

Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 1 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689



- Schopenhauer e a justificação da punição jurídica ▪
As três fontes do Direito no *Leviatã* de Hobbes
- Noções fundamentais da epistemologia popperiana ▪
Tradução de *Carta de Descartes a Mersenne*
- Entrevista com Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos ▪

Equipe Editorial

Editores Gerais

*Coordenação do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia*

Coordenador:

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos

Vice-coordenadora:

Prof^a. Dr^a. Michela Bordignon

(gestão 2021-2023)

Editores Responsáveis

Marcio Ferezini Marangoni (UFABC)

Mateus Soares de Souza (UFABC)

Renan Alves do Nascimento (UFABC)

Comissão Editorial

Adriano Martins Soler (UFABC)

Ana Luísa Coutinho Fialho (UFABC)

Daniel Valente Pedroso de Siqueira (UFABC)

Edvan Aragão Santos (UFABC)

Guilherme Guimarães Sebastião (UFABC)

Jean Rodrigues Siqueira (UFABC/PUC-UNIFAI)

Michele Bonote (UFABC)

Yasmin Alcantara Galvão Pereira (UFABC)

Conselho Editorial

Prof^a. Dr^a. Aléxia Bretas (UFABC/USJT/UNI9)

Prof. Dr. Daniel Pansarelli (UFABC)

Prof. Dr. Diego Kosbiau Trevisan (UFSC)

Prof. Dr. Federico Sanguinetti (UFRN)

Prof^a. Dr^a. Léa Silveira (UFLA)

Prof^a. Dr^a. Luciana Zaterka (UFABC)

Prof^a. Dr^a. Nathalie de Almeida Bressiani (UFABC)

Prof^a. Dr^a. Suze Piza (UFABC)



Instauratio Magna

Revista do Programa de
Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade
Federal do ABC

v. 2, n. 1 (2022)

ISSN: 2763-7689

[https://periodicos.ufabc.edu.br/
index.php/instauratiomagna](https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/instauratiomagna)

Para contato:

instauratio.magna@ufabc.edu.br



Sumário

Editorial 4

Artigos

Schopenhauer e a justificação
da punição jurídica 7
Renan Alves do Nascimento

As três fontes do Direito 44
no *Leviatã* de Hobbes
Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar

Resenha

Noções fundamentais da epistemologia
popperiana: uma resenha de *Popper*
– *textos escolhidos pt. I (teoria do*
conhecimento) 79
Gabriel Chiarotti Sardi

Tradução

Carta de Descartes a Mersenne (março
de 1642): um católico contra Pelagius 96
por Rafael Teruel Coelho

Entrevista

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos 106
por Renan Alves do Nascimento



Editorial

A Revista de Filosofia *Instauratio Magna* apresenta ao público interessado uma nova edição contendo um texto de cada modalidade de suas publicações: artigo, resenha, tradução inédita e entrevista. Com isso, dá sequência ao objetivo de ser um espaço organizado pelos discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFABC que estimule e dê publicidade à produção cultural de estudantes do nível de pós-graduação, num debate amplo e qualificado. É reafirmado, assim, o caráter formativo da Revista. Além de um espaço privilegiado para mestrandas e mestrandos, mestres e mestras e doutorandas e doutorandos de diversos programas de pós-graduação publicarem seus textos, a Revista constitui um espaço de aprendizado para os discentes que compõem as mais diversas funções editoriais necessárias ao seu funcionamento. Esta edição, da mesma forma que as anteriores, é composta exclusivamente por textos recebidos via fluxo contínuo e aprovados em um sistema de pareceres *duplo-cego* realizados por especialistas, de modo a preservar a segurança e o anonimato de todo o processo.

Num período em que no país eclode uma ampla série de temas postos à discussão e a população encara escolhas

importantes para levar à frente o objetivo de consolidação de sua democracia política, a marcha do pensamento filosófico aparece como ponto essencial na cultura, sobretudo para qualificar as discussões públicas. Para isso as estudantes e os estudantes dos programas de pós-graduação se preparam: para hoje e no futuro, em quaisquer locais e posições em que se encontrem, contribuir pela ampliação e qualificação das mais variadas discussões nos vastos campos da cultura. Não por acaso, temas e problemas vinculados à filosofia política e à filosofia do direito compõem os artigos ora publicados.

Nesta edição, a Revista *Instauratio Magna* divulga um artigo de autoria de Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar, que trata de um importante tema para a filosofia jurídica, que é o das fontes do direito, na perspectiva de Hobbes. Há outro artigo no campo da filosofia do direito, que trata da teoria da punição jurídica de Schopenhauer, de autoria de Renan Alves do Nascimento. Na modalidade de resenhas, é apresentado o trabalho de Gabriel Chiarotti Sardi, que nos mostra uma leitura dos ensaios de Popper relativos à sua teoria do conhecimento. Ainda, esta edição conta com uma tradução inédita da Carta de Descartes ao padre Marin Mersenne, realizada por Rafael Teruel Coelho, que nos ajuda a compreender pontos importantes da metafísica do filósofo. Por fim, é apresentada uma entrevista com o Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos, a

respeito do pensamento de Schopenhauer e o pessimismo filosófico, incluindo conexões instigantes com temas atuais e relativos à filosofia acadêmica.

Esperamos, com isso, oferecer ao público de leitoras e leitores um número que amplie a compreensão e o interesse acerca dos assuntos filosóficos, estimulando para que mais autoras e autores publiquem na *Instauratio Magna*. Acreditamos assim dar continuidade à missão da Revista, ampliando a divulgação da comunidade de pós-graduação engajada na investigação de temas filosóficos e correlatos, inclusive em suas interfaces interdisciplinares.

Por fim, expressamos nosso agradecimento aos autores que contribuíram com seus textos, às avaliadoras e avaliadores, bem como a todos membros colaboradores do corpo editorial.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 2, n. 1 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Artigo

Schopenhauer e a justificação da punição jurídica

Renan Alves do Nascimento

Universidade Federal do ABC (UFABC)
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v2i1.673

Recebido em: 8 de junho de 2022.

Aprovado em: 9 de outubro de 2022.

Contato do autor: egorenan@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2524068729648636>

Schopenhauer e a justificação da punição jurídica

Resumo

Este artigo trata do problema da punição jurídica no pensamento de Arthur Schopenhauer. O filósofo estabelece um critério aparentemente absoluto para a validade da pena aplicada pelo Estado: que sua finalidade esteja no futuro, não no passado, a fim de que ela não resulte em vingança. Contudo, a punição jurídica é necessariamente aplicada após a prática de um ato criminoso e em razão de ele ter ocorrido, sendo difícil, a princípio, vislumbrar como a pena poderia visar somente o futuro e não se constituir como uma retribuição. Em torno deste problema articulado por Schopenhauer, buscamos investigar uma solução em seu pensamento.

Palavras-chave: Schopenhauer; Direito Penal; Punição.

-

Schopenhauer and the justification of juridical punishment

Abstract

This article deals with the problem of legal punishment in the thinking of Arthur Schopenhauer. The philosopher establishes an apparently absolute criterion for the validity of the penalty applied by the State: that its purpose is in the future, not in the past, so that it does not result in revenge. However, legal punishment is necessarily applied after the practice of a criminal act and becau-

se it has occurred, being difficult, at first, to see how the penalty can only aim at the future and not constitute as a retribution. Around this problem articulated by Schopenhauer, we seek to investigate a solution in his thinking.

Keywords: Schopenhauer; Criminal law; Punishment.

-

Schopenhauer y la justificación de la punición jurídica

Resumen

Este artículo aborda el problema del castigo legal en el pensamiento de Arthur Schopenhauer. El filósofo establece un criterio aparentemente absoluto para la validez de la pena aplicada por el Estado: que su fin esté en el futuro, no en el pasado, para que no resulte en venganza. Sin embargo, la sanción legal se aplica necesariamente después de la práctica de un hecho delictivo y porque ha ocurrido, siendo difícil, en un principio, ver cómo la pena sólo puede apuntar al futuro y no constituir una retribución. En torno a este problema articulado por Schopenhauer, buscamos indagar una solución en su pensamiento

Palabras clave: Schopenhauer; Derecho Penal; Punición.

Schopenhauer e a justificação da punição jurídica

Renan Alves do Nascimento

Da filosofia ao direito em Schopenhauer: uma breve introdução

Para Schopenhauer, a doutrina do direito é uma parte da moral¹: aquela que se relaciona com o agir humano. O agir humano, por sua vez, rege-se na ordem de um motor fundamental: o egoísmo, que é definido como um impulso à existência e ao bem-estar, igual nos animais e nos seres humanos. Esse egoísmo particular de cada um é decorrente da vontade, esta que é a marca ontológica do ser, ou seja, aquilo que ele é em si mesmo, sua essência íntima.

A vontade é alheia às relações de espaço, tempo e causalidade, figurando como una e imutável e, também, cega, irracional e insaciável. Manifesta-se nos seres através da objetivação, que é a

¹ Sobre a distinção de ética e moral em Schopenhauer vale a pena colocar que a moral diz respeito à ação, tanto ao moralmente bom quanto ao moralmente mau. A ética é a ciência que se encarregará de explicitar o fundamento para a existência da moral e justificar, assim, a distinção entre o moralmente bom e o moralmente mau. No caso particular de Schopenhauer, este fundamento encontra-se em sua metafísica da vontade, como ele deixa no final de seu escrito Sobre o Fundamento da Moral, sendo nada menos do que a compaixão que significa a percepção íntima da participação do outro numa mesma essência (Schopenhauer, 2001, p. 136-137).

inserção na realidade fenomênica, que atinge sua maior elevação dentro do gênero humano, o que é possível pelo princípio da individuação, que, por sua vez, consiste na união da vontade, essência do sujeito, com o corpo, formando o indivíduo, manifestação da vontade dentro das relações de tempo, espaço e causalidade, e permitindo sua atuação através da inclinação a um objeto para a satisfação. Ao encontrar o objeto de satisfação, o sujeito, no deleite, o esquece e passa a apontar outro objeto, numa repetição interminável da necessidade de satisfação, justamente porque a vontade é insaciável. Assim, a satisfação é o ponto de transição para outra necessidade.

O desejo sempre transitório é o palco de atuação do egoísmo, inerente e inevitável ao ser vivente, visto que a vontade é irresistível. Esse egoísmo, por sua vez, pode entrar em conflito com o egoísmo alheio quando um indivíduo, na busca por um objeto apontado pelo desejo, fere o desejo de outro indivíduo. Ambos os desejos são decorrentes da vontade, ela sendo cega e irracional, não poderia evitar o conflito, e é deste conflito que nasce a noção schopenhaueriana de injustiça. A injustiça é, portanto, a negação da vontade objetivada em um indivíduo pela vontade objetivada em outro indivíduo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 388)².

² Importante ressaltar que esse tipo de ação que nega a afirmação da vontade de outrem é diverso da ascese na filosofia de Schopenhauer, ou seja, a negação da vontade manifestada em si mesmo.

A vontade é equivalente à coisa-em-si kantiana, enquanto o fenômeno é abarcado pela noção de representação. Para o filósofo, não é possível conhecer a essência das coisas, mas apenas uma representação delas, esta, que por sua vez, consiste em uma imagem mental fruto da captação pelos sentidos, processada e interpretada pelo órgão cerebral. A realidade exterior ao sujeito (o mundo) é, portanto, dupla: (1) primeiro, uma realidade objetiva, uma coisa-em-si, objetivação da Vontade numa circunstância espaço-temporalmente determinada, dentro de uma relação causal; (2) segundo, é uma realidade subjetiva, reprodução da realidade objetiva na mente do sujeito, a que se denomina Representação. Por esta razão o filósofo define o mundo como *vontade e representação*, título de sua principal obra.

A interferência de uma vontade em outra não é a supressão da vontade do ponto de vista da vontade que interfere, visto que o outro é vontade objetivada só e apenas em si mesmo, figurando como uma representação à vontade interferente. Aqui nasce a noção schopenhaueriana de justiça: ela será a regulação dos egoísmos, sendo, principalmente, a negação da injustiça. O filósofo trata os conceitos com inversão, visto que a justiça decorre da injustiça, e não o oposto, como no senso comum (o prefixo *in* denotando privação). Justiça é, portanto, a reparação da injustiça, negação da injustiça.

É na oposição justificada a uma injustiça que nasce o direito. A resistência a uma negação de satisfação da Vontade é, quando justificada, direito, mas um direito primário, aquele ainda inscrito dentro da moral, já que a princípio se refere somente à significação íntima de uma conduta: daí o direito natural, pura doutrina do direito, que Schopenhauer prefere designar de *direito moral*. Essa significação íntima da conduta relaciona-se apenas ao sujeito praticante do ato, e a consciência moral também será dele, nunca ao sujeito passivo, ao qual se reserva outro direito. O direito moral é, portanto, o direito visto do lado ativo, por isso encontra-se contido na moral: relaciona-se ao ato.

Do outro lado, há o sujeito passivo da ação, o que tem a supressão da Vontade em si, e, portanto, sofre. Como o melhor é evitar a injustiça, institui-se o contrato de Estado ou Lei, que deve oferecer segurança ao indivíduo, de modo que, havendo a necessidade de alguma privação da vontade, esta seja distribuída do modo mais equânime possível entre os indivíduos.

O indivíduo restringe seu prazer ao aliar-se ao Estado, evitando a realização de alguns desejos que satisfaria no estado natural. Mas, por que o faz? Porque encontrará segurança, pois assim como pode obter prazer praticando a injustiça, de igual modo pode sofrer a injustiça. Então, o faz justamente para salvaguardar suas realizações, para proteger a manifestação da vontade, em uma tentativa de controlar ou amenizar os efeitos negativos da

manifestação da vontade , contudo. Em outras palavras, deixar de impor uma vontade sobre outra vontade é justamente para preservar o melhor exercício do egoísmo.

Para coibir a injustiça o Estado só pode trabalhar com a própria vontade, então apresenta uma punição para cada ato de injustiça praticado, e o faz através da codificação penal. Assim, os códigos penais contêm alertas à vontade que Schopenhauer trata de contramotivos – motivos contrários – com ameaças de punições inexoráveis suficientes para convencer o indivíduo a não praticar o ato injusto. Esta punição, como o próprio filósofo diz argumenta, deve ser inexorável, ou seja, infalível e inevitável, para que efetivamente convença o indivíduo (SCHOPENHAUER, 2015, p. 404).

Ocorre que ele estabelece um critério de validade para a punição, qual seja: que ela nunca tenha vistas ao passado para que não redunde em vingança, sentimento imoral que deve ser repellido na prática jurídica do Estado. Mas, como dar à punição uma justificação exclusivamente futura se ela ocorre justamente porque um ato de injustiça proibido pela ordem jurídica foi praticado, consistindo em um retorno negativo ao sujeito em razão de seu ato socialmente prejudicial?

A função futura da pena e suas repercussões

Particularmente no que se refere ao direito penal, do qual Schopenhauer trata mais demoradamente em sua teoria do direito, a lei e se encarrega, portanto, de oferecer contramotivos à vontade do sujeito através da ameaça de cassação de algo seu, como a liberdade, um bem material ou mesmo sua própria existência fenomênica, como no caso da pena de morte. Nesse sentido, "o código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações criminais presumíveis – tudo isso *in abstracto*, para fazer aplicação *in concreto* quando o caso ocorrer" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 400), daí que cada ação injusta prevista acarrete numa perda específica de um bem, causando no sujeito um conflito de motivos do qual ele sairá pela escolha daquele que lhe é mais caro, através do uso da deliberação.

Isso porque, de acordo com sua teoria das motivações, uma vontade manifesta-se sempre com relação a um objeto determinado, este objeto é o motivo. A norma jurídica se origina também de um ato de vontade, que tem como objetivo a efetivação do estado social em que a injustiça seja elidida. As leis são, portanto, entendidas como instrumentos de controle das ações humanas, caracterizadas por sua coercibilidade.

Seria um equívoco pensar que a norma jurídica pressuponha uma liberdade no mundo dos fenômenos no qual o ser humano

está inserido. O conceito de liberdade fenomênica é esvaziado de sentido para o filósofo, dado que nenhum dos objetos que se apresentam à consciência podem ser pensados como propriamente livres, ou seja, independentes de uma razão determinante, conforme ele sustentou em sua tese de doutorado a respeito da quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente. A legislação, em seu ímpeto controlador, não poderia, assim, supor a indeterminação dos atos. Ora, a lei nada mais é do que uma comunicação através da razão, mas com o fim de mover a vontade individual, oferecendo motivos a esta, daí a sua força ordenadora: ela insere-se dentre as razões que determinam as ações, ou seja, sua atuação tem como objeto a determinação da vontade, e só através da oferta de dados que podem se tornar motivos ao sujeito é que ela pode obstar a conduta deste, como lecionam Cardoso e Medeiros Júnior (2015, p. 182):

[...] o que [o legislador] efetivamente supõe é a possibilidade de manipular a vontade do destinatário da norma, na medida em que se sabe que, a representação da norma por parte deste, e, mais especificamente, a representação da sanção, isto é, da consequência jurídico-estatal nela (norma) prevista, tem grande poder de funcionar como motivo condicionador da vontade e, conseqüentemente, do comportamento do agente.

Exemplifiquemos. A um sujeito que tenha como motivo *matar alguém*, sendo este um objetivo que é motivo para sua vontade, a norma jurídica oferece a ele outro motivo, qual seja, a liberdade,

dando-lhe ciência de que a causação por ele da morte de alguém terá como retribuição a cassação de sua liberdade. Este ser deseja matar e deseja ser livre, a norma jurídica coloca em conflito os dois desejos, deixando claro que, eficaz o direito, ele não poderá se ver gozando dos dois bens, na expectativa de vê-lo escolher pela liberdade, o que resultará na adequação da convivência social segundo o parâmetro estabelecido por quem instituiu a norma, qual seja, no caso, a eliminação da injustiça.

Dessa forma, a norma jurídica não supõe a indeterminação ou a liberdade, pelo contrário, supõe justamente a determinação, sem a qual seria totalmente desprovida de significado. Nesse sentido, comenta Medeiros Jr. (2016, p. 176):

Assim, no que tange à responsabilização jurídica, - a qual, além de ser a mais sensível de todas numa perspectiva prática positiva, constitui (lembre-se) a temática específica sobre a qual incide o interesse desta dissertação -, primeiramente Schopenhauer começa chamando a atenção para o fato de que, na realidade, o Estado não pressupõe nem nunca pressupôs, com a técnica da responsabilização, um súdito dotado de livre-arbítrio ou qualquer outro tipo de faculdade de escolha absoluta, mas sim um súdito dotado de uma vontade manipulável, em suas manifestações, através da motivação afeta à representação de sanções.

Portanto, o direito, com seu instrumento específico, que é a norma jurídica, não supõe uma não necessidade dos atos, mas o oposto, inserindo-se dentro da cadeia causal que dá resultado às ações, na forma de representações capazes de se transformarem em motivos.

Adentrando especificamente no problema da pena, Schopenhauer afirma categoricamente que só há direito de pena sob o Estado, uma vez que “todo direito de punir é estabelecido exclusivamente pela lei positiva que, ANTES do delito mesmo, determinou uma punição para ele e cuja ameaça, como contramotivo, deve sobrepor-se a todo possível motivo que conduz ao delito” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 403)³. Não há, dessa forma, direito penal, ou direito de punir fora do Estado, de caráter exclusivamente moral.

Poderia se questionar se quem sofre injustiça não adquire um direito de devolver ao outro o mal que sofreu, fazendo-o passar por um sofrimento de igual teor, como no caso de alguém que devolve uma agressão física. Para o filósofo, isso a que chamamos de vingança é sempre imoral, pois “é maldade, crueldade, injustificáveis eticamente” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 403). Isso porque a vingança se dá unicamente tendo em vista a ofensa

³ Mantivemos sempre o modo de destaque de palavras optado pela edição brasileira da obra, qual seja, a caixa alta, e não o negrito, sublinhado ou itálico. Corresponde, portanto, à transcrição literal das obras consultadas.

passada, para alívio e consolo de quem sofreu uma injustiça. Schopenhauer não admite esta hipótese por faltar um objetivo eticamente justificável, a não ser o mero prazer sádico na contemplação do sofrimento alheio, portanto, afasta qualquer possibilidade ética de vingança: “retaliação do mau com o mau e sem ulterior finalidade não é moralmente nem de qualquer outra forma justificável [...]” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 404).

Para ele, simplesmente não temos condições de julgar o ato de outro, muito menos de vingá-lo:

Nenhum ser humano pode arvorar-se o direito de erigir-se em puro juiz moral e vingador, para assim punir os atos criminosos alheios, infligindo-lhe dores, ou seja, impondo-lhe uma expiação por seus atos. Tal pretensão seria das mais descabidas; daí justamente a passagem bíblica: “Minha é a vingança, diz o Senhor, e a mim cabe retaliar. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 404)

Cumpramos ressaltar que vingança difere do direito de autodefesa, de modo que, se alguém revida uma agressão injusta continuada para afastá-la, não pratica vingança desde que o faça nos justos limites de sua necessidade de autoproteção, o que pode chegar, como vimos, até a necessidade de morte do praticante da injustiça, estando sempre claros os limites entre o sadismo da vingança e a autoproteção.

Bem, se a devolução do mal feito àquele que praticou injustiça consiste na vingança impossível e injustificável moralmente, a questão que imediatamente se impõe é: em que se baseia, então, a punição dos apenados pelo Estado em virtude da lei penal? Ou seria a hipótese de Schopenhauer fazer coro à corrente abolicionista⁴ e propor que as leis penais não sejam efetivadas após a prática dos crimes? Eis o núcleo de nosso problema.

Temos como estabelecido que o Estado, para Schopenhauer, é criado em um contrato fictício ao qual todos os membros da sociedade aderem na medida em que são cidadãos. O direito penal deriva deste contrato social, funcionando como uma parte sua. Se as pessoas se reúnem no Estado para evitar a injustiça, elas precisam especificar quais atos são proibidos em sua convivência, bem como prever a punição específica para cada um, que são os contramotivos ou ameaças de cassação de bens para que o indivíduo desista de praticar a injustiça:

Daí se segue que o imediato OBJETIVO DA PUNIÇÃO num caso particular é CUMPRIR A LEI COMO UM CONTRATO. Por sua vez, o único objetivo da LEI é IMPEDIR o menosprezo dos direitos alheios, pois, para que cada um seja protegido do sofrimento da injusti-

⁴ O abolicionismo em direito penal designa uma corrente filosófica contrária à própria existência do direito penal, total ou parcial, no sentido de que penas deixem de existir ou sejam substituídas apenas pela prevenção educativa e meios de solução presentes em outros ramos do direito, como a conciliação e a reparação de danos na esfera civil.

ça, unem-se todos em Estado, renunciando à prática da injustiça e assumindo o fardo da manutenção dele. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 403)

Se o único objetivo da lei penal é impedir o menosprezo dos direitos alheios, sua finalidade é futura, pois na esteira do objetivo da reunião dos homens em Estado, quer salvaguardar os indivíduos para que não advenham sobre eles injustiças. Por isso é que a previsão legal dos atos proibidos na vida social deve ser prévia: ela objetiva impedir que tais atos sejam praticados. O objetivo da lei penal não é, portanto, o de autorizar as penas, mas de tão somente desviar o sujeito da ação socialmente inadequada.

Dado que a vingança visa sempre o futuro, daí emerge a distinção entre *vingança* e *punição*:

Nesse sentido, a lei e o cumprimento dela, ou seja, a punição, são dirigidos essencialmente ao FUTURO, não ao PASSADO. Isso diferencia PUNIÇÃO de VINGANÇA, já que esta última é motivada simplesmente pelo que aconteceu, portanto, pelo passado enquanto tal. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 403)

Na mesma esteira, afirma Durante:

A vingança é motivada simplesmente pelo que aconteceu. Toda resposta a uma injustiça sofrida sem objetivo algum relacionado ao futuro, segundo Schopenhauer, deve ser entendida como vingança, e não pode ter ou-

tro objetivo senão, pela visão do sofrimento causado a outrem, consolar-se a si mesmo do próprio sofrimento. (DURANTE, 2015, p. 140)

Portanto, mesmo inadmitindo a vingança, fica garantida a licitude moral da legislação penal: impedir os atos criminosos.

Podemos distinguir os objetivos possíveis da pena em prevenção geral, que se destina ao conjunto social, avisando-lhe de que a lei penal está vigente e pronta para ser aplicada, bem como objetivando dissuadir a prática dos atos criminosos, e em prevenção especial, relativa à sanção a quem praticou crime com a pena para que não recaia nela, no aspecto negativo, e para que retorne apto ao convívio social, no aspecto positivo. Conforme interpreta Küpper (1990, p. 208), Schopenhauer admite apenas a prevenção geral: "Schopenhauer vê na dissuasão geral (prevenção geral) o único objetivo do direito penal. A ameaça de punição deve – como contramotivo – superar quaisquer possíveis motivos para esse crime"⁵.

Porém, devemos considerar também que, uma vez praticado o ato criminoso, a lei é aplicada, ou seja, aquela previsão legal de contramotivo efetivamente acontece conforme previsto na lei

⁵ No original: "Den einzigen Zweck des Strafrechts sieht Schopenhauer in der Allgemeinabschreckung (Generalprävention). Die Androhung der Strafe soll — als Gegenmotiv—alle etwaigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen" (KÜPPER, 1990, p. 208).

penal quando o sujeito pratica a injustiça ali prevista. E, neste caso, uma vez já sucedido o mal, qual seria o objetivo da punição senão o de retribuir retaliando? Podemos responder novamente com Schopenhauer "o imediato OBJETIVO DA PUNIÇÃO num caso particular é CUMPRIR A LEI COMO UM CONTRATO" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 403). Küpper (1990, p. 209), mostrando como, neste aspecto a lei ainda conserva seu caráter dissuasivo, ou seja, com vistas a evitar a prática dos mesmos atos no futuro, acrescenta:

Para a teoria da dissuasão, a punição é apenas uma consequência necessária da ameaça que, de outra forma, seria um mero "tigre de papel". A punição, portanto, assume seu próprio objetivo, que continua a ser a dissuasão⁶.

Trata-se, então, da simples aplicação da lei sobre o criminoso, sem a qual ela perderia toda sua força.

Mas, continuemos a perguntar, quando efetivamente se pune não se está tendo em vista o ato passado e, assim, incorrendo, ao final, em vingança, ainda que legalmente prevista em contrato, sobre o infrator? A isto Schopenhauer fornece uma resposta mais elaborada.

⁶ No original: "Für die Abschreckungstheorie ist die Strafe hingegen nur notwendige Konsequenz der Androhung, die sich sonst als bloßer „Papiertiger" erweisen würde. Die Strafe nimmt also den eigentlichen Zweck insich auf, der weiterhin in der Abschreckung besteht" (KÜPPER, 1990, p. 209).

Dizer que, mesmo sem o direito a ter vistas ao passado, se pode punir o sujeito por um ato praticado no passado pode soar contraditório. Isso porque o fato de a punição se dar em estrito cumprimento da lei como um contrato não elimina o outro fato: de que se pune o indivíduo que praticou o ato criminoso passado e em virtude deste mesmo ato criminoso, sem o qual, não haveria punição sob pena de o Estado, por sua vez, quem incorreria na prática da injustiça.

O resultado que se tem é que o Estado diga o seguinte ao apenado: "sem ter vistas ao passado, puno-te precisamente e tão somente em virtude do que você fez no passado", ou seja, a expressão é contraditória. O próprio fato de punir alguém em decorrência de seu ato parece já ser uma retroação e adquirir um caráter devolutivo: o Estado compensa o ato pela pena. Como fazer isso tirando as vistas da consideração do próprio ato delituoso?

O problema sob a ótica da imputabilidade⁷

O filósofo consegue ligar, como vimos, a execução da pena sobre o apenado a uma finalidade futura, evitando, como é imperioso em seu pensamento, a vinculação com o crime passado, a fim de não recair na retaliação. Não podemos evitar, no entanto, con-

⁷ A palavra imputação no direito tem ao menos dois sentidos: um que é a atribuição do ato ao sujeito, e outro consistente na atribuição da pena.

templar o fato mais evidente: aquilo que vincula a punição ao sujeito punido não está no futuro, mas inevitavelmente no passado, que é seu ato criminoso. Ora, se não fosse assim, o Estado poderia utilizar-se de qualquer membro para mostrar que a punição existe, mas, neste caso, perderia seu sentido: é o criminoso quem deve ser punido. Mas, por que é o criminoso quem deve ser punido? Porque ele praticou o crime. E o crime está no passado ou no futuro? No passado. Seremos obrigados a reconhecer que não seria possível purgar o sentido da pena de uma razão que encontra fundamento no passado, já que só em virtude da imputação da pena passada ao criminoso é que se pune.

O indivíduo é punido porque aceitou o contrato de Estado. Mas esta punição só ocorre se ele infringe a lei penal e, sendo posterior ao ato criminoso, ela necessariamente encontra seu sentido no passado, ainda que se justifique isso num alerta para a sociedade: o fato é que uma pessoa específica é penalizada por um ato praticado anteriormente. Neste ponto da questão não encontramos maiores respostas do filósofo.

A problemática, portanto, se reveste de uma maior importância, pois depende dela toda a estrutura do direito penal ao qual Schopenhauer dedica um raciocínio que se esforça por justificar. O primeiro problema que enxergamos é que, em que pese os direitos moral e legal serem distintos inicialmente pelo polo de partida, ativo e passivo, no direito moral não há, como vimos acima, a

figura da punição, que passa a existir somente no Estado, ainda que o ato seja imputável ao sujeito em virtude de seu caráter inteligível. De modo que, o direito legal, neste ponto, não se baseia no direito moral, mas na obra do egoísmo que é o contrato de Estado. Daí que, aparentemente, nada autorizaria a retirar a imputabilidade estatal da responsabilidade moral, são espaços distintos de existência do sujeito.

A responsabilidade moral, tal como concebida por Schopenhauer traz apenas o sentimento de culpa, que é a apreciação do sujeito ativo da ação. Salvar daí a justificação da imputabilidade jurídica parece insuficiente: em momento algum é dito que o Estado se baseia num sentimento subjetivo do agente derivado de seu caráter inteligível. Apenas na moral a vontade e seu caráter inteligível é levado em consideração, não no Estado: "na MORAL, a vontade, a disposição íntima é o único objeto real a ser considerado; (...) Por seu turno, vontade e disposição enquanto tais não são de maneira alguma assuntos de Estado, (...)" (SCHOPENHAUER, 2015, p. 399). Nesse sentido, Medeiros Jr. (2016, p. 175-176):

Por sua vez, no que se refere à responsabilidade moral, notadamente enquanto desdobrável em culpa e mérito, o filósofo não a descarta, embora – e isto faz toda a diferença –, restrinja a responsabilidade moral a uma valência estritamente metafísica, isto é, teoricamente problemática e praticamente circunscrita à dimensão inteligível da volição, logo, à dimensão metafísica e ir-

racional do ser e de sua conduta, de modo que, no final das contas, a responsabilidade moral não pode ter efeito prático algum, porquanto Schopenhauer sabe que, o que interessa, para os fins de responsabilização prática, é o homem empírico, de carne fraca e razão falha e consciência limitada.

Além disso, a legislação é a abordagem a partir do sujeito passivo, o que traria outro problema. Então, o direito de um terceiro de aplicar uma pena sobre si não pode nascer de um sentimento subjetivo.

Em segundo lugar, o Estado, ao estabelecer a legislação penal, visa a ação, e não o ser: foi dito que o objetivo a punição é evitar a ação do sujeito, não de moralizá-lo ou sequer evitar pensamentos e sentimentos, quanto mais o de punir seu próprio ser metafisicamente considerado. Aliás, qual seria então o empecilho para que o Estado fizesse uma punição preventiva se assim o fosse? Ora, se o ser se expressa na ação e não se pune pela ação, mas pelo que o ser é independentemente da ação, por que só se o pune após a ação? Se o Estado descobrisse uma forma de diligenciar as tendências íntimas do ser, ele já os poderia punir? O que impede é justamente o fato de que não pune o ser, mas o ato. Parece claro que a punição se dá em virtude da ação que, sim, expressa o ser, mas não se pune pelo que a pessoa é, e sim pelo que ela fez. Complementamos a citação:

Por seu turno, vontade e disposição enquanto tais não são de maneira alguma assuntos de Estado, mas apenas o ATO (seja este meramente intentado ou praticado), e este o é em virtude de seu correlato, vale dizer, o SOFRIMENTO da outra parte: para o Estado, portanto, o ato, a ocorrência, é a única coisa real; a disposição íntima, a intenção, é investigada tão somente na medida em que a partir dela conhece-se a significação do ato. Por isso o Estado não proibirá ninguém de portar continuamente pensamentos sobre assassinato e envenenamento, desde que eu saiba com certeza que o medo do carrasco e da guilhotina a todo momento obstará os efeitos desse querer. (SCHOPENHAUER, 2015, p. 399)

A imputação de autoria é justamente o que está dito: atribuir ao sujeito a causa do fato, ou seja, afirmar que ele praticou a ação. Praticada a ação, o Estado imputa a pena jurídica sobre ele, não é a imputação nesta segunda acepção que se está tomando. Ou seja, ainda que fosse possível ao Estado atribuir a autoria do fato ao sujeito, restaria pendente a justificação da imputação da pena. Isto se poderia calcar no fato de que a pena corresponde à hipótese do código penal e que, portanto, aí o cidadão entra como o contratante do Estado legal em prejuízo do qual a lei será executada, como Schopenhauer coloca. E sobre isso tivemos oportunidade de dizer: ainda aí se pune o sujeito em virtude do fato passado, sem o qual jamais se falaria em pena.

No entanto, de uma forma ou de outra o mesmo problema subsiste: há sempre que se mirar o passado para atribuir e executar a pena. A imputação efetivamente existe, na medida em que se atribui ao sujeito o ato que praticou, punindo-o seja por qual motivo for: ele fica imputado. Mas a imputação do ato ou da pena sem vistas ao passado, uma vez erigida esta condição sob pena de cair em vingança retaliativa, é o que nos fica, ainda, sem resposta.

Outro parecer sobre o tema merece ser trazido à discussão, pois pretende superar a dificuldade que temos presente. Medeiros Jr. opera uma relativização da afirmação de Schopenhauer que parece oportuna: para ele, há negociação entre as funções preventiva e retroativa. Explicamos: para Schopenhauer, como mostramos acima, a pena tem uma função preventiva: ela existe para evitar o delito. Seja antes do ato, pelo aviso, seja depois, pela pena efetiva⁸, num caso a pena funciona como contramotivo, no outro, como exemplificação inibitória⁹. Pois bem, para Medeiros Jr.

⁸ Medeiros Jr. (2016, p. 187) diferencia estes dois momentos como "sanção *in abstracto*" e "sanção *in concreto*", que correspondem igual e respectivamente, à punição como contramotivo contido na lei penal e punição efetivamente aplicada sobre o apenado. Em nossa conclusão, faremos esta distinção com relação às funções dos poderes de Estado com relação à pena, agregando, ainda, um terceiro estágio da pena: anúncio, imposição e execução.

⁹ Com "exemplificação inibitória", adotamos a linguagem de Medeiros Jr. (2016, p. 187): "De fato, que toda e qualquer sanção *in concreto* tenha por intuito a modificabilidade de potenciais transgressores via exemplificação inibitória, ou, mais bem

(2016, p. 186) na punição como exemplificação inibitória se admite uma mescla de caráter retroativo:

Não poderíamos encerrar o exame da proposta schopenhaueriana sem chamar a atenção para mais estes dois pontos, a saber: primeiramente que, quando se diz, do ângulo de olhar crítico-determinista, que o foco da responsabilização deve ser o presente e, principalmente, o futuro, em detrimento do passado, não se quer dizer com isso, obviamente, que nada do passado pode ser levado em consideração, a começar pela constatação de que, se assim fosse, sequer seria possível determinar o próprio fato jurídico.

Trata-se do que constatamos acima: a visão do passado é intrínseca à própria imputação. Para ele, portanto, o que importa não é uma regra absoluta justificar no passado ou no futuro, mas que o foco apenas *principal* esteja no tempo apontado por Schopenhauer:

Na verdade, o redimensionamento do foco da imputabilidade pretende, apenas, colocar em evidência o único intuito que, à luz tanto da crítica determinista mais geral quanto do exame mais de perto da própria natureza ou mecânica do instituto da imputação, sobressai-se dos demais, seja ele, a modificação da ação do

posto, que a sanção *in concreto* tenha por fito modificar a possibilidade de ação de transgressores em potencial mediante uma inibição indireta, é algo que decorre naturalmente da própria razão de ser da sanção, desde que pensada do ponto de vista da aplicação.”

governado, de modo que, por aí, considerar o passado continua a fazer sentido somente até e enquanto tal consideração for um elemento necessário à formação da compreensão que haverá de embasar a determinação da consequência adequada destinada à modificação. (MEDEIROS JR., 2016, p. 186)

Volta-se ao passado, portanto, apenas para que a punição possa existir, como uma condição intrínseca dela, sem o que, como também afirmamos, ela sequer poderia se dar. É com esta rápida mirada no passado que a função preventiva da punição se sustenta. O Estado, finaliza Medeiros Jr., volta-se ao passado não para culpar e responsabilizar o sujeito, mas tão somente para obter uma informação que lhe possibilite dar a consequência (do ato) ao indivíduo:

Portanto, volve-se ao passado não para estabelecer culpabilidade, mas tão somente para se ficar a par do sucedido, senão porque esta *informação* é crucial // para a decisão jurídica (*amplo sensu*) determinadora da *consequência* ou *resposta* estatal reputada pertinente. (MEDEIROS JR., p. 186-187)

No mais, resta esclarecer, portanto, se Schopenhauer previu ou admitiu esta mescla que, de fato, parece intrínseca. Vimos que o que diferencia a punição da vingança é o fato de que uma visa o futuro enquanto outra visa o passado: "nesse sentido, a lei e o cumprimento dela, ou seja, a punição, são dirigidos essencialmente ao FUTURO, não ao PASSADO" (SCHOPENHAUER, 2015,

p. 403). Lemos aí que a lei e o cumprimento dela são dirigidos *essencialmente* ao futuro. Se considerarmos que algo, além do essencial pode carregar o acidental, conseguiríamos argumentar que a lei e seu cumprimento podem ser dirigidos *acidentalmente* ao passado. No original do mesmo trecho, lemos: *“das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die ZUKUNFT gerichtet, nicht auf die VERGANGENHEIT”*. Neste caso, *“wesentlich”* traz, de fato, a ideia de essencial, fundamental, imprescindível. Diferiria, assim, de *“absoluto”*, *“único”*. Daí que a interpretação de tal relativização para considerar o objetivo futuro apenas como predominante e admitir que se mescle com um caráter retroativo seja algo possível, ainda que não esteja claro no texto.

A isso se junta a frase seguinte: *“isso diferencia PUNIÇÃO de VINGANÇA, já que esta última é movida simplesmente pelo que aconteceu, portanto pelo passado enquanto tal”* (SCHOPE-NHAUER, 2015, p. 403). Este *“simplesmente pelo que aconteceu”* (*“lediglich durch das Geschehene”*, em que *“lediglich”* indica o sentido de *“unicamente”*) mostra que o que se condena na vingança é que tenha vistas tão somente ao passado, ou seja, admite-se que de algum modo se tenha em vista o passado.

Portanto, mesmo que não se possa ter clareza absoluta sobre se foi isso mesmo o que o filósofo tenha pretendido dizer, já que não admite a referida mescla expressamente, a interpretação de Me-

deiros Jr., com isso, parece-nos possível e razoável: seria possível uma relativização entre sentido futuro e sentido passado desde que o objetivo futuro prevaleça.

Considerações finais

É por causa da existência da injustiça, erigida como conceito positivo, que Schopenhauer justifica o advento da reunião dos seres humanos num Estado jurídico para se protegerem de si mesmos. Isso porque, para o filósofo, o Estado não tem qualquer função positiva, é um mal necessário pelo qual os indivíduos renunciam a certas práticas antissociais, a fim de que não as sofram também. Aliás, esta é a função essencial do Estado na visão dele: proteger os indivíduos de si mesmos.

E, o Estado deve encontrar, portanto, alguma forma de coibir a prática da injustiça, ou seja, de exercer controle sobre os atos dos cidadãos. Dado que os seres humanos são vontade objetivada e que não são livres no mundo fenomênico, é a partir do modo de determinação relativo a eles que o Estado exercerá seu controle. A motivação é a lei segundo a qual os animais agem, inclusive os animais humanos. Por ela, a vontade individual manifesta sua inclinação para determinado objeto de conhecimento, fazendo com que o indivíduo pratique a ação em direção a ele.

A partir da compreensão da lei de motivação é que o Estado vai exercer seu controle e determinar os atos inserindo conteúdos de representação no sujeito. Ele parte, portanto, de uma visão determinista, e não supondo a liberdade, como se poderia pensar. Como seu fim, através do direito penal, é o de impedir determinadas injustiças, ele providenciará uma lista de atos que, caso sejam praticados, habilitará o indivíduo a experimentar sanções negativas pela supressão de bens materiais ou imateriais, como a liberdade. Para cada motivo que o indivíduo possa ter para praticar o ato indesejado ele ofertará, portanto, contramotivos, que são as sanções jurídicas.

Até aqui, a exposição do filósofo não nos ofereceria maiores dificuldades. O núcleo do problema nasce quando ele estabelece que a função da pena é a de evitar a prática de crimes numa utilidade futura. E afirma que a punição se diferencia da vingança porque esta tem sua razão no passado, enquanto aquela encontra seu sentido no futuro. Ou seja, a punição não é estabelecida para retaliar o infrator, mas para avisar o conjunto social de que a tal ato segue-se tal consequência negativa, a fim de que os indivíduos evitem a prática deles, isto jamais poderia se dar em razão do que aconteceu, como retribuição, já que a vingança é uma prática imoral, e consistiria em devolver uma injustiça com outra injustiça.

A dificuldade que nasce da eleição destes critérios para a punição encontra-se no fato muito concreto de que o criminoso é

efetivamente penalizado, ou seja, que após a prática do ato indesejado, ou seja, já tendo o aviso da lei penal se mostrado ineficaz no caso específico, ele é sancionado com a pena. É claro, isso ocorre para que, nas palavras de Küpper (1990, p. 209) a punição não seja um mero "tigre de papel" que não assusta ninguém. Mas, permanece o fato de que aí se está infligindo um mal por conta de um ato contra a lei praticado pelo infrator, ou seja, devolvendo-se o mal com outro mal, no que consiste a responsabilização, ou o dever de responder pelos seus atos. No pensamento de Schopenhauer não há propriamente este dever de responder pelos atos maus, nem no estado de natureza nem no estado jurídico, ao menos no sentido de uma expiação ou pagamento pelo ato praticado.

Aqui temos duas questões mescladas: uma relativa propriamente à imputação e outra relativa à razão retroativa da pena aplicada. Schopenhauer responde ambas de uma só vez: o objetivo da punição concreta é o de cumprir a lei como um contrato. Dado que o indivíduo, na medida em que é cidadão, concorda com a legislação do Estado, diz o filósofo, ele dá a si mesmo como penhor legal caso descumpra a lei, para que se excute nele a pena, de modo a servir de exemplo aos outros membros da sociedade. A execução penal adquire, portanto, um caráter exhibitório: ela existe para mostrar que a ameaça é verdadeira. O indivíduo nisto, sem ter que responder propriamente e sem ter o que fazer com relação ao que já sucedeu, é usado como simples meio, como um

estofos no qual se executa a lei exemplificativamente. Daí a explicação de Schopenhauer se completa: a execução penal continua tendo vistas ao futuro: ela se dá apenas para impedir que novas injustiças sejam praticadas.

No entanto, isso não anula o fato de que se pune um sujeito em específico, ou seja, pune-se ao infrator, e não ao inocente, porque o infrator praticou um ato no passado: a pena específica continua sustentando sua razão num fato passado, ela só passou a existir por este fato. Como, então, determinar que ela tenha somente vistas ao futuro se sua razão intrínseca é a de punir um ato já praticado? Por boas que sejam as justificativas de Schopenhauer, ele não pôde eliminar o fato de que imputar é atribuir o fato a um indivíduo, e punir com base nisso, por mais que se queira avisar a sociedade, é mirar o passado, pois a pena só encontra sua razão intrínseca nele. A explicação encontrada parece razoável: o filósofo, na verdade, ainda que não deixe isso explícito, admite uma mescla entre passado e futuro no arrazoamento da pena, desde que o sentido futuro de aviso predomine (MVR, p. 403).

No direito penal, o princípio da legalidade é condensado num brocardo jurídico que diz *nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*, que significa "não há crime nem pena sem lei prévia", ou seja, a lei deve ser estabelecida antes para que algo possa ser considerado crime e sancionado. Se colocarmos os elementos crime, pena e lei numa sequência cronológica necessária, tere-

mos que a lei deve ser a primeira a surgir, o crime tipificado nela surge em segundo lugar, para que só então ocorra a punição. Ou seja, a punição supõe tanto a lei quanto o crime tipificado. Ora, se não há crime e pena sem lei anterior, também não há pena sem crime anterior. Em outras palavras: a pena só existe por um fato passado. Por mais que se justifique sua razão no aviso que se dá à sociedade, isto sempre divide lugar com uma retribuição do criminoso, ou seja, uma razão retroativa.

Como bem observa Küpper (1990, p. 213), a punição tem três momentos: anúncio, imposição e execução. No primeiro momento, o conjunto da sociedade é avisado da consequência negativa que se seguirá a determinado ato proibido, conforme consolidado em lei; no segundo, uma vez praticado o ato, a pena é definida e imposta sobre o delinquente – o juízo específico da imputação propriamente dita; e, por fim, a pena é executada na pessoa do infrator, seja pelo seu corpo, como no caso de castigo físico e determinação de trabalhos forçados ou atividades especiais, seja pelos seus bens materiais ou imateriais, como no caso de confisco ou multa (material) e supressão de liberdades (imateriais). É fácil ver que cada um dos três momentos da punição corresponde à tarefa específica de determinado poder estatal, conforme apregoa a tripartição de poderes: o anúncio é de competência específica do poder legislativo, a imposição é tarefa do poder judiciário, e a execução fica a cargo do poder executivo, que administra as prisões do Estado.

O que chamamos de anúncio corresponde perfeitamente à prevenção geral da pena, que é a de afastar os indivíduos dos atos antissociais. As duas outras fases se dão meramente em cumprimento a esta. Mas, ocorre que, somente na primeira fase é possível se falar num objetivo aberto do Estado com relação à pena, as duas outras têm um objetivo fechado e determinado, que é o de meramente aplicar a legislação estabelecida. Portanto, talvez fizesse mais sentido falar, não em objetivo do Estado como um todo no tocante à pena, mas no objetivo dos poderes. Tendo em consideração o poder legislativo, é perfeitamente possível se falar que o objetivo único da pena é evitar o ato que a atrai, sem qualquer pretensão de retaliação ou vingança.

Somente com relação aos poderes judiciário e executivo, que são os únicos que tomam o indivíduo específico para atribuir-lhe e aplicar-lhe um mal, é que se poderia cogitar falar em vingança, pois aqui inevitavelmente se está imputando e retribuindo um mal com outro mal. Mas, como no Estado de Direito as punições não são aplicadas livremente, senão conforme a lei anteriormente definidas, em se supondo o funcionamento normal do judiciário e do executivo, consistente em meramente aplicar a lei, independentemente do ódio ou do compadecimento que o juiz ou o diretor da penitenciária possa ter do infrator, por mais que se queira vingar ou perdoar, o que se faz é cumprir a lei, pelo juiz, e cumprir a de-

terminação judicial, pelo executor. O poder executivo não pune pela prevenção especial, para alertar a sociedade que a lei se efetiva, mas para cumprir a lei ou, mais especificamente, a determinação judicial: é um estrito, frio e maquinal cumprimento que está longe de visar evitar outros atos, o que não é função sua, senão de tomar o infrator e fazer-lhe padecer as sanções. Aí, sim, se toma o infrator como meio para realização da lei, tendo em vista, portanto, o passado, por mais que se considere como retaliação, não há como se livrar da visão do passado sem a qual o delinquente jamais poderia ser condenado.

Talvez pudéssemos falar aqui, não em vingança, que supõe uma disposição interna de ressentimento, mas em retribuição do mal com mal previamente estabelecida pela lei, ou: uma retribuição legal. Pois, a realidade mais patente é esta: punição é essencialmente retribuição de um mal com outro mal. Retire-se a retribuição do mal com outro mal que não se tem mais punição: o caráter retroativo da pena é inevitável. Assim, repetimos, poder-se-ia não falar em objetivo do Estado como um todo com relação à pena, que irá se confundir entre a prevenção geral e a aplicação retributiva da lei, mas, sim, em objetivo dos poderes envolvidos nas fases distintas da punição, ou seja, no objetivo de cada fase específica de acordo com a tripartição de poderes. Se quisermos reunir as finalidades da pena e falar de modo geral no objetivo do Estado, então teremos sempre que ter em vista os fins distintos e subsequentes: alertar, atribuir e executar a pena, englobando a

prevenção geral e a retribuição: o aviso e o castigo. Pode parecer mau, mas esta abordagem limita-se a dizer o que acontece no fato. Na visão de Schopenhauer parece que isso não fica excluído, contanto que a prevenção geral ocupe o posto de destaque, inclusive para justificar a efetivação da pena como exemplificação na qual o apenado é tomado como meio.

Em nossa análise, seria um lapso do filósofo excluir totalmente qualquer função passada, e jamais o poderia, tendo em vista que se objetivaria algo impossível: uma punição que só tenha vistas para o futuro. No entanto, trata-se apenas de uma visão e uma apreciação que ainda podem ser discutidas.

Referências bibliográficas

CARDOSO, Renato. **A ideia de Justiça em Schopenhauer**. Belo Horizonte: Editora Argumentvm, 2008.

CARDOSO, R.; MEDEIROS JR., W. **Liberdade da Vontade e Imputabilidade Jurídica em Schopenhauer**. In: *Filosofia do Direito* l. v 1, pp. 168-190, 2015. Disponível em: <https://indexlaw.org/index.php/filosofiadireito/article/view/956/951>. Acesso em 21/05/2022.

CATTANEO, Mario. "Das Problem des Strafrechts im Denken Schopenhauers", In: **Schopenhauer Jahrbuch**, n. 67, pp. 95-112, 1986.

DURANTE, Felipe. "Da Estrutura à Função: o Direito Penal em Arthur Schopenhauer", In: **Revista Voluntas**, vol. 6, n. 2, pp. 136-145, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33800>. Acesso em: 13/04/2022.

FERRAZ, Marília Côrtes de. "Liberdade e Responsabilidade Moral em Schopenhauer", In: **Schopenhauer: metafísica e moral**. São Paulo: DWW Editorial. pp. 129-153, 2014. Disponível em: https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=pt-BR&user=ZRjqRPUAAAAJ&citation_for_view=ZRjqRPUAAAAJ:UeHWp8X0CEIC. Acesso em: 13/04/2022.

KÜPPER, Goerg. "Schopenhauers Straftheorie und die aktuelle Strafzweckdiskussion", In: **Schopenhauer Jahrbuch**, n. 71, pp. 207-216, 1990.

MEDEIROS Jr., Waldir Severiano de. **A Liberdade da vontade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica: um estudo da posição de Kant em contraposição à crítica de Schopenhauer**. 205f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-ASXHV7/1/disserta_o_texto_final.pdf. Acesso em: 07/05/2022.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Los dos Problemas Fundamentales de la Ética**. 2ª ed. Tradução, introdução e notas Pilar López de Santa María. Madri: Siglo XXI de España Editores, 2002.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo**. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a Vontade na Natureza**. 1ª ed. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2018.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução: Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 2, n. 1 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Artigo

As três fontes do Direito no *Leviatã* de Hobbes

Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar

Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)
São Carlos (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v2i1.612

Recebido em: 27 de dezembro de 2021.

Aprovado em: 6 de outubro de 2022.

Contato do autor: fottonicar@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3054706670505372>

As Três Fontes do Direito no *Leviatã* de Hobbes

Resumo

Na doutrina jurídica, quase sempre está presente a discussão sobre as fontes do direito. O presente artigo pretende identificar e discorrer, com a ajuda de alguns comentadores e principalmente através da análise de diferentes recortes do *Leviatã*, sobre três dessas fontes na referida obra, que foi publicada por Thomas Hobbes em 1651. A primeira fonte do direito no *Leviatã* encontra-se no estado de natureza e está relacionada aos poderes naturais. A segunda diz respeito aos atos voluntários, especialmente o pacto que transfere a quase totalidade dos direitos naturais para o soberano. Finalmente, tem-se o próprio poder soberano que, uma vez instituído, torna-se fonte de todos os direitos civis, em especial aqueles que dizem respeito ao usufruto da propriedade.

Palavras-chave: Hobbes; *Leviatã*; Fontes do Direito.

-

Three Sources of Rights in Hobbes's *Leviathan*

Abstract

In the doctrine of law, the discussion about the sources of law is frequently present. This article intends to identify and discuss, with support of some of commentators and mainly by analyzing different excerpts of *Leviathan*, about three of these sources in aforementioned work, which was published by Thomas Hobbes

in 1651. The first source of law in *Leviathan* is found in the state of nature and is related to the natural powers. The second one concerns the voluntary acts, especially the covenant, that transfer almost every natural rights to the sovereign. Finally, there is the sovereign power itself that, once instituted, becomes source of all civil rights, especially those related to the usufruct property.

Keywords: Hobbes; Leviathan; Sources of right.

-

Las tres fuentes del derecho en el *Leviatán* de Hobbes

Resumen

En la doctrina jurídica, casi siempre se queda presente la discusión acerca de las fuentes del derecho. El presente artículo se propone a tratar, con la ayuda de comentaristas y, sobretodo, a través del análisis de diferentes extractos de *Leviatán*, acerca de tres de estas fuentes del derecho en la citada obra, que fue publicada por Thomas Hobbes en 1651. La primera fuente de derecho presente en esta obra se encuentra en el estado de naturaleza y está relacionada a los poderes naturales. La segunda refiere-se a los actos voluntarios, especialmente el pacto, que transfiere casi la totalidad de los derechos naturales para el soberano. Por fin, el poder soberano mismo que, una vez constituido, torna-se fuente de todos los derechos civiles, en especial aquellos que dicen respecto a usufructo de la propiedad.

Palabras clave: Hobbes; *Leviatán*; Fuentes de derecho.

As Três Fontes do Direito no *Leviatã* de Hobbes

Flavio Gabriel Capinzaiki Ottonicar

Introdução

Integra a Teoria Geral do Direito a discussão acerca das fontes da esfera jurídica. Nesse sentido, é bem conhecida, por exemplo, a oposição entre as opiniões de Hans Kelsen (1881-1973) e Carl Schmitt (1888-1985), que defendiam, respectivamente, o fundamento normativo e decisionista do mundo jurídico¹.

Em última análise, o debate sobre os fundamentos últimos das leis refere-se à procura pelo elemento que torna possível um direito. Esse elemento normalmente é encontrado na própria lei, nas constituições, no Estado, no costume, na força, entre outros.

As correntes explicativas das fontes do direito encontram apoio em vários autores e filósofos, especialmente da modernidade. Dessa forma, assim como Kelsen deixa clara a influência de Kant (1724-1804)² em *Teoria Pura do Direito* (1934), Schmitt não escond-

¹ Kelsen e Schmitt protagonizaram o debate entre "normativistas" e decisionistas". Para os primeiros, o fundamento de uma norma jurídica é outra norma jurídica, e não a realidade histórico-social-cultural (KELSEN, 1998). Já os decisionistas recusam a ideia do hermetismo jurídico em favor da defesa do fundamento do direito no processo volitivo que envolve decisões soberanas (SCHMITT, 2001).

² Cf. CONSANI (2016).

de o apreço pelas ideias de Bodin (1530-1596) e Hobbes (1588-1679)³, especialmente naquilo que toca à soberania como fonte do direito⁴.

Se Hobbes chama a atenção de teóricos do direito como Schmitt é porque seus escritos (especialmente sobre política) fornecem elementos para pensar as relações jurídicas e seus fundamentos. Nesse sentido, entre os subsídios que o *Leviatã* (1651) pode oferecer às ciências jurídicas, encontram-se, entre outros, as indicações das fontes do direito. Duas das fontes do direito que aparecem na mencionada obra de Hobbes são inequívocas: o Estado civil e o pacto entre os indivíduos. Mas, além dessas, há ainda, no *Leviatã*, uma terceira fonte, que Hobbes extrai da condição pré-jurídica e pré-política na qual, segundo o próprio Hobbes, os seres humanos foram criados: o estado de natureza.

Ao retirar o ser humano do mundo político, o que sobra é um ser em estado bruto, despojado inclusive de quaisquer instrumentos político-jurídicos capazes de proporcionar segurança e garantias ao que quer que seja. Mas, mesmo nesse estado em que o ser humano foi decomposto até sua unidade fundamental e onde se

³ Note-se que a interpretação schmittiana de Hobbes tem levantado bastante controvérsia. Cf. JAUME (2003); ZARKA (2010).

⁴ Uma das obras de Schmitt é dedicada a analisar a teoria do Estado de Hobbes no *Leviatã* (SCHMITT, 2008).

encontra nu e solitário, é possível identificar o fundamento elementar do direito: os poderes naturais.

Os poderes naturais, a primeira das fontes do direito, relacionam-se àquilo que não poderia deixar de estar presente no estado de natureza: a necessidade de preservação da vida. Para este fim, o ser humano deve possuir as condições mínimas. No limite, essas condições são o fundamento do direito natural pelo qual todos têm direito de, por assim dizer, usar seus poderes em favor da própria conservação. Em outras palavras, tanto o indivíduo pode colher o fruto que o alimenta como ele tem esse direito.

Se os poderes naturais são a primeira fonte do direito, a segunda são os atos voluntários. Através destes é possível renunciar a um direito natural ou transferi-lo a outrem. Assim, o indivíduo pode deixar de colher seu alimento; colhê-lo, mas entregá-lo a outrem e até mesmo trocá-lo por outra coisa ou por uma promessa etc. Todos esses atos voluntários alteram o estatuto do direito natural. O mais importante deles é o que Hobbes chama de *pacto*, pois pelo pacto não apenas se abre mão do direito de governar-se, mas, também, transfere-se a outrem o tal direito. Esse procedimento será vantajoso desde que todos os outros indivíduos igualmente o façam. É por esse caminho que surge o poder soberano, a terceira fonte de direitos. Sua vantagem principal é a segurança e garantia do cumprimento dos direitos, sejam eles naturais ou provenientes de atos voluntários.

Dessa forma, o poder soberano é aquele que garante a efetivação dos direitos, assim como é ele mesmo fonte de direitos⁵, tendo em vista que é dele que partem as leis civis.

A passagem do estado de natureza para o estado civil ocorre, resumidamente, porque no estado de natureza todos têm direito a tudo o que pode ser objeto do direito (na medida em que todos têm poder para adquirir qualquer coisa possível de ser adquirida). Desse direito a todas as coisas resulta o estado de guerra de todos contra todos, que Hobbes identifica com o próprio estado de natureza, pois duas pessoas podem ambicionar ter o mesmo e único bem disponível. Portanto, para garantir a paz no estado civil, uma das atribuições exclusivas do soberano é determinar o que pertencerá a cada um. Por isso cabe ao soberano distribuir a propriedade e garantir seu usufruto pelo beneficiário.

Assim, para Hobbes, a propriedade só surge a partir do aparecimento do poder soberano, inclusive no estado natural, dado que ela não seria protegida por nenhuma instituição e, portanto, seria inútil ou perdida facilmente. E como Hobbes herda dos escolásticos a ligação entre propriedade e justiça, também a justiça só terá lugar no estado civil.

⁵ Neste ponto tem-se a concordância de Schmitt com o pensamento hobbesiano.

A seguir, serão examinadas em maiores detalhes as três fontes do direito presentes na obra *Leviatã* de Hobbes desde a mais elementar, ou seja, os poderes naturais no estado de natureza, passando em seguida pelos atos voluntários – entre os quais, o *pacto* que cria o Estado político, chegando, finalmente, ao direito civil, que é proveniente do poder soberano e a partir do qual são regulamentadas a propriedade e a justiça.

Os poderes naturais como fonte do direito natural

Hobbes diferencia “poder natural” de “poder instrumental”. De maneira geral, segundo o autor (2019, p.75), o “poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer manifesto bem futuro [e] pode ser original ou instrumental”⁶.

Por poder “original” ou “natural” Hobbes refere-se àquele que está originalmente (ou naturalmente) vinculado ao ser humano. São exemplos dos poderes naturais: “extraordinária força, beleza, prudência, destreza, eloquência, liberalidade ou nobreza” (HOBBS, 2019, p.75).

⁶ Para efeitos desse trabalho, apenas aquilo que Hobbes chama de “poder natural” ou “original” é relevante, razão pela qual não trataremos do “poder instrumental”, que estaria relacionado ao que se adquire por meio dos poderes naturais, como “riqueza [e] reputação”, por exemplo (HOBBS, 2019, p.75).

Esses poderes naturais estariam diluídos em cada célula individual. Depreende-se que estejam, pela natureza, distribuídos em maior ou menor quantidade neste ou naquele indivíduo de forma que um só indivíduo não possua todos em sua plenitude. Ou seja, a natureza dá a alguns mais força e menos prudência; mais beleza, menos destreza; mais eloquência, menos nobreza e assim por diante.

Somente a república (*commonwealth*) dispõe de todos os poderes, na medida em que contém a soma dos poderes individuais “unidos por consentimento numa só pessoa” e, por essa razão, é “o maior dos poderes humanos” (HOBBS, 2019, p.76). Portanto, se o maior dos poderes – a soma dos poderes individuais – está contido na república, os poderes naturais, distribuídos individualmente em proporções variadas, estão contidos no ser humano em seu estado natural.

Assim, no estado de natureza, os indivíduos contam com poderes naturais (como força, beleza, prudência e destreza) repartidos em diferentes intensidades em cada ser. O estado político, por outro lado, conta com todos esses poderes reunidos em uma só pessoa, a república, que escolhe quais desses poderes devem se manifestar com maior força em um determinado momento.

Confirma-se isso quando, depois de tratar sobre o poder no capítulo X de *Leviatã*, Hobbes expõe, no capítulo seguinte, aquilo que,

segundo ele, é a condição natural da humanidade. Nesse ponto fica claro que, na igualdade natural de todos, já estão compreendidos os diferentes níveis de poderes naturais, desproporcionalmente distribuídos:

a natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito, que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim [...] a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que um deles possa com base nela reclamar algum benefício a que outro não possa igualmente aspirar (HOBBS, 2019, p.106).

Portanto, a igualdade natural de todos os indivíduos pressupõe não uma exata igualdade de poderes, mas um mesmo acervo de poderes originais distribuídos em diferentes proporções. Como já mencionado, o filósofo de Malmesbury acredita que os indivíduos são naturalmente iguais pois todos possuem em alguma medida “força, beleza, prudência, destreza, eloquência, liberalidade ou nobreza” (HOBBS, 2019, p.75).

Depois de estabelecer o que compreende por poder natural, Hobbes o associa ao direito natural⁷: “o direito de natureza [...] é a

⁷ Não trataremos a fundo, no presente trabalho, da diferença que Hobbes estabelece entre “lei natural” e “direito natural”. Essa diferença é apresentada por Hobbes no capítulo XIV de *Leviatã*. Enquanto a “lei” (*lex*) se relaciona à obrigação de fazer ou deixar de fazer, “direito” (*jus*) “consiste na liberdade de fazer ou de omitir”

liberdade que cada homem possui de *usar seu próprio poder*, da maneira que quiser, para preservação de sua própria natureza, ou seja, da sua vida” (HOBBS, 2019, p.112, grifo nosso). Na condição original, poder e direito são equivalentes, pois é direito de o indivíduo em estado de natureza fazer aquilo que pode, ou seja, fazer tudo o quanto está em seu poder.

Assim, no estado de natureza:

todo homem tem direito a todas as coisas, até mesmo aos corpos uns dos outros. Portanto, enquanto perdurar este direito natural de cada homem a todas as coisas, não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver (HOBBS, 2019, p.113).

Mesmo aquele que foi beneficiado com mais força não está completamente seguro. E não é outro o fundamento da identidade entre estado de natureza e estado de guerra em Hobbes. Pois o direito natural de todos a tudo, enquanto expressão dos poderes naturais, é a causa da guerra no estado de natureza, uma vez que se choca com o poder e o direito natural de outro indivíduo:

(HOBBS, 2019, p.112). Aqui o que nos interessa, sobretudo, é o “direito” e não a “lei natural”; ou seja, a liberdade e não a obrigação de fazer. Para discussões mais profundas sobre a relação entre lei natural; direito natural e liberdade, ver Dutra (2016) e Maruyama (2009).

“enquanto cada homem detiver o seu direito de fazer tudo quanto queira, todos os homens se encontrarão numa condição de guerra” (HOBBS, 2019, p.113).

É preciso enfatizar a importância do estado de guerra e suas causas na teoria política de Hobbes, pois é nele que se encontra a gênese a partir da qual se derivam outros direitos além do direito natural.

A igualdade natural, segundo o autor do *Leviatã*, se expressa pela igualdade de direitos. Essa, por sua vez, está assentada na igualdade de poderes. Todos têm acesso aos mesmos poderes naturais, embora em diferentes níveis. Se todos têm direito às mesmas coisas, segue-se que haverá disputa para conseguir a coisa desejada:

dessa igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos os nossos fins. Portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente a sua própria conservação, e às vezes apenas o seu deleite) esforçam-se para destruir ou subjugar um ao outro (HOBBS, 2019, p.107).

Como a guerra é manifestamente prejudicial, sobretudo porque provoca um estado permanente de medo, os indivíduos encontrarão maneiras de evitá-la reposicionando seus pode-

res e reconfigurando o direito natural. Isso se dará através dos atos voluntários.

Os atos voluntários

Se Hobbes estabelece a igualdade natural expressa pela igualdade de poderes e de direitos, o curso de seu argumento encontrará na guerra de todos contra todos a consequência inevitável dessa equidade original.

Se todos têm direito a tudo, ninguém se exime de tomar para si aquilo sobre o que possui direito. Segue-se o conflito permanente de todos contra todos, o estado de guerra, em que ninguém pode jamais baixar a guarda.

Para que o argumento de Hobbes evolua, o estado de guerra precisa ser tido como algo ruim. A guerra permanente de todos contra todos tem que configurar um problema a ser superado. Que essa situação seria, no mínimo, desagradável não há dúvida. Mas em um estado de natureza em que o próprio Hobbes retirou do ser humano as noções de bem e mal, justo e injusto (HOBBS, 2019, p.111), só se explica a saída desse estado e a passagem para o estado civil a partir do reconhecimento de uma espécie do que poderia ser chamado de mal-estar no estado de

natureza⁸. Um problema que merece ser mencionado – embora não seja esse o objetivo do presente texto – é que em um estado de natureza carente de moralidade, como poderia o indivíduo nele envolvido ou que dele faça parte, desejar abandonar esse estado por considerá-lo mau?

Hobbes reconhece os inconvenientes do estado de guerra, uma vez que é ele mesmo quem nos conta que no estado de guerra “a vida do homem é solitária, miserável, sórdida, brutal e curta” (HOBBS, 2019, p.109). Mas, que a guerra seja um inconveniente não seria, por si só, motivo para que os indivíduos dessem vida ao Estado político, que também possui os seus inconvenientes. Seria, com certeza, motivo para que desejassem tornar-se mais fortes ou mais perspicazes, qualidades necessárias para sobreviver naquele estado sem precisar negá-lo.

No entanto, ao ser tomado como algo ruim, mau e negativo, superar o estado de guerra torna-se o desígnio principal da humanidade. Por isso, em vez de o indivíduo formar alianças ou criar estratégias para ser vencedor na guerra, ele o faz para evitá-la e encontra meios para renunciar, se não a todos, ao menos a uma parte dos direitos concedidos pela natureza. Graças à visão negativa do estado de guerra, o indivíduo pode sentir-se aliviado

⁸ Parafrazeio aqui o texto de Freud cujo título é justamente “*O Mal-Estar na Civilização*” (FREUD, 2010).

pelo fato de a humanidade ter encontrado o meio para abandonar esse estado em vez de encontrar meios para nele sobreviver. Consolida-se, assim, a ideia de que o estado de natureza é mau, enquanto o estado civil é a superação desse mal⁹.

Porque a solução para a guerra é abandoná-la em vez de vencê-la é que o indivíduo procura renunciar, transferir, barganhar através de contratos ou pactos e até mesmo alienar alguns de seus direitos. Todos esses atos voluntários alteram o estatuto original do direito natural.

A renúncia não cria, mas extingue um direito. Renunciando ao direito a algo, não se estende o direito de outrem, mas tão somente se reduzem os obstáculos para que outrem exerça seu direito:

[...] resignar a um direito a alguma coisa é o mesmo que privar-se da liberdade de impedir outro de beneficiar-se do seu próprio direito à mesma coisa. Quem renuncia ou resigna ao seu direito não dá a nenhum outro homem um direito que esse já não tivesse antes (HOBBS, 2019, p.113).

⁹ Hobbes também menciona as paixões que fazem os indivíduos tenderem para a paz, entre elas, "o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável e esperança de as conseguir por meio do trabalho" (HOBBS, 2019, p.111). Há, portanto, uma tensão interna ao próprio estado de natureza que é um estado de guerra protagonizado por seres que temem a morte e desejam a paz. O aprofundamento dessa discussão encontra-se, como já mencionado, além do alcance do presente trabalho.

O ato de renunciar a um direito não é feito em favor de alguém específico. Por isso qualquer outro pode beneficiar-se da renúncia. Por outro lado, a transferência de um direito tem alguém (ou alguns) como destinatário(s). Assim como a renúncia, a transferência também não cria um direito novo, mas cria para o concesso o dever de não obstar o gozo do objeto da transferência pelo beneficiário (ou beneficiários): "quando [...] alguém abandonou ou adjudicou o seu direito, diz-se que fica obrigado ou forçado a não impedir àqueles a quem esse direito foi abandonado ou adjudicado o respectivo benefício [...] e é seu *dever* não tornar nulo esse seu próprio *ato voluntário*¹⁰" (HOBBS, 2019, p.114, grifo nosso).

Quando a transferência de direitos é mútua, tem-se o contrato (HOBBS, 2019, p.115). O contrato diferencia-se da renúncia e da transferência pelo caráter recíproco da operação. Não gera direitos novos a nenhuma das partes. Cada contratante recebe apenas a promessa de não oposição ao gozo de determinado direito.

Ainda quanto ao contrato, Hobbes diferencia "a transferência do direito a uma coisa e [...] a entrega da própria coisa" (HOBBS, 2019, p.115). Isso porque, no momento do contrato, o direito é transferido, mas não necessariamente a coisa objeto do contrato é transferida, podendo ser entregue em momento posterior.

¹⁰ Aqui tem-se a confirmação de que, de fato, trata-se de "atos voluntários".

Quando a transferência é feita não unilateralmente nem mutuamente, mas em troca de “conquistar a amizade ou os serviços de um outro [...] ou na esperança de adquirir reputação de caridade [...] ou na esperança de ser recompensado no céu, nestes casos não há contrato, mas doação” (HOBBS, 2019, p.116). Na doação, recebe-se em troca não a promessa de abstenção, mas vantagens de outra ordem, como prestígio, estima e reconhecimento.

Finalmente, aquilo que Hobbes chama de “pacto” ou “convenção” (*covenant*)¹¹ ocorre quando a troca não se dá imediatamente, mas aceita-se a promessa de receber determinado benefício no futuro. Assim, “um dos contratantes pode [...] entregar a coisa contratada, e deixar que o outro cumpra a sua parte num momento posterior determinado, confiando nele até lá” (HOBBS, 2019, p.115).

¹¹ Hobbes fundamenta o aparecimento do Estado naquilo que, em inglês, ele chama de “*covenant*” e que se diferencia do “*contract*” (cf. HOBBS, 1996, p.94). No capítulo XIV de *Leviatã*, antes, portanto, de tratar da origem da república, Hobbes apresenta como sinônimos “*pact*” e “*covenant*” (HOBBS, 1996, p.94), e a edição brasileira ora utilizada traduz por “pacto” e “convenção” (*op.cit.* p.115-116). Importante notar que no capítulo XVII da mesma obra, quando trata de fato da origem da república, Hobbes prefere usar a expressão “*covenant*” – e não “*pact*” – para referir-se ao acordo originador do Estado. O tradutor, entretanto, aqui e em outras passagens análogas, optou por “pacto” em vez de “convenção” (*op. cit.*, p.147-148). Como esse detalhe não tem maiores implicações na compreensão do texto, seguiremos o tradutor da edição em português e referir-nos-emos como “pacto” ao acordo que dá origem ao poder político (“*covenant*”).

Para fundamentar a geração do poder político em atos voluntários, essa modalidade de ato voluntário é a que mais convém, pois, o indivíduo (futuro súdito), ao abrir mão do absoluto direito de governar-se sozinho, receberá em troca a segurança (fornecida pelo soberano) em caso de perigos futuros. Aqui, trata-se de um cálculo sobre as vantagens (ganhar segurança no estado civil, garantida por um soberano) e desvantagens (perder direitos naturais e liberdade natural) de permanecer ou abandonar o estado de natureza. Por isso, é exatamente sobre o pacto que se assenta a gênese do poder soberano, que representa:

uma verdadeira unidade de todos [os indivíduos], numa só e mesma pessoa, *realizada por um pacto* de cada homem com todos os homens, de um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: autorizo e transfiro o meu direito de me governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferires para ele o teu direito, autorizando de uma maneira semelhante todas as suas ações (HOBBS, 2019, p.147, grifo nosso).

O poder soberano pode surgir de duas formas: a primeira diz respeito à força natural, que ocorre, por exemplo, quando um pai subjuga seus filhos ou quando um homem subjuga seus inimigos. A segunda ocorre justamente através do pacto:

uma multidão de homens *concorda e pactua*, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela

maioria o direito de representar a pessoa de todos eles [...] todos, sem exceção [...] deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem os seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos demais homens (HOBBS, 2019, p.148-149, grifo nosso).

Ao contrário dos demais tipos de atos voluntários, o pacto gera direitos ao que se tornou portador da pessoa de cada indivíduo, pois “é desta instituição da república que derivam todos os direitos ou faculdades daquele ou daqueles a quem o poder soberano é conferido” (HOBBS, 2019, p.149).

Em suma, o pacto estabelecido entre cada indivíduo gera para os envolvidos a obrigação de obediência a um terceiro, o soberano. E gera, além de deveres para os súditos, direitos para o soberano. O mais evidente deles é o de permanecer como titular da soberania independentemente da vontade individual de qualquer dos súditos (HOBBS, 2019, p.149-150):

aqueles que já instituíram uma república, dado que são obrigados pelo pacto a reconhecer como seus os atos e decisões de alguém, não podem licitamente celebrar entre si um novo pacto de obediência a outrem, seja no que for, sem sua licença (HOBBS, 2019, p.149)¹².

12 A posição de Hobbes é semelhante àquela que, anos mais tarde, Locke adotará ao recusar a tolerância aos católicos justamente por estarem servindo a dois se-

Além desse, o compromisso assumido por cada um de abrir mão da sua pessoa em favor do soberano, acarreta para o detentor – ou os detentores – do poder soberano outros direitos, que podem ser assim enumerados: 1. permitir ou não o desligamento de qualquer dos súditos; 2. agir em nome de cada pessoa¹³ e não ser, por isso, questionado nem punido; 3. ser juiz do que for necessário para a paz e defesa dos súditos e decidir, inclusive sobre as controvérsias entre eles; 4. fazer as regras pelas quais todos os súditos possam saber o que lhes pertence; 5. fazer a guerra, a paz; escolher seus conselheiros e ministros; compen-sar e punir, a seu arbítrio e conceder títulos de honra (HOBBS, 2019, p.149-155).

Graças a essas cláusulas, a penúltima em especial, o soberano torna-se fonte do direito no mundo civil. Caberá, assim, única e exclusivamente a ele produzir as “leis civis, ou seja, as leis de cada república específica” (HOBBS, 2019, p.153).

nhores (cf. LOCKE, 2019, p.93).

13 Ostrensky (2010) traz à luz o fato de Hobbes alterar significativamente “a estrutura de sua explicação sobre a soberania” no hiato que separa seus escritos políticos do início da década de 1640 (*Elementos da Lei Natural e Política*, de 1640, e *Do Cidadão*, de 1642) e o *Leviatã*, de 1651. Segundo a autora, Hobbes passa a adotar uma “linguagem da representação, de índole parlamentarista”, expressa sobretudo no capítulo XVI do *Leviatã*, que trata justamente da representação política. Esse capítulo não possui correspondente nas demais obras, que adotariam uma “retórica ostensivamente realista” e não tratariam, por isso, especificamente de temas como “pessoa” e “representação”.

O poder civil como fonte dos direitos civis

Primeiramente, cabe ressaltar uma vez mais a relação que Hobbes estabelece entre direito e liberdade. Como já foi mencionado¹⁴, para Hobbes, "*direito é liberdade*, nomeadamente a liberdade que a lei civil nos permite, e a lei civil é uma obrigação que nos priva da liberdade que a lei de natureza nos deu" (HOBBS, 2019, p.246, grifo nosso). Há, portanto, uma forte relação entre poder, direito e liberdade. A liberdade é necessária para a efetivação do poder e, conseqüentemente, do direito. Por exemplo, se o indivíduo pode caminhar ou correr, então ele tem o direito de caminhar ou correr desde que esteja livre para fazê-lo, ou seja, desde que nenhum obstáculo o impeça de caminhar ou correr, conforme sua vontade.

Se, por um lado, no estado de natureza a liberdade é limitada apenas por obstáculos físicos, por outro, na república ela se limitará, também, pelas leis civis cuja outorga é prerrogativa do soberano. Hobbes é claro ao afirmar que a liberdade dos súditos "depende do silêncio da lei" (HOBBS, 2019, p.187). Consiste, por isso, em uma falta de impedimento.

Há, contudo, exceções. Isso porque nem todos os direitos naturais podem ser transferidos ao soberano quando do estabeleci-

¹⁴ Ver nota 3 do presente trabalho.

mento da república: “todo súdito tem liberdade em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto”, dirá Hobbes (2019, p.185). Por essa razão, o súdito mantém alguns direitos naturais no estado civil, tais como: defender seu próprio corpo; não acusar a si próprio e não se tornar soldado da república exceto se por vontade própria ou em casos em que seja necessária a cooperação de todos para a defesa da república¹⁵(HOBBS, 2019, p.185-187).

Para Hobbes, a transição do estado de natureza para o estado civil é motivada pelo desejo e necessidade de paz, segurança (HOBBS, 2019, p.185) e conservação da vida (HOBBS, 2019, p.143). A conservação da vida é, aliás, um direito herdado do estado original não passível de ser transferido por contrato. Não se pode abrir mão do direito, do poder e da liberdade de defender a própria vida. Essa é, por assim dizer, uma *cláusula pétrea* do direito de natureza, que não se modifica nem mesmo com o surgimento da república.

Cabe ainda ressaltar duas coisas sobre os direitos naturais não suscetíveis de alienação: eles todos têm relação com a preservação da vida e constituem limites aos direitos do soberano.

15 Muitos comentadores apontam haver, por isso, um direito de resistência em Hobbes. Ver, por exemplo, Steinberger, 2002.

O direito de defender o próprio corpo, que é o primeiro e mais evidente direito inalienável apontado por Hobbes, contém os dois elementos acima elencados: está diretamente relacionado com a preservação da vida, uma vez que “ninguém pode renunciar ao direito de resistir a quem o ataque pela força para lhe tirar a vida” (HOBBS, 2019, p.115) e constitui limite ao direito do soberano:

se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer (HOBBS, 2019, p.185).

Assim também ocorre com o direito a não acusar a si próprio e não se resignar ao cárcere. Hobbes inclui esses dois direitos no rol dos direitos inalienáveis, pois tanto dizem respeito à ameaça à vida, já que uma vez sob domínio de outrem, “é impossível saber, quando alguém lança mão da violência, se com ela pretende ou não provocar a morte” (HOBBS, 2019, p.115); como também constituem limites ao poder soberano:

se alguém for interrogado pelo soberano, ou por sua autoridade, relativamente a crime que cometeu, não é obrigado (a não ser que receba garantia de perdão) a confessá-lo, porque ninguém [...] pode ser obrigado por um pacto a acusar-se a si próprio (HOBBS, 2019, p.185-187).

Finalmente, o direito de recusa a se tornar soldado da república exceto se por vontade própria ou em casos em que seja necessária a defesa coletiva, compreende a defesa da vida, pois a finalidade da república “não é mais do que a segurança da pessoa de cada um, quanto à sua vida e quanto aos meios de a preservar de maneira tal que não acabe por dela se cansar” (HOBBS, 2019, p.115); e também estabelece um limite à soberania absoluta, já que “um soldado a quem se ordene combater o inimigo [...] pode não obstante em muitos casos recusar, sem praticar injustiça” (HOBBS, 2019, p.186).

Esses direitos herdados do estado de natureza não podem ser tocados pelas leis civis. Mas são somente esses, pois no estado civil o súdito será obrigado a tudo o quanto a lei lhe impuser, já que as leis civis são “aquelas leis que os homens são obrigados a respeitar [...] por serem membros de uma república” (HOBBS, 2019, p.225). A lei civil tem caráter ordenatório e imperativo, trata-se especificamente de uma ordem que parte do soberano e se dirige ao súdito: “a lei civil é para todo súdito constituída por aquelas regras que a república lhe impõe” (HOBBS, 2019, p.226).

Exemplo bem delimitado, em *Leviatã*, de direito propriamente civil é o direito à propriedade. Primeiramente, Hobbes nega que no estado de natureza exista o direito à propriedade, uma vez que em tal condição não há “domínio, nem distinção entre o meu e o teu [e] só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de con-

seguir, e apenas enquanto for capaz de o conservar" (HOBBS, 2019, p.111). A propriedade, portanto, só aparece na chave dos direitos civis, pois "está anexado à soberania todo o poder de preservar as regras através das quais todo homem pode saber quais os bens de que pode gozar [...] é a isto que os homens chamam propriedade¹⁶" (HOBBS, 2019, p.153).

Cabe mencionar ainda o forte laço entre propriedade e justiça que Hobbes herdou dos escolásticos e cuja concordância resta clara no texto *Leviatã*:

A definição comum de justiça fornecida pelos escolásticos permite deduzir o mesmo, na medida em que afirmam que a justiça é a vontade constante de dar a cada um o que é seu. Portanto, onde não há o seu, isto é, não há propriedade, não pode haver injustiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há república, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas (HOBBS, 2019, p.124).

Propriedade e justiça, ambas só têm lugar sob o estado civil:

[...] para que as palavras "justo" e "injusto" possam ter lugar, é necessária alguma espécie de poder coercitivo, capaz de obrigar igualmente os homens ao cum-

16 Importante ressaltar que Hobbes só reconhece o direito absoluto à propriedade ao soberano. Cada indivíduo tem, no estado civil, pela permissão do soberano, o usufruto da propriedade, que, embora exclua o direito de todos os outros indivíduos, não exclui o direito do soberano (HOBBS, 2019, p.212).

primento de seus pactos, mediante o terror de algum castigo que seja superior ao benefício que esperam tirar do rompimento do pacto, e capaz de confirmar a propriedade que os homens adquirem por contrato mútuo, como recompensa do direito universal a que renunciaram. E não pode haver tal poder antes de se erigir uma república (HOBBS, 2019, p.124)

Das três fontes do direito, apenas o poder soberano permite o aparecimento da propriedade e, conseqüentemente, da justiça.

Tem-se, assim, o estado de natureza e o estado civil como dois extremos. No primeiro, o direito resume-se ao poder, à capacidade física, e encontra-se em estado bruto. Desse não decorre nenhuma garantia ou segurança. No segundo, o direito é garantido pelo poder coercitivo do soberano e a segurança é salvaguardada pela espada do estado civil. Vai-se da insegurança do direito primitivo, resultado da força individual, à segurança do direito civil, resultado da autoridade do soberano.

No meio desse caminho está o pacto. Só por ele o poder soberano pode ter o domínio da vida civil. Por isso o pacto exige abdicação de poderes individuais e concordância em obedecer à autoridade de um terceiro, o soberano.

Embora o pacto seja uma segunda fonte de direitos, os direitos dele advindos são ainda incertos. Isso porque o poder individu-

al estará sempre ao alcance em caso de alguém, ainda que tenha concordado em dele abrir mão, desejar retomá-lo; por isso Hobbes foi taxativo: "os pactos sem a espada não passam de palavras" (HOBBS, 2019, p.143). Para que isso não ocorra, é preciso haver meios de impedir que o poder individual, uma vez deixado de lado, possa ser retomado por qualquer indivíduo. Só um poder coercitivo pode garantir isso. Por essa razão, propriedade e justiça não estão garantidas nem mesmo pelos pactos:

De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos, mas a validade dos pactos só começa com a instituição de um poder civil suficiente para obrigar os homens a cumpri-los, e é também só aí que começa a haver propriedade (HOBBS, 2019, p.124)

Cabe lembrar, mais uma vez, que a justiça só aparece a partir do estabelecimento da república. Ainda que haja um direito de natureza, Hobbes é claro ao afirmar que no estado de natureza *"nada pode ser injusto. As noções de certo e de errado, de justiça e injustiça, não podem aí ter lugar"* (2019, p.111, grifo nosso). Ou seja, os poderes naturais pelos quais o direito natural se manifesta não são, por si sós, capazes de produzir o justo e o injusto, mas o poder soberano, esse sim, dá origem à justiça e à injustiça; que são, basicamente e respectivamente, o cumprimento e o não cumprimento – não de qualquer pacto – mas dos pactos validados pelo soberano.

Se o pacto por si só não garante direitos, na medida em não garante o usufruto da propriedade, ao menos ele fornece a condição para a segurança jurídica, ou seja, para a preservação e consolidação daquilo que foi acordado. O poder civil é a expressão mais bem-acabada dessa condição, ele é fonte e garantia do direito. Seu surgimento torna possível não apenas a distribuição, mas, também, o gozo regular e ininterrupto da propriedade. Por isso, ele é, também, fonte da justiça, uma vez que determina o que pertence a cada um e sua autoridade que protege o usufruto prolongado ou permanente da propriedade. Nesse registro da relação intrínseca entre soberano, propriedade e justiça é que se pode finalmente falar em leis civis:

antes da constituição do poder soberano [...] todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato desse poder, tendo em vista a paz pública. Essas regras da propriedade (ou *meum e tuum*), tal como o bom e o mau, ou o lícito e o ilícito nas ações dos súditos, são as leis civis (HOBBS, 2019, p.153, grifo nosso)

Por fim, com exceção do direito à vida, que é cláusula pétrea do direito natural, e da transferência do absoluto direito de governar-se para o soberano, que é realizado pelo pacto, o poder soberano é fonte de todas as leis civis e de todo o direito que venha por elas surgir, especialmente o direito à propriedade, ao qual se vincula a justiça.

Considerações finais

A presente reflexão teve como objetivo, através do recorte e da articulação de diferentes eixos argumentativos no interior de *Leviatã*, examinar as fontes do direito na referida obra. Foram, para esse fim, elencadas três fontes do direito presentes no texto: os poderes naturais, os atos voluntários e o poder civil.

Poderes naturais acarretam direitos naturais. Sua configuração contém aquilo que o indivíduo pode fazer para preservar a própria vida. A essa liberdade e poder de autoconservação, Hobbes chama direito natural. Esse direito é instável, inconstante e reflete a insegurança do estado de natureza. Existe o direito natural, embora não exista segurança jurídica que o garanta no estado de natureza.

O mesmo direito natural dá aos indivíduos direito a todas as coisas, embora seu usufruto não seja garantido. Nesse sentido, a igualdade natural, que Hobbes assume como nuclear na condição do estado de natureza, é também o que o torna mais perigoso. O direito a tudo significa guerra contínua de todos contra todos. Logo, o mesmo poder natural que garante a todos direito a tudo, permite, também, que tudo se possa perder repentinamente.

Por isso, no estado de natureza não existe direito à propriedade, mas apenas seu usufruto temporário. Para superar a guerra de todos contra todos, os indivíduos pactuam entre si para transferir a um terceiro a maior parte dos seus poderes naturais. Eles abrem mão do direito de se apropriar do que está em poder dos outros e recebem em troca a garantia de que os outros também não se apropriarão do que estiver em seu poder.

Os atos voluntários, entre os quais está o pacto, altera a disposição original do direito natural. Por eles é possível renunciar, transferir e permutar com os direitos naturais. É por meio deles, também, que se pode atribuir a um terceiro (o soberano) os direitos que lhe serão próprios. Por isso os atos voluntários são a segunda fonte de direitos.

Por fim, entre os poderes que o pacto transfere ao soberano está o poder de criar direitos. O poder soberano contém a fonte de todos os direitos civis, ele não apenas cria direitos como também garante que sejam cumpridos. Garante, inclusive, que o pacto que lhe atribuiu tais poderes continue em vigor¹⁷. Assim nasce a segurança jurídica que faltava aos direitos naturais no estado de natureza.

¹⁷ A doutrina decisionista schmittiana se apoia, entre outros autores, em Hobbes, sobretudo porque vê na norma jurídica originada pelo poder soberano a principal fonte do direito. Nesse tipo de norma estariam contidos não “o comando enquanto comando, mas a autoridade ou soberania de uma decisão final, que vem tomada junto com o comando” (SCHMITT, 1934, *apud* Macedo Júnior, 1994).

Se no estado de natureza não havia direito à propriedade, no sentido de permanência e continuidade do seu usufruto, no estado civil, a espada do soberano fornece a segurança necessária para o seu proveito. Só a partir daí é possível afirmar que algo pertence a alguém.

Portanto, com o aparecimento do poder civil, surge também a propriedade. E Hobbes mantém associadas as ideias de propriedade e justiça, afinal, a justiça consiste em dar a cada um o que a cada um pertence. Esse pertencimento só é definitivamente possível no estado civil, daí que a justiça igualmente só será possível no estado civil. Propriedade e justiça nascem unidas a partir do estabelecimento do poder soberano.

O soberano, dessa forma, mais do que fonte das leis e do direito, é fonte da propriedade. Ele não apenas tem o poder de distribuir, como de garantir seu usufruto. E é, por isso, fonte da justiça, uma vez que a justiça só pode existir onde há propriedade.

Além disso, o poder soberano é a garantia de paz. Assim, não apenas a propriedade e a justiça nascem de mãos dadas, mas, com elas, também a paz do estado civil. Isso conduz ainda à conclusão de que a propriedade é necessária para a paz, uma vez que é a ausência dela que acarreta a guerra de todos contra todos no estado de natureza.

Se o direito natural, dada a sua vinculação com os poderes naturais, ocasiona guerra, os indivíduos recorrem aos pactos para evitá-la. Como os pactos sem coerção podem ser quebrados, o primeiro de todos os pactos deve ser aquele que cria o poder coercitivo que garanta justamente o cumprimento dos pactos. Uma vez criado, esse poder coercitivo torna-se ele próprio garantia de cumprimento dos pactos e fonte de direitos. São essas as três fontes de direito em *Leviatã*.

Referências bibliográficas

CONSANI, Cristina Foroni. Kelsen leitor de Kant: considerações a respeito da relação entre direito e moral e seus reflexos na política. **Princípios, Revista de Filosofia**, Natal, 2016. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/9823>. Acesso em 07.12.2021.

DUTRA, Delamar José Volpato. Direito natural (jus naturale) em Hobbes. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 61-81, 2016. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/11103>. Acesso em 07.12.2021.

FREUD, Sigmund. **O Mal-Estar na Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de uma República Eclesiástica e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz N. da Silva. 4ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

JAUME, Lucien. Carl Schmitt, Interprète de Hobbes: Une Lecture Frelatée. **Revue Française de Science Politique**, vol. 53, no. 4, 2003.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOCKE, John. **Carta Sobre a Tolerância**. Tradução de Fabio Fortes (et.al). Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. O decisionismo jurídico de Carl Schmitt. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 32, 1994, p. 201-215. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-64451994000100011>. Acesso em 15.08.2022.

MARUYAMA, Natalia. Liberdade, Lei Natural e Direito Natural em Hobbes: Limiar do Direito e da Política na Modernidade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.32, n.2, 2009, p.45-62. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/1006>. Acesso em 09.12.2021.

OSTRENSKY, Eunice. Soberania e representação: Hobbes, parlamentaristas e levellers. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, n. 80, 2010, p. 151-179. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000200007>. Acesso em 12.08.2022.

SCHMITT, Carl. Sobre os três tipos de pensamento jurídico. In: MACEDO JR, Ronaldo Porto. **Carl Schmitt e a fundamentação do direito**. Tradução de Peter Naumann. São Paulo: Max Limonad, 2001.

SCHMITT, Carl. O Leviatã na teoria do Estado de Thomas Hobbes: sentido e fracasso de um símbolo político. In: GALVÃO JR, João Carlos. C. **Leviathan cibernético: da quebra das máquinas ao Leviatã cibernético**. Rio de Janeiro: NPL, 2008.

STEINBERGER, Peter James. Hobbesian Resistance. **American Journal of Political Science**, v.46, n.4, (October) 2002, pp. 856-865.

ZARCA, Yves-Charles. Carl Schmitt ou a tripla traição a Hobbes: Uma História Nazista da Filosofia Política? Tradução de José Emílio M. Ommati. **Revista Eletrônica do Curso de Direito - PUC Minas**, Serro, 2010. Disponível em <http://seer.pucminas.br/index.php/DireitoSerro/article/view/1124>. Acesso em 09.12.2021.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC

v. 2, n. 1 (2022) ■ ISSN: 2763-7689

Resenha

Noções fundamentais
da epistemologia popperiana:
uma resenha de
Popper – textos escolhidos pt. I
(teoria do conhecimento)

Gabriel Chiarotti Sardi

Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v2i1.604

Recebido em: 3 de dezembro de 2021.

Aprovado em: 11 de setembro de 2022.

Contato do autor: gabrielchi@hotmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8430403232743586>

Noções fundamentais da epistemologia popperiana: uma resenha de *Popper – textos escolhidos pt. I (teoria do conhecimento)*

Gabriel Chiarotti Sardi

Introdução

A presente resenha busca examinar não somente um único texto do exímio filósofo da ciência Karl Popper, mas sim oito ensaios do autor. Esses textos compõem a primeira parte da coletânea *Popper: textos escolhidos*, organizados pelo filósofo David Miller e traduzidos para o português por Vera Ribeiro.

Os trabalhos aqui resenhados se referem à essência da teoria do conhecimento de Popper e são imprescindíveis para o estudo introdutório, tanto do pensamento do filósofo, quanto da própria Filosofia da Ciência, visto que o autor foi um dos responsáveis pela consolidação dessa área como disciplina de ordem autônoma.

Cada seção a seguir corresponde a um texto independente de Popper que foi realocado como subcapítulo do livro, contando, ainda, com a indicação do ano da publicação original. Nas considerações finais, teço breves comentários sobre a unidade do pensamento popperiano acerca das questões epistemológicas tratadas e sua importância histórica para a Filosofia da Ciência.

Os primórdios do racionalismo (1958)

No primeiro ensaio, Popper busca remontar aos pré-socráticos a origem do Racionalismo Crítico. Segundo o autor, Tales inaugurou um novo tipo de Escola que prezava pela liberdade e incentivava a crítica constante. Os jônios sempre tiveram uma atitude não dogmática em relação ao mestre (com exceção dos pitagóricos) e isso foi responsável pelo florescimento da filosofia e da ciência no Ocidente, que são, segundo o filósofo, caracterizadas pela procura de uma cosmologia capaz de explicar racionalmente o mundo em que estamos inseridos, tanto em sua configuração física, quanto em seus atributos *últimos* – ou metafísicos.

Ademais, para Popper, devemos nos afastar do dogmatismo e do mito baconiano da indução. O autor afirma que nosso conhecimento não é baseado em observações e experimentos, mas sim em conjecturas constantes, relegando ao experimento e à observação os papéis de auxiliares argumentativos e racionais para testar as conjecturas. O conhecimento científico se estabelece através de *conjecturas e refutações* constantes.

A defesa do Racionalismo (1945)

Popper fez algumas distinções importantes: 1) racionalismo acrítico ou abrangente; 2) irracionalismo; e 3) racionalismo crítico.

O *racionalismo acrítico ou abrangente* (1) é uma forma de racionalismo radical que advoga que só devemos crer em argumentos fundamentados e não em suposições. É logicamente inválido por dois motivos: i) todo argumento ou posição possui um conjunto, mesmo que restrito, de suposições; ii) a própria adesão ao racionalismo acrítico não possui fundamentação.

O *irracionalismo* (2) é a tradição que afirma que não há razão, somente cultura e emoções. Também é uma posição extremista, mesmo que não seja logicamente incoerente como racionalismo acrítico, pois rejeita qualquer traço da razão (e acaba reduzindo o conhecimento a algo indefinido e/ou inferior) e permite o surgimento de concepções socialmente danosas e imorais. Ser irracionalista, segundo Popper, é abrir as portas para uma possível imoralidade política que culmina dessa posição.

Já o *racionalismo crítico* (3) é uma forma de racionalismo moderado e autocrítico. Não é dogmático como o racionalismo acrítico ou o irracionalismo, pois reconhece que a escolha pelo racionalismo como posição filosófica não é racional em um primeiro momento. Por outro lado, advoga que não podemos reduzir tudo ao irracionalismo, pois, caso o fizéssemos, ignoraríamos todos os avanços trazidos através do diálogo moderado e construtivo e permitiríamos o surgimento de doutrinas danosas – sobretudo morais e políticas, como já salientado.

Conhecimento sem autoridade (1960)

Nesse ensaio Popper busca evidenciar que as clássicas perguntas dos empiristas estão equivocadas. Não devemos perguntar: "como você sabe?", "quais as fontes de sua afirmação?" ou "quais são as observações subjacentes à sua afirmação?". Sobre as observações empíricas, Popper foi claro: elas não podem, única e exclusivamente, fundamentar uma posição sem algo mais. E sobre a primeira questão acima, sobre a origem do conhecimento, ela pressupõe certa *autoridade* – uma hierarquia e primazia de fontes de conhecimento.

A autoridade não pode ser critério epistemológico válido e absoluto. Discutir as fontes (exceto no caso da História) é um passo equivocado. Devemos, em vez disso, avaliar a relação entre a conjectura proposta e a realidade, pois só assim poderemos testar o valor de verdade da conjectura buscando falseá-la (criticá-la).

Temos várias fontes de conhecimento, mas nenhuma delas possui autoridade. Diante disso, é importante frisar:

- i) Não há uma fonte suprema de conhecimento;
- ii) Devemos avaliar a conjectura frente à realidade;

iii) Todo argumento pode ser relevante (desde que possamos avaliar se as teorias são compatíveis com as observações);

iv) A tradição é a nossa fonte mais importante;

v) Não devemos ser antitradicionalistas, pois aprendemos através da tradição. Mas também não devemos ser tradicionalistas, pois todo fragmento da tradição pode e deve ser criticado/avaliado;

vi) O conhecimento não parte de uma *tábula-rasa*. Todo conhecimento é construído na modificação de conhecimentos anteriores;

vii) Epistemologias otimistas e pessimistas estão igualmente equivocadas. Clareza e polidez não indicam verdade, mas, por outro lado, o obscurantismo pode sinalizar erro. Os erros devem ser encontrados e paulatinamente corrigidos através da crítica sincera;

viii) Observação e razão não são autoridades. Embora sejam muito importantes, seus papéis são limitados a atuarem nos testes críticos como auxiliares racionais;

ix) Toda solução de problemas levanta novos problemas não resolvidos, sobretudo na medida em que o problema original seja demasiado profundo e sua solução seja ousada.

Temos que rejeitar a ideia de justificar as conjecturas por "razões positivas" que as tornem sumamente prováveis. Só o teste crítico deve nos guiar. A verdade está além da autoridade hu-

mana e ela guia o processo crítico, não como algo sobrenatural, mas sim porque a realidade põe nossas conjecturas à prova constantemente.

Conhecimento Subjetivo versus Conhecimento Objetivo (1967)

Popper faz uma distinção entre três mundos:

Mundo 1: mundo dos objetos e estados físicos;

Mundo 2: mundo dos estados de consciência ou estados mentais;

Mundo 3: mundo do conhecimento objetivo do pensamento, ou seja, dos conhecimentos consolidados em artigos, teorias, experimentos etc.

Para o autor, a epistemologia tradicional sempre focou no mundo 2 e no ato subjetivo de conhecer, mas não investigou o que realmente importa: o mundo 3 e os produtos de pensamento, isto é, as conjecturas da ciência (que depois de apresentadas, independem do mundo 2). Investigar o mundo 3 pode oferecer uma investigação sobre o conhecimento científico, mas investigar o mundo 2 não.

Popper apresenta três teses fortes sobre o mundo 3:

i) A epistemologia tradicional sobre o mundo 2 é irrelevante para

estudar o conhecimento científico;

ii) Para a epistemologia é relevante estudar as conjecturas científicas, as situações problemáticas, os debates, os argumentos críticos, o papel da evidência etc. É, portanto, decisivo estudar o mundo 3 na qualidade de um mundo autônomo;

iii) Uma epistemologia objetivista sobre o mundo 3 pode ajudar a esclarecer o mundo 2, mas não o contrário.

Outras teses de apoio são acrescentadas:

a) O mundo 3 é um produto natural do homem;

b) O mundo 3 é autônomo, embora seja um produto humano e exerça influência sobre os homens e vice-versa;

c) O crescimento progressivo do conhecimento objetivo se dá através da relação humana com o mundo 3.

Embora o mundo 3 seja um produto originalmente humano, os conteúdos dispostos nas conjecturas são verdadeiros ou falsos independentemente de nós e dos processos que executamos ao construir as conjecturas.

O mundo 3 passa a ser autônomo, além disso, pelo fato de que quando um problema é apresentado e conjecturas são propostas, os cientistas partem para uma análise crítica visando a eli-

minação dos erros através de uma contraposição entre as próprias conjecturas e a realidade factual. Dessa forma, o trabalho de desenvolvimento da teoria escapa das mãos do proponente original e se dá em meio a um processo de mutualismo com a comunidade científica.

Em suma, só um estudo das próprias conjecturas (mundo 3) pode oferecer uma análise epistemológica coerente do conhecimento científico.

Epistemologia Evolutiva (1973)

A fim de explicar o desenvolvimento progressivo da ciência, Popper busca, neste ensaio, utilizar uma perspectiva biológica ou evolutiva. Segundo o autor, nos humanos há três tipos de adaptações: genética, comportamental e científica. Todos os três níveis de adaptação humana partem de uma estrutura hereditária. Na ciência as conjecturas e teorias científicas são dominantes nessa estrutura.

A ciência progride por *instrução* e *seleção*. A instrução é dada através da tradição e imitações na ciência (relação com o conhecimento anterior consolidado). A instrução vem sempre de dentro da estrutura e é um elemento conservador, enquanto a seleção é a etapa de eliminação de erros e essa eliminação se dá através da análise crítica. A seleção é um elemento revolucionário e a

adaptação na ciência se dá pelo método de ensaio e erro.

A adoção provisória de uma nova conjectura para eliminar erros inaugura novos problemas. Uma teoria revolucionária faz os problemas diferirem dos antigos e é dessa forma que a ciência progride.

A diferença fundamental entre a adaptação científica e as outras duas formas de adaptação humana – genética e comportamental – é que a científica não é cega, isto é, ela não ocorre aleatoriamente de acordo com as necessidades do ambiente, mas é guiada racionalmente (criticamente) pelos cientistas.

Dois tipos de definições (1945)

Popper faz uma pungente crítica à noção de “definição” herdada de Platão e Aristóteles. A noção de conhecimento por definição, tal como Aristóteles pensava, é completamente distinta da forma com que a ciência moderna progride. Para Aristóteles, nós progredimos no conhecimento quando definimos algo. Por exemplo:

“O **cãozinho** é o **filhote de cachorro**”

Nessa sentença, **cãozinho** é o termo a ser definido e **filhote de cachorro** é a definição a ser alcançada.

A ciência moderna procede de forma inversa (salvo poucas exceções em alguns livros didáticos, mas nestes o conhecimento já está consolidado e visa somente doutrinar). Por exemplo, diante da questão: “como devemos chamar o filhote de cachorro?”, cunhamos, então, o termo “cãozinho” para este fim.

A doutrina aristotélica de definições é insustentável por si só, visto que, ao procurarmos definir algo objetivamente, teremos uma regressão ao infinito referente aos termos definidores do objeto a ser definido.

O ponto central é que a ciência não se importa com definições, mas com fatos. Os cientistas criam conjecturas e refutações para explicar os fatos da maneira mais verdadeira possível – embora seja impossível chegarmos à *verdade absoluta*, diferentemente da forma como Platão e Aristóteles pensavam com suas teses “essencialistas”.

Para Popper, a filosofia não progride tanto porque fica discutindo inutilmente definições essenciais, algo que as ciências empíricas não o fazem.

O problema da Indução (1953, 1974)

Neste importante texto é investigado o clássico problema da indução, tal como foi levantado por David Hume. O problema lógico

da indução é assim formulado (premissas problemáticas gerais):

- 1) É impossível justificarmos uma lei por observação ou experimentação, pois a lei transcende a experiência;
- 2) A ciência usa leis o tempo todo;
- 3) Tese empirista: só a observação ou experimentação pode decidir sobre a adesão ou abandono de uma lei científica.

A solução apresentada por Hume é a de aceitar as limitações do conhecimento, ou seja, aceitar as limitações da indução e afirmar que a executamos devido a um instinto natural de sobrevivência – o *hábito*. Popper aceita as limitações do conhecimento, tal como Hume também o faz, mas, visando salvar a *razão*, afirma não haver incompatibilidade entre as premissas (1) e (3).

O que Popper argumenta é, basicamente, que não existe “inferência indutiva”, mas sim a formulação de conjecturas que deverão ser testadas empiricamente (premissa 3) buscando filtrar sempre a mais provável de ser verdadeira. A conjectura mais testável é a mais explicativa, pois resistiu aos testes do método científico. Sendo assim, não mergulhamos em uma ausência da razão.

O ponto nevrálgico da posição popperiana é que a indução não prova absolutamente nada e nisto Hume estava certo. Porém, a existência de uma contradição empírica é capaz de provar quais

conjecturas são falsas/erradas e é por essa razão que o método científico é seguro, posto que os cientistas criam conjecturas explicativas e testáveis que são desenvolvidas e contrapostas à realidade buscando encontrar nelas refutações empíricas para testar seu valor de verdade. No fim, graças à metodologia científica, nos restam as conjecturas mais úteis, plausíveis e próximas da verdade.

O problema da Demarcação (1974)

No último texto aqui examinado, Popper articula um dos problemas centrais de sua filosofia da ciência: o problema da demarcação. Ele é assim apresentado:

Uma teoria científica deve:

- 1) propor uma explicação para os fenômenos;
- 2) ser falseável;
- 3) oferecer previsões.

O ponto (2) é o mais importante para o autor, visto que a distinção entre metafísica e ciência não é muito nítida. O que ontem era ciência, amanhã poderá ser metafísica.

A testabilidade é o fator crucial na demarcação, mas precisamos entender que há graus de testabilidade e muitas “teorias” são, na verdade, sistemas teóricos, como, por exemplo, a gravitação newtoniana. O sistema supracitado (gravitação newtoniana) envolve *definições* que em si não são testáveis, mas o sistema como um todo é passível de teste, já que um contraexemplo poderia refutar o sistema como um todo único.

A proposta de demarcação de Popper é uma *regra metodológica* e não uma lei absoluta. Todavia, pode nos ajudar a distinguir entre teorias físicas e metafísicas (como, por exemplo, o marxismo atual, que sempre consegue uma explicação para um contraexemplo, impedindo, desta forma, seu falseamento).

Para fugir de uma refutação e evitar uma mudança revolucionária na teoria, pode-se adotar hipóteses *ad hoc*. Hipóteses *ad hoc* são estratégias para salvar a teoria e não são testáveis em um primeiro momento, por isso devemos evitá-las ou, caso necessário, buscar torná-las falseáveis (e, conseqüentemente, conhecimento de fato).

Considerações finais

Quando os oitos textos de Popper que compõem a parte I da coletânea de obras escolhidas são escrutinados, percebe-se que David Miller se baseou em um eixo central para organizá-los e

não em uma ordem cronológica de publicação. A aparente intenção de Miller foi a de evidenciar que, partindo de uma unidade implícita que permeia esses ensaios, pode-se compreender que as ideias de Popper propõem uma universalidade que visa abarcar desde a origem da racionalidade com os pré-socráticos, passando por uma defesa do racionalismo crítico e sua definição clara e concreta, até uma conceitualização da natureza e primazia do conhecimento científico e sua metodologia.

Esse eixo central que norteou o pensamento de Popper e perpassa, em maior ou menor grau, todos os escritos aqui examinados, foi sua convicta resposta ao problema da indução, na qual concede à observação um papel auxiliar na verificação do valor de verdade das hipóteses, além de sua crença de que a metodologia científica se pauta em constantes tentativas de falseamento das teorias, isto é, em uma contraposição entre as hipóteses teóricas e a realidade em busca de contraexemplos que negariam as conjecturas formuladas com a finalidade de eliminar seus componentes falsos, contribuindo para que a ciência sempre caminhe rumo a uma *verdade aproximativa*. Essas são as teses centrais da filosofia da ciência e teoria do conhecimento popperianas.

Se as ideias de Popper refletem em totalidade toda a dimensão epistemológica envolta à ciência e ao conhecimento, essa é uma discussão que gerou e ainda gera calorosos debates – sobretudo quando se discute se o seu falibilismo metodológico possui

respaldo na prática científica real. Todavia, independentemente dessas controvérsias, é sabido que historicamente as ideias desse autor exerceram um grande papel na origem da Filosofia da Ciência como disciplina autônoma e ramo específico da filosofia, uma vez que Popper deslocou discussões próprias da teoria do conhecimento para a ciência de uma forma muito inovadora.

Ainda é importante recordar que no início do século XX foi a voz desse filósofo que se apresentou como uma alternativa às ideias dominantes do positivismo lógico, representado, sobremaneira, por integrantes do *Círculo de Viena*, tais como Moritz Schlick, Otto Neurath e, principalmente, Rudolf Carnap. Além disso, Popper exerceu significativo impacto em uma gama de autores e debates posteriores aos seus trabalhos. Dentre os inúmeros autores que beberam de sua filosofia, seja como ponto de influência ou de crítica, pode-se citar Imre Lakatos e Paul Feyerabend, além de suas teses terem ecoado nas discussões acerca do *Realismo Científico* e sobre a natureza das *explicações científicas*.

Por fim, compreender as ideias desse autor tão marcante na história da filosofia do último século é indispensável para qualquer um que hoje busque se aventurar e compreender as discussões acerca do valor do conhecimento em geral e do conhecimento científico, posto que foi Popper quem colocou ou reinterpretou muitas dessas questões.

Referência bibliográfica

POPPER, Karl. **Textos Escolhidos**. Org. David Miller. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2010.



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 2, n. 1 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Tradução

Carta de Descartes a Mersenne (março de 1642): um católico contra Pelagius

Traduzido por
Rafael Teruel Coelho

Universidade de São Paulo (USP)
São Paulo (SP)

DOI: 10.36942/rfim.v2i1.564

Recebido em: 16 de setembro de 2021.

Aprovado em: 11 de setembro de 2022.

Contato do autor: teruel@usp.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9540578217512846>

Carta de Descartes a Mersenne (março de 1642): um católico contra Pelagius¹

Traduzido por Rafael Teruel Coelho

Introdução

A carta de Descartes ao Padre Marin Mersenne datada de março de 1642 é particularmente interessante aos olhos de aprendizes de filósofos. Nesse breve texto, o pensador das ideias claras e distintas apresenta traços marcantes de sua individualidade, cuja relevância para a constituição de sua metafísica nos é esclarecedora. O primeiro ponto, e, de acordo com nossa opinião, o mais importante deles, é a adesão de Descartes à fé católica, o que, segundo o próprio autor, já era algo notório quando da dedicação das *Meditações Metafísicas* aos cuidados do Deão e dos Doutores da Sagrada Faculdade de Teologia de Paris (*Université de la Sorbonne*). Além disso, a presente carta é um dos poucos textos em que Descartes menciona suas reflexões acerca da Eucaristia e do Dogma da Transubstanciação². Outra informação valiosa encerrada na referida carta é o relato, confidenciado ao padre mínimo, acerca da indignação de Descartes frente às críticas do

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

² Crença cultivada entre os católicos de que, no instante em que o sacerdote pronuncia as palavras da Consagração, as espécies do pão e do vinho se mudam no Corpo e no Sangue de Jesus Cristo.

Pe. Bourdin, quais sejam, as *Sétimas Objeções*. É particularmente instigante conhecer os "bastidores" dessa querela filosófica, sobretudo por se tratar de um lugar no qual se revelam as animosidades por detrás do debate entre um eminente e influente filósofo, como era o caso de Descartes, e determinados membros de uma das instituições mais poderosas da época, a Igreja Católica Apostólica Romana.

Ainda nessa carta, Descartes se defende contra as acusações de pelagianismo, uma das heresias mais combatidas pela Igreja Católica. O pelagianismo, como ficou conhecido, é uma doutrina defendida por Pelagius (monge ascético, natural das Ilhas Britânicas, e autor de obras como *Da Natureza* e *Do Livre Arbítrio*). O cerne de tal doutrina repousa, dentre outras coisas, sobre dois aspectos fundamentais: a) uma atitude negacionista frente à existência do pecado original; b) o caráter não necessário da graça divina para a salvação dos homens. Assim, Pelagius minimizava a relevância da graça para a redenção humana, de modo que ganhar o "prêmio" da vida eterna devia-se única e exclusivamente aos méritos dos homens, dispensando o auxílio e a benevolência divinos para a sua concretização plena na vida *post-mortem*. Diversamente, Descartes parece se posicionar claramente ao lado dos jansenistas da *Abbey de Port-Royal*, como é o caso de Blaise Pascal e de Antoine Arnauld, ao defender a necessidade da graça e do auxílio divino para que os homens creiam e sejam salvos.

Por fim, evidenciam-se aspectos do desenrolar daquilo que ficou conhecido como a "Querela de Utrecht", debate filosófico-jurídico ocorrido entre Descartes e Gisbertus Voetius, teólogo calvinista holandês, que resultou na forte ruptura deste com o filósofo das ideias claras e distintas.

* * *

DESCARTES A MERSENNE

Endegeest, março de 1642³

Meu Reverendo Padre,

Sou extremamente grato ao Senhor de Sainte-Croix pela boa vontade que vós dizeis que ele tem para comigo⁴. Estimo muito os conselhos que ele faz o favor de me oferecer, e não deixaria de os seguir, tanto quanto eu puder. Do mesmo modo, não me queixaria [plaindrois] em fazer uma viagem à França especialmente para poder aprendê-los de sua própria boca,

3 A respeito da datação desta carta, Charles Adam & Paul Tannery oferecem-nos a seguinte nota explicativa: "Sem data em Clerselier; mas uma alusão à chegada recente da rainha da Inglaterra à Holanda (p. 543, l. 9) permite datar essa carta em meio de março de 1642."

4 Cremos que a expressão "*que vous me mandez*", no contexto de "[...] *de la bonne volonté que vous me mandez qu'il me témoigne*", fica melhor traduzida por "que vós me dizeis", sobretudo por evidenciar que o testemunho a favor de Descartes da parte de M. de Sainte-Croix é um informação que o filósofo toma conhecimento a partir dos relatos de Mersenne.

mas o mar e os Dunkerquois⁵ tornam agora o caminho muito difícil e perigoso.

Sobre testemunhar publicamente que eu sou Católico Romano, parece-me que já fiz isso muito expressamente várias vezes: como, dedicando minhas Meditações aos Senhores da Sorbonne, explicando como as Espécies permanecem sem a Substância do Pão na Eucaristia, e em outras ocasiões. Doravante, espero que minha permanência nesse país⁶ não dará motivo à pessoa alguma de ter uma má opinião sobre minha Religião, dado que ele é um refúgio dos Católicos, como testemunhou tanto a Rainha que chegou há pouco, quanto a que deve retornar em breve⁷.

Eu vos envio as três primeiras folhas das objeções do Padre Bourdin. A negligência do livreiro é a causa de eu não vos enviar ainda o todo. Eu vos peço, por favor, para guardar a cópia à mão que vós tendes, a fim de que não se possa dizer que eu alterei alguma coisa em sua cópia, com a qual tenho sido cuidadoso em fazer que se imprima mais corretamente quanto me é possível, sem mudar uma única letra. Talvez, vós vos admirareis com o

5 Dunkerquois são os habitantes de Dunquerque, cidade portuária localizada no norte da França, muito próxima à sua fronteira com a Bélgica.

6 Descartes referia-se à Holanda.

7 De acordo com Charles Adam & Paul Tannery, tratam-se, respectivamente, de Henriette-Marie de France (esposa de Charles I, rei da Inglaterra) e Marie de Médicis, rainha mãe (que, contrariando as expectativas de Descartes, não chegaria a retornar à Holanda, dado seu falecimento em 2 de julho de 1642) (AT III 546).

fato de eu o acusar tanto de falsidade, mas vereis que o pior ainda está por vir, embora eu o tenha tratado do modo mais cortês que me é possível. Jamais vi um escrito tão repleto de falsidades. Todavia, espero separar de tal modo a sua causa daquela de seus Confrades, que eles não poderão me querer mal, a menos que queiram abertamente se declarar inimigos da verdade e caluniadores.

Procurei em Santo Agostinho as passagens que vós mencionastes sobre o Salmo décimo quarto, mas eu não as pude encontrar, tampouco nada dele [de Agostinho] sobre esse Salmo. Também procurei os erros de Pelagius para saber sobre o que se podem embasar aqueles que dizem que eu sou de sua opinião (que eu ignoro até o presente momento). Mas admiro que aqueles que tem vontade de maldizer, permitem-se buscar pretextos tão pouco verificáveis e tão exagerados⁸. Pelagius disse que podemos fazer boas obras e ganhar a Vida eterna sem a Graça, o que foi condenado pela Igreja. Eu, por outro lado, disse que podemos conhecer pela razão natural que Deus existe, mas eu não disse com isso que esse conhecimento natural, sem a Graça, nos faça alcançar a Glória sobrenatural que esperamos no Céu. Pois, ao contrário, é evidente que essa Glória sendo sobrenatural pressupõe forças mais que naturais para a merecermos. E eu não disse

⁸ Optamos por traduzir a expressão "*si tirez par les cheveux*" como algo "exagerado", no sentido de "falso", de "não condizente com a verdade".

nada no tocante ao conhecimento de Deus que todos os Teólogos já não disseram. Mas é preciso notar que o que se conhece pela razão natural, como o fato de que Deus é bom, onipotente, veraz etc, pode servir para preparar os infiéis para receber a fé, mas não basta para lhes fazer ganhar o Céu. Pois, para isso, é preciso crer em Jesus Cristo e nas outras coisas reveladas, o que depende da Graça.

Vejo que, muito facilmente, se interpreta muito mal as coisas que tenho escrito, pois a verdade sendo indivisível, a menor coisa que nós lhe retiramos ou acrescentamos a falsifica. Como, por exemplo, vós mencionais um axioma como vindo de mim: que tudo o que nós concebemos claramente é ou existe, o que não é minimamente meu, mas somente que tudo o que nós percebemos claramente é verdadeiro e, desse modo, que existe, se percebermos que isso não possa não existir, ou que possa existir se percebermos que sua existência seja possível. Pois, embora a realidade objetiva da ideia deva ter uma causa real, não é sempre necessário que essa causa a contenha formalmente [formaliter], mas somente eminentemente [eminenter].

Eu voz agradeço pelo o que mencionastes do Concílio de Constância⁹ sobre a condenação Wiclef¹⁰, mas vejo que isso não faz

⁹ O Concílio de Constança foi uma reunião ecumênica que durou quatro anos (1414 a 1418) e é o 16º concílio realizado pela Igreja Católica Apostólica Romana. Grosso modo, um de seus principais objetivos era por fim em um dos mais consideráveis cismas da Igreja que foi ocasionado pelo papado de Avignon.

¹⁰ Trata-se do teólogo John Wycliffe, intelectual inglês filiado à Universidade de Ox-

nada contra mim, pois ele deveria ser condenado da mesma forma, mesmo se todos aqueles do Concílio tivessem seguido a minha opinião. E, negando que a substância do Pão e do Vinho permanece sendo o sujeito dos Acidentes, eles não tem [os padres conciliares], por isso, determinado que esses Acidentes sejam reais, que é o que eu escrevi não ter lido nos Concílios. Contudo, vos sou extremamente grato pelo cuidado que vós tendes com tudo aquilo que me diz respeito.

Fico feliz ao saber que Sr. de Z(uylichem) vos tenha feito ver a imprudência de Voetius, que vos cita contra mim. Eu queria vos enviar, mas fiz tão pouco caso, que sempre me esqueço. Sua grande animosidade contra mim deve-se ao fato de que ele tem um Professor em Utrecht que ensina a minha Filosofia e os seus discípulos, experimentando o meu modo de raciocinar, desprezam tão fortemente a [maneira] vulgar de [raciocinar], que eles zombam dela abertamente. Isso excitou um extremo ciúme contra ele por parte de todos os outros Professores, dos quais V(oetius) é a peça chave. E eles importunam todos os dias o Magistrado para que ele defenda esse modo de ensinar. É necessário que vós vejais a resposta que enviei a Voetius a algumas de suas Teses, onde ele compreendeu tudo o que pode de minha Filosofia. Eu as enviarei ao Senhor de Z(uylichem) para ele vos encaminhar, pois, por outro modo, o transporte custaria muito.

Por fim, li o julgamento favorável que o Senhor Chanut fez de mim, estimando-me capaz de responder às objeções do Padre P. Tentarei mostrar que ele tem razão e que o outro não, e ficaria feliz se ele soubesse que eu sou.

M. R. P.

* * *

Referência bibliográfica

Descartes a Mersenne - março de 1642. In: **Oeuvres de Descartes. Vol. III - Correspondance**. Organização por Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 542-546, 1996 (AT III 542-546)



Instauratio Magna

Revista do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal do ABC
v. 2, n. 1 (2022) ▪ ISSN: 2763-7689

Entrevista

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos

Realizada por

Renan Alves do Nascimento

Universidade Federal do ABC
São Bernardo do Campo (SP)

DOI: [10.36942/rfim.v2i1.726](https://doi.org/10.36942/rfim.v2i1.726)

Entrevista realizada em: 6 de setembro de 2022.

Entrevista sobre o pensamento de Arthur Schopenhauer e o pessimismo filosófico com o Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos, docente na UFABC do Bacharelado e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Revista de Filosofia Instauratio Magna [RFIM]: *Você é especialista na filosofia de Arthur Schopenhauer, que é um filósofo bastante conhecido não somente entre o público interessado em filosofia, mas também entre pessoas de diversos outros campos, como a arte. Sob seu ponto de vista, a que você entende que isso se deve? Que atrativo Schopenhauer tem que pode despertar interesse para além da comunidade filosófica?*

Flamarion Caldeira Ramos [FCR]: Creio que o grande interesse pela filosofia de Schopenhauer deriva dos seguintes fatores: seu nome está associado a diversos artistas dos séculos dezenove e vinte, sobretudo escritores. Jorge Luis Borges, Thomas Mann, Marcel Proust e Samuel Beckett, só para citar alguns, mencionam Schopenhauer como uma importante referência filosófica de sua arte. Entre nós, sempre se menciona a influência de Schopenhauer em Machado de Assis. Além disso, Richard Wagner dedicou seu *Tristão e Isolda* ao filósofo que o inspirou. Por fim, como Nietzsche também é um filósofo que desperta muito interesse no Brasil, Schopenhauer acaba sendo bastante conhecido por conta das recorrentes referências que o autor de *Assim falou Zaratustra* faz àquele que ele chamava de seu "educador". Além de tudo isso, teríamos que refletir também sobre como a filosofia pessimista encontra tanto apelo no Brasil.

RFIM: *Como você passou a se interessar por Schopenhauer e os filósofos pessimistas? Como isso se refletiu na sua trajetória acadêmica?*

FCR: Meu interesse pela filosofia de Schopenhauer também deriva da literatura. A primeira vez que tive contato com o nome do filósofo foi ao ler o romance "As Cidades e as Serras" de Eça de Queiroz. Lá é descrita a crise existencial do personagem principal que se afasta das atribuições da vida moderna na cidade e se refugia no campo e na leitura de Schopenhauer e dos *Eclesiastes* da Bíblia cristã. De fato, a filosofia de Schopenhauer se apresenta como uma alternativa existencial bastante cativante para quem se desencanta com os apelos da vida contemporânea. Ao começar a graduação de filosofia, em princípio na Universidade São Judas Tadeu, li os filósofos pré-socráticos e o ensaio de Nietzsche sobre *A Filosofia na época trágica dos gregos*, no qual Nietzsche aproxima a filosofia de Anaximandro a Schopenhauer e ao budismo. A partir daí, comecei a ler os textos de Schopenhauer, inicialmente os textos do seu volume na coleção "Os Pensadores" da Editora Abril, nomeadamente alguns ensaios dos *Parerga e Paralipomena* e desde então fui lendo toda a obra do filósofo. Estudei a obra schopenhaueriana, desde a iniciação científica ao pós-doutoramento e ainda leio por conta das aulas e minhas atividades como pesquisador. Aprofundar-se num autor sistemático, clássico da filosofia como é Schopenhauer, é também estudar profundamente um pouco de todos os âmbitos da filosofia, da epistemologia à metafísica, da estética à ética. Nesse sentido, de fato Schopenhauer foi para mim um "educador", já que a leitura atenta de sua obra foi fundamental

para minha formação, assim como foi a minha orientadora em todo esse percurso, professora Maria Lúcia Cacciola.

RFIM: *Schopenhauer é bastante mencionado como um filósofo pessimista. Sua visão do mundo e da vida pode nos ajudar a compreender melhor problemas contemporâneos e, de alguma forma, nos auxiliar a viver melhor?*

FCR: Sim, sua visão de mundo é pessimista, de fato, e ele é muito lembrado por isso. Seu pessimismo deriva de sua rejeição a uma concepção evolutiva de história e também da sua visão negativa sobre o prazer, o bem e a justiça, pois para ele cada um desses valores surgem apenas em oposição aos seus contrários: a dor, o mal e a injustiça, que para ele são primários. Daí toda uma visão negativa sobre a existência em geral e o curso do mundo, o que o faz valorizar as visões pessimistas nas religiões e na filosofia. É fundamentalmente pela desconfiança em relação à capacidade da razão de oferecer um sentido para todo o sofrimento humano e animal presente no mundo. Por conta dessa desconfiança na razão e por conta da influência que essa abordagem teve em autores como Nietzsche e Freud, seu nome pode ser incluído entre os "filósofos da suspeita" (denominação de Paul Ricoeur a filósofos como Nietzsche, Marx e Freud).

Por outro lado, porém, Schopenhauer, ainda que seja crítico da razão, não é um "irracionalista" como muitos acreditam. Ele

compreende a filosofia como uma atividade racional constituída por conceitos, ainda que esses tenham sua base na experiência. A razão é vista como uma capacidade limitada, mas ainda assim como um “instrumento” importante para a busca humana por bem-estar. Ainda que pessimista e contrária ao otimismo moderno com o avanço da ciência e da tecnologia, essa visão da razão acabou se impondo no mundo contemporâneo pois há muito já foi abandonada a crença de que a razão poderia se realizar completamente no mundo. Pelo contrário, a própria história da ciência conduz a um distanciamento de uma concepção absolutista de verdade e rumou em direção ao falibilismo. O mesmo se dá no campo das ciências humanas em que o perspectivismo e até mesmo um certo relativismo acabaram se impondo. Nesse sentido, por meio de um conceito desinflacionado de razão, Schopenhauer segue uma tradição que procura refletir sobre as possibilidades racionais, ainda que bem limitadas, de superação dos problemas e do sofrimento da existência. Propõe concepções mais realistas sobre a vida social e política e flerta com as concepções antigas de bem viver, como o estoicismo e o cinismo antigos, na medida em que privilegia um desapego em relação a expectativas ilusórias sobre a felicidade. Esse lado eudemonista da filosofia de Schopenhauer tem sido bastante ressaltado por pesquisadores brasileiros, como Jair Barboza, Leandro Chevitaese, Vilmar Debona e Felipe Durante, entre outros. Cada um deles resalta alguns aspectos práticos interessantes da filosofia de Schopenhauer, no âmbito da ética

animal, do cuidado de si, da busca por melhoria das condições de vida, o combate ao sofrimento social e a afirmação dos direitos humanos universais.

No entanto, ainda creio que o aspecto mais original e fascinante de sua filosofia seja a reflexão abismal que ele faz ao final de sua obra principal ao interrogar-se pela falta de sentido da existência e flertar com a mística, tanto cristã como oriental em geral. Essa reflexão, se por um lado conecta Schopenhauer a toda uma literatura mística presente pelo menos desde a Idade Média no Ocidente e desde a Antiguidade no Oriente, inaugura uma nova espiritualidade (chamemos provisoriamente assim) que reflete sobre a existência e seu mistério numa chave ateísta e moderna. A literatura contemporânea vem toda daí: Dostoiévski, Tolstói, Kafka, Thomas Mann, Proust, Beckett, para mencioná-los novamente. Além de filósofos que exploraram essa senda de pensamento: Nietzsche, Camus, Cioran. Essa ineludível busca de sentido, sem contentar-se com soluções fáceis e levando a interrogação aos limites da vertigem é o que persiste como atual em sua filosofia.

RFIM: *Pensando numa relação entre filosofia e saúde pública, você acredita que algumas ideias filosóficas, como as pessimistas, podem representar um risco às pessoas predispostas à depressão e ao suicídio? Em que medida ideias podem moldar nossa visão de mundo e eventualmente nos ajudar ou nos prejudicar? O suicídio*

do filósofo Philipp Mainländer é um caso a ser considerado nesse sentido?

FCR: Sim, a filosofia é perigosa. Especialmente o pessimismo filosófico. É preciso um certo preparo e alguma maturidade para poder abordar pensadores como Cioran, Camus e Nietzsche, além de Schopenhauer e Mainländer. O pessimismo é para os fortes, como já dizia Nietzsche, que justamente por isso criticava o pessimismo derivado apenas da decadência da força vital. Schopenhauer também afirmou o vínculo entre uma forte expressão da vontade e a criação artística e filosófica. O caso de Philipp Mainländer é uma expressão extrema do radicalismo filosófico, típico da segunda metade do século dezanove e que se expressa em uma forma contraditória de autoafirmação.

Seja dito, porém, que a questão da saúde mental e aquilo que tem sido chamado de epidemia da ansiedade e da depressão são temas que não podem ser abordados apenas pelo viés da filosofia pessimista, embora ela seja aquela que dentro de seu âmbito, mais refletiu sobre isso. Há questões de ordem política, social e econômica que nos ajudariam a compreender melhor o fenômeno do que se nos limitássemos a uma abordagem puramente "filosófica". Lidar com esses temas filosoficamente, exige, por outro lado, todo um preparo psicológico, assim como lidar com trabalhos difíceis e estressantes na área da saúde em geral pressupõe uma estrutura subjetiva fortalecida.

RFIM: *Aproveitando a lembrança de Mainländer, que ainda permanece desconhecido do grande público e você tem ajudado a trazer ao conhecimento dos estudantes brasileiros, que relação ele consegue traçar entre o pessimismo filosófico e um ideal político revolucionário?*

FCR: Foi justamente por ter levado seu pensamento numa direção extremamente radical que Mainländer conseguiu romper o vínculo entre o pessimismo filosófico e o conservadorismo ou conformismo, vínculo que ele observava em Schopenhauer. Ao invés de ver o pessimismo como um convite ao quietismo conservador, o pessimismo seria o estímulo para graus cada vez mais radicais de transformação, da injustiça à reivindicação de justiça social, do sofrimento ao bem-estar minimamente possível, da obscuridade para a clareza do conhecimento, até mesmo do ser para o não-ser! Philipp Mainländer, cujo nome real era Philipp Batz, partiu da filosofia de Schopenhauer como um modelo e uma inspiração. Sua obra principal, *A filosofia da redenção* de 1876, tem uma estrutura muito semelhante à obra principal de Schopenhauer. Mesmo assim, elaborou um sistema de filosofia original que se afasta de seu mestre em pontos essenciais: enquanto compreende a filosofia de Schopenhauer como dualista, desenvolve um monismo em que, paradoxalmente, a manifestação da vontade de viver se expressa sempre individualmente. Compreende que a razão tem uma importância prática maior do que no sistema do autor de *O mundo como vontade e representação* (1818) e por

conta disso valoriza mais a educação e a atividade política e social como maneiras de transformar, senão a essência do mundo, pelo menos as condições de existência. E assim, inaugurou o que pode ser chamada de a "esquerda schopenhaueriana".

RFIM: *O tempo presente, quando o comparamos às épocas dos nossos pais e avós nos anos 1960/1970/1980, parece sofrer em geral de uma crise de esperança e talvez uma crise de vontade, notadamente em termos políticos. Como você entende que filósofos pessimistas como Schopenhauer, Mainländer ou Cioran poderiam contribuir para nos ajudar a passar por esta etapa histórica do país e do mundo?*

FCR: Creio que a época presente já é bem desiludida se comparada a eras mais esperançosas da história humana, ainda que essa impressão seja bastante vaga e imprecisa. A desesperança presente nas obras de autores como Schopenhauer e Cioran tem sido comum a muitas abordagens filosóficas e artísticas desde o século dezenove. E mesmo quando a esperança aparece em escritores como Dostoiévski e Kafka, é logo obscurecida por uma névoa de exasperações. Mas há sempre algo a aprender com a desesperança, não apenas a desilusão ou o conformismo, mas uma atenção maior ao essencial. Nos ensina a valorizar apenas aquilo que realmente importa. Uma preocupação com os elementos mais básicos e fundamentais da vida. Por isso Horkheimer, o fundador da Teoria Crítica, o considerava autenticamente materialista.

RFIM: *A seu ver, qual é o problema do mundo? De que modo ele se resolve, se é que tem solução? Com o que a filosofia, que costuma ser considerada como perfeitamente inútil, pode contribuir?*

FCR: Não creio que a filosofia deva sempre ser útil, já que ela coloca em xeque a própria noção de utilidade. A filosofia nas últimas décadas tem deixado de lado explicações reducionistas que identificam um único problema como a fonte de todas as grandes questões presentes no mundo. A própria noção de mundo fica abalada com a crise da verdade e da concepção unitária de “mundo”. Ela se especializa e lida com problemas mais particulares e por isso mais concretos, ainda que lute para não perder uma visão mais ampliada que acabe por costurar relações amplas, sem o que ela também perderia sua relevância. Quando se especializa demais, porém, ela acaba falando apenas para si mesma e perde o interesse pelas questões mundanas, assim como fracassa em mostrar-se interessante para fora de seu âmbito. Esse talvez seja o desafio da filosofia atualmente: falar de modo amplo sobre as questões essenciais sem se estender tanto a ponto de perder a relevância ou se limitar tanto a ponto de fechar-se em si mesma.

Isso tudo sobre a filosofia. Sobre o mundo como um todo há um universo de problemas, mas creio que o que mais nos espanta – e o espanto é o que nos coloca a pensar – é exatamente o risco de precipitar a destruição do planeta por conta da exploração

irrefreável de seus recursos naturais. O modo como os seres humanos têm explorado a si e à natureza em nome da acumulação capitalista tem realmente nos feito vislumbrar a ameaça de extinção. Isso talvez soe catastrofista e um clichê típico de um leitor do pessimismo filosófico, mas o fato é que essa visão tem sido cada vez mais compartilhada por intelectuais críticos, mesmo advindo de egressos da tradição utópica socialista. Esse é o vínculo entre socialismo e visão apocalíptica do mundo que Mainländer vislumbrou desde o século dezenove e que insiste em permanecer atual.

RFIM: *Schopenhauer foi um crítico ferrenho da filosofia no interior do sistema universitário, que na visão dele terminava subserviente aos interesses da religião e do Estado. Sob o influxo das críticas que ele elaborou, olhando a universidade contemporânea no Brasil, quais vantagens e desvantagens você enxerga na filosofia exercida no interior da academia? Você entende que existem ainda riscos à liberdade de pensamento exercidas por autoridades com poder sobre as instituições acadêmicas? Os cortes que a educação tem recebido podem ter relação com isso?*

FCR: Schopenhauer desenvolveu uma concepção da atividade filosófica desvinculada das injunções políticas e religiosas de seu tempo. Ele expressa sua crítica ao modo como a estrutura acadêmica da Alemanha em sua época tolhia o exercício do livre pensamento. Ainda que essa crítica seja uma expressão de sua

visão política liberal, ela tinha um aspecto progressista em sua época, dada a estrutura retrógrada da universidade alemã do século dezenove e seu vínculo com o Estado e a religião. Por isso não podemos aplicá-la anacronicamente ao nosso tempo e em nosso país, já que temos, ao menos no plano institucional e constitucional, uma universidade livre e laica. Mas há alguns vícios no mundo acadêmico que permanecem e que tornam a crítica de Schopenhauer ainda atual: a formação de grupos, o corporativismo, a desconsideração do conhecimento em nome de interesses, a vaidade etc. Contudo, Schopenhauer não seria uma boa referência para um discurso de defesa da universidade pública, dado que criticava a filosofia como profissão e tinha uma visão antiga, que remonta aos gregos e sua estrutura social escravista, da filosofia como algo estritamente não profissional. É um paradoxo, mas a filosofia, pelo menos na tradição ocidental, só funcionaria à medida que abstrai seu caráter de atividade profissional, já que só avança enquanto permanece inútil e "gratuita", isto é, no sentido de dispensar mesmo a necessidade de "aplicação prática". Ela é, e deve permanecer nesse espaço de reflexão pura, sem finalidade. Adorno expressou bem isso quando afirmou, numa conferência de 1962 intitulada "Para que ainda Filosofia", o seguinte: "Apenas o pensamento que, sem reservas mentais, sem ilusões de um reino interior, confessa para si mesmo sua perda de função e sua impotência, consegue, talvez lançar um olhar a uma ordem do possível, daquilo que não é, em que homens e coisas estivessem em seu justo lugar. Já que

a filosofia não serve para nada, ela ainda não caducou; mas não deveria apelar a isto se não quiser repetir cegamente sua culpa, que consiste em haver se estabelecido a si mesma”.

Embora essa concepção antiga, retomada sob aspectos diferentes por autores como Schopenhauer e Adorno, tenha ela mesma seu “momento de verdade”, ela é antiquada e dificilmente palatável nos dias atuais, por conta da especialização acarretada pela divisão social do trabalho. A filosofia exige um lugar para si na sociedade que não é admitida para nenhuma outra atividade profissional: a liberdade entendida como o espaço da criação a partir de si mesma. Ela só existe enquanto cria esse espaço de liberdade e está em constante conflito com outras esferas da sociedade. A filosofia acadêmica tem a tarefa paradoxal de cultivar essa tradição e ao mesmo tempo prestar contas para essa sociedade que ela critica. Se a sociedade estivesse plenamente satisfeita com esse elemento incômodo presente nela mesma que é o pensamento filosófico, haveria certamente algo errado com esse pensamento. Esse é o sentido paradoxal da reflexão acima de Adorno: a filosofia só faz sentido enquanto não serve para nada.

RFIM: *Além das críticas à filosofia universitária, Schopenhauer também tinha um critério para separar filósofos e professores/eruditos em filosofia. Para ele, ainda que um filósofo também pudesse dar aulas na universidade, como ele mesmo se dispôs, parece que existia uma distinção fundamental entre uma atividade*

e outra, algo como: o professor ou erudito lê o que os filósofos escreveram, enquanto o filósofo lê diretamente o mundo. Você pode comentar um pouco sobre essa relação no pensamento do filósofo?

FCR: Sim, essa distinção é feita claramente por ele e, de fato, corresponde a uma distinção que efetivamente ocorre entre o filósofo enquanto pesquisador, erudito e professor, submetido aos encargos da profissão, e o filósofo, enquanto expressão de um pensamento pretensamente livre dessas injunções. Mas por mais que seja conhecido por sua rejeição da filosofia universitária, não devemos deixar de reconhecer que Schopenhauer é também fruto da filosofia universitária alemã do século dezenove. Ele teve uma formação científica e filosófica, fez um doutorado e teve experiência em sala de aula, ainda que negativa. A filosofia universitária acompanha Schopenhauer como uma sombra da qual ele quer a todo momento se furtar. Por mais que sua crítica seja em muitos pontos pertinentes, sua rejeição apenas reforça a dependência da sua filosofia em relação à academia. As apropriações desse aspecto de seu pensamento nos últimos anos, inclusive no Brasil, não resultaram em nada filosoficamente significativo, pelo contrário. Mas o apelo a voltar-se ao mundo e deixar em segundo plano a erudição e o pensamento abstrato é uma aspiração da filosofia contemporânea em suas diversas expressões: da fenomenologia à filosofia analítica, do existencialismo à filosofia da diferença. Mas querer abordar o mundo abstraindo tudo que

se pensa sobre ele é algo tão unilateral quanto e resultará num pensamento tão ou mais estéril. Essa é uma das contribuições decisivas de Hegel para a filosofia: o mundo é uma totalidade formada pelo ser e o conceito, a pretensamente inabordável "coisa em si" e tudo o que se projeta nela na esfera do mero "pensamento". Não é mais possível regredir para aquém disso, seja em nome de uma prioridade da realidade sensível, seja por um retorno ao mundo fantasioso das ideias.

RFIM: *De todo modo, parece evidente que há uma diferença entre filósofa/filósofo e professor/professora de filosofia, mas as duas coisas costumam ser confundidas na imaginação do grande público, até mesmo na universidade. O critério para considerar alguém filósofo ou filósofa não reúne consenso, mas, partindo das reflexões de Schopenhauer, como você particularmente enxerga essa questão?*

FCR: Schopenhauer parte da disputa antiga entre platônicos e sofistas a respeito da filosofia como profissão. Como não encontrou espaço para sua filosofia no meio acadêmico alemão do século dezenove, defendeu a ideia de que seria impossível compatibilizar a filosofia como expressão do livre pensamento e o exercício da profissão de filósofo. De fato, a ideia de que alguém possa ser filósofo enquanto submetido a obrigações profissionais parece contraditória. Ao desenvolver uma atividade que visa, seja ao lucro individual ou empresarial, seja ao cumprimento

de obrigações institucionais, por mais elevadas que possam ser, a filosofia se subordina a finalidades exteriores a ela, o que contraria sua essência que consiste justamente em refletir sobre a finalidade e propô-la a ela mesma sua própria finalidade. No entanto, não parece haver qualquer contradição entre ser docente de filosofia e filósofo, alguém pode ser professor ou professora de filosofia e exercer a atividade de filósofo ou filósofa, a qual se expressa por meio de textos ou discursos lançados na esfera pública. Evidentemente, não basta ser professor de filosofia, ou mais especificamente de alguma de suas especialidades, lógica, estética, epistemologia ou história da filosofia, para ser também filósofo ou filósofa. A filosofia é um tipo de atividade que só se efetiva quando de fato se a prática (o que parece e, de fato é, tautológico), por isso não basta ter um título de graduação, mestrado ou doutorado para receber legitimamente a denominação de filósofo. É o público que define se alguém será considerado "filósofo" ou "filósofa". Alguém que se auto intitula "filósofo" é, com toda razão, no máximo um charlatão. Pelo menos até que se reconheça a qualidade de sua "obra".

RFIM: *O que não perguntamos, mas você gostaria de responder?*

FCR: As perguntas foram ótimas e fico muito satisfeito em ver que você, Renan, soube colocá-las tão bem. Afinal, como dizem, o pensamento filosófico começa justamente quando se tem a capacidade de colocar boas questões. As respostas ficam sempre aquém.