um grupo em que os indivíduos que são independentes entre si e para o *despotismo*, enquanto um grupo de escravizados dominados pelo mais forte, aos quais, mas apenas uma organização social simples que, para vir a se tornar, de fato, um Estado, necessita do estabelecimento de um contrato ou da lei. Em seguida, o filósofo analisa duas formas de governo apenas como estatais: as repúblicas, que em sua argumentação tendem à anarquia, e a monarquia, que tende ao despotismo. A monarquia constitucional é apresentada como um meio-termo entre a anarquia e o despotismo, logo que não há a simples submissão de todos ao mais forte, mas também não há a independência total atribuída à anarquia.

Em *O mundo como vontade e como representação*, o conflito entre as duas configurações do governo monárquico já se apresentava com o objetivo de estabelecer por via analítica a forma mais perfeita, hierarquizar as formas de governo, como o filósofo faz em outros momentos de sua obra, a exemplo de sua metafísica do belo ao hierarquizar as artes<sup>133</sup>. Schopenhauer argumenta, apesar da monarquia constitucional ser o meio-termo entre as duas formas de organização anteriores ao Estado, que esta apenas poderia ser efetivada como um Estado perfeito, se antes existir “seres cuja natureza permita que sempre sacrifiquem o próprio bem-estar em favor do bem-estar público” (W I, §62, p. 398-399), mas que, até que se alcance este momento utópico, mostra a preferência pela monarquia hereditária, no estabelecimento de uma única família para administrar os territórios e

---

<sup>133</sup> Um breve resumo sobre a hierarquização das artes pode ser encontrada em W I, §42, p. 246.

efetivar a harmonia social, porque os membros desta família ao buscar seu próprio bem-estar estariam buscando o bem-estar de seu reino.

Uma observação a ser destacada é de que a monarquia hereditária não é a oposição direta à monarquia constitucional, dado que o termo *hereditária* expressa a sucessão a partir dos laços familiares, enquanto o termo *constitucional* expressa a submissão a uma constituição: uma monarquia poderia ser hereditária e constitucional, como se configura a monarquia britânica no século XX e XXI, conforme o site do parlamento britânico:

juntamente com a Câmara dos Comuns e a Câmara dos Lordes, a Coroa é parte integrante da instituição do Parlamento. O rei desempenha um papel constitucional na abertura e dissolução do Parlamento e na aprovação de projetos de lei antes de se tornarem lei.<sup>134</sup> (2024)

. No entanto, como o filósofo realiza apenas esta distinção, pode-se conjecturar que a dicotomia entre as configurações monárquicas são entre hereditária absolutista e constitucional parlamentar.

Anos mais tarde, na publicação do segundo tomo *d'O mundo como vontade e como representação*, a argumentação a favor da monarquia se altera ligeiramente: a tripartição dos poderes se torna textual quando, ao desenvolver a terceira segurança que o Estado deve oferecer aos cidadãos, escreve que “este parece ser alcançado da maneira mais completa com a separação recíproca dos três poderes protetores, logo, pela separação entre o legislativo, o judiciário e o executivo” (W II, cap. 47, p. 710), tendo de ser exercido por pessoas distintas e independentes a fim de frear o abuso de poder de um deles. Ao mesmo tempo, o filósofo parece optar pela hereditariedade com a atribuição de um caráter sobre-humano à figura do monarca, como a atribuição de um caráter mitológico ao rei ao que justifica que a monarquia

tem de ser hereditária, não eletiva: em parte, para que ninguém veja no rei um seu igual; em parte, para que o rei cuide dos interesses de sua posteridade apenas cuidando do bem do Estado, bem este que é uma coisa só com o bem da sua família” (W II, cap. 47, p. 711).

---

<sup>134</sup> No original: “Along with the House of Commons and the House of Lords, the Crown is an integral part of the institution of Parliament. The King plays a constitutional role in opening and dissolving Parliament and approving Bills before they become law”. Disponível em: <https://www.parliament.uk/about/how/role/relations-with-other-institutions/parliament-crown/>. Acesso em: 13 jan. 2025.

Apesar da ligeira mudança, uma constante se mantém: a preferência pela monarquia como forma de governo. Esta preferência se mantém ainda nos *Parerga*, seu último escrito, em que a monarquia é interpretada como o governo natural, comparando com os planetas que seriam regidos hierarquicamente, com alguns animais caçadores como os lobos que se organizam em matilha elegem um líder, as abelhas seguem as tendências da chamada abelha-rainha e as formigas o fazem de modo semelhante: se assim se organizam diversos animais na natureza, os seres humanos se reuniriam, analogamente, em torno de um rei. Schopenhauer argumenta que “encontramos em toda a terra e em todas as épocas, os povos, sejam eles civilizados ou selvagens, ou estejam no estágio intermediário, sendo regidos monarquicamente” (P II, §127, p. 102). O ponto central é de que a monarquia seria o governo natural e que os seres humanos tenderiam igualmente à hierarquização das relações políticas<sup>135</sup>.

O poder soberano possui o monopólio da violência como uma forma de promoção da segurança pública, retendo o direito apenas a si de realizar atos hostis aos cidadãos e a possíveis invasores. Em vista disso, torna-se necessário continuar soberano para manter o reino unido, logo que uma crise política poderia resultar na ruína da população e de seu governante. Schopenhauer escreve que para justificar teoricamente a existência de um rei se faz necessário um fundamento artificial, recorrendo ao argumento arbitrário do contrato estatal e de que o instinto humano é monárquico para legitimar a nomeação do rei e sua soberania, a quem ninguém deve ser capaz de igualar, sendo visto como um ideal a ser alcançado e que em momento algum pode ser posta em dúvida por seus súditos, garantindo assim, seu direito ao trono<sup>136</sup>.

O rei, dessa maneira, não deve ser questionado sobre sua legitimidade, pois sua autoridade foi conquistada de modo arbitrário, decorrendo do instinto animal, prescindindo de uma análise racional para justificar o motivo de determinada pessoa se tornar monarca e não qualquer outra. A atribuição do poder político a uma única pessoa, além de natural, é uma solução para os conflitos entre os cidadãos na disputa de quem deveria ocupar o espaço soberano. Em vista de que o Estado teria

---

<sup>135</sup> O método de hierarquização é um lugar comum dentro do sistema schopenhaueriano, se apresentando, por exemplo, na hierarquização das Ideias, do Belo e das injustiças, por exemplo. Cf. W I, §27, p. 174 ; W I, §62, p. 389.

<sup>136</sup> Cf. P II, §127, p. 103.

surgido em consequência de um *egoísmo coletivo*, o poder do soberano é tão elevado que seus desejos são saciados facilmente em todas as esferas de sua vida e, deste modo, silencia a influência da vontade em suas ações, evitando medidas governamentais unilaterais em busca de benefício próprio: o rei irá defender seu próprio bem-estar como bem-estar do povo, assim como sua própria proteção significaria a proteção do povo..

O monarca soberano estaria, conforme Schopenhauer, inclinado à benevolência, à compaixão e a realização de atos justos, pois, tendo tudo o que deseja, não agiria de modo egoísta e não buscaria proveitos a si, logo que já os possui. A motivação de suas ações só poderia ser a garantia da segurança pública e dos direitos individuais de cada cidadão de modo imparcial, a fim de reduzir ou até mesmo extinguir a prática da injustiça em seus domínios, como um árbitro de xadrez levanta apenas as possibilidades do jogo, pautando sua ideia de justiça nas regras estabelecidas e movimentando suas peças de acordo, evitando a possibilidade de um movimento impossível ou, no caso do soberano com seu reino, uma ação injusta, sem considerar seus próprios desejos ou afeto a um ou a outro jogador.

O filósofo contrapõe o regime monárquico ao regime republicano, em que neste último o poder não está centralizado na figura de uma pessoa apenas como na monarquia, mas é distribuído entre seus cidadãos, promovendo (teoricamente) a eleição dos mais aptos para a governança e o poder efêmero e limitado, a fim de que os cidadãos não possam ser egoístas no exercício do poder, já que, distintos dos monarcas, detentores de todas as riquezas e saciados de todos os desejos, os governantes republicanos possuem desejos a serem realizados e buscam a afirmação de sua vontade cada vez em maior proporção.

No governo republicano seria mais difícil que mentes excepcionais assumissem posições de poder, visto que a população não teria o conhecimento necessário para reconhecer e atribuir o poder às pessoas mais aptas intelectual e moralmente, elegendo assim cidadãos menos capazes para a governança do território, garantia da segurança pública e dos direitos individuais<sup>137</sup>, por medo de concidadãos mais fortes ou mais astutos, uma vez que “nas repúblicas é que nelas é mais difícil para as inteligências superiores alcançar os cargos elevados e assim ter influência política direta que na monarquia” (P II, §127, p. 101). Na monarquia, as

---

<sup>137</sup> Entendidos aqui como a proteção de sua individualidade.

mentes superiores estariam em uma posição onde o reconhecimento lhes estariam garantidos de modo mais eficaz, porque o monarca buscaria desenvolver seu reino e não temeria ser superado ou desafiado por seus servos, sendo o detentor de poder absoluto.

O desenvolvimento intelectual no regime monárquico é igualmente promovido com mais facilidade e intensidade, logo que as artes e as ciências exploradas pelos cidadãos de um reino concede respeito a todo o reino perante outros povos, reconhecendo o patrocinador das obras e descobertas. Neste sentido, Schopenhauer defende que a meritocracia é mais consistente nos modelos monárquicos, sem considerar aspectos como a igualdade de oportunidades<sup>138</sup>, já o sistema republicano é considerado antinatural e prejudicial ao desenvolvimento artístico e científico, pois o fomento pela cultura e o desenvolvimento do espírito seria priorizado para as pessoas que possuem mais simpatia dos governantes eleitos<sup>139</sup> e, devido a disputas políticas e inimizades entre os cidadãos, o apoio e financiamento das descobertas tanto científicas quanto artísticas se encontrariam comprometidas e não seriam apoiadas na proporção necessária.

Um outro ponto a ser considerado são os processos de instauração de cada forma de governo: de acordo com a obra schopenhaueriana, “é fácil fundar repúblicas, mas difícil mantê-las; para as monarquias vale o contrário” (P II, §127, p. 104), porque a república se forma pelo consenso entre um grupo de pessoas, mas a garantia da segurança pública é mais burocrática e difícil de ser efetivada por razão da divisão do poder.

Os governos monárquicos, por sua vez, seriam mais difíceis de se estabelecerem, principalmente a efetivação da escolha de quem seria o detentor do poder soberano, que não seria democrática e resultaria em que “todos os príncipes foram originalmente generais vitoriosos e durante muito tempo eles regeram nessa condição” (P II, §126, p. 95), de modo a prevalecer a força nos primeiros reinados em relação à inteligência. Ao mesmo tempo, a execução da justiça e a garantia da harmonia social se faria mais rapidamente e de modo mais eficiente, logo que o afastamento do rei faria com que julgasse de maneira imparcial. Sobre isso, o filósofo defende, contra os tribunais republicanos, que o povo não seria capacitado o

---

<sup>138</sup> Sobre isto, cf. Durante, 2022, p. 88-89. Estes aspectos são explorados na obra de Michael Sandel, intitulada *A tirania do mérito: o que aconteceu com o bem comum?* (2022).

<sup>139</sup> Cf. Durante, 2022, p. 88-89..

suficiente para julgar os casos, como ocorre no júri popular, e que todo julgamento deve estar a cargo de alguém que possui tempo para se dedicar ao caso.

Acerca dos julgamentos contra as ações do Estado ou de governantes (terceira segurança), Schopenhauer escreve que “deixar que os crimes contra o Estado e seu chefe, assim como atentados contra a liberdade de imprensa, sejam julgados pelo júri é como deixar o lobo cuidar da ovelha” (P II, §127, p. 106). Em resumo, a análise de transgressão de uma lei, assim como o julgamento de um delito, quando por uma pessoa isolada do delito, é mais eficiente e imparcial, pois um juiz inserido em uma camada social próxima ao indivíduo julgado tenderia a considerar suas dores junto ao réu, enquanto que um monarca absoluto, considerada sua posição social, não consideraria suas particularidades no processo de julgamento e julgaria mais fielmente baseado em princípios da justiça. Desse modo, haveria mais facilmente a influência de fatores externos ao processo quando quem julga está mais próximo ao julgado, pois inimizades e desavenças pessoais possivelmente influenciariam, enquanto que um monarca, isolado socioeconomicamente do contexto, não sofreria com elementos externos, apenas da situação a ser analisada e julgada. Isso é expresso pelo filósofo quando escreve sua anedota:

Agora encontram-se alfaiates e sapateiros sentados nos tribunais, e espera-se que com seu entendimento pesado, tosco, inexperiente, grosseiro, incapaz mesmo de qualquer atenção, eles possam encontrar a verdade por detrás do véu enganador da mentira e da aparência, enquanto pensam em seus panos e couros e não vêm a hora de chegar em casa. (P II, §127, p. 105-106)

O julgamento nos tribunais, deveria ser delegado às pessoas que se dedicam ao estudo das leis e possuem tempo suficiente para analisar com rigor suas abrangências. Nesse ponto, o filósofo mostra uma divisão entre as pessoas que devem se dedicar aos trabalhos braçais e as pessoas que devem se dedicar aos trabalhos intelectuais. A divisão do trabalho não seria exclusivo da monarquia, mas o interesse do monarca em preservar a harmonia social seria um grande diferencial entre a justiça no regime monárquico e no regime republicano.

A preferência de Schopenhauer pela monarquia em detrimento das outras formas de governo pode ser derivada de sua metafísica: os graus de objetivação da vontade indicam a possibilidade de hierarquizar os seres e, dentro do gênero

humano, estabelecer uma hierarquização dos grupos sociais. Neste aspecto, por exemplo, o rei é entendido quase como um ser de tipo distinto, que não pode (ou não deve) ser comparado com os pobres cidadãos do reino. Muitas vezes, o filósofo é acusado de ser um defensor dos antigos regimes monárquicos devido a dados biográficos que apontam supostos interesses pessoais para a manutenção de sua posição social no contexto em que vivia, como é o caso de Damasceno, quando escreve que “talvez o verdadeiro motivo [da defesa do regime monárquico] tenha origem em seus sentimentos pessoais mais do que em uma reflexão consequente, ou pelo menos tanto quanto” (Damasceno, 2018, p. 164), mas também escreve que “pensamos que o motivo da defesa de um regime de governo hereditário está relacionado a preocupações com a fundamentação do direito de posse das grandes fortunas” (Damasceno, 2018, p. 164). Para pesquisadores como Damasceno, a defesa da hereditariedade do governo monárquico foi escrita mais com o coração que com a razão.

Na sua conhecida biografia do filósofo, Safranski faz uma observação acerca do posicionamento político de Schopenhauer de que o filósofo julgava a história, o direito e a política a partir de um ponto de vista afastado, como um espectador que assiste a uma peça de teatro e não interfere na encenação, chegando a afirmar que a Revolução de 1848 teria sido “o motim de um canalha, que ansiava por despojá-lo de sua propriedade legítima” (Safranski, 2011, p. 425). O que o filósofo buscava, neste contexto, não era uma transformação social, mas a tranquilidade de espírito para contemplar seus pensamentos sem a interferência da desordem política que a instabilidade política provoca. Neste sentido, o biógrafo de Schopenhauer é preciso quando resume a posição pessoal do filósofo ao raciocínio de que “para não ter que fazer penitência durante as quartas-feiras de cinzas (*Aschermittwoch*), ele se abstinha de participar do carnaval inteiro” (Safranski, 2011, p. 427).

A ligação da posição filosófica schopenhaueriana a dados biográficos aparece um pouco frágil, pois parte do pressuposto de, por ter grandes rendimentos e ser educado por uma educação burguesa e comercial, resultando no ataque pessoal e não considera que o núcleo familiar schopenhaueriano, como é apontado por Safranski, se identifica como republicano, por exemplo, na passagem sobre a mudança dos Schopenhauers à Hamburgo: “não foram somente os negócios que o favoreceram, mas o *republicanismo de Heinrich Schopenhauer*, que era traduzido em uma aristocracia burguesa, encontrou em Hamburgo seu devido lugar”

(Safranski, 2011, p. 42 – g. m.), confirmado por uma outra passagem quando escreve que

quem não estava comportando particularmente bem nessa situação era Heinrich Floris Schopenhauer. *Seu republicanismo* significava o regime local governado por uma aristocracia de burgueses ricos – mas ele lia as obras de Rousseau e de Voltaire e, além disso, era assinante do ‘Times’ de Londres – aliado à ligação dos Schopenhauers por muitas gerações com as tradições da ‘Cidade Livre de Dantzig’ o tornavam um adversário irreconciliável do absolutismo monárquico prussiano. (Safranski, 2011, p. 21)

Dito isto, acusar o filósofo de que sua defesa a uma forma de governo em detrimento a outra se apresenta como algo leviano, já que no contexto em que viveu a rejeição pelos regimes que defendia era mais comum que a defesa do republicanismo e torna o filósofo um pensador contra a sua própria época. Ao mesmo tempo, apontar a defesa monárquica de Schopenhauer como uma contraposição ao seu contexto seria uma afirmação deveras delicada, já que se encontraria mais no campo da psicologia e a desassociação do Schopenhauer filósofo e do Schopenhauer indivíduo.

Para o entendimento puramente filosófico do sistema schopenhaueriano é preciso tomar o mundo que Schopenhauer se propõe a descrever como vontade e como representação, de modo que o mundo político enquanto vontade é fundamentado na metafísica da vontade (características da vontade): egoísmo, insaciabilidade por essência e irracionalismo essencial, que se manifesta no mundo como representação política, que possui menos atributos de perfeição em relação ao mundo como vontade, na luta de tudo contra tudo, no sofrimento inerente à existência e na impulsividade dos desejos. A partir destas considerações, é possível compreender a teoria e a prática da política schopenhaueriana que muitas vezes é acusada de inconsistência e contradições. Estas acusações de desarmonias argumentativas no sistema schopenhaueriano serão investigadas no próximo capítulo da dissertação.

## 4 PENSAMENTO ÚNICO E POLÍTICA

Este último capítulo tem como objetivo discutir o problema do pensamento único de Schopenhauer, desde a questão sobre o que é o pensamento único do qual ele se propõe e como é entendido por alguns pesquisadores da tradição, mas também apresentar algumas (possíveis) contradições em sua obra e como elas são consideradas pelo próprio Schopenhauer e, por fim, pretendo comentar os temas que foram expostos, analisados e discutidos para que, ao nos posicionarmos fora do pensamento do filósofo, pensar esta proposta que tem uma importância fundamental na teoria do Schopenhauer relacionando-a com o pensamento político do filósofo.

### §14 PENSAMENTO ÚNICO E SISTEMA DE PENSAMENTOS

A ideia de pensamento único é algo que transpassa todo *O mundo como vontade e como representação*. Aqui se pode levantar algumas questões que moldam a maneira de se ler todo pensamento do filósofo, como: Schopenhauer cumpre a sua proposta, ou é apenas um argumento retórico do qual não conseguiu sustentar? O que Schopenhauer gostaria de comunicar neste pensamento único? E, afinal, esse pensamento único estaria restrito a sua obra de 1819, ou estaria presente em outras obras? A polêmica em torno do pensamento único reside, basicamente, nestas três questões e que serão apresentadas com vista a compreender o papel do pensamento político de Schopenhauer nesta proposta.

Sobre a primeira, se Schopenhauer consegue realizar sua proposta vale destacar que a enunciação de sua pretensão não implica necessariamente em sua realização. O filósofo acredita que a sua empreitada de *O mundo como vontade e como representação* foi concluída com sucesso e isto expressa a sua percepção de total coerência ou, em suas palavras na construção de uma filosofia “sem lacunas ou remendos” (N, *Indicação à Ética*, p. 210). No entanto, ao investigar mais a fundo suas obras, é possível constatar alguns problemas de coerência em seu sistema, inicialmente levantadas como eventuais deslizamentos, mas que ao agrupá-los, possibilita o questionamento se, de fato, seu sistema é tão coerente e homogêneo quanto o considera seu criador.

## §15 COMUNICAÇÃO OU UMA VERDADE

O pensamento único permite ser analisado por duas vias distintas: a primeira é enquanto forma de exposição de uma filosofia; a segunda, enquanto lógica de argumentação. No primeiro caso, considera o pensamento único como uma forma de transmitir uma verdade e a obra filosófica é organizada de maneira orgânica, em contraposição à arquitetônica. No segundo caso, o leitor assume que o filósofo busca transmitir uma mensagem como pensamento único e que não pode ocorrer em problemas lógicos em sua obra. Nesta abordagem, aporias e contradições dentro da obra são interpretadas como uma falha na execução deste pensamento. Por outro lado, na primeira abordagem, a preocupação não é lógica, mas estilística.

A crítica à exposição arquitetônica realizada pelo filósofo é um exemplo de como o pensamento único aparece no *Prefácio à primeira edição de O mundo como vontade e como representação*, ao apresentar o modo arquitetônico da seguinte maneira:

“Um sistema de pensamentos tem sempre de possuir uma coesão arquitetônica, ou seja, uma tal em que uma parte sustenta continuamente a outra, e esta, por sua vez, não sustenta aquela, em que a pedra fundamental sustenta todas as partes, sem no entanto ser por elas sustentada, em que o topo é sustentado, sem no entanto sustentar. Ao contrário, um pensamento único, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade” (W I, *Prefácio à primeira edição*, XXV).

Neste aspecto, o pensamento único é uma forma de comunicação que não se fundamenta em uma cadeia de dedução sucessiva de princípios lógicos aos quais estão apoiados cada um em seu anterior. O pensamento único é uma exposição orgânica que Schopenhauer busca transmitir, mas que para o sucesso de sua comunicação, precisa decompor o pensamento em quatro partes e descrevê-lo sucessivamente. Nesse ponto,

Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido *previamente*. – Um livro tem de ter, entretantes, uma primeira e uma última página; nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que se assemelhe a este em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofa estarão aqui em contradição. (W I, *Prefácio à primeira edição*, XXV-XXVI)

Schopenhauer não pretende erguer um sistema de pensamentos, do qual um pensamento é derivado de outro e no fim fica sustentado por uma base fundamental. Sua proposta é comunicar um pensamento único de modo que o todo complementa as partes, ao mesmo tempo que cada parte já possui tudo o que é fundamental. Uma metáfora que encaixa para fins comparativos é, por um lado, o jogo *jenga*, no qual todas as peças estabelecem uma certa codependência entre si, de modo que, ao retirar uma peça da base, a torre toda pode balançar, e quanto mais peças faltam abaixo, o risco de que toda a torre desabe fica cada vez maior. Por outro lado, quando se joga dominó, a ideia é a construção horizontal, conectando as peças de uma maneira que vá se criando uma estrutura em que, caso a peça seguinte falte, não põe em risco toda a construção da dinâmica do jogo, já que a ideia do dominó é ir conectando horizontalmente as peças até que o primeiro jogador fique sem peças. O ponto mais importante é que a próxima jogada não põe em risco o desenho das peças que já foram postas, pelo contrário, a próxima precisa encaixar no todo que foi construído, enquanto que no *jenga* a próxima jogada é sempre a mais perigosa, já que a falta de uma peça pode pôr em risco toda a estrutura, no caso do dominó não acontece.

A diferença fundamental entre as duas maneiras de comunicar uma filosofia é evidente e a proposta do Schopenhauer se aproxima mais do dominó que do *jenga*, a qual é referenciada implicitamente como uma crítica ao modo kantiano de filosofar: a arquitetônica transcendental. A proposta do organismo, em contraposição a Kant, é imanente, isto é, partir da experiência antes de tudo para compreender o que seria, nas palavras do filósofo o “enigma do mundo”, tanto que as metáforas dentro das obras de Schopenhauer são figuras comuns em que ele se utiliza com o objetivo de ilustrar seus conceitos fundamentais, seja com metáforas religiosas (cristãs, hindus e budistas), com referência a biografias de santos ou pessoas ‘notáveis’, até mesmo com notícias de jornais, em especial do Times, que ele possuía a assinatura.

Leonardo Ritter Schaefer, em sua tese de doutorado intitulada *Estados do pensamento: o conceito de pessimismo a partir da natureza do pensamento único de Arthur Schopenhauer*, defendida em 2020, defendeu o pensamento único enquanto modo de comunicação da verdade, pela via de comunicação por meio da arte e da filosofia: na arte, a comunicação do pensamento depende das condições e seu fim se adequa ao objeto artístico, já enquanto filosofia, o pensamento único se destina à comunicação da verdade, mas esta verdade não se restringe a uma única

perspectiva. Por isso, escreve que “o pensamento único consiste não em suas declarações, mas em, por meio de suas declarações, ocasionar no leitor o reconhecimento da verdade, o estado de autoconhecimento, esse vivente és tu [Tat twam asi]” ou, de modo resumido, “o pensamento único manifesta-se enquanto comunicação do conhecimento relativo a sua respectiva condição, autoconhecimento” (Schaefer, 2020, p. 51). Ao mesmo tempo que a verdade relativa ao indivíduo é a de que “o pensamento único é pessimismo” (Schaefer, 2020, p. 89).

Além da apresentação desta dicotomia em *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo retoma a tensão entre os modos de exposição no primeiro volume dos *Parerga*, ao refletir sobre sua própria filosofia e como ela foi erigida. Nesta obra, escreve que:

Na maioria das vezes, meus princípios baseiam-se não em cadeiras de conclusão, mas diretamente no próprio mundo intuitivo, e a rigorosa coerência existente tanto em meu sistema como em qualquer outro não é, por regra, adquirido por um caminho meramente lógico. Ao contrário, é a concordância natural dos princípios que inevitavelmente resulta do fato de que a todos eles serve de base o mesmo conhecimento intuitivo, isto é, a concepção intuitiva do mesmo objeto, considerado sucessivamente sob vários aspectos e, portanto, do mundo real em todos os seus fenômenos, levando-se em conta a consciência em que se apresenta. (P I, *Fragmentos sobre a história da filosofia*, p 187-188)

No trecho citado há um outro tom em relação ao pensamento único: aparece não mais como uma proposta, mas como algo realizado, não mais como futuro, mas como passado. Schopenhauer repete o veredito do pensamento único em sua obra *Sobre a vontade na natureza*, quando escreve, provavelmente orgulhoso, que

Atrevo-me a dizer, no geral, que nunca houve um sistema filosófico que fosse tão completamente talhado de *uma só peça* como é o meu, sem lacunas ou remendos. Ele é, como eu disse no prefácio ao mesmo, o desdobramento de um único pensamento; com o que o antigo [quem tem verdade a dizer expressa-se com simplicidade, Eurípedes, *Fenícias*, 469] é novamente confirmado. (N, *Indicação à Ética*, p. 210)

A segunda via de interpretação do pensamento único é por via lógica, pela qual são analisados a concordância dos argumentos entre si, considerando os paradoxos, aporias e contradições do pensamento. Desta perspectiva, o pensamento deixaria de ser único quando se contradiz ou quando o sistema schopenhaueriano enquanto verdade.

Em uma comunicação realizada na ANPOF de 2014, cujo texto foi publicado na *XVI Coleção do Encontro ANPOF*<sup>140</sup>, em 2015, Katia Cilene dos Santos analisou a antinomia da faculdade de conhecimento, seu objeto de estudo no doutorado. Esta antinomia, também conhecida como *Paradoxo de Zeller*, é um famoso problema que Schopenhauer reconheceu em sua obra e, inclusive, foi estudado pela Stéphanie Sabatke em sua dissertação<sup>141</sup>, sendo este problema o seguinte: Schopenhauer enuncia que o mundo surge apenas a partir do sujeito, isto é, para o mundo como representação existir, é necessário um sujeito para criá-lo. Por outro lado, sem o mundo como representação, e podemos equivaler *mundo como representação* e *mundo físico* em seu sentido amplo, para que haja um sujeito a criar o mundo, é preciso que suas faculdades de conhecimento já estejam formadas, as quais são produto da atividade cerebral: enquanto o estômago tem a função de digerir os alimentos, o cérebro tem como função criar a consciência.

O ponto crucial aqui é a conciliação do surgimento do sujeito cognoscente e o mundo material e, segundo Santos, a antinomia não se trata de uma contradição (logo que não são conclusões opostas), pois seria necessário que Schopenhauer afirmasse sim e não para a mesma questão, o que não ocorre, nem de antinomia nem um paradoxo. São pontos distintos de seu sistema que podem coexistir, apesar de gerar um certo estranhamento.

Já Sabatke investiga o pensamento único pelo aspecto da contradição e da mudança, pois defende que a alteração e reedição das obras, mesmo contendo alterações importantes e que muitas vezes não são analisadas pelos pesquisadores de Schopenhauer, não se constituem como mudanças negativas, mas positivas, pois podem evidenciar o desenvolvimento científico da época e como o filósofo estava ciente das inovações tecno-científicas desenvolvidas. Sabatke escreve que “não podia se esperar do jovem Schopenhauer, de 1818, que conhecesse e sustentasse filosoficamente descobertas e pensamentos feitos nas próximas décadas”, além de que “o fato de Schopenhauer adicionar dificuldades na obra é meritório, apesar de

---

<sup>140</sup> SANTOS, K. C. S. As contradições na filosofia de Schopenhauer. In: M. Carvalho; D. Danowski; J.O.S. Salviano. (Org.). **Temas de Filosofia**. Coleção XVI Encontro ANPOF. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 131-150.

<sup>141</sup> Cf. SABATKE, Stéphanie. **A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer**. 2022. 1 recurso online Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Defesa : Curitiba, 16/12/2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/81464>. Acesso em: 5 dez. 2024.

fazer isso de maneira seletiva na medida de seu interesse próprio” (Sabatke, 2022, p. 236), ou seja, a perspectiva em que investiga as alterações nas obras com uma enorme complexidade e aceitando as contradições e paradoxos não como critério de falsidade, mas como parte constitutiva da filosofia de Schopenhauer.

O que o filósofo teria a pretensão de comunicar neste pensamento único, afinal, se é apenas um pensamento, não necessariamente uma frase, mas todo um raciocínio, este deveria ser apreendido a partir da leitura de suas obras. A vontade é a essência do universo... somos egoístas... a nossa existência tem a finalidade de negar nossa própria essência... Afinal, o que Schopenhauer pretendia comunicar?

Na segunda via de interpretação, o pensamento único foi uma proposta de Schopenhauer cujos pesquisadores divergem sobre o seu conceito e o modo como pode ser interpretado, mas que constitui um ponto relevante a todo leitor de *O mundo como vontade e como representação* e não é muito discutido pelos textos acerca da pesquisa schopenhaueriana.

Uma demonstração da ausência de reflexões aprofundadas sobre a proposta de pensamento único pode ser encontrada no verbete presente na obra de Cartwright, de que “esta afirmação tentadora [do pensamento único] levou alguns acadêmicos a tentar exprimi-la numa única proposição” (Cartwright, 2005, p. 158): um primeiro grupo de pesquisadores defendem que o próprio título da obra é a expressão do pensamento único (“o mundo é tanto vontade quanto representação”), enquanto um segundo grupo argumentam que o pensamento único poderia ser resumido em uma expressão encontrada nas anotações de Schopenhauer, que diz que “toda a minha filosofia pode ser resumida em uma expressão: o mundo é o autoconhecimento da vontade (1817)” (Cartwright, 2005, p. 158).

Ainda de acordo com Cartwright, uma terceira perspectiva é inaugurada por Atwell, ao buscar realizar uma simbiose entre as duas primeiras: “a dupla face do mundo é o esforço [*striving*] da vontade para se tornar consciente de si para que, recuando com horror da sua natureza interior e autodivisa, seja capaz de anular a si mesma e, assim, sua autoafirmação e alcançar a salvação” (Atwell<sup>142</sup> *apud* Cartwright, 2005, p. 158).

---

<sup>142</sup> No original: “The double-sided world [as both will and representation] is the striving of the will to become conscious of itself so that, recoiling in horror of its inner, self-divisive nature, it may annul itself and thereby its self-affirmation, and then reach salvation”.

Outro conhecido glossário é o *Vocabulário Schopenhauer*, escrito por Alain Roger. Nesta obra, o pensamento único é apresentado como uma chave de leitura da dicotomia kantiana entre fenômeno e coisa-em-si enquanto vontade, de modo que “o traço fundamental desse ‘pensamento único’ é sua ruptura radical com a tradição cartesiana e, mais genericamente, racionalista” (Roger, 2013, p. 58). Neste sentido, o pensamento único que Schopenhauer gostaria de comunicar é a oposição entre vontade, enquanto coisa-em-si, e representação, enquanto fenômeno, se aproximando do primeiro grupo enumerado por Cartwright.

Não há um consenso na tradição de pesquisa sobre o que, de fato, o filósofo gostaria de transmitir, porém, dois pesquisadores, Daniel Schubbe e Jens Lemanski<sup>143</sup> recentemente, em 2019, organizaram as interpretações principais acerca do que seria este pensamento único. É importante dizer que as três posições do debate elencadas no artigo de Schubbe e Lamanski discutem o que é o pensamento único dentro de *O mundo como vontade e como representação*, entendendo que nas outras obras do filósofo não necessariamente o pensamento único deveria ser comunicado, dada a natureza de cada uma delas das quais, por exemplo, uma delas, intitulada *Os dois problemas fundamentais da Ética*<sup>144</sup>, é composta de dois ensaios que objetivavam concorrer a uma premiação de academias científicas e, portanto, não são resultado de insights ou reflexões espontâneas do filósofo, mas se originaram a partir de uma motivação externa a si.

A primeira posição, da qual estudiosos como Rudolf Malter, John Atwell, Volker Spierling e Wolfgang Weimer são partidários, defende que o pensamento único é um extrato dos tópicos centrais de *O Mundo* similar a um resumo conciso dos pensamentos da obra, isto é, a tese é que o pensamento único é uma reunião de argumentos centrais de *O Mundo como vontade e como representação*, porém cada pesquisador expressa este pensamento de uma maneira. Por exemplo, Rudolf Malter escreveu que seria ‘O mundo é o autoconhecimento da vontade’, já Wolfgang Weimer, ‘O mundo é o autoconhecimento da vontade de sofrimento, sofrimento que pode ser eliminado em vários estágios’, e John Atwell escreveu que ‘O mundo de dupla face é o esforço da vontade para se tornar plenamente consciente de si mesma, para que, recuando horrorizada perante a sua natureza interior e autodivisa,

---

<sup>143</sup> Lemanski, J.; Schubbe, D., 2019.

<sup>144</sup> Cf. Schopenhauer, A. **Os dois problemas fundamentais da ética**. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2024.

possa anular-se a si mesma e, com isso, a sua autoafirmação, e assim alcançar a salvação’.

A segunda posição, a qual defende que a comunicação do pensamento único é o objetivo central do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, mas esta interpretação recusa a possibilidade da combinação de pensamentos em uma sentença ou de extrair, o pensamento único de várias passagens do primeiro tomo, isto é, Schopenhauer pretenderia comunicar um pensamento que não será o aglomerado de diversas passagens, mas a totalidade do pensamento não é seria entendido como a soma das partes, como na primeira posição. Nesta posição é localizado Mathias Koßler, presidente da Schopenhauer Gesellschaft [*Sociedade Schopenhauer*], que escreve que “o pensamento único é para se encontrar no centro de uma intersecção, mas não em direções convergentes’ ou, em outras palavras, a famosa metáfora de Tebas de 100 portões. Além de Koßler, o próprio Daniel Schubbe se põe nesta posição, quando escreve que ‘O pensamento único poderia ser entendido como uma uniformidade de diferentes perspectivas ou áreas da realidade’.

Por fim, a terceira posição que Schubbe e Lemanski elencam é a de pesquisadores que defendem a tese de que a ideia do pensamento único não é exclusividade do Schopenhauer e não é o objetivo central de *O mundo como vontade e como representação*, mas a proposta central do filósofo é transmitir o conceito de mundo, tendo como os outros conceitos (vontade etc) como conceitos menores ou, em outras palavras, de que essa proposta não é nova. Nesse sentido, é importante considerar que os defensores desta posição não atribuem uma relevância no pensamento único quanto as duas outras posições, pois este seria apenas uma proposta como outros tantos filósofos anteriores fizeram. Por exemplo, Blumenberg escreve que a tarefa do início da modernidade e linha iluminada da tradição começando com Bacon e continuando até Schopenhauer é substituir a *Bíblia* com um livro filosófico que é capaz de explicar o mundo todo racionalmente e com base em evidências empíricas, mas também Kuno Fischer, em sua obra *História da Filosofia Moderna*, de 1893, defende em seu texto que Schopenhauer reclama para sua doutrina não apenas um domínio futuro na filosofia, mas também uma validade religiosa que se expandirá e impregnará o mundo no decorrer do tempo, de tal maneira que o budismo ocidental emerja dela. Neste ponto, é interessante como a *Sociedade Schopenhauer* inicialmente surge como uma espécie de seita, de

religião para cultuar o mensageiro da verdade. Um exemplo disso é o fato de um dos fundadores da *Sociedade Schopenhauer*, Wilhelm Gwinner, atribuir o nome de seu *mestre* a seu próprio filho, Arthur Gwinner.

Um outro defensor desta posição elencada no estudo de 2019 é Arthur Hübscher, que escreveu que o título *O mundo como vontade e representação* carrega o pensamento único ‘para uma curta fórmula’, isso aparece, em cada linha da obra, em quatro livros assim como em quatro movimentos sinfônicos para o desdobramento universal. Assim, estes três, Blumenberg, Fischer e Hübscher retiram a centralidade do pensamento único, destacando o conceito de mundo na obra schopenhaueriana e que aparece, em alguns momentos da obra, como o objetivo da filosofia.

A ausência de consenso entre grandes pesquisadores, porém, não implica necessariamente na ausência deste pensamento único. O que Schopenhauer tentou transmitir pode ter sido exposto com sucesso e o problema de apreensão e compreensão poderia ser atribuído aos leitores, em vez de ao autor, em uma leitura caritativa. Meu entendimento acerca desta questão se aproxima da visão de Rudolf Malter, exposto na primeira posição: ‘o mundo é o autoconhecimento da vontade’, sem implicar obrigatoriamente na afirmação ou negação da vontade, apenas como *consciência de si* – na ética, a consciência de si é o reconhecimento da sua identidade com seu caráter; na filosofia política, a consciência de si é sinônimo do conceito de lei natural – sem implicar deveres éticos ou prescrições, como o filósofo escreve no início do livro IV de *O mundo como vontade e como representação*: “na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto da sua investigação, e *sempre descrever, em vez de prescrever*” (W I, §53, p. 313, g. m.).

#### §16 AS (POSSÍVEIS) CONTRADIÇÕES DA POLÍTICA:

Nesta pesquisa, confronta-se a obra de Schopenhauer com sua própria obra: a Metafísica com a Política, a Metafísica com a Ética. O último problema a ser analisado nesta dissertação é a conciliação entre a Metafísica da vontade e a Filosofia Política, mais especificamente o problema da figura do rei na teoria do filósofo. a partir do questionamento acerca da atribuição do caráter sobre-humano

da figura do rei que o transformaria em um agente desinteressado em relação a seu reino, e a insaciabilidade da vontade metafísica que aparece no *mundo como representação* como uma infinidade de desejos que provocam os indivíduos a saciá-los. A passagem na qual se fundamenta o questionamento está no capítulo 47 do segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*:

O grande valor, sim, a ideia fundamental da monarquia me parece residir no fato de, porque humanos permanecem humanos, um ter de ser colocado tão alto e receber tanto poder, riqueza, segurança e absoluta inviolabilidade, *que PARA SI nada mais resta a desejar, esperar e temer: com o que o egoísmo que lhe é inerente, como a qualquer um de nós, é como que aniquilado por neutralização, e, como se não fosse um ser humano, capacita-se a exercer justiça e não mais ter em vista o próprio bem, mas sim o bem do público.* Esta é a origem do caráter quase sobre-humano que em toda parte acompanha a dignidade da realeza, e distingue esta inteiramente da mera presidência. Por isso aquela tem de ser hereditária, não eletiva: em parte, para que ninguém veja no rei um seu igual; em parte, para que o rei cuide dos interesses da sua posteridade apenas cuidando do bem da sua família. (W II, cap. 47, p. 711 – g.m.)

A pergunta central aqui se constitui considerando a metafísica da vontade, especificamente a insaciabilidade da vontade cósmica, da seguinte maneira: como seria possível que esta pessoa, o monarca, nada mais desejar, esperar ou temer, dado que a vontade metafísica é insaciável e o desejo nunca cessa? Em outras palavras, como poderia o rei, entendido como humano e intrinsecamente egoísta, neutralizar seus desejos e agir de maneira justa a partir da satisfação de todo e qualquer desejo? Para responder, divido em dois caminhos: o primeiro, se apresentando no questionamento: como seria possível satisfazer todos os desejos de alguém, mesmo com todas as riquezas do mundo? e o segundo, no questionamento levantado por Felipe Durante no primeiro capítulo de seu livro *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer* (2022, p. 89), quando pergunta se for possível satisfazer todos os desejos do rei, este não seria acometido pelo tédio, isto é, a satisfação de todos os desejos é desejável?.

O primeiro caminho deve ser analisado tendo em vista a necessidade inevitável da vontade de sempre desejar a vida e continuar desejando sempre se perpetuar, se possível, em melhores condições. A vontade nunca cessa. Não é possível que ela, como essência do humano, deixe de querer: resultaria em uma contradição. Sobre isto, poderíamos observar no §29 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação* que

Eterno vir a ser, fluxo sem fim pertencem à manifestação da essência da vontade. O mesmo também se mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cuja satisfação sempre nos acena como o alvo último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos e, propriamente dizendo, embora não se admita, são sempre postos de lado como ilusões desfeitas. (W I, §29, p. 190)

Considerando a possibilidade de cessão dos desejos, da qual pode ocorrer apenas de modo temporário, mas não permanente, nos depararíamos com a pergunta acerca do tédio. Neste caso, o rei não negaria seu egoísmo por meio da negação da vontade, mas em sua afirmação. A ausência dos desejos se daria por não haver mais desejos a serem desejados, mas assim o monarca estaria destinado a uma vida infeliz, pois a felicidade está na satisfação dos desejos que, no caso do rei, se repetiria infinitamente. Apoio esta conclusão em

Suficientemente feliz é quem ainda tem algo a desejar, pelo qual se empenha, pois assim o jogo da passagem contínua entre o desejo e a satisfação e entre esta e um novo desejo – cujo transcurso, quando é rápido, se chama felicidade, e quando é lento se chama sofrimento – é mantido, evitando-se aquela lassidão que se mostra como tédio terrível, paralisante, apatia cinza sem objeto definido, *langour* mortífero. (W I, §29, p. 190)

No caso de ser, sim, possível satisfazer sempre os desejos do monarca, este poderia então ser eternamente infeliz. Antes de aceitarmos esta segunda possibilidade (a primeira era a insaciabilidade da vontade), vale questionar um ponto sobre a satisfação dos desejos constantemente: na hipótese de dois reis, de reinos distintos, se encontrarem e desejarem a mesma coisa? No caso de uma Helena de Troia, como conciliar o desejo de Menelau e o desejo de Paris? Um não é menos autoridade em seu reino que o outro. Um deles teria de, necessariamente, ter seu desejo frustrado.

Um outro ponto de vista possível foi levantado por Juan David Mateu Alonso, ao evidenciar a contraposição do asceta e do rei, em seu artigo *Filosofia política y pesimismo antropológico: notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer*, oferecendo uma contribuição importante em relação à supressão do egoísmo, quando escreve que

O núcleo da argumentação schopenhaueriana se encontra no ‘como se não fosse um humano’ que concerne à figura do monarca: Schopenhauer

pressupõe que a satisfação de todos seus desejos é possível na medida suficiente para eliminar o egoísmo intrínseco à sua vontade e assim poder ser justo. Neste sentido, a figura do monarca se opõe diretamente à figura ética do asceta: enquanto este aspira à negação de todos seus desejos e assim superar a vontade, no caso do monarca se pretende chegar a satisfazer sua vontade de tal modo que se consiga o mesmo objetivo, a superação do egoísmo, o esquecimento dos seus próprios interesses por via oposta. (Alonso, 2014, p. 236 – trad. minha)

São duas vias de *saída do egoísmo*: enquanto o rei afirma, no extremo oposto, o asceta e o santo, negam sua vontade de viver. Os modos de negação da vontade por meio de um ato intencional são descritos por Schopenhauer no segundo tomo de *O mundo como vontade e como representação*<sup>145</sup>, sendo eles: quietismo, entendido como a renúncia a todo querer, ascese entendido como mortificação intencional da própria vontade e misticismo, entendido como consciência da identidade do seu próprio ser com todas as coisas, ou com o núcleo do mundo. Schopenhauer escreve, ainda que “quem professa uma dessas doutrinas é gradualmente levado à aceitação das outras, mesmo contra as próprias intenções” (W II, cap. 48, p. 730). Já no §68 do primeiro tomo de *O mundo como vontade e como representação*, Schopenhauer comenta que a castidade é o primeiro passo para a negar, pois é o contraposto à continuidade da vida, isto é, o que cessaria da vontade de vir a ser no mundo como representação. Levada ao extremo como *antinatalismo*, a castidade poderia resultar na extinção de uma espécie. A negação da vontade aparece nas obras sempre como supressão, como negativo, nunca como afirmação, positivo.

O caso do rei, porém, não é uma negação da vontade, é uma afirmação. A figura do monarca não nega seus desejos, ele se abre para seus desejos e os realiza na representação. A afirmação da vontade, definida como “o constante querer mesmo, não perturbado por conhecimento algum, tal qual preenche a vida do ser humano em geral” (W I, §60, p. 379). Neste ponto, ainda não há a resposta para a questão: como seria possível que esta pessoa, o monarca, nada mais desejar, esperar ou temer, dado que a vontade metafísica é insaciável e o desejo nunca cessa? O rei não é um asceta, um místico, um santo! Não é também nada casto ou sequer aquietou a sua vontade! A figura do rei é uma afirmação da vontade.

---

<sup>145</sup> Cf. W II, cap. 48, p. 730 (trad. Jair Barboza); W II, cap. 48, p. 347 (trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca).

Uma possível solução para esta questão poderia vislumbrar algo que seria respondido apenas nos *Parerga*, apontando que a administração de um território deveria ser entregue a alguém que não tenha comprometimento com os governados, isto é, o poder soberano seria entregue a alguém que não seria responsabilizado por suas ações, que poderia ter todos os desejos satisfeitos para que possa, assim, não ter interesses nas relações dos ‘meros cidadãos’. Desta maneira, este homem não teria outro interesse senão manter seu próprio poder e, conseqüentemente, o seu território e a segurança de seu povo.

A solução implica em colocar alguém em um lugar tão superior que não poderia ser alcançado por nenhum outro, seria defendido a todo custo e posto como um ‘pai da nação’ cuidando de sua família, o ‘reino’. Isto exige a existência de uma nobreza que estaria disposta a salvaguardar a posição distintiva do rei em todos os momentos e contextos, preservando a figura monárquica quase como eleita pelos deuses ou, no caso de religiões monoteístas, do único deus. Esta solução pode ser sustentada, por exemplo, através de um trecho do segundo volume dos *Parerga*<sup>146</sup> que, apesar de não responder ainda a nossa questão principal, apresenta um indicativo para a justificação da posição do monarca no contexto político. A referida passagem diz que

Uma vez que a grande maioria deles [os homens] é extremamente egoísta, injusta, sem consideração, mentirosa e mesmo maldosa e dotada de uma inteligência bem escassa, segue-se a necessidade de um poder concentrado em um só homem, ele mesmo acima de toda lei e de todo direito, completamente irresponsável, ao qual todos se curvam e que é considerado como um *ser de tipo superior*, um regente pela graça de Deus. Somente assim a humanidade se deixa curvar e ser governada por muito tempo. (P II, §127, p. 100)

A figura do rei não seria encarada como um outro ser humano, mas como um “*ser de tipo superior, um regente pela graça de Deus*”. Tirando-lhe o caráter humano, poder-se-ia atribuir a este ‘ser superior’ a satisfação dos desejos e as características necessárias para legitimar sua autoridade. O rei não seria a pessoa, mas o símbolo. Para manter o reino unido, poderia utilizar dos meios necessários, inclusive a violência, para garantir a satisfação dos desejos, pois assim estaria promovendo a proteção de todos ou, em outras palavras, o objetivo do Estado.

---

<sup>146</sup> Cf. PP II, §127, p. 100.

A figura do rei seria legítimo para governar desta maneira, justamente por ser ‘de tipo superior’, por não ser humano como seus súditos: ele foi escolhido por Deus, ou pelos deuses! A defesa deste ponto pode ser fundamentado em um trecho dos *Parerga*, onde Schopenhauer diz que “o próprio monarca está muito acima e bem estabelecido para temer qualquer autoridade. Ademais, ele [o monarca] mesmo serve o Estado mais com sua vontade do que com sua cabeça, que jamais poderia dar conta de tantas exigências” (P II, §126, p. 101). O caráter sobre-humano da figura do monarca torna possível a satisfação dos desejos, tal como os deuses do Olimpo, que afirmam as suas vontades e, em casos de descontentamento, impõe aos meros mortais ou semideuses castigos e punições que desejam.

Um outro ponto importante é a defesa, por parte do filósofo, da monarquia hereditária: a transmissão da autoridade é necessariamente realizada dentro de uma linhagem, já que o caráter do rei deve ser, aos olhos dos súditos, algo indubitável. Ao mesmo tempo, o caráter hereditário da monarquia fortalece as relações desta com a nobreza do reino, que é parte fundamental para a conservação da legitimidade do rei quanto da propriedade.

O filósofo poderia argumentar, enquanto defensor do regime monárquico, que a transmissão familiar do poder do reino resultaria ainda na boa educação do monarca, de modo que, desde cedo o futuro rei é apresentado às riquezas, à abundância, gerando assim um distanciamento dos súditos tanto em relação de personalidade quanto de interesses. Dessa maneira, ‘isolado’ em seu mundo de satisfações, seus desejos e interesses pessoais não interfeririam na aplicação e criação das regras de justiça em seu reino, de modo que a boa aplicação das regras de justiça ou, em termos schopenhauerianos, da justiça temporal, seria equivalente a ser justo consigo mesmo: seu próprio bem é o bem do povo! Este argumento pode ser encontrado, por exemplo, nos *Parerga*, quando Schopenhauer escreve que “o monarca hereditário não pode de modo algum separar seu próprio bem e o de sua família do bem do país, como é o caso, ao contrário, na maioria das vezes em que foi escolhido” (P II, §127, p. 103).

A monarquia constitucional e o regime republicano teriam como desvantagens, o não-afastamento dos outros cidadãos: no caso da república, o governador-geral teria a tendência a defender seus próprios interesses enquanto estivesse em posição de poder, até que outro fosse eleito e prezasse não pelo bem-público (da res-publica), mas de interesses próprios, e assim sucessivamente. Os

Estados republicanos, escreve Schopenhauer, são ‘antinaturais’, entendendo aqui como naturais organizações coletivas de animais selvagens, em sua maioria, caçadores e insetos: os lobos se organizam em matilha, em que há um líder, assim como os leões, as abelhas se organizam em colmeias tendo a abelha-rainha como líder, as formigas possuem a rainha, entre outros exemplos.

Se, por um lado, o filósofo defende a monarquia hereditária como o melhor regime político, principalmente nos *Parerga*, a monarquia constitucional é descrita como problemática, devido ao egoísmo intrínseco humano, que levaria as pessoas a agir sempre em busca de seus próprios interesses. Porém, este é apenas uma questão na qual Schopenhauer toma uma decisão filosófica, que poderíamos classificar como um ‘problema menor’ em comparação ao problema da coerência interna do pensamento político e a metafísica schopenhaueriana.

A proposta era sugerir uma possível solução, uma resposta à questão como poderia o rei, entendido como humano e intrinsecamente egoísta, neutralizar seus desejos e agir de maneira justa a partir da satisfação de todo e qualquer desejo? A partir do exposto, a resposta aqui é a de que a defesa da possível ‘fuga’ da insaciabilidade na figura do monarca consistiria em uma contradição interna do sistema schopenhaueriano, pois é a defesa oposta ao pensamento metafísico do filósofo: se a vontade cosmológica é insaciável, suas manifestações são necessariamente insaciáveis, e a infinita satisfação dos desejos não evitaria que o monarca desejasse e agisse de modo egoísta dentro de seu próprio reino. Na consideração da relação entre monarcas, o problema ainda resultaria em uma questão ainda mais complexa, pois surgiria conflitos de interesses e os egoísmos individuais – na figura dos reis – e os egoísmos coletivos – na figura de cada Estado – se confrontariam e, nesta ocasião, a satisfação dos desejos de todos os envolvidos não poderiam ser saciados

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme foi apresentado na pesquisa, a teoria política schopenhaueriana pressupõe conceitos de sua metafísica, como a vontade enquanto essência cosmológica, que dilacera a si mesma no mundo enquanto individuação, decorrente do conflito entre afirmar a sua própria existência sem invadir os limites alheios, sejam eles humanos ou animais. A negação da vontade quando autorreferenciada implica no problema do autossacrifício como forma de reduzir o próprio sofrimento no mundo, enquanto que a negação da vontade individual alheia implica em questões de justiça e preservação da convivência entre os animais humanos e não-humanos, em que se destacam o problema do estado natural da guerra de todos contra todos, mas também evidencia, na teoria schopenhaueriana, a guerra de tudo contra tudo. O último pressuposto abordado na pesquisa foi o da dicotomia do egoísmo e como a prática egoísta pode motivar diversos espectros de ações, desde ações de motivações antimorais até o cálculo racional para a origem do Estado.

Em seguida, é possível perceber que a derivação do Estado por meio do conceito de egoísmo permite a teoria schopenhaueriana ser posta dentro da esfera da tradição contratualista em que se aproxima em alguns aspectos, como o cálculo racional do benefício do acordo estatal em relação a um suposto estado natural, porém ao incluir os portadores do poder supremo neste contrato afasta-se de alguns pensadores que o precederam na história das ideias.

Uma marca da teoria de Schopenhauer é o diálogo com a tradição, pois é um filósofo que indica grande parte de suas fontes e, muitas vezes, se apropria ou instrumentaliza outras teorias para seus próprios fins, como faz com a teoria do direito de Kant. O presente trabalho explicita o diálogo com esta tradição ao apresentar pontos de contato a teoria de Locke acerca do direito à propriedade e a teoria de Kant em relação ao direito à propriedade e como este influencia a instituição do Estado. Além do diálogo, foi evidenciado como alguns pesquisadores elencam o aspecto biográfico frequentemente associado ao teórico Schopenhauer na busca de uma interpretação de sua teoria filosófica, buscando identificar o posicionamento filosófico de Schopenhauer além de sua individualidade, mas sem desconsiderar as controvérsias de seu contexto socioeconômico. Talvez este seja o aspecto mais polêmico da pesquisa da política de Schopenhauer: conciliar sua defesa do direito à propriedade com a sua experiência econômica biográfica, além

de sua defesa pessoal a regimes monárquicos e sua posição social como modo de perpetuação de um estilo de vida que se confirmava na pessoa do filósofo.

Um outro ponto a ser destacado é a distinção entre o modo que Schopenhauer concebeu o contrato estatal e aquele teorizado por Hobbes que, apesar das semelhanças, possui algumas sutilezas que distanciam as teorias, com talvez o privilégio schopenhaueriano de poder ter contato com a obra completa de Hobbes, enquanto não o inverso não é possível. Além disso, foi possível estabelecer algumas ligações com a teoria de Wilhelm von Humboldt. Esta aproximação é especialmente interessante por conta da confirmação do próprio Schopenhauer de que sua teoria e a de von Humboldt se aproximam, especificamente na obra *O limite da ação do Estado*, de 1792 e impresso em alemão em 1851, ano em que Schopenhauer publica sua última obra e recebe uma carta de seu discípulo comentando a proximidade entre as teorias, que seria confirmada por Schopenhauer em resposta a Becker. Esta proximidade se dá principalmente na função do Estado enquanto instituição protetora dos cidadãos.

O pensamento único schopenhaueriano foi apresentado com o objetivo de reconhecê-lo na teoria política do filósofo: a proposta foi cumprida? Como modo de exposição, a contradição da defesa do absolutismo monárquico e a metafísica da vontade não oferece um problema, já que, entendendo o rei como um ser humano especial e retirando-lhe a humanidade de modo a torná-lo uma figura simbólica, é possível organizar a teoria schopenhaueriana por meio da hierarquização e, como fora feito em outras áreas de sua filosofia, entender o rei como uma exceção. Esta interpretação não nega o seu pensamento único: a metafísica da vontade insaciável é ainda sustentada filosoficamente. As alterações argumentativas não constituem mudanças significativas em relação ao seu pensamento, mas a um leitor rigoroso se apresentam como um ponto de atenção, mas como o próprio filósofo defende, é preciso compreender o todo de sua filosofia para compreender as partes, e o inverso. Nestes passos, a política e a metafísica se apresentam fundamentalmente coerentes entre si, como um pensamento único.

A discussão da filosofia política schopenhaueriana brasileira tem se popularizado e se tornado cada vez mais, com mais dissertações e teses sobre o tema, que se dá pela tradução das principais passagens de sua obra política para a língua portuguesa. O presente trabalho busca contribuir com a lacuna da origem do Estado, desde alguns pressupostos fundamentais para a compreensão do tema até

a discussão sobre as finalidades e as formas de governo discutidas pelo filósofo, organizando a teoria política do filósofo e estabelecendo um diálogo entre seus comentadores, em especial os brasileiros. Aqui são apontadas algumas direções que podem contribuir com a discussão da schopenhaueriana, dentro da esfera política, além de estreitar os laços do filósofo com a tradição precedente, um caminho não desenvolvido na presente pesquisa e a repercussão direta e indireta da teoria política de Schopenhauer nos pensadores posteriores da chamada Escola Schopenhauer, como o impacto de Schopenhauer pode ser sentido a longas distâncias.

## 6 REFERÊNCIAS

Alves, A. Na perspectiva de Schopenhauer, pode o aborto ser considerado injusto?. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e88225, 2024. DOI: 10.5902/2179378688225. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/88225>. Acesso em: 15 fev. 2025.

BACELAR, Kleverton Santos. A responsabilidade pela Essentia et existentia em Schopenhauer. In: FONSECA, Eduardo Ribeiro da (org.); MATTOS, Fernando Costa (org.); RAMOS, Flamarion Caldeira (org.) et al. **Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade: uma homenagem a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola**. Curitiba. Ed. UFPR, 2015.

BARBOZA, J. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.

BARBOZA, J. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

BOBBIO, N; BOVERO, M. **Sociedade e Estado na filosofia política moderna**. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BUCHANAN, J. M. ; TULLOCK, G. **The calculus of consent: the logical foundations of constitutional democracy**. Michigan: The University of Michigan Press, 1965.

BRANDÃO, Eduardo. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. 2003. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. Acesso em: 04 nov. 2024.

CARDOSO, Renato César. **A idéia de justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. Toronto: The Scarecrow Press, 2005.

CHADE, Jamil. **Haia ordena a Israel que impeça genocídio em Gaza, mas ignora cessar-fogo**. 26/01/2024. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/jamil-chade/2024/01/26/corte-de-haia-exige-cessar-fogo-em-gaza-e-atende-pedido-contr-israel.htm>. Acesso em: 16 dez. 2024.

CORTÉS RODAS, F. (2001). El Estado, el derecho y la ética en Schopenhauer. **Estudios de Filosofía**, 24, 79–85. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.335665>.

DAMASCENO, Francisco William Mendes. **Schopenhauer: da metafísica à política**. 2018. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/30556>. Acesso em: 04 jan. 2025.

DEBONA, V. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019. (Pensamento dinâmico)

DIAS, M. A. James Buchanan e a “política” na escolha pública. **Ponto e vírgula**, v. 6, p. 201–2017, 2o semestre de 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/pontoevirgula/article/view/14047>. Acesso em: 28 ago. 2024.

DURANTE, F. dos S. Arthur Schopenhauer e a Tradição Jusnaturalista Moderna. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 108–118, 2011. DOI: 10.5902/2179378634116. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34116>. Acesso em: 24 jan. 2025.

DURANTE, F. Da estrutura à função: o direito penal em Arthur Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 136–145, 2015. DOI: 10.5902/2179378633800. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33800>. Acesso em: 24 jan. 2025.

DURANTE, Felipe dos Santos. **Direito natural e direitos fundamentais: a atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos**. 2017. 289p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2017.

DURANTE, Felipe dos Santos. **Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer**. Campinas: Editora Phi, 2022.

DURANTE, Felipe dos Santos. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 9, n. 1, p. 137–147, 2018. DOI: 10.5902/2179378633548. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33548>. Acesso em: 24 jan. 2025.

DURANTE, Felipe dos Santos. A formulação das doutrinas do Estado e do Direito elaboradas pelo jovem Schopenhauer: extensão, limites e mudanças em relação à publicação de sua obra magna. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 3, n. 1 e 2, p. 143–155, 2012. DOI: 10.5902/2179378634006. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34006>. Acesso em: 24 jan. 2025.

DURANTE, Felipe dos Santos. Schopenhauer leitor de Hobbes: guerra de tudo contra tudo vs. Guerra de todos contra todos. **Revista de Filosofía Cuadernos de Pesimismo**. [S. l.] n.3, p. 82-89, 2024. DOI: Disponível em: [https://www.cuadernosdepesimismo.com/\\_files/ugd/5e3ee2\\_7d1d17ce743949b8b050a7c95be45409.pdf](https://www.cuadernosdepesimismo.com/_files/ugd/5e3ee2_7d1d17ce743949b8b050a7c95be45409.pdf). Acesso em: 3 jul. 2024.

DURANTE, Felipe dos Santos. **Virtude, direito, moralidade e justiça em Schopenhauer**. 2012. 118 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1617244>. Acesso em: 26 dez. 2024.

FRATESCHI, Yara. Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Campinas, v. 17, n. 1, série 3, p. 109-124, jan.-jun.

2007. Disponível em:  
<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/584>. Acesso em:  
24 jul. 2024.

GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: **A religião de Platão**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

GOUGH, J. W. A teoria de Locke sobre a propriedade. In: QUIRINO, C. G., SADEK, M. T. **O pensamento político clássico**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 197-218.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Trad., apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HOBBS, Thomas. **Elementos da lei natural e política**. Trad. Bruno Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. Heloísa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

HUMBOLDT, Wilhelm von. **Os limites da acção do Estado**. Trad. Fernando Couto. Porto: Res-editora, 1990.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2009. (Textos filosóficos, 18).

KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **O contrato social, ontem e hoje**. São Paulo: Cortez, 1993.

KLEIN, Joel Thiago. Kant versus Constant: Sobre um suposto direito de mentir. **Studia Kantiana**, [S. l.], v. 16, n. 3, p. 95–126, 2023. DOI: 10.5380/sk.v16i3.89814. Disponível em:  
<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/89814>. Acesso em: 11 nov. 2024.

KOSSLER, M. Abelhas ou porcos-espinhos? Hegel e Schopenhauer sobre Direito e Estado. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. e88496, 2024. DOI: 10.5902/2179378688496. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/88496>. Acesso em: 26 dez. 2024.

KRISCHKE, Paulo J. (Org.). **O contrato social, ontem e hoje**. São Paulo: Cortez, 1993.

LASLETT, P. A teoria social e política dos “Dois tratados sobre o governo”. In: QUIRINO, C. G., SADEK, M. T. **O pensamento político clássico**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 245-278.

LEMANSKI, J.; SCHUBBE, D. Problemas e interpretações de O mundo como vontade e representação de Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 199–210, 2019. DOI: 10.5902/2179378637246. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/37246>. Acesso em: 5 dez. 2024.

LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. A vontade como princípio do Direito em Hobbes. **Caderno de História e Filosofia da Ciência**. Campinas. 3, v. 12, n. 1-2, p. 89-104, jan-dez. 2002. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/690>. Acesso em: 05 jul. 2024.

LIMONGI, Maria Isabel de Magalhães Papaterra. Os contratualistas. In: RAMOS, Flamarion Caldeira (coord.); Melo, Rúrion (coord.); Frateschi, Yara (coord.). **Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do estado & Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais**. São Paulo: Saraiva, 2012.

LOCKE, J. **Ensaio político**. Org. Mark Goldie. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Trad. de Marsely de Marco Dantas. São Paulo: Edipro, 2014.

MAIS PESADO É O CÉU. Direção: Petrus Cariry. Brasil: Iluminura Filmes, S. L.: Iluminura Filmes, 2023. 1 filme (98 minutos), sonoro, col.

MATEU ALONSO, J. D. Filosofía política y pesimismo antropológico. Notas sobre la filosofía política de Arthur Schopenhauer. Logos. **Anales del Seminario de Metafísica**, v. 47, p. 227–247, 7 jul.2014 [https://doi.org/10.5209/rev\\_ASEM.2014.v47.45809](https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2014.v47.45809).

MACPHERSON, C. B. **Teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MORENO, Jesús Carlos Hernández. “Un budismo más acrisolado”. Arthur Schopenhauer y la política. **Revista Cuadernos del pessimismo**. [Sl.l] n3.3, p. 14-50, 2024. DOI: Disponível em: [https://www.cuadernosdepessimismo.com/\\_files/ugd/5e3ee2\\_7d1d17ce743949b8b050a7c95be45409.pdf](https://www.cuadernosdepessimismo.com/_files/ugd/5e3ee2_7d1d17ce743949b8b050a7c95be45409.pdf). Acesso em: 24 jul. 2024.

MÜNKLER, H.: Ein janusköpfiger Konservatismus. Arthur Schopenhauers politischen Ideen. In. V. Spierling, **Schopenhauer im Denken der Gegenwart**. München: Piper, 1987.

NEIDERT, Rudolf. **Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandrecht**. Tübingen: Mohr, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal ou um prelúdio de uma filosofia do futuro**. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus, 2001.

OLIVEIRA, A. M. G. O antinatalismo benetariano e o pessimismo metafísico de Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e88376, 2024. DOI: 10.5902/2179378688376. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/88376>. Acesso em: 12 nov. 2024.

OROZCO PEREIRA, E. D. (2021). La justicia o la injusticia del contrato de trabajo desde el pensamiento moral de Arthur Schopenhauer. **Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho**, 1(15), 443. <https://doi.org/10.22201/ij.24487937e.2021.15.16129>

ORRUTEA FILHO, Rogério. **Dos fundamentos do direito de propriedade na filosofia de Schopenhauer**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Londrina. 2014. Disponível em: <https://repositorio.uel.br/items/bb8703da-862d-4ba8-a86a-b7431e7878ef>. Acesso em: 26 dez. 2024.

PAVÃO, A. A. C. Entre o céu e a terra: a crítica de Schopenhauer a Kant sobre a relação entre direito e ética. **Revista DIAPHONÍA**, [S. l.], v. 9, n. 3, 2023. DOI: 10.48075/rd.v9i3.31675. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/31675>. Acesso em: 28 jan. 2025.

PEREIRA, Ascísio dos Reis. A moral liberal como processo educativo no pensamento político de John Locke. In: **Filosofia e ensino: um diálogo transdisciplinar**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. p. 153-181.

PEREIRA JUNIOR, A. A. Na perspectiva de Schopenhauer, pode o aborto ser considerado injusto?. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e88225, 2024. DOI: 10.5902/2179378688225. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/88225>. Acesso em: 10 nov. 2024.

PROPRIEDADE. Direção: Daniel Bandeira. Brasil: Símio Filmes; Vitarejo Filmes, S. L.: Vitrine Filmes, 2023. 1 filme (102 minutos), sonoro, col.

PUFENDORF, Samuel von. **Os deveres do homem e do cidadão de acordo com as leis do Direito Natural**. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

RAMOS, Flamarion Caldeira (2012). A teoria da justiça de Schopenhauer. **ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, 11(2), 173–185. <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11nesp1p173>. Acesso em 12 mai. 2023.

RAMOS, Flamarion Caldeira. Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, Brasil, v. 2, n. 27, p. 72–83, 2015. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v2i27p72-83. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/114377..> Acesso em: 27 jan. 2025.

ROGER, A. **Vocabulário de Schopenhauer**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. (Coleção vocabulário dos filósofos)

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **A origem da desigualdade entre os homens**. Trad. Ciro Mioranza. São Paulo: La fonte, 2017.

RUFFING, M. Aspectos das teorias do Direito em Kant e Schopenhauer. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. e89373, 2024. DOI: 10.5902/2179378689373. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/89373>. Acesso em: 26 dez. 2024.

SÁ MOREIRA, F. Schopenhauer no Brasil: análise da presença schopenhaueriana em teses de doutorado e dissertações de mestrado de 1987 a 2018. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 111–142, 2019. DOI: 10.5902/2179378638101. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/38101>. Acesso em: 26 dez. 2024.

SABATKE, S. **A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer**. 2022. 1 recurso online Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Defesa : Curitiba, 16/12/2022. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1884/81464>. Acesso em: 5 dez. 2024.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia**. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SANTOS, B. L. dos. (2020). Justiça e Direito em Arthur Schopenhauer. **Cadernos PET-Filosofia**, 18(1), Artigo 1. <https://revistas.ufpr.br/petfilo/article/view/74006>.

SANTOS, Katia Cilene Silva dos. As contradições na filosofia de Schopenhauer. In: Carvalho, M.; Danowski, D.; Salviano, J. O. S. **Temas de Filosofia**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, 131-150, 2015.

SERVIDÃO. Direção: Neto Borges, Renato Barbieri. Brasil: S. L.: O2 Play, 2024. 1 filme (72 minutos), sonoro, col.

SOCIEDADE DA NEVE. Direção: Juan Antonio Bayona. Espanha: El Arriero Films; Misión de Audaces Films, S. L.: O2 Play, 2023. 1 filme (144 minutos), sonoro, legenda, col.

SOUTO, I. M.; BOBSIN, M. O antropoceno e a contribuição da eudemonologia schopenhaueriana para pensar a crise ambiental. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. e85340, 2024. DOI: 10.5902/2179378685340. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/85340>. Acesso em: 13 jan. 2025.

TIPOS DE GENTILEZA. Direção: Yorgos Lanthimos. Estados Unidos, Irlanda, Reino Unido: Film4; Element Pictures; TSG Entertainment, S. L.: Searchlight Pictures, 2024. 1 filme (165 minutos), sonoro, legenda, col.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Os dois problemas fundamentais da ética**. Trad. Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes, 2024.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Fragmentos sobre a história da filosofia: precedido de uma história da doutrina do ideal e do real**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica da natureza**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2023.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do belo**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica dos costumes**. Trad. Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2024.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica de las costumbres**. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação: dois tomos**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação: tomo dois**. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a ética**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a liberdade da vontade**. Trad. Lucas Lazarini Valente, Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: UNESP, 2021.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente**. Trad. Oswaldo Giacoia Junior, Gabriel Valladão Silva. Campinas: UNICAMP, 2019.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Trad. Maria Lúcia de Mello Oliveira Cacciola. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Coleção clássicos)