Globethics Repository



Schopenhauer e a teoria política do individualismo possessivo [Schopenhauer and the political theory of possessive individualism]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Caldeira Ramos, Flamarion
Publisher	Universidade de São Pablo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-11 15:04:19
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153970

SCHOPENHAUER E A TEORIA POLÍTICA DO INDIVIDUALISMO POSSESSIVO

Flamarion Caldeira Ramos[1]

Resumo: A teoria política de Schopenhauer parte de premissas próximas à teoria de Hobbes: o egoísmo e a competição levam à necessidade do contrato social para garantir a segurança na vida em sociedade. Embora seja constantemente comparado a Hobbes em sua descrição da natureza humana, Schopenhauer chegará a conclusões diametralmente opostas: afirmará a existência do direito natural para além do pacto social assim como o direito à propriedade independente do Estado. Este último, longe de assemelhar-se ao Leviatã hobbesiano, terá um papel bem limitado: apenas a garantia da lei e da segurança, sem interferir muito na vida dos indivíduos. Mesclando elementos liberais e conservadores, a teoria política de Schopenhauer está mais próxima da teoria de Locke do que daquela exposta pelo autor do *De Cive*. Tentarei desenvolver essa hipótese em minha comunicação.
Palavras-chave: individualismo – direito natural – propriedade – Estado – liberalismo.

> "Toda filosofia que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo e uma pseudofilosofia. Com muita freqüência, desde que há mundo, foram fundados Estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma inovação política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da Terra? Mas se alguém acredita de todo coração que isso é possível, que se apresente: pois merece verdadeiramente tornar-se professor de filosofia em uma universidade..." Nietzsche, *Schopenhauer como educador*.

Como se sabe, as ideias políticas de Schopenhauer não ocupam um lugar central em sua filosofia moral em sentido amplo. Pelo contrário, elas são desenvolvidas de maneira cursiva, como se tivessem apenas a função de completar o edifício de um sistema ético que tem urgência em passar para questões mais relevantes. Certamente, isso se explica pela concepção que o filósofo tem sobre a tarefa da ética: não a busca prática do bem-estar compartilhado ou individual, nem a procura pela base moral das instituições políticas, mas o esclarecimento sobre o sentido metafísico do agir humano – a redenção por meio da negação da vontade de viver. Desse ponto de vista, Schopenhauer critica os

[1] Professor de Ética e Filosofia Política da Universidade Federal do ABC (UFABC). *E-mail*: flamarion.ramos@ufabc.edu.br.

filósofos de sua época (especialmente Hegel), que segundo sua visão teriam apresentado "o Estado como o fim supremo e a flor da existência humana, com o que oferecem uma apoteose do filisteísmo".[2] Contra isso, o filósofo argumenta para mostrar que a moralidade não depende da vida organizada politicamente, ao contrário, está para além dela:

> Mais disparatado ainda é o teorema de que o Estado é condição da liberdade em sentido moral e, com isso, da moralidade. Em verdade, a liberdade se encontra além do fenômeno, para não dizer além das instituições humanas.[3]

Para Schopenhauer a ética está orientada contra o egoísmo, seja aquele que tem em vista a felicidade individual (objeto da eudemonologia) ou aquele que busca as condições de possibilidade da coexistência de seres egoístas (a finalidade do Estado, a política). Por isso, tanto a eudemonologia quanto a política devem abrir espaço para o que é verdadeiramente essencial – a investigação sobre o significado moral das ações e sobre a possibilidade de redenção dos sofrimentos do mundo, ambas unicamente possíveis pela admissão de um ponto de vista que está para além do meramente empírico. Todavia, a acribia e a precisão com as quais Schopenhauer descreveu em suas obras tanto a "sabedoria de vida" quanto os conceitos básicos da política não permite que deixemos de lado esses aspectos de seu pensamento. Pelo contrário, ao que parece, são justamente esses os elementos de sua filosofia que despertam atualmente maior interesse, bem mais que sua soteriologia.

Atendo-se então às ideias políticas de Schopenhauer, sua teoria é constantemente vista apenas como uma versão simplificada da teoria hobbesiana do Estado: dada a natureza autointeressada e apolítica do homem e sua tendência à competição e ao conflito, torna-se necessária a instituição de um poder soberano capaz de manter a ordem e a segurança. Ou seja, a clássica imagem, ainda que atenuada do chamado "Estado focinheira". A descrição que Schopenhauer oferece do egoísmo, ainda que baseada numa intricada teoria metafísica, de fato se assemelha à descrição do homem em estado de natureza feita por Hobbes tanto no *Leviatã* quanto no *De cive*. No capítulo *Sobre a ética* dos *Parerga*, Schopenhauer descreve o homem como o "animal malvado por excelência":

---

[2] SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 87 (capítulo 9 do segundo volume dos *Parerga e Paralipomena*, *Sobre a doutrina do direito e a política*, § 123). Outra passagem que contém essa crítica é a seguinte: "A instituição coatora é aqui o *Estado*, cujo único fim é proteger o indivíduo do outro e o todo de inimigos externos. Alguns filosofastros alemães desta época venal quiseram torcê-lo numa instituição de moralidade, educação e edificação, no pano de fundo da qual espreita o alvo jesuítico de suprimir a liberdade pessoal e o desenvolvimento individual do singular para fazer dele uma mera engrenagem de um estado chinês e de uma máquina religiosa" (SCHOPENHAUER, *Sobre o fundamento da moral*, p. 140-1).

[3] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 408; *O mundo como vontade e como representação*, pp. 441-2.

> O homem é no fundo um animal selvagem, terrível. Nós o conhecemos meramente no estado subjugado e domesticado que se denomina civilização: por isso nos apavoram as eventuais irrupções de sua natureza. Mas onde e quando a fechadura e a cadeia da ordem legal se rompem e a anarquia se instaura, então se mostra o que ele é.[4]

Como não lembrar aqui da descrição hobbesiana da condição natural da humanidade:

> Poderá parecer estranho a alguém que não tenha considerado bem estas coisas que a natureza tenha assim dissociado os homens, tornando-os capazes de atacar-se e destruir-se uns aos outros. E poderá portanto talvez desejar, não confiando nesta inferência, feita a partir das paixões, que a mesma seja confirmada pela experiência. Que seja portanto ele a considerar-se a si mesmo, que quando empreende uma viagem se arma e procura ir bem acompanhado; que quando vai dormir fecha suas portas; que mesmo quando está em casa tranca seus cofres; e isto mesmo sabendo que existem leis e funcionários públicos armados, prontos a vingar qualquer injúria que lhe possa ser feita. Que opinião tem ele de seus compatriotas, ao viajar armado; de seus concidadãos, ao fechar suas portas; e de seus filhos e servidores, quando tranca seus cofres? Não significa isso acusar tanto a humanidade com seus atos como eu o faço com minhas palavras?[5]

Essa tendência egoísta e conflituosa da natureza humana, porém, não é descoberta por Schopenhauer apenas a partir da observação dos fatos, mas se explica por sua metafísica da vontade. Como não é em si mesma divisível, a vontade de viver se apresenta inteiramente como tal em todos os indivíduos. Assim, "todo indivíduo cognoscente existe,

---

[4] SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 52 (capítulo 8, *Sobre a ética*, § 114). Nesse texto Schopenhauer procura traçar todas as características da malignidade humana e não se cansa de responsabilizá-la pelos males que constituem a vida do mais atormentado dos animais. Esse mal radica na própria essência do homem, em sua vontade: "Com efeito, portanto, no coração de cada um repousa um animal selvagem, apenas à espera de uma oportunidade para vociferar e bramir, na intenção de prejudicar outros e até mesmo aniquilá-los quando se metem em seu caminho; é bem daqui que surge todo o prazer guerreiro e combatente, e justamente isto, para ser domado e mantido em determinados limites, requer a ocupação integral do conhecimento, seu companheiro zeloso. De qualquer modo, denominemo-lo mal radical, o que ao menos servirá àqueles que se contentam com uma palavra no lugar de uma explicação. Eu, porém, afirmo: é a vontade de viver, cada vez mais e mais amargurada pelo constante sofrimento da existência, que procura aliviar sua própria dor causando a dos outros" (SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 56).

[5] HOBBES, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*, p. 76.

portanto, realmente e parece-se ele mesmo com toda a vontade de viver".[6] Isso explica porque todos querem tudo para si, querem possuir e governar tudo e tudo o que se lhes opõe, eles gostariam de poder aniquilar. Dessa forma, apesar da unidade essencial da vontade, cada indivíduo se toma pelo centro de tudo, fazendo mais caso da sua existência e do seu bem-estar que dos de todo o resto: "este estado de alma é o *egoísmo*, e ele é essencial a todos os seres na natureza".[7] Através desse fato, Schopenhauer constata a contradição íntima que a vontade tem consigo mesma que conduz ao *bellum omnium contra omnes*:

> Fonte capital de sofrimento, acima apontada como essencial e inevitável a toda vida, é, quando de fato aparece numa figura determinada, aquela *Eris*, a luta de todos os indivíduos: expressão da contradição que afeta a vontade de viver em seu interior e que se torna visível através do *principium individuationis*. Um meio cruel para a visualização imediata e crua dessa ordem de coisas são as lutas entre os animais. Em tal cisão originária [*ursprünglichen Zwiespalt*], que agora vamos considerar mais de perto, se encontra uma fonte inesgotável de sofrimento, a despeito das precauções que se possa tomar.[8]

Se o fundo da teoria política schopenhaueriana é então um egoísmo justificado metafisicamente, podemos aplicar a ela a análise feita por C. B. Macpherson da teoria política hobbesiana, e colocá-la entre as chamadas "teorias políticas do individualismo possessivo". Segundo Macpherson, assim podem ser qualificadas as teorias que partiram de um modelo de sociedade de mercado competitivo centradas na figura de um indivíduo possessivo. Segundo esse modelo,

> o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e de suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades. A sociedade consiste de relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção dessa propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas.[9]

---

[6] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 392.

[7] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 392.

[8] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 393. Essas medidas são as leis da sociedade e a instituição do Estado. Elas são insuficientes porque o Estado é apenas uma construção do egoísmo racional, e como tal, é inapto para produzir virtudes. Cf. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 394.

[9] MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 3.

Para o autor, quando fala do "estado de natureza" Hobbes já supõe um certo modelo de sociedade (correspondente ao que ele chama de "sociedade de mercado possessivo") formada por indivíduos possuidores do desejo de adquirir poder ilimitado sobre todos os outros.[10]

A análise que Macpherson faz da teoria hobbesiana aponta para os limites da sua concepção de Estado, que em certo ponto se torna incompatível com o modelo do individualismo possessivo. Sua visão muito crua da natureza humana e da vida humana em estado de natureza, que torna inexistente qualquer concepção de justiça e bondade fora do estado civil, resultou na postulação de um poder soberano que se perpetua e que tem poder absoluto sobre a propriedade dos súditos. Como seria necessária, numa sociedade de mercado, a proteção da propriedade privada e da liberdade individual diante da possível arbitrariedade de um soberano, a classe proprietária e politicamente ativa da Inglaterra no século XVII preferirá a teoria mais palatável de Locke.[11] O mesmo podemos dizer de Schopenhauer: ele recusará justamente aqueles elementos radicalmente antiliberais da teoria hobbesiana em nome de uma versão mais próxima do liberalismo de Locke. Esses elementos dizem respeito à teoria do direito natural e do direito de propriedade.

Schopenhauer critica Hobbes, pois esse teria negado a existência de um direito para além do Estado, isto é, teria concebido todo direito propriamente moral como convencional. Segundo Schopenhauer, Hobbes teria confundido o direito com os meios de fazê-lo valer.[12] Embora só possa haver garantia do direito no Estado, em si mesmo ele é independente dele, pois se o direito é violentado no estado de natureza ele não é, no entanto, jamais suprimido. Enquanto tal, porém, ele existe apenas na consciência, não vai além do indivíduo que o reconhece. Assim, a consciência não pode impedir que, no estado de natureza, a violência se estabeleça em vez do direito. No estado de natureza, depende de cada um e sempre não cometer injustiça, mas não depende em nenhum caso de cada um não sofrer injustiça, isso depende apenas da força exterior de cada um. Desse modo, ainda que por um lado, os conceitos de justo e injusto tenham valor independentemente da legislação estatal e não sejam convencionais, por outro, eles valem apenas como meros conceitos morais (*bloß als moralische Begriffe*) e relacionam-se com o autoconhecimento que cada um possui de si.[13]

---

[10] A este modelo de sociedade de mercado possessivo, Macpherson opõe dois outros modelos: a sociedade de costumes ou *status* e a sociedade de mercado simples. O que distingue a primeira das outras duas é o fato de que nessa sociedade o trabalho do indivíduo é uma mercadoria que é colocada à venda de modo que as relações de troca passam a moldar todas as relações sociais. Cf. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p.48.

[11] Cf. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 115.

[12] Schopenhauer desenvolve essa crítica no capítulo 47 dos "Complementos" a sua principal obra, *O mundo como vontade e representação* (Cf. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. III, p. 683).

[13] Cf. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 403.

Hobbes, porém, ao mesmo tempo em que sustenta que o valor das coisas não reside em si mesmas, que a justiça e a injustiça dependem da instituição da lei civil e que não há uma medida natural da virtude e do bem fornecida pela reta razão, afirma que as leis de natureza são leis morais imutáveis e eternas. As leis de natureza são ditados da razão sobre o que deve ser feito e evitado para a preservação da vida; elas são leis morais imutáveis e eternas cuja ciência constitui, segundo Hobbes, a única e verdadeira filosofia moral.[14] Essas leis naturais são morais porque apontam as ações que conduzem à autoconservação, sendo virtuoso o homem que as seguir: é virtuoso quem age bem de acordo com a tendência natural. A razão aponta aos homens o que devem fazer para atingir o bem primário que consiste na preservação de si; mas essa razão não é infalível, nem sequer é eficaz para determinar os desejos e as ações humanas. Uma vez que a razão não tem eficácia por si mesma e é sempre frágil no embate com os desejos, para que as leis de natureza sejam realmente leis e obriguem os homens a segui-las faz-se necessária a instituição do Estado. Para que haja garantia de que os outros cumpram as leis da razão, é preciso haver um poder coercitivo capaz de punir os infratores. De modo que as leis de natureza só são leis de fato se ordenadas pelo Estado e transformadas em leis civis.[15] Como esvazia a validade do direito natural anterior à instituição do Estado, Hobbes dota a soberania de poder absoluto, pois só por meio dela pode haver qualquer lei propriamente dita e seu poder não está submetido a qualquer limite.[16] De acordo com isso, também "toda propriedade privada da terra deriva originariamente da distribuição arbitrária pelo soberano".[17]

Já para Schopenhauer, o Estado estará sempre submetido ao direito. Ele não pode ir contra o direito natural. Assim, segundo o autor, o direito e a injustiça são noções puras e simplesmente morais, têm significado apenas para quem tem em vista a ação humana considerada em si, e o seu valor íntimo, ou seja, "para os homens considerados enquanto homens, não enquanto cidadãos" ("*für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger*").[18] Essa significação puramente moral e anticonvencional das palavras "direito" e "justiça" subsiste mesmo no estado de natureza, na ausência de toda lei positiva; é ela que constitui a base e a substância de tudo o que se denomina *direito natural*, e que segundo o filósofo seria melhor denominado "direito moral", visto que aquilo que lhe é característico é não se estender àquilo que age sobre nós, à realidade exterior; seu domínio é o de nossa atividade

[14] Uma lei fundamental (o dever da autopreservação) e 19 leis dela deduzidas (Cap. XIV e XV do *Leviatã*).

[15] "A esses ditames da razão os homens costumam dar o nome de leis, mas impropriamente. Pois eles são apenas conclusões ou teoremas concernentes ao que conduz à conservação e à defesa de cada um; ao passo que a lei propriamente dita é a palavra daquele que, por direito, tem comando sobre os outros" (HOBBES, *Leviatã*..., cap. XV, p. 95).

[16] Em nome do direito natural, porém, Hobbes defende a desobediência no caso de ameaça de morte e dano físico e com isso aponta, ao menos nesse caso, a superioridade do direito natural sobre o direito positivo – no caso, o direito de lutar pela própria vida. Cf. HOBBES, *Leviatã*..., cap. XXI, p. 135.

[17] HOBBES, *Leviatã*..., p. 414. Essa expressão está no sumário do autor ao capítulo XXIV do *Leviatã*.

[18] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 403; *O mundo como vontade e como representação*, p. 437.

interior, do conhecimento natural de nossa própria vontade, que nasce do exercício de nossa atividade, e que se chama *consciência moral*. Daí se deriva também e principalmente o direito de proteção do protegido diante do protetor, isto é, o direito do cidadão diante do Estado. E aqui vemos um Schopenhauer inequivocamente mais liberal que Hobbes se aproximando do liberalismo de Locke. E isso fica ainda mais claro quando ele deduz o direito de propriedade fundado no trabalho.

No § 62 de sua obra principal, Schopenhauer critica a dedução que Kant teria oferecido do direito de propriedade a partir do direito de ocupação. Contra isso, afirma que "todo autêntico direito de propriedade, isto é, moral, está originariamente baseado única e exclusivamente no trabalho elaborador: como também o foi admitido de maneira geral antes de Kant".[19] Mas ao invés de citar aqui Locke, como se poderia esperar, já que é dele a formulação clássica da teoria da propriedade derivada do trabalho[20], Schopenhauer cita o *Código de Manu*, a antiguíssima legislação da Índia.[21] Além disso, Locke deriva a força vinculadora do direito de propriedade à lei natural, pois sob o comando dessa lei, que quer a paz e a conservação de toda a humanidade, os homens estão obrigados a preservarem a si mesmos e estão proibidos de tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem. Embora a explicação que Locke oferece da lei natural seja manifestamente confusa e no fim das contas se fundamente na vontade divina, não seria difícil fazer um paralelo entre sua concepção e a concepção do direito moral de Schopenhauer que estabelece um autêntico dever moral. No entanto, todas essas hipóteses permanecerão conjecturais, pois de fato não encontramos nem nos textos publicados, nem nos manuscritos póstumos, qualquer referência às concepções políticas de Locke. Embora seja visto por ele como um precursor de Kant e do próprio Schopenhauer, a importância considerável de Locke estaria limitada à sua teoria do conhecimento e não às suas ideias políticas.[22] De qualquer forma, a proximidade inegável de ambas as teorias torna pertinente uma comparação e possibilita também entender o "liberalismo" janicéfalo de Schopenhauer. Pois, de fato, se encontramos muitos elementos autenticamente liberais em seu pensamento, não podemos desconsiderar seus traços nitidamente conservadores.

A afinidade de Schopenhauer com o liberalismo clássico se manifesta em passagens em que o filósofo do pessimismo curiosamente expressa certo entusiasmo com

---

[19] SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, vol. II, p. 396; *O mundo como vontade e como representação*, p. 430.

[20] "Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem uma *propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele. Qualquer coisa que ele então retire do estado em que a natureza o proveu e deixou, mistura-a ele com o seu trabalho e junta-lhe algo que é seu, transformando-a em sua *propriedade*." (LOCKE, *Dois tratados sobre o governo*, p. 408-9).

[21] "Os sábios, que conhecem os tempos pretéritos, declaram que um campo cultivado é propriedade de quem cortou a madeira, o limpou e lavrou, do mesmo modo que um antílope pertence ao primeiro caçador que o acertou mortalmente" (*Leis de Manu*, IX, 44). Citado por Schopenhauer em *WWV* I 396 (p. 430-1).

[22] Cf. CARTWRIGHT, "Locke as Schopenhauer's (Kantian) philosophical ancestor".

o desenvolvimento da técnica e o crescimento econômico. No § 125 dos *Parerga*, Schopenhauer faz uma análise da diferença das classes sociais e por meio dela justifica a divisão social do trabalho e elogia a desigualdade social como responsável pelo progresso e aumento da qualidade geral da vida. O que a humanidade perde por meio da exploração do trabalho, ela ganha em sensibilidade e inteligência:

> Um povo composto unicamente por camponeses inventaria e descobriria bem pouca coisa: já mãos ociosas geram cabeças ativas. 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. Pois agora nas fábricas e nas manufaturas de todos os tipos e ocasionalmente na agricultura, as máquinas realizam mil vezes mais trabalho do que poderia ser realizado pelas mãos das classes ociosas e abastadas, dos letrados e intelectuais e que jamais poderia ser alcançado pela abolição de todo o luxo e pela introdução de uma vida campesina em geral. Os produtos de toda essa indústria não beneficiam apenas os ricos, mas a todos. Coisas que outrora dificilmente poderiam ser encontradas estão agora à disposição em bom preço e em quantidade e também a vida das classes baixas ganhou muito em conforto.[23]

Como não lembrar aqui daquele famoso argumento de Locke em favor da distribuição desigual da terra feita pelo trabalho que ao invés de diminuir aumenta as reservas comuns da humanidade?[24] Dando origem a uma tradição que passa por Adam Smith e Kant, Locke compara o nível de conforto na Europa e na América colonizada e contrasta a riqueza em terra e a pobreza em relação aos confortos da vida com a situação contrária na Europa. Ele diz, "o rei de um território largo e fértil de lá alimenta-se, veste-se e mora pior que um trabalhador diarista na Inglaterra".[25] Ao retomar esse argumento, Schopenhauer se insere na tradição do pensamento liberal clássico inigualitário, que hoje em dia constitui sem dúvida a vertente mais conservadora do pensamento liberal, mas que em sua época ainda se via como uma vertente progressista. Porém, o caráter indiscutivelmente conservador do pensamento político de Schopenhauer encontra-se em sua defesa do direito de nascimento e da monarquia como melhor forma de governo. Nesse ponto, Schopenhauer se afasta do liberalismo clássico de autores como Kant e S.

[23] SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, pp. 92-3.
[24] Cf. LOCKE, *Dois tratados sobre o governo*, p. 418.
[25] LOCKE, *Dois tratados sobre o governo*, p. 421.

Mill e combate impiedosamente as ideias liberais-democráticas, justificando por meio de um franco realismo político não apenas as desigualdades sociais estabelecidas, mas a necessidade de submissão a um poder arbitrário:

> Uma constituição estatal na qual o direito abstrato se corporificasse seria algo bem apropriado para outros seres que não os homens; mas, uma vez que a grande maioria deles são extremamente egoístas, injustos, sem consideração, mentirosos e mesmo maldosos e dotados 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.[26]

A leitura desse e de outros textos em que o velho Schopenhauer defende ideias conservadoras quase incompatíveis com a primeira versão de seu pensamento político[27], parece justificar a leitura de Lukács em *A destruição da razão*, segundo a qual o pensamento schopenhaueriano seria apenas um reflexo do período da reação aos movimentos revolucionários de 1848. Lukács minimiza o alcance das intuições schopenhauerianas ao considerá-las meramente como expressões desse temor antirrevolucionário. Elas seriam apenas o resultado da radicalização social do individualismo burguês: "as atividades do indivíduo aparecem separadas de sua base social e voltadas pura e exclusivamente para dentro, cultivando as próprias peculiaridades e veleidades privadas como valores absolutos".[28] Diante da análise feita aqui de suas ideias políticas, fica difícil não apenas refutar esse argumento, mas também defender a interpretação de Horkheimer, segundo a qual o pessimismo antropológico de Schopenhauer conduziria à desconfiança na possibilidade de alcançar o progresso e a felicidade geral através do livre mercado.[29] Certamente não será tarefa do Estado a realização de políticas que teriam como fim o bem geral, pois Schopenhauer não apenas desconfia da possibilidade de se alcançar isso por meio de ações políticas, como considera até perigosa a intervenção do Estado na liberdade dos indivíduos – é esse o sentido de sua defesa do direito natural do indivíduo perante o

---

[26] SCHOPENHAUER, *Sobre a ética*, p. 100. Trata-se de uma passagem que foi incluída posteriormente pelo editor das obras de Schopenhauer, A. Hübscher, a partir de notas de Schopenhauer para uma segunda edição dos *Parerga*. Segundo Herfried Münkler, Schopenhauer teria se inclinado a esse tipo de realismo político ao reagir diante da ameaça revolucionária que presenciou em 1848. Por isso, vemos especialmente nos *Parerga* a preocupação em justificar uma aliança política das elites com o rei para combater a ameaça revolucionária das massas. Cf. MÜNKLER, "Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen", pp. 217-237.

[27] Cf. MÜNKLER, "Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen", p. 221.

[28] LUKÁCS, *El Asalto a la Razón*, p. 166.

[29] Cf. HORKHEIMER, "Schopenhauer und die Gesellschaft".

soberano. Curiosamente, portanto, será a defesa de um Estado mínimo, uma mera associação de egoístas esclarecidos que será mais característica do pensamento de Schopenhauer e não a imagem de um Estado forte o suficiente para conter os levantes subversivos. Assim, sua célebre parábola dos porcos-espinhos servirá como uma adequada imagem da sociedade fragmentada pelo individualismo possessivo:

> Uma sociedade de porcos-espinhos se juntou em um frio dia de inverno e para evitar o congelamento procuraram se esquentar mutuamente. Contudo, logo sentiram os espinhos uns dos outros, o que os fez voltarem a se separar. Quando a necessidade de calor os levou a aproximar-se outra vez, se repetiu aquele segundo mal; de modo que oscilaram de um lado para o outro entre ambos os sofrimentos até que encontraram uma distância média na qual puderam resistir melhor.[30]

SCHOPENHAUER AND THE POLITICAL THEORY OF POSSESSIVE INDIVIDUALISM

Abstract: Schopenhauer's political theory part of nearby premises to Hobbes's theory: selfishness and competition lead to the need of the social contract to ensure safety in society. Although it is constantly compared to Hobbes in his description of human nature, Schopenhauer comes to diametrically opposite conclusions: affirm the existence of natural law beyond the social pact as well as the right to independent state ownership. The state, far from resemble the Hobbesian Leviathan, will have a very limited role: only the guarantee of law and security, without interfering much in the lives of individuals. Merging liberal and conservative elements, Schopenhauer's political theory is closer to Locke's theory than that put by the author of *De Cive*. I will try to develop this hypothesis in what follows.
Keywords: individualism – natural right – property – state – liberalism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CARTWRIGHT, D. "Locke as Schopenhauer's (Kantian) philosophical ancestor". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 84, pp. 147-156, 2003.

CATTANEO, Mario. "Das Problem des Strafrechts im Denken Schopenhauers". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº. 67, pp. 95-112, 1986.

_____. "Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 69, pp. 399-407, 1988.

[30] SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena*, pp. 559-60.

GIACOIA Jr., Oswaldo. "A mentira e as luzes: aspectos da querela a respeito de um presumível direito de mentir". In: Puente, Fernando Rey. *Os filósofos e a mentira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

KROON, Annette Godart-van der. "Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 84, pp. 121-145, 2003.

HAMLYN, D.W. "Eternal Justice". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 69, pp. 281-288, 1988.

HORKHEIMER, Max. "Schopenhauer und die Gesellschaft". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 36, Frankurt am Main, pp. 49-57, 1955.

_____. "Die Aktualität Schopenhauers". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 42, Frankurt am Main, pp. 12-25, 1961.

HOBBES, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Coleção "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1983.

KÜPPER, Georg. "Der Begriff des Unrechts bei Schopenhauer". In: *Schopenhauer Jahrbuch*, nº 74, pp. 103-114, 1993.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. Laslett (ed.). São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LUKÁCS, G. *El Asalto a la Razón*. Trad. de Wenceslao Roces. Barcelona, Grijalbo, 1976.

MACPHERSON, C.B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

MÜNKLER, H. "Ein janusköpfiger Konservatismus: Arthur Schopenhauers politische Ideen". In: Spierling, V. (org). *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. Munique: Piper, pp. 217-237, 1987.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Coleção "Os Pensadores". 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 7 vols, 1972.

_____. *Crítica da filosofia kantiana*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. Coleção "Os Pensadores". 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Parerga und Paralipomena*. Zurique: Haffmans, 2 vols, 1988.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre a ética*. (Capítulos 8 – 15 de *Parerga e Paralipomena* de Arthur Schopenhauer). Organização e tradução de Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.