

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO**

Waldir Severiano de Medeiros Júnior

**O Fundamento de Possibilidade Crítico-Determinista da Imputabilidade
Jurídica – Schopenhauer e Kelsen**

Belo Horizonte
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Waldir Severiano de Medeiros Júnior

**O Fundamento de Possibilidade Crítico-Determinista da Imputabilidade
Jurídica – Schopenhauer e Kelsen**

Versão final

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais.

Orientador: Prof. Dr. Renato César Cardoso.

Belo Horizonte
2021

Medeiros Júnior, Waldir Severiano de
M488f O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica [manuscrito]: Schopenhauer e Kelsen / Waldir Severiano de Medeiros Júnior. - 2021.
513 f.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.
Bibliografia: f. 499 - 513.

1. Direito - Filosofia - Teses. 2. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 3. Kelsen, Hans, 1881-1973. 4. Livre arbítrio e determinismo - Teses. 5. Responsabilidade (Direito) - Teses I. Cardoso, Renato César. II. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. III. Título.

CDU: 340.12

DEFESA DE TESE DE DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA
BEL. WALDIR SEVERIANO DE MEDEIROS JUNIOR

Aos dezoito dias do mês de agosto de 2021, às 13h00, via plataforma virtual, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das Normas Gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes professores: Prof. Dr. Renato César Cardoso (orientador do candidato/UFMG); Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG); Prof. Dr. Vilmar Debona (UFSC); Prof. Dr. Felipe dos Santos Durante (UFAC) e Profa. Dra. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Tese de Doutorado do **Bel. WALDIR SEVERIANO DE MEDEIROS JUNIOR**, matrícula nº 2017650751, intitulada: **"O FUNDAMENTO DE POSSIBILIDADE DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA - SCHOPENHAUER E KELSEN"**. Os trabalhos foram iniciados pelo orientador do candidato, Prof. Dr. Renato César Cardoso, que, após breve saudação, concedeu ao candidato o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Vilmar Debona, Felipe dos Santos Durante, Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola e Renato César Cardoso. Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito ao candidato, tendo se verificado o seguinte resultado:

Prof. Dr. Renato César Cardoso (orientador do candidato/UFMG)

Conceito: Aprovado.....

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)

Conceito: Aprovado.....

Prof. Dr. Vilmar Debona (UFSC)

Conceito: Aprovado.....

Prof. Dr. Felipe dos Santos Durante (UFAC)

Conceito: Aprovado.....

Profa. Dra. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Conceito: Aprovado

A Banca Examinadora considerou o candidato aprovado, com nota 97,00 (Noventa e sete). Nada mais havendo a tratar, o Professor Doutor Renato César Cardoso, orientador do candidato, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Fernanda Bueno de Oliveira, Servidora Pública Federal lotada no PPG Direito da UFMG, mandei lavrar a presente ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto do candidato.

BANCA EXAMINADORA:

Renato César Cardoso

Prof. Dr. Renato César Cardoso (orientador do candidato/UFMG)

Andityas Soares de Moura Costa Matos;

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)



Documento assinado digitalmente
Vilmar Debona
Data: 19/08/2021 16:27:19-0300
CPF: 941.262.569-48
Verifique as assinaturas em <https://euts.br>

Prof Dr. Vilmar Debona (UFSC)

Felipe Durante

Prof. Dr. Felipe dos Santos Durante (UFAC)

Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola

Profa. Dra. Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola (USP)



DIREITO

- CIENTE:

Waldir Severiano de Medeiros Junior (Doutorando)

Waldir Severiano de Medeiros Junior

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFPA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
Av. João Pinheiro, 100 - 11º andar - Centro - Belo Horizonte - MG - Brasil - 30130-180
Fone: (31) 3409.3835 - E-mail: info.pro@direito.ufmg.br - <https://pro.direito.ufmg.br>

Sorte

*Podíamos jamais nos conhecer talvez!
Meu amor, imagine, pois,
tudo isso que a Sorte nos fez
para estarmos aqui, para sermos nós dois!*

*“Nós fomos feitos um para o outro” – diz você.
Mas pense no que foi preciso se interpor
de coincidências, para que
pudesse haver apenas isto: o nosso amor!*

*Que antes de unir nosso destino vagabundo,
vivemos longe um do outro, e sós, e separados,
e que é tão longo o tempo, e que é tão grande o mundo,
e a gente era capaz de não ter-se encontrado.*

*Você nunca pensou, meu romance bonito,
o que este amor correu de risco e indecisões
quando, ao encontro um do outro, em torno do infinito,
gravitavam à toa os nossos corações?*

*Você não sabe então que era incerta essa estrada
que conduziu nossos ideais,
e que um capricho, um quase nada
podia não nos ter juntado nunca mais?*

[...]

*Que seria de nós se, aquela noite, alguém
viesses buscar você antes? Ou
se, entre as luzes, você não corresse também
quando eu quis ajudar a pôr o seu “manteau”?...*

*Pois foram essas as razões, lembra-se ainda?...
Um atraso, um impedimento,
e nada existiria deste encantamento,
desta metamorfose linda!*

*Nunca aconteceria o amor que aconteceu.
Você não estaria agora em minha vida...*

[...]

(Paul Graldy. Eu e você, 1984, p.40-43)

Para o meu amor, F, e nossa filha, Lili

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Renato César Cardoso, que, com maestria, orienta a liberdade do orientando na realização da pesquisa. Pioneiro no estudo sistemático da filosofia do direito schopenhaueriana – se não no Brasil, certamente em Minas Gerais –, abriu o caminho pelo qual palmilhei na presente tese.

Aos meus amigos Professores e minhas amigas Professoras na pessoa do Prof. Dr. Domingos Sávio Calixto, pelas salutares esgrimas de ideias.

Aos Professores e Professoras da Casa de Affonso Penna dos quais tive a honra e a oportunidade de ser aluno, em sede de Mestrado e Doutorado, na pessoa do Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos

Aos meus amigos pesquisadores e minhas amigas pesquisadoras do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais na pessoa do Prof. Dr. Luiz Filipe Araújo Alves.

Aos tradutores e tradutoras dos inúmeros dos textos consultados para a confecção da presente tese.

Aos meus familiares, vivos e mortos, por fazerem parte da minha história, nas pessoas dos meus pais, Waldir e Rosimary, e do meu irmão, Caio.

[...] o que aproxima não é a comunidade de opiniões, mas sim a consanguinidade de espíritos.

(Marcel Proust, Em busca do tempo perdido, Vol. 2, 2006, p. 23)

RESUMO

A presente tese tem por objetivo central demonstrar as significativas correlações crítico-deterministas entre os pensadores Arthur Schopenhauer e Hans Kelsen no que diz respeito à discussão da liberdade da vontade enquanto fundamento de possibilidade (da função contramotivacional/sociopsicológica) da imputabilidade jurídica. Para tanto, a tese estrutura-se da seguinte maneira: dois grandes capítulos, cada qual dedicado a um dos autores, e um terceiro capítulo menor, voltado a uma discussão complementar. Assim, o primeiro capítulo destina-se, num primeiro momento, a apresentar uma propedêutica do pensamento de Schopenhauer, e, num segundo momento, a examinar sua teoria da imputabilidade de base crítico-determinista. Já o segundo capítulo destina-se a Kelsen, desenvolvendo-se, *mutatis mutandis*, tal como o primeiro. Aliás, é neste segundo capítulo, sobretudo na seção dedicada à apresentação da teoria da imputabilidade de base crítico-determinista kelseniana, que as correlações entre os dois autores, enfim, tornam-se palpáveis. Por sua vez, o terceiro capítulo destina-se a esboçar como Schopenhauer e Kelsen, cada qual baseado em sua concepção de justiça, poderiam oferecer um fundamento de validade material (*i.e.*, um fundamento ideológico) ao instituto da imputabilidade jurídica compreendido em chave crítico-determinista. Por fim, cumpre destacar que, **(a)** para além da pura e simples indicação das correlações de dois autores, Schopenhauer e Kelsen, o que com esta pesquisa de doutoramento se pretende é **(b)** tanto discutir mais detidamente a problemática do fundamento de possibilidade (da função contramotivacional/sociopsicológica) da imputação – ou, simplesmente, a problemática da liberdade da vontade –, quanto **(c)** evidenciar a consistência crítica do aporte determinístico schopenhaueriano-kelseniano, na medida em que **(c.1)** não apenas impugna o livre-arbitrismo, e, por conseguinte, a ideologia retributivista que tende a acompanhá-lo, mas **(c.2)** refina o determinismo causal, depurando-o de simploriedades fatalistas e de ideologias de feição lombrosiana, bem como articulando-o, convincentemente, com a técnica imputativa.

Palavras-chave: Imputabilidade jurídica; Liberdade da vontade; Determinismo crítico; Schopenhauer; Kelsen.

ABSTRACT

The main objective of this thesis is to demonstrate the significant critical-determinist correlations between the thinkers Arthur Schopenhauer and Hans Kelsen regarding the discussion of the freedom of the will as the foundation of possibility (of the countermotivational/sociopsychological function) of the legal imputability. Therefore, the thesis is structured as follows: two large chapters, each one dedicated to one of the authors, and a third smaller chapter, aimed at a complementary discussion. Thus, the first chapter is intended, at first, to present a propaedeutic of Schopenhauer's thought, and, at a second moment, to examine his theory of the imputability of critical-determinist base. The second chapter is aimed at Kelsen, developing, *mutatis mutandis*, just like the first. In fact, it is in this second chapter, especially in the section dedicated to the presentation of the kelsenian critical-determinist theory of the imputability, that the correlations between the two authors, finally, become palpable. In turn, the third chapter is intended to outline how Schopenhauer and Kelsen, each based on their conception of justice, could offer a foundation of material validity (*i.e.*, an ideological foundation) to the institute of the legal imputability understood in a critical-deterministic way. Finally, it should be noted that, **(a)** in addition to the pure and simple indication of the correlations of two authors, Schopenhauer and Kelsen, what with this doctoral research is intended to do is **(b)** to discuss in more detail the problem of the foundation of possibility (of the countermotivational/sociopsychological function) of the legal imputability – or, simply, the problem of the freedom of the will – and **(c)** highlight the critical consistency of the contribution deterministic schopenhauerian-kelsenian, insofar as **(c.1)** it not only challenges the free-arbitrarism, and, consequently, the retributivist ideology that tends to accompany it, but **(c.2)** refines the causal determinism, purifying it from the fatalistic simplicities and of the lombrosian- type ideologies, as well as convincingly articulating it with the imputative technique.

Keywords: Legal imputability; Freedom of the will; Critical Determinism; Schopenhauer; Kelsen.

RESUMEN

La presente tesis tiene por objetivo central demostrar las significativas correlaciones crítico-deterministas entre los pensadores Arthur Schopenhauer y Hans Kelsen en lo que respecta a la discusión de la libertad de la voluntad como fundamento de posibilidad (de la función contramotivacional/sociopsicológica) de la imputabilidad jurídica. Para ello, la tesis se estructura de la siguiente manera: dos grandes capítulos, cada uno dedicado a uno de los autores, y un tercer capítulo menor, dirigido a una discusión complementaria. Así, el primer capítulo se destina, en un primer momento, a presentar una propedéutica del pensamiento de Schopenhauer, y, en un segundo momento, a examinar su teoría de la imputabilidad de base crítico-determinista. El segundo capítulo se dirige a Kelsen y se desarrolla, *mutatis mutandis*, como el primero. Por lo demás, es en este segundo capítulo, sobre todo en la sección dedicada a la presentación de la teoría de la imputabilidad de base crítico-determinista Kelseniana, que las correlaciones entre los dos autores, en fin, se hacen palpables. Por su parte, el tercer capítulo se destina a esbozar como Schopenhauer y Kelsen, cada cual basado en su concepción de justicia, podrían ofrecer un fundamento de validez material (*i.e.*, un fundamento ideológico) al instituto de la imputabilidad jurídica comprendido en clave crítico-determinista. Por último, cabe destacar que, **(a)** además de la pura y simple indicación de las correlaciones de dos autores, Schopenhauer y Kelsen, lo que con esta investigación de doctorado se pretende es **(b)** tanto discutir más detenidamente la problemática del fundamento de posibilidad (de la función contramotivacional/sociopsicológica) de la imputación – o, simplemente, la problemática de la libertad de la voluntad –, cuanto **(c)** evidenciar la consistencia crítica del aporte determinista schopenhaueriano-kelseniano, en la medida en que **(c.1)** no solo impugna el libre arbitrio, y por consiguiente la ideología retributivista que tiende a acompañarlo, sino que **(c.2)** refina el determinismo causal, depurando de simploriedades fatalistas y de ideologías *à la* Lombroso, así como articulándolo, convincentemente, con la técnica imputativa.

Palabras clave: Imputabilidad jurídica; Libertad de la voluntad; Determinismo crítico; Schopenhauer; Kelsen.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I – A IMPUTABILIDADE JURÍDICA DE BASE CRÍTICO-DETERMINISTA SCHOPENHAUERIANA.	21
1 – Propedêutica à teoria da imputabilidade jurídica schopenhaueriana	22
1.1 – Mundividência de fundo: A metafísica da Vontade enquanto asseidade, caráter inteligível, responsabilidade metafísico-moral e justiça eterna	25
1.2 – Premissa antropológica: O dualismo imanente <i>sujeito volitivo-sujeito cognoscente</i>	47
1.3 – Enquadramento social: O “onde está o homem está a sociedade, onde está a sociedade está o direito” `a la Schopenhauer.	78
1.4 – Ideia de justiça: Sob o signo de um jusnaturalismo compassivo.	114
2 – A teoria da imputabilidade jurídica schopenhaueriana	154
2.1 – Primeiro Ato: A quadrúplice raiz do determinismo (<i>rectius</i> : do princípio de razão suficiente).....	155
2.2 – Segundo ato: A matização schopenhaueriana do determinismo causal em geral.....	256
2.3 – Terceiro ato: O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica.....	273
CAPÍTULO II – A IMPUTABILIDADE JURÍDICA DE BASE CRÍTICO-DETERMINISTA KELSENIANA.	295
1 – Propedêutica à teoria da imputabilidade jurídica kelseniana	296
1.1 – Mundividência de fundo: A mirada antimetafísica	297
1.2 – Premissa antropológica: O dualismo imanente <i>vontade de dominar-vontade de conhecer</i>	315
1.3 – Enquadramento social: A TPD ou O direito positivo, o Estado e a(s) comunidade(s) <i>em</i> dever-ser.....	339
1.4 – Ideia de justiça: Sob o signo do relativismo democrático.	367
2 – A teoria da imputabilidade jurídica kelseniana	387
2.1 – Primeiro ato: A origem imputativo-retributivista do determinismo causal.....	388
2.2 – Segundo ato: A matização kelseniana do determinismo causal	409
2.3 – Terceiro ato: O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica.....	438
CAPÍTULO III – VISTA D’OLHOS SOBRE O FUNDAMENTO DE VALIDADE MATERIAL (i.e., FUNDAMENTO IDEOLÓGICO) DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA DE BASE CRÍTICO-DETERMINISTA EM SCHOPENHAUER E KELSEN.	475
CONCLUSÃO.	485
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	488

INTRODUÇÃO¹

A presente pesquisa tem por **objeto** demonstrar as significativas correlações teóricas entre Schopenhauer e Kelsen em face da problemática do fundamento de possibilidade da imputação jurídico-estatal. O que significa dizer que, pôr a descoberto os muitos e pronunciados pontos de contato entre o mestre de Frankfurt e o mestre de Viena no que tange, especificamente, ao problema do fundamento de possibilidade da imputação legal, é o **objetivo** que aqui nos propomos.

Como se vê, trata-se de demonstrar *correlações*, não algo como uma relação de *homologia* entre Schopenhauer e Kelsen ou uma decisiva relação de *influência* daquele sobre este. Além disso, trata-se de conectar os dois autores em face da problemática do *fundamento de possibilidade* da imputação, não em face da problemática do *fundamento de validade material*² (i.e., de legitimidade ideológica, moral ou ético-política) da imputação.

Isso porque, até onde nos foi dado investigar, não é possível afirmar a existência de uma homologia entre Schopenhauer e Kelsen, assente que o autor que mais provavelmente poderia conectá-los do ponto de vista homológico, seja ele, Kant, não pode ser indicado como matriz das similitudes de Schopenhauer e Kelsen em suas reflexões sobre o fundamento de possibilidade da imputação jurídica.

Com efeito, por mais que o Kant da *Crítica da razão pura* seja valorizado positivamente por ambos e o Kant da razão prática seja duramente criticado (inclusive no tocante ao seu livre-arbitrismo “transcendental”³) pelos nossos dois autores⁴, o fato

¹ Seguindo sugestão do orientador, na primeira vez em que um texto estiver sendo referenciado, ele o será de modo completo, ao passo que, nas demais vezes, se houver, ele o será simplificada. Assim, por exemplo, se o texto a ser referenciado for *A ilusão da justiça*, de Kelsen, na primeira vez, ele o será de maneira completa (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. x), enquanto, nas demais, se houver, ele o será de modo simplificado (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. x).

² Conforme se depreende do ensino de Kelsen, o fundamento de validade formal (ou, apenas, o fundamento de validade) tem a ver com o fundamento da vigência ou maneira específica de existência do direito. Portanto, a fim de evitar mal-entendidos, importa não confundir o fundamento de validade material com o fundamento da validade formal, pois, diferentemente deste – que, em Kelsen, resolve-se no pressuposto da norma fundamental –, aquele tem a ver com o fundamento de legitimidade ideológica do direito. Para um estudo aprofundado e didático dos fundamentos de validade material e formal do direito cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito – Kant e Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004. Teremos oportunidade de tratar desse ponto com mais vagar ao longo do texto.

³ Cf. MEDEIROS JÚNIOR, Waldir Severiano de. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica: Um estudo da posição de Kant em contraposição à crítica de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. FDUFG, Belo Horizonte, 2016.

⁴ Sobre a influência de Kant na formação intelectual de Schopenhauer e a crítica lançada por este à filosofia kantiana, máxime à filosofia prática de Kant, cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *O*

é que, no que concerne ao aporte kantiano no assunto sob exame (o fundamento de possibilidade da imputação), eles apreciam-no de forma diferente.

A título de exemplo, basta-nos destacar o modo distinto com que avaliam a doutrina da causalidade kantiana⁵, Schopenhauer recepcionando-a criticamente e alargando-a com originalidade⁶, Kelsen simplesmente descartando-a em prol de um positivismo mais empírico⁷, embora por vezes se permitindo recorrer ao emprego do léxico kantiano, como quando rebaixa a causalidade de *pressuposto* (necessidade *a priori*) à *postulado* (necessidade prático-epistemológica)⁸.

Portanto, se Schopenhauer e Kelsen se posicionam de forma tão parecida em face do problema do fundamento de possibilidade da imputação jurídica, no sentido de que ambos terminam por articular imputabilidade e determinismo causal (conforme haveremos de constatar), não parece ser por força de alguma homologia ou semelhança *de origem*⁹.

mundo como vontade e como representação. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005, p. 22-23 e p. 525; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, p. 521-663, 2005. Já sobre a influência de Kant e do neokantismo na formação de Kelsen e o sentido da crítica deste ao pensamento (neo)kantiano, em especial à sua dimensão prática, cf., por exemplo, KELSEN, Hans. Carta de Hans Kelsen a Renato Treves, Colônia, 3.8.1933. Trad. Carlos María Cárcova. In: *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones "Ambrosio L. Giola"*. Año VI, Nº 8, p. 175-178, 2012, p. 177.

⁵ O princípio da causalidade é abordado por Kant ao longo de sua doutrina da lógica transcendental. Cf. KANT, Immanuel. *Lógica transcendental*. In: *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 88-571. Contudo, o problema do conflito liberdade da vontade x determinismo/necessidade causal, é enfrentado por Kant, mais especificamente, na terceira antinomia da razão pura (uma das quatro expressões do segundo raciocínio dialético da razão, o qual se refere ao que Kant chama de Ideias Cosmológicas). Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 406 e ss.

⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*: Uma dissertação filosófica. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature: A sociological inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, 1943, p. 186-266.

⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 95.

⁹ Poder-se-ia especular uma relação de homologia entre Schopenhauer e Kelsen por intermédio de alguma espécie de neokantismo. Contudo, considerando-se o papel por demais acidentado e confuso do neokantismo na influência exercida pela obra de Kant sobre Kelsen, esta, provavelmente, seria uma via pouco promissora: “[...] alguns autores relacionam as posições neokantianas de Kelsen à Escola de Marburg, enquanto o próprio Kelsen teria afirmado a Recaséns Siches que não conhecia os mestres dessa Escola, mas os da Escola de Baden. Kelsen afirmou, no prólogo da segunda edição dos *Problemas Capitais da Teoria Jurídica do Estado*, que acatava a interpretação de Windelband y Simmel (da Escola de Baden) sobre a antinomia entre ser e dever-ser. Ressaltou, ainda, que seu esforço em encontrar um ‘ponto de vista’ para a Ciência do Direito era análogo a algumas ideias de Cohen (da escola [sic] de Marburg), que desconhecia quando da primeira edição, mas veio a conhecer mais tarde. Portanto, a afirmação de Kelsen a Recaséns de que não conhecia os mestres da Escola de Marburg foi, com certeza, proferida antes de sua segunda edição de *Problemas Capitais*. Reale afirma ter Kelsen sofrido influência tanto da Escola de Marburg quanto da Escola de Baden” (GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 183-184; grifo do autor).

Ademais, também não se pode falar – ao menos não seguramente – em *influência* de Schopenhauer sobre Kelsen no assunto em questão. A bem ver, sabe-se que Kelsen, como ele próprio confessa em sua *Autobiografia*, tomou conhecimento, quando jovem, da obra de Schopenhauer:

A transição das belas-letas para a ciência foi preparada [...] por um interesse crescente por questões filosóficas. [...] duradoura foi a impressão que teve sobre mim a assim chamada filosofia idealista. Ainda hoje lembro-me vivamente do estremeamento espiritual que resenti – eu tinha 15 ou 16 anos – quando tomei consciência pela primeira vez de que a realidade do mundo exterior é problemática. Sob a influência de um amigo mais velho [provavelmente, Ludwig Mises, mais tarde um importante economista], tomei conhecimento da obra de **Schopenhauer** e comecei, ainda no ginásio, a ler Kant.¹⁰

Logo, sabe-se da existência, ao menos, de uma influência *indireta* – para não falar da relação de Kelsen, via Freud¹¹, com a filosofia do inconsciente ou dos impulsos¹², filosofia esta da qual Schopenhauer é o fundador¹³. Mas daí a inferir que a teoria da imputabilidade de condão determinista de Kelsen se deve à teoria da imputabilidade de base determinista de Schopenhauer vai muito. (Mal comparando, o Kelsen teórico da imputabilidade de lastro determinista está mais para um sócia do que para um discípulo de Schopenhauer.)¹⁴ A propósito, como haveremos de verificar oportunamente, a julgar pela opinião curtíssima e patentemente equivocada exarada por Kelsen no começo da penúltima nota de rodapé de *Sociedade e natureza* acerca da teoria da causalidade de Schopenhauer¹⁵, Kelsen, na melhor das hipóteses, deve ter lido o primeiro tomo do *Mundo*¹⁶, mas não deve ter lido a *Quadrúplice*¹⁷ ou *Sobre*

¹⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*. 3 ed. Trad. Gabriel Nogueira Dias; e José Ignácio Coelho Mendes Neto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 38; negrito nosso.

¹¹ Cf. LOSANO, Mario. Kelsen y Freud. In: CORREAS, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 99-110, 1989.

¹² Sobre a expressão “filosofia dos impulsos” cf. BARBOZA, Jair. Apresentação: Um livro que embriaga. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, p. 7-18, 2005, 11-12.

¹³ Cf. GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 375-421, 1999; e ONFRAY, Michel. Schopenhauer e “a vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia: As radicalidades existenciais*. Trad. Everson Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 204.

¹⁴ No fundo, “[...] problematizar quais são as fontes intelectuais de um autor [...] é procedimento complexo. [...] uma completude, nesse particular, é de consecução impossível. Assim, ao se apontar [...] uma influência [...] o que se faz, na verdade, não é recordar uma influência, como se ela já existisse e estivesse à espera de um redescobrimto. Quando se aponta uma influência, ao contrário, está-se a construir uma influência. Constrói-se porque se está a selecionar sentido. Daí a necessidade de assumir a contingência de tal escolha” (MAIA, Paulo Sávio Peixoto. Forma e unidade como condições de uma ciência pura: A influência do neokantismo de Marburgo no “primeiro” Hans Kelsen. In: *Seqüência*, nº 60, p. 195-224, jul. 2010, p. 196).

¹⁵ Cf. KELSEN, Hans. Nota 47. In: *Society and nature*, p. 383.

¹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2005.

¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, 2019.

a *liberdade da vontade*¹⁸ (os principais textos de Schopenhauer sobre o assunto em tela) – sem prejuízo da possibilidade de Kelsen haver lido tais textos e não ter se impressionado ou de simplesmente haver esquecido.

Ainda, é preciso que não haja dúvidas quanto à natureza do fundamento da imputabilidade problematizado na presente tese. Pois não estamos cotejando Schopenhauer e Kelsen ante o *fundamento de validade material* (justiça) da imputação, mas sim ante o *fundamento de possibilidade* (liberdade da vontade) da imputação.

Donde o condão jusfilosófico da perquirição em causa, admitindo-se que (desde sempre, mas sobretudo a partir de Kant) a filosofia do direito tem por objeto os fundamentos (pressupostos ou condições) de possibilidade radicais do fenômeno ético-jurídico, e que perguntar pelo fundamento de possibilidade da imputação é o mesmo que perguntar por seu fundamento de possibilidade radical¹⁹.

Na realidade, qualquer problematização radical é, sempre, a problematização do(s) fundamento(s) último(s) ou primeiro(s) de algo. Assim é que, por exemplo, mesmo quando se pergunta pelo fundamento de validade material do direito (*i.e.*, pelo critério de justiça em grau de legitimá-lo ideológica ou ético-politicamente), está-se a perguntar, na verdade, pelo fundamento possibilitante da validade material do direito (*i.e.*, pelo fundamento possibilitante do critério de justiça).

Contudo, nos quadros desta pesquisa, a coisa da qual estamos a indagar o fundamento de possibilidade, nos moldes de Schopenhauer e Kelsen, não é – ao menos não em primeira linha – a ideia de justiça, logo, o critério de validade material da imputação, mas a liberdade da vontade, logo, o predicado viabilizador (da função contramotivacional) da imputação.

Aliás, esse talvez seja um dos principais **contributos da presente**, considerando-se que, comumente, a jusfilosofia, consumida pelo problema da justiça, não pode dar a devida atenção ao problema da liberdade da vontade. De modo que, **(a)** para além da pura e simples indicação das correlações de dois autores, Schopenhauer e Kelsen, o que com esta investigação se pretende é **(b)** tanto discutir mais detidamente uma problemática não raramente relegada a segundo plano na jusfilosofia, qual seja, a problemática do fundamento de possibilidade (do

¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, p. 35-132, 2002.

¹⁹ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 65-72 e p.107-111.

desdobramento contramotivacional) da imputação – ou, simplesmente, a problemática da liberdade da vontade –, quanto **(c)** evidenciar a consistência crítica do aporte determinístico schopenhaueriano-kelseniano, na medida em que **(c.1)** não apenas impugna o livre-arbitrismo, e, por conseguinte, a ideologia retributivista que tende a acompanhá-lo, mas **(c.2)** refina o determinismo causal, depurando-o de simploriedades fatalistas e de ideologias de feição lombrosiana, bem como articulando-o, convincentemente, com a técnica imputativa.

Inclusive, damo-nos ao trabalho, no último capítulo, de ao menos esboçar, à luz das implicações das reflexões jusfilosóficas sobre a justiça de Schopenhauer e Kelsen, alguns dos elementos conformadores do fundamento de validade material de uma imputação jurídica de base determinista, como sejam o respeito à liberdade da vontade empírica (logo, relativa) do homem – na prática, como veremos, idêntica à vontade (contra)motivacionalmente determinável –, e a superação do retributivismo livre-arbitrista (há muito a principal ideologia da imputabilidade)²⁰ em prol da valorização e do aperfeiçoamento técnico da finalidade de prevenção, finalidade esta, de resto, já ínsita ao próprio modo de ser da imputação.

Isso inobstante, que fique claro, uma vez mais, que **o problema capital** sobre o qual nos debruçamos na presente tese é o fundamento de possibilidade (da função contramotivacional) da imputação jurídica, seja porque é exatamente aí que se verificam vários paralelos relevantes entre Schopenhauer e Kelsen – paralelos estes, pelo que nos consta, ainda não explorados²¹, donde a **originalidade** da tese –, seja porque este é um problema não raramente absorvido pelo problema mais candente

²⁰ Leia-se: “Nosso entendimento do direito é tão dependente da ideia de livre-arbítrio que nos surpreendemos profundamente ao encontramos quem se atreva a negá-la. Não nos ocorrem facilmente, de fato, formas de justificar qualquer tipo de ordenação jurídica fora da pressuposição dessa liberdade. Na verdade, parece mesmo, à primeira vista, uma contradição em termos, um oxímoro, falar em ordenamento sem livre-arbítrio, pois uma vez que só há determinação, não haveria como efetivamente ordenar...” (CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008, p. 146).

²¹ A propósito, o determinismo kelseniano parece tão desconhecido que sequer a pecha de determinista se lança contra ele. Chamam-no de cúmplice do totalitarismo nazifascista, de liberal, burguês, comunista, anarquista, formalista, positivista, cientificista, neutralista, judeu, ateu etc. etc. etc., mas não o chamam de determinista! O que é estranho, considerando-se a carga pejorativa do termo “determinista” e o fato de “positivismo” normalmente andar junto com “determinismo”. Sobre a recepção historiográfica *em geral* de Kelsen (que muito se cita, mas pouco se lê) cf. BOBBIO, Norberto. *La teoría pura del derecho y sus críticos*. Trad. Mário Cerda. In: *Revista de ciencias sociales de la Universidad de Valparaíso*, n. 6, p. 299-326, 1974; e CORREAS, Óscar. *El otro Kelsen*. In: CORREAS, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 27-55, 1989. Já sobre a recepção historiográfica *em geral* de Schopenhauer (que pouco se cita e quase nunca se lê) cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 7-64; e CARDOSO, Renato. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 19-21.

do fundamento de validade material (justiça), cuja compreensão satisfatória, contudo, pensamos só ser possível se previamente informada pelo aprofundamento crítico daquele.

Dessarte, recapitulemos: o que realmente afirmamos existir entre Schopenhauer e Kelsen em matéria de teoria da imputabilidade e que justificaria o presente empreendimento investigativo? No mínimo, como esperamos demonstrar, significativas *correlações*, ou, se se quiser, instigantes *interfaces* e relações de *paralelismos*, *pontos de contato*, *convergências*, *afinidades* e *similitudes*. Numa palavra: uma manifesta *consanguinidade de espírito* na dimensão teórica do assunto em tela.

Porquanto, após haverem desenvolvido um determinismo crítico²² e defenestrado o dogma do livre-arbítrio, só poderiam mesmo pensar o fundamento, pressuposto ou condição de possibilidade da imputação jurídica em chave crítico-determinista, em conformidade com a qual não há que separar a liberdade consubstanciada na imputabilidade e o determinismo causal, mas reconhecê-los como compostíveis, quando mais não seja porque, para efeitos contramotivacionais, aquela é uma espécie deste²³.

Pois bem. No que tange à **sistemática de apresentação** do presente trabalho, primamos por estruturar o seu desenvolvimento da maneira mais lógica e simples possível, a saber: dois grandes capítulos, o primeiro dedicado a Schopenhauer e o segundo a Kelsen, e um terceiro e último capítulo menor, que, a bem ver, tem mais a natureza de *aperçu* do que de capítulo.

Os dois primeiros capítulos comportam, cada qual, duas partes. Na primeira parte, faz-se uma ampla propedêutica do autor (sua cosmovisão, paradigma

²² Assumimos a responsabilidade pela expressão “determinismo crítico” (e, por natural, suas variantes), a cujo emprego, advirta-se, não fomos levados gratuitamente, haja vista a necessidade de acentuar, desde a nomenclatura, a consistência ímpar do determinismo de corte schopenhaueriano-kelseniano, o qual rechaça decididamente o livre-arbitrismo, (re)avalia profundamente o *modus operandi* do determinismo causal em geral e ensina como vislumbrar a relação entre liberdade (imputabilidade/cultura) e causalidade (determinismo/natureza).

²³ Leia-se: “Qualquer transgressão da lei pode e deve ser explicada somente como oriunda de uma máxima do criminoso (para tornar tal crime sua regra), pois se pretendêssemos fazê-la provir de um impulso sensível, ele não a estaria cometendo como um ser *livre* e ela não poderia a ele ser imputada. Mas como é possível ao súdito tornar uma tal máxima contrária à clara proibição da razão legisladora absolutamente não pode ser explicado, uma vez que somente o que acontece de acordo com o mecanismo da natureza é passível de ser explicado” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003, p. 164; grifo do autor). Conforme esperamos evidenciar com a presente tese, é exatamente a compostibilidade da imputabilidade e do “mecanismo da natureza”, algo impossível aos olhos de Kant, o que Schopenhauer e Kelsen, de uma maneira essencialmente parecida, logram *explicar*.

antropológico, teoria socioestatal e posicionamento em face da ideia de justiça), não apenas para preparar a discussão do tema da imputabilidade, mas, outrossim, para dar a devida dimensão do autor, pois, Schopenhauer, embora não sendo “do direito”, pensou com profundidade e escreveu com lucidez sobre vários dos principais assuntos afetos ao direito (sociedade, Estado, justiça, liberdade da vontade, imputação, poder punitivo, propriedade etc.), e, Kelsen, tem pouco ou quase nada a ver com aquela versão de “cartão-postal” que dele fizeram as faculdades de direito, com o que se terminou por ocultar o *outro* Kelsen, qual seja, o Kelsen iconoclasta. Já na segunda parte, faz-se a discussão, no âmbito do pensamento do autor, dos pontos mais diretamente ligados ao assunto da tese, sejam eles, o princípio da causalidade, a liberdade da vontade e a função contramotivacional (para dizer à maneira de Schopenhauer) ou sociopsicológica (para dizer à maneira de Kelsen) da imputabilidade jurídica²⁴.

Finalmente, no terceiro e último capítulo, oferecemos, mais em nome da completude do tema imputabilidade do que pelo propósito de continuar a apontar paralelos entre Schopenhauer e Kelsen, indicações de como uma imputabilidade jurídica de base determinista poderia se fundamentar ideologicamente em Schopenhauer, nos termos do seu jusnaturalismo, e em Kelsen, nos termos do seu relativismo democrático.

Ademais, advirta-se que, na medida em que a tese visa correlacionar Schopenhauer e Kelsen, é no segundo capítulo, dedicado a Kelsen, que as correlações (ou interfaces) começam a se tornar palpáveis, pois é somente no segundo capítulo que, já a par da posição de Schopenhauer desenvolvida no primeiro capítulo, pode-se então cotejar esta com a posição de Kelsen e vice-versa. Aliás, como se trata de demonstrar, no temário em apreço, correlações entre Schopenhauer

²⁴ Deixa-se assentado desde já, com base no magistério de Kelsen, que, na presente tese, o estudo da imputação referir-se-á, via de regra, à **imputação enquanto estatuição de sanção à conduta humana**, *i.e.*, enquanto estatuição de um ato coativo à guisa de consequência/reacção a uma condição fática específica, qual seja, a conduta humana realizável pela pessoa *contramotivacionalmente determinável*, ou, o que é o mesmo (como se verá), pela pessoa *relativamente livre*. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 121 e ss. Além disso, importa destacar que o presente estudo referir-se-á mais diretamente, via de regra, à **imputabilidade penal**, senão porque é ao direito penal que Schopenhauer e Kelsen comumente se referem quando de suas discussões dos fundamentos da imputação – muito embora, frise-se, aqui não se vá encontrar nenhum tratamento alentado, exaustivo e detalhado dos aspectos técnico-doutrinários da imputabilidade penal, seja porque esta é invocada pelos nossos dois autores apenas à guisa de exemplificação (porventura por se tratar da modalidade de imputação mais icônica na discussão dos pressupostos da imputação), seja porque, já se vê, não se trata de uma tese de cunho científico-doutrinário, mas sim jusfilosófico.

e Kelsen, e não propriamente a influência daquele sobre este, não faria diferença começar com Kelsen em vez de Schopenhauer. Todavia, por conveniências didáticas e de exposição, optamos por um critério cronológico, afinal, é Kelsen quem lê Schopenhauer²⁵.

Por fim, considerando-se que, máxime para fins de doutoramento, um texto se faz com textos (*é preciso montanhas de livros para escalar o céu*)²⁶ e não apenas com o pensamento próprio e interlocuções diretas com outros estudiosos, cumpre pontuar que o presente texto se baseou na leitura tanto dos principais textos – traduzidos em português, inglês ou espanhol – de Schopenhauer e Kelsen atinentes ao assunto sob exame, quanto de textos abalizados – vazados em português, inglês ou espanhol – de muitos de seus insignes estudiosos.

Postos esses esclarecimentos prévios, iniciemos, a seguir, a exposição da tese.

²⁵ Por pertinente, chama-se a atenção para o fato de que não temos a pretensão de fazer *história* do livre-arbítrio e ou da teoria da imputabilidade no presente estudo. Para tanto, seria preciso um trabalho que simplesmente refugiria de todo de nossos propósitos. Na verdade, o tratamento (incontornável) das linhas mestras do pensamento de cada um dos nossos autores, Schopenhauer e Kelsen, antes de adentrar na discussão de seus posicionamentos quanto ao fundamento de possibilidade (liberdade da vontade) da imputação, já consistirá num longo périplo. De todo modo, o que ao menos se poderia dizer, com base em DILMAN, Ilham. *Free will: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge, 1991 e MAWSON, T. J. *Free will: A guide for the perplexed*. [s.l.]: Continuum, 2011, é que o problema da liberdade da vontade (e de suas implicações éticas) é um problema dotado de indubitável **dignidade filosófica**, como tal universal e presente desde sempre, de Homero, Sófocles, Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Erasmo, Lutero, Descartes, Espinoza, Hume e Kant, aos libertaristas, deterministas e compatibilistas dos dias que correm, passando por Schopenhauer, Freud, Sartre, Simone Weil, G. E. Moore e Wittgenstein – para só mencionar as referências mais óbvias no assunto.

²⁶ Cf. ONFRAY, Michel. Henry David Thoreau e a “felicidade perfeita”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 149.

CAPÍTULO I – A IMPUTABILIDADE JURÍDICA DE BASE CRÍTICO-DETERMINISTA SCHOPENHAUERIANA

Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes.

*Machado de Assis*²⁷

Cumpre-nos observar que haveremos de nos concentrar nos aspectos da filosofia de Schopenhauer relacionados à sua filosofia do direito, sobretudo às ideias do filósofo afetas ao temário sob exame, a saber: o fundamento de possibilidade da imputação jurídica. Isso significa dizer, portanto, que não temos o escopo de empreender uma apresentação geral de toda a filosofia schopenhaueriana, mas sim de desenvolver, com especial atenção, o posicionamento do pensador alemão ante a problemática da presente pesquisa – resguardadas, evidentemente, as considerações das linhas gerais da concepção filosófica de Schopenhauer necessárias à plena compreensão de sua posição crítico-determinista.

Respeitante aos textos de Schopenhauer a consultar, sobressaem os seguintes: *Sobre a liberdade da vontade*²⁸, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*²⁹, *O mundo como vontade e como representação* (Tomo I e Tomo II)³⁰, *Crítica da filosofia kantiana*³¹, *Sobre o fundamento da moral*³² e *Parerga e Paralipomena*³³ – sem prejuízo, por natural, dos demais textos do autor indiretamente relacionados ao assunto, bem como dos trabalhos de estudiosos gabaritados da obra schopenhaueriana.

Isso posto, prossigamos.

²⁷ Cf. ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cuba*. São Paulo: Globo, 2008. p. 102.

²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 35-132.

²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, 2019.

³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, 2005; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 1. Curitiba: Ed. UFPR, 2014; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 2. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 521-663.

³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and paralipomena*. Trans. E. F. J. Payne. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1974 (Reissued 2000); e SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and paralipomena*. Trans. E. F. J. Payne. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1974 (Reissued 2000).

1 – Propedêutica à teoria da imputabilidade jurídica schopenhaueriana

Conforme lição do jusfilósofo pátrio Miguel Reale, a filosofia do direito, ao longo da história das ideias, apresenta-se ora de forma implícita, por consistir em reflexão incidental no bojo de alguma reflexão maior, como é o caso da reflexão política ou moral; ora de forma explícita, por consistir em reflexão autônoma e própria dos fundamentos (pressupostos ou condições universais) do fenômeno jurídico³⁴. A primeira, continua Reale, foi a regra até boa parte da filosofia moderna, quando era mais comumente designada de *direito natural*, ao passo que, a segunda, isto é, a *filosofia do direito propriamente dita*, torna-se a regra a partir de Kant, o qual teria sido o primeiro a colocar, deliberada e patentemente, o problema das condições de possibilidade e de legitimidade do direito positivo como um problema dotado de dignidade própria.

Ora, fosse-nos permitido tomar essa lição realeana em linha de conta, seria o caso então de classificar a filosofia do direito de Schopenhauer como uma filosofia a meio caminho entre a forma implícita e a explícita de jusfilosofia.

Porquanto nem suas diversas reflexões soltas pertinentes ao temário da filosofia do direito³⁵ permitiria classificá-lo como autor de uma filosofia do direito meramente implícita, nem a sua atitude, à altura do livro quarto do *Mundo* (Tomo I), limitada a esboçar os traços gerais que uma filosofia do direito digna desse nome deveria ter, autorizaria a tomá-lo como autor de uma filosofia do direito explícita.

Com efeito, embora Schopenhauer tenha chegado inclusive a dizer que a filosofia do direito mais não seria que um capítulo da filosofia moral³⁶ – o que, cumpre convir, não estaria de todo equivocado se se resumisse a reflexão jusfilosófica ao problema do fundamento de validade material (justiça) do direito positivo –, o fato é que seu pensamento oferece, conquanto esparsamente, diversas reflexões aproveitáveis à filosofia do direito tal como expressamente formatada a partir de Kant.

Para tanto, poder-se-ia destacar, por exemplo, teorias como a da racionalização do egoísmo como causa da origem, do evoluir e da finalidade do

³⁴ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do direito*, p. 285-287.

³⁵ Veja-se: “Schopenhauer não se ocupou *ex professo* da Filosofia do direito, mas, pela conexão entre os vários ramos da Filosofia, tratou argumentos atinentes com ela” (DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2006, p. 230; grifo do autor).

³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 438.

Estado, logo, da instância associada ao direito positivo; da justiça como medida ética da ordenação jurídico-estatal; da imputabilidade como uma espécie de técnica contramotivacional, isto é, como razão *na* prática, enquanto tal outorgadora de conceitos abstratos (a exemplo do conceito de sanção) hábeis à determinação (contra)motivacional do agente; do direito de punir de lastro crítico-determinista e contratualista; ou, ainda, do direito à (e da) propriedade radicado no direito ao (e do) trabalho.

Por outro lado, se é certo que o filósofo tenha se dado ao trabalho de esboçar a estrutura a que uma filosofia do direito (ou, conforme expressão de Schopenhauer, uma “pura doutrina do direito”) plenamente desenvolvida deveria obedecer³⁷, não é menos certo que ele nunca executou, pelo menos não autônoma e sistematicamente, uma reflexão jusfilosófica nos termos desse seu esboço.

Donde, a nosso ver, a filosofia do direito schopenhaueriana, ante a classificação em questão de Reale, soar meio implícita e meio explícita. Pois, em que pese a abordagem de Schopenhauer dos problemas jurídicos, por seu caráter prevalentemente incidental, seja implícita, trata-se de uma abordagem que, por sua consistência e abundância de temas vocacionados à jusfilosofia, dá-se como explícita.

Na verdade, poder-se-ia dizer que, via de regra, as reflexões de Schopenhauer sobre os fundamentos de possibilidade do fenômeno jurídico encontram-se latentes em seu pensamento e as relativas aos fundamentos de validade material, consubstanciadas em sua teoria da justiça, encontram-se patentes.

No entanto, é preciso ressaltar que, no que se refere estritamente ao objeto de pesquisa em tela, a filosofia do direito schopenhaueriana apresenta-se quase que totalmente implícita. A uma porque, como dito, a dimensão dos fundamentos de possibilidade do direito positivo em geral, e tanto mais ainda a dos fundamentos de possibilidade específicos do instituto da imputabilidade, acham-se praticamente subtendidas no pensamento de Schopenhauer. E a duas porque, embora a dimensão dos fundamentos de validade material, graças à teoria da justiça schopenhaueriana, esteja mais evidente, a problemática dos fundamentos de validade material específicos da técnica imputativa (leia-se: a problemática da justiça diretamente afeta à imputabilidade ou responsabilização) não mereceu atenção especial do autor, cabendo, pois, ao estudioso do assunto tentar extrair da teoria geral da justiça do

³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo I, p. 443-444.

mestre de Frankfurt uma teoria específica da justiça da imputação ou responsabilização.

Quanto ao mais, tem-se de advertir que, para os efeitos da presente, a filosofia ontognoseológica de Schopenhauer (a filosofia do mundo como representação) figura mais relevante e útil à compreensão do tema sob apreço do que sua ontologia (a filosofia do mundo como Vontade)³⁸. Já porque a correlação que aqui se pretende demonstrar entre os aportes de Schopenhauer e Kelsen se opera no nível do (jus)filosofar ontognoseológico. Já porque a imputabilidade que diretamente nos interessa é senão a imputabilidade jurídica, portanto, uma forma de imputação positiva que, ao contrário das imputações ontológicas (metafísicas), como a religiosa e eventualmente a numênica, supõe o sujeito empírico atuante nos quadros de uma experiência ética contrafactual. Já porque, ainda, a posição ontognoseológica do autor do *Mundo* em matéria de imputabilidade jurídica logra se sustentar a despeito de seus adendos ontológicos (metafísicos).

Aliás, considerando-se, **(a)** de uma parte, a maneira peculiar com que Schopenhauer toma a metafísica, a saber, não como esforço de conhecimento do *além* do mundo, conforme sugere a etimologia, mas sim como esforço de conhecimento do *essencial* do mundo³⁹, e, **(b)** de outra parte, a maneira igualmente

³⁸ Para maiores detalhes sobre a diferença de ontognoseologia (a filosofia dos fundamentos, pressupostos ou condições de possibilidade da realidade estruturada na relação objeto cognoscível e sujeito cognoscente) e ontologia (a filosofia da coisa em si) cf. REALE, Miguel. Propedêutica filosófica. In: *Filosofia do direito*, p. 5-214.

³⁹ Elucida-se, por oportuno, que Schopenhauer não toma o conceito de metafísica tal como o toma Kant e praticamente toda a tradição anterior a ele. Muito basicamente, o filósofo aduz que a noção usual de metafísica, a saber, que o conhecimento metafísico diz respeito ao além do físico, ou, como quer Kant, ao além da experiência possível, e que encontra-se expressamente estampada, desde Aristóteles, no prefixo do termo (*metafísica*), é arbitrária, pois, a bem da verdade, o real problema da metafísica seria senão a *decifração do enigma do mundo* (leia-se: o conhecimento da realidade essencial), e não esse pretense esforço de conhecer coisas situadas além do mundo. Na verdade, essa visão expressaria bem mais uma maneira específica e tradicional de lidar com o problema metafísico (uma maneira, já se vê, teológica e ocidental) do que o problema ou objeto metafísico enquanto tal. Como não poderia deixar de ser, Schopenhauer contrapõe-se a essa via convencional, dado que, para ele, o enigma do mundo tem de ser solucionado mediante o mundo mesmo, porventura buscando-se o que nele há de mais íntimo e essencial. Razão pela qual, em última instância, o *além*, em Schopenhauer, termina por resolver-se não em um “fora” da realidade, mas sim num “dentro” ou “aqui”. E é precisamente por isso que se deve compreender a metafísica schopenhaueriana como um *esforço imanente* (ao contrário de grande parte das demais, *transcendentes*), visto que voltada para o âmago do mundo, âmago este encontrado por Schopenhauer *metafórico* (porque simboliza o que há de mais próximo do essencial e não o essencial propriamente dito) e analogicamente (porque estendido a tudo o mais) no próprio corpo (que não apenas *tenho*, mas que *sou*, e único objeto que me é dado tanto externa quanto internamente), e, mais especificamente, na figura da vontade (leia-se: o corpo *a priori*). Além disso, trata-se de uma metafísica imanente verdadeiramente *positiva*, na medida em que, conquanto problemática e não exaustiva, ainda nos diz algo de minimamente válido, existencialmente concreto e razoavelmente objetivo, pelo que também se diferencia do tipo de metafísica imanente assumida por Kant ao término de sua *Crítica da razão pura*, já que esta nada nos diz sobre o enigma do mundo, limitando-se a prestar-

peculiar com que Schopenhauer toma a experiência, a qual não se resumiria à *experiência* exterior, aparente, das representações, dado que também consistiria na *experiência* interior, nuclear, da essencialidade visceral da Vontade, então o mais apropriado seria dizer que, *in casu*, haveremos de valorizar, por mais pertinente, a filosofia do direito schopenhaueriana afeta ao plano da *experiência* do mundo como representação (a experiência ontognoseológica) em vez de suas ideias ligadas ao plano da *experiência* radical do mundo como Vontade (a experiência ontológica)⁴⁰ – embora, frise-se, destas também haveremos de tratar até e enquanto referenciadas à ética, logo, ao direito.

Feitas essas elucidações, adentremos em Schopenhauer.

1.1 – Mundividência de fundo: A metafísica da Vontade⁴¹ enquanto asseidade, caráter inteligível, responsabilidade metafísico-moral e justiça eterna

Embora Schopenhauer seja mais comumente lembrado como o filósofo da Vontade, tem-se de começar ressaltando que o seu pensamento defluiu de um filosofar que, direta ou indiretamente, parte do corpo, desenvolve-se pelo corpo e termina no corpo (afirmado ou negado), senão porque, com a acuidade que lhe é própria, não ignora o corpo como condição elementar do sujeito pensante, bem como é o primeiro

se como espécie de órgão policiador do evoluir científico. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 536 e ss.; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. Obviamente, não se busca com todo esse esclarecimento fazer passar o argumento de que, estivesse Kelsen a par do método de Schopenhauer, teria então se convencido da validade da metafísica deste. Apenas, o que se intenta, porque justo, é contrapor a certos extremismos antimetafísicos do positivista, desde já, a ressalva de que *há metafísica e há metafísica*, de modo que não se pode colocar, sem mais, num mesmo nicho, *toda e qualquer metafísica*, tampouco o *anseio* metafísico: “[...] embora tenha seus perigos, embora possa se tornar o mais absorvente, por ser o mais sério e nobre das distrações, o pensamento metafísico é inevitável e, finalmente, necessário” (HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene: Uma interpretação dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente*. Trad. Geraldo Galvão Ferraz. São Paulo: Globo, 2010, p. 35-36). Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a necessidade metafísica da humanidade. In: *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 249-285. Sobre a metafísica teórica a que Kant se permite cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 533 e ss. Teremos ocasiões, no decorrer do texto, de retomar esse assunto.

⁴⁰ Advirta-se que, doravante, a fim de evitar mal entendidos com os termos “ôntico” e “ontológico”, trabalharemos, via de regra, apenas com o primeiro. O contexto em que estiver sendo empregado indicará se se trata de tomá-lo em sentido estrito (objeto/corpo/vontade) ou lato (coisa em si/Vontade).

⁴¹ Jair Barboza distingue a Vontade metafísica da vontade empírica. Cf. nota de rodapé nº 8 in SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 169. Seja como for, no texto da presente tese utilizaremos a seguinte convenção: o termo Vontade será empregado, *por nós*, apenas quando se estiver querendo pôr em destaque sua envergadura metafísica ou alguma outra singularidade. Por óbvio, essa convenção não se aplica às citações dos escritos de outros autores.

filósofo a levar a sério, além das vias de decifração do enigma do mundo tradicionalmente tentadas, a via representada pelo corpo.

Com efeito, firme nas lições do criticismo transcendental⁴² do Kant da *Crítica da razão pura*, Schopenhauer, às voltas com a crise do conhecimento do *em-si* instaurada na filosofia por Kant, sabe que não pode solvê-la, pena de retrocesso dogmático, no âmbito da realidade fenomênica, à maneira do materialismo ou do inatismo, e tampouco além de toda a experiência possível, transcendente, à maneira do espiritualismo de praxe ou do idealismo alemão dialético de Hegel, mas também de Fichte, Schelling e Jacobi⁴³. Definitivamente não. Isso inobstante, Schopenhauer também sabe da existência de uma via que, porque sempre fecunda e jamais explorada até o fundo, inclusive por Kant, impõe-se ao filósofo retomar, qual seja, a via do conhecimento interior⁴⁴.

Entretanto – e esta ressalva é de capital importância –, o interior schopenhaueriano é inédita e radicalmente diferente: não se trata do interior unilateral e superficial, arbitrariamente resumido em sensibilidade, entendimento, consciência e razão, isto é, em sujeito cognoscente, e muito menos do interior ficcional da psicologia racionalista⁴⁵, assombrado por Razão, Espírito, alma e livre-arbítrio, mas sim do interior total e real, ou, mais bem posto, do interior corporal, cuja essencialidade, aliás, Schopenhauer termina por decifrar no nível de uma volição inconsciente e irracional.

Para tanto, o filósofo recorda-nos que o corpo é o único objeto, em meio a todos os demais objetos, que apresenta uma característica *sui generis*, a saber: é o único objeto que, além de intermediar o conhecimento dos outros objetos, podemos conhecer não só externa ou mediatamente, mas, outrossim, interna ou imediatamente, o que, a bem da verdade, significa reconhecer que não apenas *sabemos* do corpo, já que também *somos*, simultaneamente, o próprio corpo⁴⁶. De fato, dos demais corpos ou objetos só podemos obter as representações de uma cognoscência mediata, ou seja, deles só podemos nos *informar*, afinal, não *somos* eles.

⁴² Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bossi; e Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 223-224; e REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 100 e ss.

⁴³ Cf. HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste – Gulbenkian, 1983.

⁴⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 536 e ss.; e LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 88 e ss.

⁴⁵ Cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, p. VII-LXXXI, 2001, p. XXVII e p. XXXI.

⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156-159, p. 167 e p. 215.

Conforme haveremos de detalhar oportunamente, Schopenhauer, depurando a gnoseologia kantiana⁴⁷, concebe o conhecimento externo ou mediato como o equivalente ao mundo como representação, isto é, ao mundo condicionado por um sujeito cognoscente aprioristicamente estruturado, de uma parte, em *sensibilidade*, enquanto sede das categorias do espaço e do tempo, e em *entendimento*, enquanto sede da categoria da causalidade, e, de outra parte, em *consciência racional*, enquanto sede do pensamento⁴⁸.

A primeira instância, digamos assim, do sujeito cognoscente (a sensibilidade e o entendimento) responde pelo *conhecimento intuitivo*, que Schopenhauer denomina de representação de primeiro grau, ao passo que, a segunda instância da cognoscência (a razão juntamente com a consciência distinta que a acompanha), responde pelo *conhecimento abstrato*, composto pelas representações de segundo grau ou representações de representações.

Ainda, alega Schopenhauer que o *modus operandi* “a priori” desse sujeito cognoscente é ditado pelo princípio de razão suficiente, senão porque todo e qualquer conhecimento externo, mediato, ou, mais apropriadamente, toda e qualquer representação, encontra-se submetida à determinabilidade *relacional* do princípio de razão suficiente.

Seja porque, por força da relação originária sujeito-objeto (cognoscente-conhecido) constante da própria essência do conhecimento, toda representação é representação para o sujeito, com o que nada pode figurar por si próprio, independentemente do sujeito, mas somente conforme uma *relação* em que é *objeto para o sujeito*⁴⁹; seja porque toda representação tem de ser vista como *determinando* e sendo *determinada* por outras representações, tal como se verifica na

⁴⁷ Leia-se: “A Gnoseologia é [...] a parte da Ontognoseologia que trata da validade do conhecimento em função do *sujeito cognoscente*. Alguns autores, cuidando dessa matéria, dizem que a teoria do conhecimento aparece propriamente com Kant. Tal afirmação não pode ser aceita sem algum reparo. Não é exato dizer-se, a nosso ver, que a Gnoseologia tenha se constituído como parte autônoma da Filosofia graças ao criticismo kantiano. Kant marca um ponto culminante de um processo de pensamento, que já encontra suas raízes no próprio período clássico e medieval” (REALE, Miguel. *Filosofia do direito*, p. 44; grifo do autor).

⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 317.

⁴⁹ Leia-se: “Nossa *consciência cognoscente* [...] divide-se em *sujeito e objeto*, e não contém nada além disso. *Ser objeto para o sujeito e ser nossa representação são a mesma coisa*. Todas as nossas representações são *objetos do sujeito*, e todos os *objetos do sujeito* são *nossas representações*. Ocorre, então, porém, que *nossas representações se encontram numa ligação regular e a priori determinável segundo sua forma, graças à qual nada é por si subsistente e independente, também nada de singular e destacado pode se tornar objeto para nós*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 81; grifo do autor).

determinabilidade das representações no tempo (em que se *relacionam* por *sucessão*), no espaço (em que se *relacionam* por *reciprocidade*), na causalidade (em que se *relacionam* pela ordenação *causa-efeito*⁵⁰) e no pensamento (em que se *relacionam* pela articulação *razão de conhecer-consequência*⁵¹).

Como dito, as considerações mais propriamente concernentes ao mundo como representação, inclusive o exame pormenorizado da teoria de Schopenhauer do princípio de razão suficiente (segundo o qual *nihil est sine ratione, cur potius sit quam non sit, nada é sem razão porque seja ou pelo contrário não seja*⁵², ou, como preferimos, *nada é sem uma razão pela qual é ou não é*⁵³) desenvolvida por ocasião de sua tese doutoral, haveremos de tratar com mais vagar adiante. Por ora, o que se quer destacar e deixar assentado é a natureza externa e mediata das representações dos objetos do mundo em geral na medida em que condicionadas pelas formas apriorísticas legisladoras do sujeito cognoscente:

[...] conhecimentos [...] “a priori” [...] expressam meras formas, isto é, funções do nosso intelecto, somente por meio das quais estamos aptos para apreender um mundo objetivo, nas quais ele *tem* de apresentar-se e para o qual, portanto, aquelas formas são absolutamente legisladoras, de modo que toda experiência *tem* de estar sempre de acordo com elas, do mesmo modo que tudo o que vejo através de um vidro azul *tem* de mostrar-se azul [...].⁵⁴

⁵⁰ No momento, basta ter em mente que, segundo Schopenhauer, a lei da causalidade, também denominada pelo filósofo de *princípio de razão suficiente do devir*, “ingressa na natureza de três formas diferentes”, cada qual correspondendo a um dos três estratos do mundo, a saber, causa *stricto sensu* (mundo inanimado), estímulo (mundo vegetal em geral) e motivo (mundo animal). Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 121-125. Portanto, a determinação (contra)motivacional (a relação necessária entre motivo e ação), que é a que de fato aqui interessará estudar de perto em virtude do objeto da tese, é um desdobramento da lei da causalidade (pois o *motivo pertence às causas*), embora Schopenhauer julgue por bem destacá-la (pelas razões que haveremos de considerar oportunamente), elevando-a à condição de quarta expressão do princípio de razão suficiente, na forma do *princípio de razão suficiente do agir*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 311-329.

⁵¹ Para indicar o princípio de razão suficiente no plano do pensamento, falamos genericamente em *razão de conhecer e consequência* em vez de, por exemplo, *premissa e conclusão*, termos estes mais concretos, porque a relação entre *premissa e conclusão* indica apenas uma das expressões do princípio de razão suficiente do conhecer, a saber, a *verdade lógica*. Com efeito, nesta, a razão de conhecer é um conceito ou juízo (a exemplo do juízo-premissa) que se toma como apoio ou base de outro conceito ou juízo, que, enquanto tal, é tomado como consequência. Mas, conforme teoriza Schopenhauer, há também a verdade *empírica*, a verdade *transcendental* e a verdade *metalógica*, nas quais a representação abstrata enquanto consequência apoia-se, respectivamente, numa intuição empírica (razão de conhecer empírica), numa das determinações das formas da experiência possível (razão de conhecer transcendental) e num dos princípios que regem a pensabilidade em geral ínsitos à razão (razão de conhecer metalógica). A isso voltaremos no momento oportuno. Sobre o *princípio de razão suficiente do conhecer* cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 223-289.

⁵² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 37.

⁵³ Cf. SILVA; Gabriel Valladão; GIACOLA JUNIOR, Oswaldo. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 12.

⁵⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 38; grifo do autor.

Todavia, Schopenhauer chama a atenção para o fato de que algo diferente se passa quando volvemos ao nosso próprio corpo, considerando-se a condição privilegiada deste de objeto *simultaneamente* captável tanto pela via mediata (consciência externa) quanto pela imediata (consciência interna), senão porque *somos* este corpo que *ao mesmo tempo* estamos a *conhecer*. Noutros termos, o corpo é o único objeto em meio aos demais objetos que perfazem o mundo que oferece uma informação a mais, seja ela, a informação concernente à *experiência imediata* do *ser* corporal, ou seja, do *ser* imanentemente enraizado no mundo como individualidade corpórea⁵⁵.

Em sendo assim, pergunta-se: qual o conteúdo dessa informação fornecida pelo corpo na consciência imediata? Ou seja, o que o corpo desvela enquanto objeto cognoscível internamente? A crer em Schopenhauer, nada mais nada menos que a informação do significado radical da corporeidade, logo, que esse objeto traduzido externamente, do ponto de vista das representações da cognoscibilidade mediata, num constructo de carne, ossos, tecidos, tendões, sangue, órgãos, cérebro e ações particulares amarrado pelo princípio de razão suficiente, simultaneamente significa, do ponto de vista da consciência interna ou imediata, a explicitação de uma vontade visceral⁵⁶. É dizer: em que pese toda a aparente sofisticação e complexidade da organização do corpo tal como representado na superfície pelo sujeito cognoscente, ele (o corpo) continuaria fundamentalmente enigmático se, ao mesmo tempo, seu significado íntimo, sua razão de ser, não se desvelasse na consciência imediata como vontade, ou, para expressar à maneira de Schopenhauer, como *vontade de vida*, a qual, aliás, precisamente porque subsistente, enquanto tal, à revelia do sujeito cognoscente, dá-se como uma força cega, irracional, inconsciente⁵⁷. De fato, cavando a interioridade, Schopenhauer se depara com a vontade como o pano de fundo inarredável do fenômeno corpóreo, desde a própria composição orgânico-fisiológica do corpo (a qual corresponderia, direta ou indiretamente, às demandas primordiais da vontade), até o aparato intelectual (originariamente desenvolvido para a promoção das exigências volitivas), passando pelo plexo das emoções, sentimentos e paixões (os

⁵⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156.

⁵⁶ Leia-se: “[...]¿qué contiene la autoconciencia? O: ¿cómo se hace el hombre inmediatamente consciente de su propio yo? Respuesta: en todo caso, como *volente*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad*. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 45; grifo do autor).

⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 121.

quais, fundamentalmente, consistiriam em reações positivas ou negativas, segundo graus vários, do querer)⁵⁸. Assim é que, por exemplo, o estômago e a genitália seriam as explicitações mais nucleares da vontade de vida enquanto fome (conservação individual) e apetite sexual (conservação da espécie ou reprodução), sendo certo que, todas as demais partes (máxime o cérebro) e funções (como a engrenagem fisiológica vital) do corpo, inclusive suas ações particulares (pense nas miríades de operações ordinárias), seriam não mais do que instrumentos ou meios destinados à consecução dos objetos hábeis à satisfação, e, por conseguinte, à manutenção, daquele núcleo corpóreo-volitivo. (*A forma corporal reflete a função volitiva.*) Aliás, uma vez assentado, ao contrário da tradição filosófica, que a vontade, em si mesma, não depende e tampouco decorre do conhecimento, portanto, que a vontade é uma potência essencialmente insubordinada, cega, irracional e inconsciente, pode-se então compreender que sequer os atos corporais ditos involuntários, como os atos reflexos ou os atos praticados sob coação extraordinária, escapam a essa significação primordial, porquanto, substancialmente, também se radicam na vontade, a despeito da ignorância ou dos protestos do eu consciente⁵⁹. Dessarte, a vontade decifra a Schopenhauer o sentido e o significado do corpo, seu substrato *interior*, sua verdadeira consistência e realidade, na medida em que responde pelo seu *modo de ser essencial* mais íntimo, do qual jamais tomaríamos conhecimento do ponto de vista estritamente mediato e externo do sujeito cognoscente, com o que não há estranhar a asserção schopenhaueriana de que, em certo sentido⁶⁰, o corpo é o conhecimento *a posteriori* da vontade e a vontade o conhecimento *a priori* do corpo⁶¹:

[...] meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a OBJETIDADE⁶² da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade etc.⁶³

⁵⁸ Sobre a hermenêutica teleológico-volitiva do corpo cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 151-232.

⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156-158.

⁶⁰ “Em certo sentido”, porque, como se tornará claro no decorrer da exposição, o conhecimento propriamente dito da vontade só é possível *a posteriori*.

⁶¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 157.

⁶² Leia-se: “O termo *Objektität*, neologismo de Schopenhauer, costuma provocar confusão entre tradutores, que às vezes o vertem por ‘objetividade’, termo inadequado, pois faz perder de vista o caráter inconsciente de imediatez do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento” (BARBOZA, Jair. Nota 2. *In*: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 157; grifo do autor).

⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 160; grifo do autor.

Entretanto, não se olvide a advertência do filósofo de que, a vontade, embora onipresente na autoexperienciação ou experienciação imediata do corpo, não pode ser tomada literalmente como o *em-si*, caso em que se identificaria com o Absoluto, pois, embora a experiência visceral da vontade seja livre das formas da representação do sentido externo, quais sejam, o espaço e a causalidade, não pode se libertar da forma de representação do sentido interno, qual seja, o tempo, bem como da relação entre o que conhece e é conhecido⁶⁴ – donde, a propósito, sua explicitação fenomênica fragmentada em atos ou estados *sucessivos* vários, a despeito, frise-se, da *simultaneidade* destes às representações dos atos ou estados sucessivos vários do corpo.

Em todo o caso, Schopenhauer insiste que a vontade é tudo com que podemos nos haver para alguma compreensão minimamente satisfatória do *em-si*, senão porque, dentre todos os fenômenos, ela é o fenômeno mais despido da roupagem fenomênica, e, por via de consequência, o fenômeno mais próximo do *em-si*⁶⁵, de sorte que, ao fim e ao cabo, poder-se-á emprestar o seu nome ao *em-si*, ou, se se quiser, à *coisa-em-si* kantiana⁶⁶, sem medo da acusação de arbitrariedade, malgrado o caráter metafórico desse empréstimo nominal, já que sempre comparativo, logo, *relativo*, ao fenômeno da volição.

Dito isso, a obra prima de Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, bem poderia então ter se intitulado *O corpo como vontade e como representação*. De fato, por que *O mundo* e não *O corpo*?

A resposta de Schopenhauer articula-se na forma de um silogismo que estende, continua e conecta⁶⁷ a todo o mundo, por uma analogia radical e genuinamente metafísica, a sua descoberta metafórica do *em-si*, a saber: se o corpo, no nível do *em-si*, desvela-se metaforicamente como vontade, e se o corpo é objeto em meio aos demais objetos que perfazem o mundo, logo, todos os demais objetos

⁶⁴ Cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. XLII.

⁶⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 387.

⁶⁶ Leia-se: “Em sua teoria do conhecimento, Schopenhauer distingue duas modalidades de cognição humana [...]. A primeira recobre o inteiro âmbito dos conhecimentos científicos e da representação do mundo como realidade empírica. A segunda diz respeito a um conhecimento intuitivo de gênero especial, que permite o acesso a um mundo não fenomênico, mas constituído pela essência ou ‘coisa em si’, a realidade metafísica, que, para ele, é identificada com a Vontade e pode ser acessada, à diferença do sistema crítico de Kant” (SILVA; Gabriel Valladão; GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 12; grifo dos autores).

⁶⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 385.

que juntamente com o corpo constituem o mundo também *devem* metaforicamente desvelar-se, no nível do *em-si*, como vontade, pena do significado íntimo (a real consistência) desses outros objetos, meros constructos enfeixados pelo sujeito cognoscente do ponto de vista externo, permanecer indecifrável⁶⁸.

Aliás, negar o *em-si* que descobrimos em nosso corpo aos demais corpos terminaria por nos conduzir, em última análise, ao solipsismo, porquanto, por aí, tão-só o próprio corpo teria significado e realidade, os demais corpos ou objetos figurando, na qualidade de meras representações do sujeito cognoscente, como corpos algo fantasmagóricos desprovidos de significado e verdadeira consistência⁶⁹.

Assim é que, com vistas ao afastamento do solipsismo, definido por Schopenhauer de “egoísmo teórico” (na filosofia não passando de sofisma cético, logo, de encenação, e só sendo encontrado como convicção séria nos manicômios)⁷⁰, o filósofo, do *corpo como vontade e como representação*, empreende de vez o salto para o mundo como *Vontade e como representação*, ou seja, para o mundo como um *Macranthropos*⁷¹.

Como se vê, é exatamente aqui que a vontade adquire, em definitivo, o *status* e a dignidade de Vontade, porquanto, doravante, ela é o *em-si* não apenas do homem que a desvela em sua individualidade corpórea externamente elaborada pela maquinaria do sujeito cognoscente, mas, também, é o *em-si* de todos os demais corpos, objetos, fenômenos ou representações, com o que se compreende a envergadura metafísico-cosmológica⁷² que a Vontade termina por adquirir:

SCHOPENHAUER transpõe a vontade percebida no individual ao plano universal, fazendo absorver-se o individual como aparência, como representação, como abstrato, na unidade real vontade, a que tudo fica subordinado como fenômeno, ao seu serviço.⁷³

⁶⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 45, p. 157 e p. 162; e SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: Uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011. p. 388.

⁶⁹ Toma-se nota, por oportuno, de que as considerações de Kelsen sobre os dois modos com que comumente se encara as relações entre o direito nacional e o direito internacional, um subjetivista e egocêntrico, isto é, solipsista (como tal subordinando a validade do direito internacional à soberania do direito nacional), outro objetivista e policêntrico, isto é, não-solipsista (como tal tendente ao reconhecimento da relatividade das soberanias e do primado do direito internacional sobre o nacional), parecem fazer eco a esse trecho do pensamento schopenhaueriano. Cf., por exemplo, KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, 383-386. Retomaremos o assunto no segundo capítulo.

⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 162.

⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 386.

⁷² *Cosmológica, não teológica*. Cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o fundamento da moral, p. XV-XXV.

⁷³ Cf. CAMPOS, Carlos Alvares da Silva. *O mundo como realidade*. Belo Horizonte: Editora Cardal Ltda., 1961, p. 121; grifo do autor.

Em sendo assim, a próxima pergunta é: em que consiste a vontade elevada à Vontade, *i.e.*, à potência metafísica? Em primeiro lugar, tem-se de deixar assentado o dado primordial desvelável a partir da consciência ou autoexperienciação imediata e interpretado metafórico-analógicamente, a saber: que a Vontade é o *em-si* de todo o mundo. A seguir, cumpre reconhecer o caráter cego da Vontade em virtude de sua originariedade em face do sujeito cognoscente. Ainda, trata-se de uma Vontade atemporal e aespacial, pois, enquanto *coisa-em-si*, só pode ser tomada independentemente das formas fenomênicas do espaço e do tempo. Por fim, constata-se o atributo da Vontade mais afeto ao objeto da presente, qual seja, a liberdade numênica da Vontade, considerando-se que a determinabilidade da Vontade independe da determinabilidade relacional – em especial da determinabilidade relacional causal – do princípio de razão suficiente próprio ao mundo como representação: “[...] a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma [...]”⁷⁴.

Entendamo-nos: a Vontade não é livre porque desprovida de determinabilidade, e sim porque dotada de uma determinabilidade outra que não a ditada pelo princípio de razão suficiente, ou seja, porque possui um tipo de determinabilidade diferente do vigente no mundo como representação⁷⁵. Com efeito, a determinabilidade da Vontade obedece à sua asseidade, isto é, à capacidade numênica de que somente a Vontade é dotada de poder se determinar conforme, única e exclusivamente, a sua própria natureza⁷⁶. Como dito sumariamente acima e haverá de ser melhor desenvolvido à frente, a determinabilidade conforme o princípio de razão suficiente ligado ao mundo como representação, é, sempre, relacional, dado que – além da relatividade fenomênica embrionária decorrente da divisão sujeito-

⁷⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 370.

⁷⁵ Também Cassirer, num contexto de explanação da filosofia kantiana, ressalva que determinabilidade numênica não é o mesmo que indeterminabilidade: “[...] hay que tener en cuenta ante todo que estamos aqui, ciertamente, ante la antítesis de dos clases de determinación, pero no en modo alguno ante la antítesis de una determinación y de una ausencia de determinación pura y simple” (CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wescelado Roces. México: Fundo de Cultura Económica, 1948, p. 294; grifo do autor).

⁷⁶ Leia-se: “Trata-se [a asseidade] de atributo divino *essencial e fundamental*, que consiste [...] em derivar sua existência de si mesmo, ou, igualmente, em existir *a partir de si mesmo*, sem qualquer nexó exigível ou necessário de causalidade e efetividade. De um ponto de vista teológico, isto é prerrogativa exclusiva de *Deus*, em razão do que é um dos seus atributos insondáveis. Decorre disto que Schopenhauer, paralelamente, identifica esta asseidade como uma prerrogativa exclusiva da *Vontade* que, em si, é puro querer cego, deslocando ironicamente o sentido original da palavra para o contexto da sua metafísica” (FONSECA, Eduardo Ribeiro da. Nota 430. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 570; grifo do autor).

objeto – toda e qualquer representação se determina em função de outra representação⁷⁷. Sim, no mundo como representação, todas as representações apresentam a condição básica de serem em parte determinadas e em parte determinantes de outras representações, a exemplo do que se passa na espécie de determinabilidade relacional mais emblemática, qual seja, a causal, em que as representações se ordenam em termos de fundamento e consequência.

Ora, no mundo como Vontade, justamente por se tratar do lado do mundo não submetido às leis do mundo como representação, inexistente essa determinabilidade relacional, inclusive, frise-se, a causal. Motivo pelo qual se compreende que Schopenhauer chegue a ponto de falar da Vontade como sendo o *sem fundamento*, o *infundado*⁷⁸, já que, em si mesma, a Vontade escapa a toda a determinabilidade fenomênica relacional consubstanciada no princípio de razão suficiente, a começar pela determinabilidade por relação de fundamento e consequência (determinabilidade causal)⁷⁹, porquanto a Vontade não se desvela na consciência imediata como a causa do corpo, caso em que a relação entre eles seria de antecedente e consequente (sucessão causal), e sim como o *simultâneo* ao corpo:

Entre o ato de vontade e a ação do corpo não há nexos causal algum, se não que ambos são imediatamente um e o mesmo, duplamente percebido: uma vez na consciência de si, ou no sentido interno, como ato da vontade; e, ao mesmo tempo, na intuição cerebral externa, espacial, como ação do corpo.⁸⁰

No entanto, não há pensar daí que inexista qualquer determinabilidade, pois isso seria supor o *ser* da Vontade como inessencial, indiferente e vazio, um *ser*, enfim,

⁷⁷ White assim resume as quatro expressões do princípio de razão suficiente: “[...] toda mudança em um objeto real tem uma causa; a base de todo juízo de verdade repousa sobre algo diferente deste; todas as propriedades matemáticas são baseadas em outras propriedades matemáticas; toda ação tem um motivo” (WHITE. F.C. The fourfold root. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 63-92, 1999, p. 65). No original inglês: “[...] every change in a real object has a cause; the truth of every true judgment rests upon something other than itself; all mathematical properties are grounded in other mathematical properties; every action has a motive”.

⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 182.

⁷⁹ Leia-se: “[...] a [...] liberdade [...] da vontade não é de modo algum a causalidade incondicionada de uma causa, [...] porque uma causa tem de ser essencialmente fenômeno, não algo *toto genere* diferente e que se encontra além de todo fenômeno. Quando se fala de causa e efeito, jamais é permitido recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico), [...] pois se trata aí de algo completamente diferente da relação causal. [...] Portanto, [...] a liberdade não possui causalidade alguma, visto que apenas a Vontade é livre, a qual reside fora da natureza ou fenômeno, que justamente é apenas sua objetivação, mas não está numa relação de causalidade com ela, relação esta que se encontra em primeiro lugar internamente aos fenômenos, logo, já os pressupõe, não podendo incluí-los nem ligá-los com aquilo que expressamente não é fenômeno” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 630; grifo do autor).

⁸⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 187.

subsistente (não se sabe como) no nada, o que, à toda evidência, seria contraditoriamente absurdo – aliás, exatamente o tipo de contradição absurda de que em última análise padece o credo livre-arbitrista⁸¹. Ao revés, é porque dotada de uma capacidade de determinabilidade distinta, e não porque desprovida de determinabilidade, que Schopenhauer fala em liberdade da Vontade, a qual se identifica com a asseidade desta, isto é, com sua capacidade numênica de determinar-se conforme nenhuma outra coisa que não a si mesma.

Nesse diapasão, constatados os principais atributos conformadores da Vontade – sejam eles, seu *status* de potência metafísica, seu *modus operandi* cego, sua independência do espaço-tempo e sua liberdade por asseidade⁸² –, cumpre agora analisar suas principais implicações extraídas por Schopenhauer. Assim é que, embora içada ao posto de *coisa-em-si*, não se pode confundir a Vontade com a vontade empírica, não apenas porque isso seria tomar de forma literal a Vontade como *coisa-em-si* pela vontade como fenômeno, representação – quando, contudo, só estamos autorizados a essa metonímia que toma o todo/gênero pela parte/espécie de forma metafórica⁸³ –, mas também porque comprometeria a apreensão, via analogia, da densidade cosmológica da Vontade, a qual (juntamente com os seus atributos) não responde apenas pelo *em-si* do homem, mas pelo *em-si* de todo o mundo⁸⁴.

Ao depois, pela posição originária da Vontade face ao sujeito cognoscente, segue-se todo um redimensionamento no filosofar, de tal sorte que, doravante, ao contrário do até então apregoado, a Vontade é uma potência imanente não derivada do intelecto, antes, é este que deriva daquela. Vale dizer, em chave ôntica: é a cognoscência que se presta a servir, como um instrumento, aos desígnios imanentes e irracionais da Vontade e não o contrário, de modo que, de agora em diante, não mais quero porque sei, mas sei porque quero⁸⁵.

⁸¹ Leia-se: “La libertad de la voluntad [no sentido livre-arbitrista] significa, exactamente considerada, una *existentia sin essentia*, lo cual quiere decir que algo es pero al mismo tiempo *no es nada*, lo que a su vez significa que *no es*; o sea, que es una contradicción” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 89; grifo do autor). Teremos mais de uma oportunidade de retornar a esse assunto.

⁸² Como se vê, os atributos da Vontade são problemáticos, porque, de certa forma, são reificações do negativo, isto é, reificações das negações das principais características da realidade fenomênica. Sobre a reificação do negativo na metafísica da Vontade cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 80-82.

⁸³ Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 84-88.

⁸⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 151-232.

⁸⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 378-379.

Prosseguindo, por se situar fora do condicionamento espaço-temporal, a Vontade, a despeito de toda a mutabilidade e delimitação fenomênica, é eterna, imutável e infinita, isto é, Ela existe, ilimitada, inalterável e indestrutivelmente, desde sempre e para sempre, assim como tem por apanágio uma unidade, ou seja, uma inteireza e indivisibilidade, que não se confunde com a unidade oposta à multiplicidade (unidade no nível das intuições ou representações de primeiro grau) ou com a unidade conceitual (unidade no nível das abstrações ou representações de segundo grau)⁸⁶.

Finalmente, devido à sua liberdade numênica, ou, mais bem posto, à sua asseidade, os atos originários da Vontade são determinados senão por si própria e constituem as objetividades da Vontade, ou seja, suas manifestações imediatas, as quais, explicitadas no mundo como representação, farão as vezes dos modos de ser originários dos fenômenos, de suas naturezas distintas, enfim, de suas *qualitates occultae* inexplicáveis, porque infundadas, do ponto de vista externo causal⁸⁷.

A propósito, é nesse passo que Schopenhauer, a seu modo⁸⁸, associa a doutrina das Ideias platônica⁸⁹ e a doutrina do caráter inteligível kantiana⁹⁰, porquanto as objetividades da Vontade dimanadas de seus atos originários, ou seja, dos atos da Vontade determinados conforme sua asseidade, equivalerão às Ideias de Platão e aos caracteres inteligíveis de Kant⁹¹ enquanto arquétipos numênicos dos entes fenomênicos, de resto classificados por Schopenhauer como inanimados, vegetais ou animais⁹²:

O caráter inteligível coincide [...] com a Ideia ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da Vontade que nela se objetiva. Em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada homem, mas também o caráter empírico de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária inorgânica que deve ser visto como fenômeno de um caráter inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da Vontade.⁹³

⁸⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 172.

⁸⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 43-45; p. 135; e p. 192 e ss.

⁸⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 236-241; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 21-25.

⁸⁹ Cf., por exemplo, PLATÃO. Livro VII. In: *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 466-467; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 374-375.

⁹¹ Sobre a relação de Schopenhauer com a filosofia dos "gênios filosóficos", sejam eles, Platão e Kant, cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 21-25.

⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 358.

⁹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 221-223; grifo do autor.

Assim, tomando como exemplo a espécie humana, o que responderia pelo *modo de ser essencial* do homem seria, conforme se interprete em chave platônica ou kantiana, a Ideia ou caráter inteligível da humanidade⁹⁴ – sem prejuízo, em se tratando de espécie humana, da modulação individual da Ideia ou caráter inteligível⁹⁵, pois, ao contrário do que se passa em meio aos animais não-humanos, em que a Ideia ou caráter da espécie prepondera sobre a Ideia ou caráter do indivíduo, no homem a Ideia ou caráter do indivíduo prevalece sobre a Ideia ou caráter da espécie⁹⁶.

Aliás, lembre-se que, rigorosamente falando, o significado do corpo humano, haurido na consciência interior ou autoexperienciação imediata, primeiramente revela nem tanto a Vontade, e sim a objetividade desta própria à espécie humana, isto é, a Ideia ou caráter inteligível da humanidade, numa palavra, a essencialidade volitiva característica ao fenômeno humano. Razão pela qual a conclusão propriamente metafísica no sentido de uma essencialidade volitiva subjacente a todos os demais corpos, objetos ou fenômenos, entra em cena num momento subsequente, por obra de uma hermenêutica radical metafórico-analógica⁹⁷.

Mas à parte essa precisão do raciocínio metafísico de Schopenhauer, o que importa dessumir nesse passo é que, graças à asseidade da Vontade, os modelos das coisas, suas Ideias ou caracteres inteligíveis, só podem ser pensados como determinados livremente, isto é, como determinados a despeito de todo o determinismo relacional ditado pelo princípio de razão suficiente a que se encontram submetidas as coisas enquanto fenômenos.

Ademais, não se olvide que, onde há liberdade, há responsabilidade, donde a pergunta: no nível desse lado metafísico do mundo do qual temos vindo a tratar, que tipo de responsabilidade decorreria da liberdade da Vontade?

Por se tratar da liberdade da Vontade, a natureza da responsabilidade daí decorrente dá-se como metafísico-moral. Isso porque, na medida em que todos

⁹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 185.

⁹⁵ Leia-se: “[...] podemos considerar as diversas Ideias como atos isolados, e em si simples, da Vontade, nos quais a sua essência se exprime mais, ou menos. Os indivíduos, por sua vez, são fenômenos das Ideias, portanto são aqueles atos no tempo, o espaço e na pluralidade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 220).

⁹⁶ Para maiores aprofundamentos sobre o problema da individualidade na filosofia de Schopenhauer, que ora faz referência à *individualização* metafísica (as Ideias e a multiplicidade dos caracteres humanos), ora faz referência à *individuação* afeta à pluralidade empírica, cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. LXXI-LXXII; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 144-145.

⁹⁷ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 63- 100.

participam da Vontade, todos então são livres⁹⁸, e, conseqüentemente, responsáveis pelos atos originários da Vontade determinadores dos modos de ser e da valência dos fenômenos do mundo – muito embora, frise-se, assim diluídas, essa liberdade e essa responsabilidade que a acompanha não possam ser individualmente atribuídas, já que, enquanto tais, são de todos e de ninguém:

[...] una vez que se han transcendido las formas fenoménicas, no cabe ya hablar de la libertad de la voluntad humana [...], sino sólo de la libertad de la voluntad a secas, es decir, de la libertad de la voluntad originaria y única”.⁹⁹

Pode-se vislumbrar, assim, as principais implicações tiradas por Schopenhauer de tais atributos metafísicos: **(a)** que a vontade, conquanto por uma mirada metafórico-analógica, pode ser interpretada como Vontade; **(b)** que a Vontade, por preceder o sujeito cognoscente, opera-se cega e imanentemente, donde a posição secundária e instrumental deste em face daquela; **(c)** que a Vontade, por independer do condicionamento espaço-temporal, dá-se como potência infinita, ilimitada e, inteira e indivisivelmente, una; **(d)** que a asseidade ou autodeterminação da Vontade traduz-se nos atos metafísico-origenários livres conformadores das Ideias ou caracteres inteligíveis, isto é, dos modos de ser essenciais das coisas; **(e)** e que, enquanto partícipes da Vontade livre, todos são metafísica e moralmente responsáveis pelo o que são.

Diante dessas constatações, faz-se natural querer saber, enfim, do valor do mundo do ponto de vista da Vontade. Ou seja, o que vale o mundo, afinal, quanto ao seu substrato metafísico, a Vontade?

Schopenhauer, como cediço, não hesita em lançar sua pesada sentença: o mundo vale pouco ou quase nada¹⁰⁰. E para que esse juízo pessimista¹⁰¹ do filósofo não seja tomado como arbitrário, atentemo-nos ao realismo (no sentido forte do termo) que o sustenta.

⁹⁸ Leia-se: “[...] o ato da Vontade, a partir do qual surge o mundo, é o nosso próprio ato. Ele é livre, pois o princípio da razão suficiente [*Satz vom Grunde*], único a partir do qual toda necessidade adquire o seu significado, é apenas a forma da aparência fenomênica da Vontade. Só por esse motivo, essa aparência fenomenal, quando existe, é absolutamente necessária em seu curso” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 391; grifo do autor).

⁹⁹ Cf. LOPEZ, Pilar. Introducción. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar Lopéz de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, p. VII- XLVI, 2002, p. XIV-XV.

¹⁰⁰ Tal é a conclusão a que o *Espírito do mundo* ajuda o *homem* a chegar no diálogo hipotético entre os dois imaginado pelo metafísico de Frankfurt. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Additional remarks on the doctrine of the affirmation and denial of the will-to-live. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 321.

¹⁰¹ Para um estudo aprofundado do pessimismo schopenhaueriano cf. JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's pessimism. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 318-343, 1999.

De início, seria o caso de começar pelo reconhecimento do *modus faciendi* intrínseco à volição, sublinhando os movimentos de que é feita.

Assim, constata-se, de saída, a privação, pois toda vontade, todo querer, é expressão da falta ou carência de algo, o objeto aparente ao qual ela se dirige, o *querido*.

Isso significa que toda vontade é vontade de alguma coisa:

[...] nadie puede negar que nuestro querer tiene siempre como objeto cosas externas a las que está dirigido, sobre las que gira y que, por lo menos, lo provocan como motivos; pues a quien esto negase, le quedaría una voluntad totalmente aislada del mundo externo y encerrada en el oscuro interior de la autoconciencia. Por ahora, sólo nos sigue resultando problemática la necesidad con la que aquellas cosas ubicadas en el mundo externo determinan los actos de la voluntad.¹⁰²

Em seguida, os esforços e as lutas no enfrentamento dos múltiplos obstáculos que se interpõem à obtenção do objeto da vontade, cuja conservação, aliás, não se mostra menos estafante¹⁰³.

Ao depois, o caráter ilusório da satisfação, considerando-se sua fugacidade em comparação com a angustiosa e longa ansiedade precedente, sua negatividade, por mais não ser que um alívio e um livrar-se da dor da privação, esta sim positiva, e seu *déficit*, por jamais corresponder às expectativas e promessas de felicidade (*satisfação sucessiva de todo o nosso querer*)¹⁰⁴, donde a inevitável frustração – para não falar que “contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”¹⁰⁵ e que “todo desejo satisfeito volta para trás da fila”¹⁰⁶.

Por derradeiro, o tédio, a experiencição do vazio aflitivo inerente à vontade enquanto tal, *i.e.*, a experiencição da vontade pela vontade, sem objeto aparente determinado, até que, finalmente, contorna-se o tédio pela definição do objeto da vontade, e o carrossel do querer continua¹⁰⁷.

Não se olvide, outrossim, a natureza independente da vontade em si mesma em relação à inteligência, pois se é certo que ela se manifesta pelo médio do conhecimento na vida animal, e, sobretudo, na espécie humana, não é menos certo seu caráter primordial face ao intelecto¹⁰⁸, com o que se infere, em parte, a escuridão

¹⁰² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 46.

¹⁰³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 411-416.

¹⁰⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 375.

¹⁰⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 266.

¹⁰⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 266.

¹⁰⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 400-411.

¹⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 163.

irracional em que fundamentalmente se desenrola a existência, e, em parte, a condição de súdito, sim, de mero vassalo, a que se acha reduzido o intelecto ante a sua soberana e senhora, a vontade inconsciente¹⁰⁹.

Acresce-se, a esse quadro, o instintivo medo da morte agravado pela consciência da finitude à que a vontade é exposta no indivíduo humano por força da consciência racional natural – de resto, debilmente dotada para fazer frente aos ímpetos volitivos.

Mas, ora, é exatamente essa vontade, em si mesma independente e desprovida de direcionamento consciente ou racional, surpreendida no âmago do fenómeno humano, que termina por ser tomada, primeiro, metaforicamente, como o *em-si* do homem, e, a seguir, metafórica e analogicamente, como o *em-si* do cosmos, portanto, que termina por ser tomada como Vontade, donde, em última análise, a ausência de sentido, dir-se-ia o absurdo, de toda a vida, da natureza em geral, de qualquer existência, do mundo como um todo.

Aliás, bem considerando as coisas, não é que a Vontade, enquanto força cega, seja carente de finalidade, pois, Ela, e o mundo fenomênico que a explicita, sendo tudo o que há, têm de constituir algum *telos*.

Apenas, este não é posto consciente ou transcendentemente, não tendo a ver com alguma outra coisa a não ser a própria Vontade imanente e esse mundo fenomênico que a espelha¹¹⁰. Daí vem, a propósito, outro dado perturbador atinente à Vontade: sua *autofagia*¹¹¹, porquanto, sendo Vontade e sendo tudo o que há, só pode querer a si própria juntamente com esse mundo que a reflete e se haver consigo mesma para se satisfazer, ou seja, só pode ser *Vontade de mundo*, o que, em chave fenomênica, isto é, nos termos do lado do mundo como representação, traduz-se no ímpeto cego de conservação próprio a toda e qualquer forma de existência e na

¹⁰⁹ Cf. PERNIN, Marie- José. *Schopenhauer*, p. 95-99.

¹¹⁰ Por isso que, em rigor, Schopenhauer não é um filósofo do absurdo, pois, o mundo, para ele, tem lá algum sentido, conquanto imanentemente cego e trágico. Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 87-88; e NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: Uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003, p. 195. Ou seja, não é porque o mundo é um inferno que ele não tem sentido. O seu sentido é o sentido de uma coisa infernal: “A natureza schopenhaueriana não é absurda, mas ‘demoníaca’, e Schopenhauer não deixa de citar a frase de Aristóteles: ‘[...] a natureza é demoníaca [...] e não divina [...]’” (ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. XII, grifo do autor). Enfim: “El mal no puede explicarse como algo secundario y derivado del bien, ni tampoco sobre la base de un dualismo maniqueísta que ponga ambos a la misma altura, sino sólo como algo originario e inscrito en la raíz misma de la existencia” (LOPEZ, Pilar. Introducción. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. XI).

¹¹¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 211.

dinâmica belicosa que perpassa a natureza em geral, ou seja, no fato universal de todo e qualquer fenômeno, para se afirmar, ter de negar outro fenômeno. Para tanto, tome-se como exemplo, por mais evidente, o que se passa na Vontade de vida animal, onde o ímpeto de conservação sobeja do escopo biológico de automanutenção (sem prejuízo do instintivo *horror mortis*)¹¹² e reprodução (assegurada, certamente, por astutas concessões ao egoísmo individual), e a aludida economia conflituosa da natureza põe-se cruamente a descoberto na guerra de todos contra todos travada intraespécie e ou interespécies¹¹³. Seja como for, esse pior dos mundos possíveis, correlato, no fundo, a esse autodilaceramento da Vontade, precisamente porque, a despeito de toda a precariedade, ainda possível, mantém-se e equilibra-se, graças, em última instância, à unidade originária da Vontade, donde a concórdia discordante do mundo (*rerum concordia discors*)¹¹⁴. A propósito, nesse passo, Schopenhauer chega a ponto de especular, à maneira de Anaximandro, sobre uma justiça eterna segundo a qual a negatividade característica ao mundo não seria tanto o conteúdo de uma pena decorrente de uma suposta culpa originária por uma escolha pró-existência, isto é, por uma escolha que enseja e perpetua esse vale de lágrimas que é o mundo, mas sim a condição inevitável decorrente do fato de todos os fenômenos, metafisicamente falando, serem a um só tempo, dado que substancialmente amalgamados no seio da Vontade, perpetradores e vítimas do sofrimento do mundo¹¹⁵. Desse modo é que Schopenhauer aduz, a título de exemplificação, que, do ponto de vista da Vontade, não apenas o condenado à morte sofre, mas também o seu verdugo, e não apenas este desempenha o papel de carrasco, mas também aquele, já que, no nível da essencialidade metafísica, são (condenado e verdugo) uma única e mesma Vontade que pune e padece.

Assim, eis aí, em largas pinceladas, o quadro trágico da Vontade em face do qual o filósofo, sob pena de má-fé, só pode emitir um juízo deveras pessimista, mas verdadeiro: **(a)** o vazio, o cansaço, a frustração e a náusea da existência que tem por essência a vontade, logo, uma potência positivamente marcada pela insaciabilidade; **(b)** a posição secundária, acidental e acessória da consciência em face da posição

¹¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 403.

¹¹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Additional remarks on the doctrine of the affirmation and denial of the will-to-live. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 323.

¹¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 133.

¹¹⁵ Kelsen, conforme haveremos de examinar oportunamente, remontará esse tipo de justiça ou homeostasia cósmica, ao retributivismo substancialista, de resto hiperbólico (metassocial). Cf., por exemplo, KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 236-237.

originária, substancial e primordial da vontade cega, com o que aquela não pode figurar senão como uma espécie de boneco de engonço desta¹¹⁶; **(c)** a exasperação do medo da morte na vontade mediada pelo intelecto racional natural; **(d)** a fragilidade da razão para lidar com os ímpetos de uma essencialidade volitiva irracional; **(e)** a envergadura cosmológica da negatividade da vontade que se reconhece, enfim, como Vontade, isto é, como o *em-si* cego, irracional e inconsciente não apenas do homem, mas de todo o cosmos; **(f)** a impossibilidade de uma teleologia metafísica ditada por uma instância outra que não essa Vontade cega imanente; **(g)** a autofagia da Vontade fenomenicamente desdobrável no apego irracional à existência e no equilíbrio bélico da natureza; **(h)** e a justiça eterna fiadora da possibilidade desse pior dos mundos¹¹⁷.

À vista de um tal diagnóstico metafísico, a problemática ética com que se defronta o homem não poderia ser outra que não a questão de escolher (a *grande escolha*) pela afirmação ou negação da vontade de vida¹¹⁸.

Optando-se pela primeira via, perpetua-se a vida e seu estofo de dor, insatisfação, ilusão, inquietude e infelicidade, afinal, se viver é querer, e se querer é sofrer, logo, viver é sofrer – em que pese, frise-se, Schopenhauer não olvidar a possibilidade, muito rara e de difícil sustentação, mas, em todo o caso, por ele próprio tentada, de uma afirmação se não feliz, ao menos protegida de modo minimamente satisfatório das misérias do mundo, desde que sob o signo da sabedoria eudaimônica, *i.e.*, da vontade afirmada com discernimento em prol do caráter adquirido (leia-se: o caráter empírico autêntico, dado que o mais possível próximo do caráter inteligível)¹¹⁹.

Porém, optando-se pela via da negação da vontade, graças à iluminação do destino trágico do mundo haurida, no mais das vezes, na experientiação ou testemunho de algum episódio funesto excepcionalmente intenso, ou, mais raramente, na compreensão filosófica¹²⁰, desemboca-se no ascetismo radical, isto é, na extraordinária viragem ou quebra da vontade em prol se não da anulação, ao menos da neutralização de todo o querer viver, logo, do próprio caráter inteligível¹²¹.

¹¹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 53-82; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 104.

¹¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. II, p. 266 e p. 295-315.

¹¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 351-519; e SCHOPENHAUER, Arthur. Aphorisms on the wisdom of life. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 311-497.

¹¹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 391-397.

¹²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 497-503.

¹²¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. A ordem da salvação. In: *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 375-382.

Inclusive, a crer no “Buda” de Frankfurt, aqui estaríamos perante a única circunstância em que se poderia abalar a Vontade a partir da individualidade fenomênica e experienciar no fenômeno algo próximo à liberdade metafísica, pois, no caso, *alterar-se-ia* nada mais nada menos que o próprio caráter inteligível, logo, toda a individualidade fenomênica a ele correspondente, na medida em que se *escolhe* negá-lo, assim como transmutar-se-ia a atuação *motivacional* do conhecimento em *iluminação tranquilizadora* ou *quietismo*¹²².

A essa altura, não deve ser difícil entrever que os elementos da metafísica da Vontade de Schopenhauer mais relacionáveis a uma reflexão jusfilosófica são: **(I)** a *asseidade* enquanto liberdade numênica da Vontade, **(II)** o *caráter inteligível* enquanto determinabilidade originária da Vontade cuja liberdade se opera por asseidade, **(III)** a *responsabilidade metafísico-moral* correlata à Vontade livre por asseidade e **(IV)** a *justiça eterna* enquanto garantia do mínimo de equilíbrio necessário à viabilização desse pior dos mundos possíveis. Ora, do ângulo de olhar schopenhaueriano estritamente metafísico, seria o caso então de encarar o sujeito de direito como sendo, *na qualidade de partícipe da Vontade dotada de asseidade*, **(I)** livre, logo, **(II)** capaz de determinar livremente o ato de escolha do seu caráter inteligível, isto é, o ser ou essência numênica (*esse*) que termina por suportar sua corporeidade e ações particulares (*operari*), logo, **(III)** metafísica e moralmente responsável por essa escolha, já que dela é o autor, logo, **(IV)** submetido (à maneira de tudo o mais) à justiça cósmica própria à Vontade, porquanto é o agente e a vítima das dores do mundo.

De fato, embora seja, no plano empírico, uma individualidade corpórea subordinada às condições de possibilidade da realidade fenomênica sumarizadas por Schopenhauer no princípio de razão suficiente, o sujeito de direito, em sua dimensão metafísica, apresenta-se livre, não porque, como acima advertido, absolutamente indeterminado, e sim porque, tomando parte da Vontade, acha-se municiado da consciência da liberdade¹²³, isto é, da consciência da asseidade enquanto capacidade numênica de poder se determinar, única e exclusivamente, conforme a sua natureza, no caso, a natureza da Vontade¹²⁴. Ainda, exercitando a asseidade, o sujeito de direito

¹²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 508-515.

¹²³ Leia-se: “[...] por ser a Vontade conhecida [pelo indivíduo humano] imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 172; grifo do autor).

¹²⁴ Leia-se: “[...] a Vontade é não apenas livre mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo. Tal qual ela é, assim aparecerá seu agir assim aparecerá seu mundo:

empreende metafisicamente o ato livre por excelência, qual seja, a escolha do seu caráter inteligível, *i.e.*, a escolha do seu ser ou essência que haverá de suportar, de uma vez por todas, toda a sua concretização individual-fenômica sumarizável no seu caráter empírico¹²⁵. Com efeito, todo o exercício numênico da asseidade identificado com a livre escolha do caráter inteligível consuma-se, poque atemporal, num ato metafísico total, e não em ações empíricas particulares temporalmente fragmentadas: antes, estas, juntamente com o corpo, pressuporão o caráter inteligível e mais não serão, no final das contas, que a sua exteriorização fenomênica, ou seja, sua manifestação espaço-temporal e causal (as condições de possibilidade da existência sensível, fenomênica):

O indivíduo, no seu imutável caráter inato determinado rigorosamente em todas as suas exteriorizações pela lei da causalidade que aqui, vista como mediada pelo intelecto, chama-se motivação, é apenas o *fenômeno*. A coisa-em-si que está no seu fundamento, como estando fora do espaço, livre de toda sucessão e da multiplicidade dos atos, é *una* e imutável. Sua natureza *em-si* é o *caráter inteligível* que está presente igualmente em todos os atos do indivíduo e impresso em todos eles, como o carimbo em mil selos, e que determina o *caráter empírico* deste fenômeno que se manifesta no tempo e na sucessão dos atos.¹²⁶

Noutros termos, a asseidade se exerce na escolha determinadora do *em-si*, o qual, enquanto tal, não poderá consistir noutra coisa que não numa espécie de “a priori” uno e imutável do corpo e das ações particulares, logo, do caráter empírico, com o que não há pensar, à maneira de Kant¹²⁷, na possibilidade de exercer a asseidade (a liberdade numênica) quando das escolhas fenomênicas particulares, senão porque já plenamente exercida na escolha originária da essência ou ser em relação ao qual o caráter empírico não poderá consistir noutra coisa que não numa espécie de “a posteriori”¹²⁸.

ambos são seu autoconhecimento e nada mais. Ela determina a si e justamente por aí determina seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada. Só assim ela é verdadeiramente autônoma; sob qualquer outro aspecto, entretanto, é heterônoma” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 354-355; grifo do autor). Portanto, é a Vontade que é autônoma/livre, não a vontade. Ou, se se quiser, é(são) a(s) vontade(s) enquanto Vontade que é(são) autônoma(s)/livre(s).

¹²⁵ Leia-se: “O que é conhecido como caráter empírico através do desenvolvimento necessário no tempo, e a divisão em ações isoladas resultante de tal desenvolvimento, é, abstraindo-se a forma temporal do fenômeno, o CARÁTER INTELIGÍVEL, conforme a expressão de Kant” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 221; grifo do autor).

¹²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 94, grifo do autor.

¹²⁷ Sobre as diferenças entre as doutrinas do caráter inteligível de Kant e Schopenhauer cf. CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*, p. 302; e CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 148-149.

¹²⁸ Veja-se: “[...] o caráter inteligível de cada homem deve ser considerado como um ato extratemporal, indivisível e imutável da Vontade, cujo fenômeno, desenvolvido e espraído no tempo, espaço e em

Avançando, o sujeito de direito é responsável, porquanto, sendo fundamentalmente a Vontade dotada de asseidade, só a ele se pode imputar o mérito e a culpa pela escolha do seu caráter inteligível de que se segue o seu caráter empírico – muito embora essa responsabilidade não seja propriamente individual, visto que se trata da responsabilidade do sujeito de direito *enquanto* Vontade, conseqüentemente, *enquanto* fundido a tudo o mais, ou, o que é o mesmo, *enquanto* cosmologicamente dissipado. Quer dizer: “[...] só como fenômeno alguém é diferente das outras coisas do mundo; como *coisa-em-si* é a Vontade que aparece em tudo [...]”.¹²⁹ Trata-se, como se vê, de uma responsabilidade metafísico-moral, a uma porque corolária de um atributo da Vontade, qual seja, a asseidade, e a duas porque tem por objeto uma determinação imediata da Vontade, a saber, o caráter inteligível, fonte outorgadora da palavra final sobre o valor de conjunto da vida e das ações do sujeito de direito¹³⁰.

Aliás, a responsabilidade metafísico-moral não se faz reconhecer apenas por essa via teórica, segundo a qual o “sou responsável” tem de seguir, como corolário, ao “sou livre”, porquanto, por primeiro e antes de tudo, ela encontra-se natural e profundamente arraigada no interior do sujeito como consciência ou sentimento de autoria por suas ações, que assim são tomadas como sua obra, logo, como sentimento de liberdade e potência originária (asseidade):

[...] nossas ações são acompanhadas por uma consciência da própria potência e da originariedade, graças à qual nós as reconhecemos como nossa obra e todos se sentem como autores reais de suas ações e, por isso mesmo, *responsáveis* moralmente. Aí porem a *responsabilidade* pressupõe uma possibilidade de ter agido de modo diferente e, com isso, a liberdade. Assim, na consciência da responsabilidade está imediatamente a da liberdade.¹³¹

Portanto, seja de cima para baixo ou de baixo para cima, isto é, seja do conceito de asseidade para o de responsabilidade ou do sentimento desta para o daquela, o sujeito de direito é *metafísica e moralmente* responsável¹³².

todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, no modo de ação e no decurso de vida do homem” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375). Assim: “[...] as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (embora possam variar alguma coisa na forma), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375).¹²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 367.

¹³⁰ Cf. GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Livre-arbítrio e responsabilidade. *In: Filosofia Unisinos*, 8(1):22-32, jan./abr. p. 22-32, 2007.

¹³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 94; grifo do autor.

¹³² Adiante veremos como que essa responsabilidade metafísico-moral interessa pouco ou quase nada à imputação ou responsabilização jurídica.

Finalmente, não nos esqueçamos que, metafisicamente falando, o sujeito de direito acha-se jungido à justiça eterna, pois, enquanto participe da Vontade, não pode abster-se de contribuir com sua quota parte, ao figurar simultaneamente como agente e vítima da tragédia cósmica, para a garantia do mínimo de equilíbrio necessário à viabilidade e manutenção desse pior dos mundos possíveis.

Dessarte, mais não seria preciso dizer para se dar conta de que, do ponto de vista da metafísica da Vontade schopenhaueriana, não se pode esperar uma maior e melhor compreensão da realidade que aqui nos interessa, a saber, a realidade jurídica fenomênica, em especial a realidade da imputabilidade jurídica. Quando mais não seja porque esta se opera na realidade empírica contrafactual, ao passo que a realidade da metafísica da Vontade é, enquanto tal, uma *atualidade* eterna e imutável – ressalvada, como visto, a viragem ascética, em cujo ápice a renúncia ao querer viver alcançaria o próprio caráter inteligível neutralizando-o, o que, contudo, continua no mínimo estranho à realidade jurídica, seja porque esta concerne à afirmação ao invés da negação da vontade de vida, seja porque o ascetismo tende a traduzir-se, historicamente, em uma espécie de quietismo conformista.

Por exemplo: “No que diz respeito ao homem que deve sofrer tais atos [atos injustos], eles são fisicamente um mal, é verdade, mas metafisicamente uma bênção, e no fundo um benefício, pois ajudam a conduzi-lo à sua verdadeira salvação”¹³³.

Com efeito, o que haveríamos de fazer **(1)** com uma liberdade por asseidade (numênica) de todo consumada num ato metafísico, **(2)** com um caráter inteligível imutável predestinador dos traços essenciais do caráter empírico (*operari sequitur esse*)¹³⁴, **(3)** com uma responsabilidade que, por dimanar da atuação dissolvida na Vontade, é de todos e de ninguém, **(4)** com uma justiça eterna substancialmente indiferente ao empenho histórico do homem e ao sem-número de injustiças particulares ou **(5)** com uma liberdade ascética que só se presta à negação da vida? Pouco ou quase nada¹³⁵.

¹³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Additional remarks on the doctrine of the affirmation and denial of the will-to-live. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 321). No original inglês: “In respect of the man who has to suffer such actions [unjust actions], they are physically an evil, it is true, but metaphysically a blessing and at bottom a benefit, for they help to lead him to his true salvation”.

¹³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 95-96.

¹³⁵ Leia-se: “[...] a Vontade em si é absolutamente livre e se determina por inteiro a si mesma, **não havendo lei [humana] alguma para ela**” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 370; negrito nosso). Ainda: “Embora outros estabeleçam princípios morais e os ofereçam como preceitos de virtude e leis a serem necessariamente observadas, eu, diferentemente,[...] não consigo fazê-lo, pois **não posso fazer pairar em frente à Vontade nenhum ‘dever’ ou lei**” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 476; grifo do

Felizmente, Schopenhauer também cuida de questões afetas à realidade do direito do ponto de vista da experiência fenomênica, ou, para expressar à maneira do filósofo, do ponto de vista do mundo como representação, onde, a despeito de toda a determinabilidade *relacional* do princípio de razão suficiente, há falar em *relativa* liberdade, desde que identificada com a causalidade psicológica própria ao homem (liberdade racional *na prática*), em modificabilidade *relativa* do curso empírico da vontade e do comportamento (contrafatorialidade), em imputabilidade enquanto não mais que uma das formas do expediente geral (contra)motivacional (responsabilização), e em justiça como motivação moral individual e critério político-jurídico fulcrados no lado passivo da vontade humana auxiliada pela razão (jusnaturalismo).

Assim, passa-se, agora, ao início da análise mais pormenorizada desses pontos.

1.2 – Premissa antropológica: O dualismo imanente *sujeito volitivo-sujeito cognoscente*

Incumbe pôr de lado, doravante, as ideias mais propriamente filosófico-metafísicas de Schopenhauer e centrar em suas considerações de condão mais acentuadamente filosófico-empíricas. Dito de outro modo, cumpre deixar em segundo plano, de agora em diante, a problematização de Schopenhauer do *em-si*, portanto, sua abordagem metafísica, em benefício de sua problematização do conjunto dos fundamentos que, embora não tenham a ver diretamente com o significado último ou primeiro do homem e do mundo, prestam-se como pressupostos, logo, como condições universais, da realidade humana.

Aliás, fosse-nos permitido alargar o conceito kantiano de transcendental¹³⁶ para além da noção de condições de possibilidade formais das coisas, compreendendo-o

autor; negrito nosso). Alhures: “[...] **não se devem esperar [que falaremos de] prescrições nem doutrinas do dever**, muito menos o estabelecimento de um princípio moral absoluto parecido a uma receita universal para a produção de todas as virtudes. [...] **nem tampouco falaremos de uma ‘lei para a liberdade’** [...] **Não discursaremos sobre o ‘dever’**, pois, assim o fazendo, falamos a crianças e a povos em sua infância, e não àqueles que assimilaram em si mesmos toda a cultura de uma época madura. De fato, **é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre, e no entanto prescrever-lhe leis** segundo as quais deve querer: ‘deve querer!’ [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 354; grifo do autor; negrito nosso). Em suma: “[...] **a liberdade [metafísica] se encontra além do fenômeno, para não dizer além das instituições humanas**” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 441-442; negrito nosso).

¹³⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p 53.

no sentido mais lato de condições de possibilidade formais e materiais das coisas, isto é, de pressupostos *imanes* tomados como “pontos de partida” ou “dados” pela ciência, mas que são os “pontos de chegada” e as “problematizações” da filosofia, então poderíamos dizer que o que se pretende, no restante deste capítulo dedicado a Schopenhauer, é senão apresentar sua apreciação dos fundamentos, pressupostos ou condições transcendentais (formais e materiais) do homem às voltas com o fenômeno jurídico.

Ora, conforme se depreende das considerações *supra*, o autor do *Mundo* afasta o dualismo transcendente (dir-se-ia esquizofrênico) *corpo-alma* ou *matéria-espírito* típico da psicologia racionalista, para dar lugar a um novo tipo de dualismo, a saber, o dualismo imanente, porque radicado no corpo, *sujeito volitivo-sujeito cognoscente*, desse modo inaugurando, a despeito do reconhecimento vacilante de Freud¹³⁷ dos créditos de Schopenhauer, a filosofia ou antropologia dos impulsos contemporânea.

¹³⁷ Leia-se: “Quando lemos sua obra [a obra de Freud] não podemos deixar de surpreender-nos com a estranha semelhança que ela apresenta com muitas das passagens de *O mundo como vontade e como representação* de Schopenhauer e, em particular, com a homologia entre a metapsicologia freudiana e os ‘Suplementos’, no segundo livro de *O mundo...* [...] em meio ao turbilhão dos ataques lançados por Freud contra a filosofia, percebemos que o único filósofo a merecer, a seus olhos, elogios é Schopenhauer. Claro, há também Kant – em quem Freud várias vezes procurou apoiar-se –, mas rapidamente percebemos que se trata unicamente da visão schopenhaueriana de Kant o que lhe motiva as alegações” (RAIKOVIC, Pierre. *O sono dogmático de Freud*: Kant, Schopenhauer e Freud. Trad. Teresa Resende. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 19; grifo do autor). Com efeito, que a psicanálise de Freud, centrada na teoria do Inconsciente, seja legatária da filosofia da Vontade cega schopenhaueriana, não deve ser difícil de reconhecer, conforme já o atesta, por exemplo, a mera vistad’olhos às menções de Freud ao nome de Schopenhauer em diversos momentos de suas pesquisas e a respeito dos assuntos os mais diversos afetos à psicanálise. Assim, já em *A Interpretação dos sonhos* é possível verificar menções ao nome do filósofo oitocentista, seja a propósito da possível correspondência entre os sonhos e as doenças mentais, seja a respeito da relação entre o conteúdo dos sonhos e o caráter de quem está a sonhar, seja, por outra, acerca de certa analogia entre o sonho (loucura breve) e a loucura (sonho longo). Cf. FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. 4 e 5. Rio de Janeiro: Imago, 1970. Outrossim, no prefácio à quarta edição de *Três ensaios da teoria sexual* – obra que tem por objeto, dentre outras coisas, a importância da sexualidade para o desenvolvimento psíquico – é possível observar Freud citando Schopenhauer. Cf. FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade/Análise fragmentária de uma histeria (“o caso Dora”)/E outros textos (1901-1905)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 6. São Paulo: Cia. das Letras, 2016, p. 18. Ainda, em *Uma dificuldade da psicanálise*, Freud, na célebre passagem sobre os três golpes narcísicos sofridos pelo homem moderno – que, doravante, (I) não vive no centro do universo, (II) não é o rebento de uma suposta criação divina e (III) não é, internamente, senhor da própria casa, dado que o eu consciente é não mais que um títere do eu inconsciente – refere-se ao “grande pensador” Schopenhauer como o que, dentre os seus predecessores, mais incisivamente já havia desferido o terceiro golpe, ao demonstrar a preeminência da vontade (cega) sobre o racional e a consciência. Cf. FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)/Além do princípio do prazer/E outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 14. São Paulo: Cia. das Letras, [s.d.], p. 186-187. Por derradeiro, com relação ao tema da morte (recorrente em ambos), o fundador da psicanálise faz menção a Schopenhauer tanto em *Além do princípio do prazer* quanto em *Totem e tabu*, assim como em *Novas conferências de introdução à psicanálise*, ora como apoio, ora como contraponto. Cf. FREUD, Sigmund. *História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”)/Além do princípio do prazer/E outros textos (1917-1920)*, p. 159-160; FREUD, Sigmund. *Totem e tabu/Contribuição à história do movimento psicanalítico/E outros textos*

Com efeito, ao identificar e dissecar o sujeito volitivo, Schopenhauer é o primeiro filósofo a analisar com mestria a dimensão inconsciente e irracional do eu, bem como a chamar a atenção para sua premência em face do eu consciente e racional. Assim, dado que a filosofia antropológica de Schopenhauer gira em torno de um eu desdobrado em sujeito volitivo e em sujeito cognoscente¹³⁸, nada mais lógico que conduzamos o exame de sua antropologia em dois grandes momentos, cada qual dedicado a um dos sujeitos (volitivo ou cognoscente).

Por originário em relação ao sujeito cognoscente, comecemos, então, pelo sujeito volitivo, o qual, em Schopenhauer, constitui-se de duas disposições elementares, quais sejam, a *disposição egoística* e a *disposição compassiva*, ambas encontrando-se na ordem do dia, embora, a primeira, como não poderia deixar de ser, como uma disposição de longe mais premente que a segunda, pois, “[...] meu próprio egoísmo, esta norma mais próxima, sempre pronta, originária e viva de todos os atos de vontade [...] têm, ao menos diante de todo princípio moral, o ‘ius primi occupantis’ [o direito do primeiro ocupante]”¹³⁹.

Consoante a explanação do filósofo, a disposição egoística, ou seja, a vontade como egoísmo, pode-se definir como sendo o ânimo voltado, de um lado, à obtenção de tudo o que promove o bem-estar do indivíduo e, de outro, à evitação de tudo o que conduz ao seu mal-estar – conforme, por óbvio, o que o indivíduo julga subjetivamente como bem ou mal-estar. Assim: “[...] toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta [...]”¹⁴⁰.

Inobstante a variação aparente dos egoísmos devida às variações subjetivas, são desígnios como a satisfação dos sentidos, a saúde, a longevidade, o dinheiro (o

(1912-1914). Trad. Paulo César de Souza. Vol. 11. São Paulo: Cia. das Letras, [s.d.], p. 91; e FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização/Novas conferências introdutórias/E outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, [s.d.], p. 184-185. Portanto, como já se deduz das referências escritas de Freud a Schopenhauer, são patentes as antecipações deste em muitos assuntos e ideias que mais adiante seriam associados à psicanálise (cf. GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 375-421; e MARTINS, Eduardo de Carvalho. *Freud e Schopenhauer: Os limites de um diálogo sobre a moral*. Dissertação de mestrado/UFSCar. São Carlos: UFSCar, 2007). Inclusive, há quem sugira (e aqui vai uma provocação) que o melhor de Freud repousa exatamente naquilo que plagia ou, ao menos, não discrepa, de Schopenhauer! Cf. RAIKOVIC, Pierre. A presença schopenhaueriana no texto freudiano. In: *O sono dogmático de Freud*, p. 22-50.

¹³⁸ Kelsen, como veremos, espousa um dualismo antropológico imanente assaz parecido com o schopenhaueriano. Cf., por exemplo, KELSEN, Hans. Absolutismo e relativismo na filosofia e na política. In: *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jefferson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 347-357.

¹³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 68; grifo do autor.

¹⁴⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 133; grifo do autor.

representante abstrato de todos os objetos de desejo)¹⁴¹, o amor, a segurança, o conforto, a paz, a riqueza, o *status*, a honra, a glória, o poder e demais coisas semelhantes que comumente se apontam como constitutivos do *telos* do egoísmo natural, de sorte que todo e qualquer impulso direcionado, direta ou indiretamente, à consecução do bem-estar pessoal e ao afastamento do mal-estar, malgrado sua relativa variação em meio aos indivíduos, tende a enquadrar-se como egoísmo natural, ou, ao menos, como egoísmo não imoral ou amoral.

Na verdade, distinguir o egoísmo natural ou não imoral (amoral) do egoísmo imoral não é de somenos importância, seja porque o senso comum geralmente confunde as espécies de egoísmo, donde a carga pejorativa usualmente associada ao termo egoísmo, seja porque, em última análise, a compreensão do egoísmo natural só se aperfeiçoa com a compreensão do egoísmo não imoral, afinal, para efeitos práticos, egoísmo natural não é tanto o egoísmo “normal”, e sim todo e qualquer egoísmo não imoral.

Mas o que seria, por primeiro e antes de tudo, o egoísmo imoral? Ou seja, como seria o tipo de egoísmo cujo egoísmo a ele distinto se poderia tomar como não imoral, logo, como natural?

Segundo Schopenhauer, o egoísmo imoral ou moralmente censurável apresenta-se de duas maneiras, a saber: ora como *egoísmo imoral quanto aos meios*, ora como *egoísmo imoral quanto aos fins* – sem prejuízo, contudo, da possibilidade de incidência das duas modalidades no contexto motivacional de uma mesma ação.

Do egoísmo antimoral quanto aos meios Schopenhauer diz-nos tratar-se daquele egoísmo que, no processo de consecução de seus desígnios consubstanciados na satisfação pessoal, ignora o bem-estar alheio, ou, mais exatamente, atinge o seu *telos*, o bem-estar pessoal, *mediante* o mal-estar alheio.

É dizer: o egoísta imoral quanto aos meios é aquele que se dispõe a cometer um mal a outrem apenas caso isso se lhe afigure como um *meio* necessário à realização de seus fins pessoais. Nesse caso, “[o] egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim, aí entrando de modo apenas acidental”¹⁴².

Sim, aqui trata-se do indivíduo para quem “os fins justificam os meios” ou que poderia ter por máxima algo como “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se

¹⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 380.

¹⁴² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 126.

isto te for útil”¹⁴³ ou “não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso” (*neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!*)¹⁴⁴.

Por sua vez, o egoísmo imoral quanto aos fins, que o filósofo de Frankfurt designa de egoísmo maldoso ou cruel (por vezes mesmo de egoísmo hediondo, maligno, diabólico) é o egoísmo que se caracteriza não pela disposição de praticar o mal como meio de obtenção da satisfação pessoal, e sim pela disposição em praticar o mal como fim em si mesmo, dado que é o próprio mal de outrem que é posto como objetivo: “[...] para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcança-los é o que dá prazer. Por isso constituem uma alta potência de maldade moral”¹⁴⁵.

É dizer: o sujeito maldoso ou cruel é o que pratica o mal a outrem, ou, ao menos, que neste se refestela, por nenhum outro motivo que não o prazer no sofrimento alheio e que bem poderia ter por máxima “prejudica a todos quanto possas”¹⁴⁶ ou “prejudica a todos que puderes” (*imo omnes, quantum potes, laede*)¹⁴⁷.

Desse modo, por exemplo, o político candidato a um cargo eletivo que elogia um torturador como *meio* de angariar o apoio da parcela fascista do eleitorado, ou mesmo que, eventualmente, se envolva no assassinato de uma figura parlamentar adversária como *meio* de eliminar um obstáculo, ou, ainda, o juiz que pratica *lawfare* como *meio* de manipular o pleito presidencial de um país e como *meio* de arrivismo profissional, seriam egoístas imorais quanto aos *meios*, já que não se importam na prática do mal como via necessária de consecução de seus objetivos.

Por outro lado, para continuar no exemplo, se o encômio ao torturador, a cumplicidade no assassinato de uma pessoa inocente e a perseguição política judicializada são empreendidos por si sós, ou, de todo modo, se são acompanhados de prazer por todo o sofrimento que causam, então estaríamos perante o egoísmo hediondo (a maldade), considerando-se que, aqui, o mal de outrem é experienciado, ou, de todo modo, *também* experienciado, como um fim em si mesmo.

Sobre o que seria, propriamente, o “causar sofrimento a outrem” enquanto “mal moral” – afinal, nem todo mal ou sofrimento que causamos ao próximo é suscetível de censura moral (pense-se, por exemplo, no sofrimento que eventualmente possamos

¹⁴³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 72.

¹⁴⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 126.

¹⁴⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 126.

¹⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 72.

¹⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 126.

causar a uma criança ao recusar-lhe um sorvete!) –, começaremos a ver ainda nesta seção ao tratarmos logo adiante dos fundamentos antropológicos da moralidade e concluiremos à frente na seção dedicada ao jusnaturalismo de Schopenhauer.

Bastam-nos, pois, por agora, reter a noção de egoísmo imoral como sendo o egoísmo cuja satisfação *passa* pelo mal alheio e ou *reside* no mal alheio (o primeiro mais animal, o segundo mais diabólico¹⁴⁸), e reconhecer a relação intercambiável entre o conceito do egoísmo distinto do egoísmo imoral, ou seja, o conceito do egoísmo não imoral (amoral), e o conceito do egoísmo natural – de resto, já se vê, definido por exclusão.

Em assim sendo, parece óbvio que, todo e qualquer egoísmo cuja afirmação não tem por meio e ou por fim a negação do egoísmo alheio, isto é, o mal-estar de outrem, dá-se como um egoísmo não imoral, logo, como um egoísmo natural¹⁴⁹ – o qual, atenta-se, não é sinônimo de egoísmo “normal”, pois, o masoquista, por exemplo, certamente pode ser acusado de egoísta “anormal” ao se satisfazer com a dor e a humilhação na própria carne, mas de modo algum de egoísta imoral, se, para a obtenção do seu prazer excêntrico, não fere o egoísmo alheio.

Em suma, o egoísmo enquanto tal, natural, é não imoral, ou, se se quiser, amoral, por mais não ser que a vontade de afirmação inerente a todo e qualquer indivíduo, malgrado, conforme advertência de Schopenhauer, sua propensão, no homem (o grande egoísta), à excessos imorais.

Essa propensão decorreria, como sugere o filósofo, da carga irracional imanente à disposição egoística, das fantasias febris da imaginação esporeada, das imperfeições a que a razão teórica encontra-se sujeita, da debilidade da razão prática enquanto autocontrole, e – talvez o mais importante – da condição de um indivíduo que, como sujeito cognoscente representador de um mundo que, precisamente enquanto representação, dá-se sempre como algo *mediato*, e como sujeito querente

¹⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 127.

¹⁴⁹ A propósito: “[...] Schopenhauer não considera o egoísmo uma conduta estritamente má; antes, deve-se entendê-lo como uma conduta moral indiferente, uma espécie de destino inescapável, um ponto de vista usual, não sendo nem bom, nem mau, mas um atributo predominante e recorrente dos indivíduos. O egoísmo nada mais é do que o desejo de ser e continuar sendo. Exatamente aquilo que é a afirmação da vontade. O ser egoísta busca continuar existindo e, se possível, em melhor situação; ele é aquele que considera a afirmação de si fundamental, querendo conservar o seu próprio eu nas melhores condições possíveis. Se for preciso, pode até prejudicar o outro, mas prejudicar o outro não é para o egoísta um fim em si mesmo; trata-se apenas de um meio para obter o seu fim” (DURANTE, Felipe dos Santos. *Direito natural e direitos fundamentais: A atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, SP, 2017, p. 50).

imediatamente impelido à existência e ao bem-estar, não pode tomar a si mesmo senão como o centro de tudo (para não mencionar a profundidade com que a individualidade se enraíza na Vontade de vida em meio à espécie humana¹⁵⁰):

O *egoísmo*, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo o gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. Quer, o quanto possível, desfrutar tudo, ter tudo. Porém, como isto é impossível, quer, pelo menos, dominar tudo. “Tudo para mim e nada para o outro” é sua palavra de ordem. O egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. [...] De acordo com isso, cada qual toma-se pelo centro do mundo, relaciona tudo a si próprio e relacionará aquilo que acontece – por exemplo, as grandes mudanças no destino dos povos – afinal ao *seu* interesse e pensará antes de tudo nele, por pequeno e mediato que seja. [...] Isto se baseia por fim no fato de que cada um é dado a si mesmo *imediatamente*, mas os outros lhe são dados apenas *mediatamente*, por meio da representação deles na sua cabeça. E a *imediatez* afirma seu direito. A saber, em consequência da subjetividade essencial a cada consciência, ela é para si mesma o mundo todo. Pois tudo o que é objetivo existe apenas *mediatamente*, como mera representação do sujeito, de modo que tudo depende sempre da autoconsciência. Cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio.¹⁵¹

Lado outro, como contraponto a essa disposição egoística (*lato sensu*), Schopenhauer indica a disposição compassiva, isto é, a vontade como compaixão, a qual, como a própria etimologia avança, consiste no ânimo de “sofrer com”, ou, mais apropriadamente, na consideração do sofrimento alheio superador do abismo entre o eu e o não-eu e conducente à identificação dos eus, de tal forma que o eu “sofre com o outro” e toma o sofrimento do outro *como se fosse seu*, a ponto de querer evitá-lo, erradicá-lo, ou, ao menos, atenuá-lo, *como se se tratasse do seu próprio sofrimento*:

[...] como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse meu próprio, tornando-se portanto diretamente o meu motivo, e isto até mesmo num tal grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestamente, só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o *fim último* de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de que quero imediatamente *seu* bem e de que não quero *seu* mal, tão diretamente como se fosse o *meu*. Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta *seu* mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige porém que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que

¹⁵⁰ Leia-se: “[...] o quão profundamente no ser em si do mundo podem se aprofundar as raízes da individualidade? [...] a resposta para isso pode ser que elas vão tão profundamente quanto a afirmação da Vontade de viver [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 384; grifo do autor).

¹⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 121-122; grifo do autor.

aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau. Já que não posso entrar na pele do outro, então só através do *conhecimento* que tenho dele, isto é, da representação dele na minha cabeça, é que posso me identificar com ele, na medida em que minha ação anuncie aquela diferença como suprimida. O processo aqui analisado não é sonhado ou apanhado no ar, mas algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento [...].¹⁵²

Desse modo, a *compaixão* tem a ver com “identificação” e com “sofrer com” – o que pedimos para que se note, pois não se trata tanto de “sentir com”, mas, precisamente, “sofrer com”, participação imediata *no sofrimento* do outro, já que, a vista do bem-estar alheio, ao menos a princípio, deixa-nos indiferentes, por vezes mesmo faz-nos ligeiramente invejosos, embora, indiretamente, possamos participar de sua felicidade. A razão para isso é que, à força da lei segundo a qual o sofrimento é positivo e imediato, na medida em que se manifesta como o originário, ou seja, por si mesmo, e a felicidade negativa e mediata, por mais não ser que um livrar-se daquele, só podemos experimentar diretamente o sofrimento, com o que a experienciação do bem, como mera ausência momentânea da dor, entra em cena indiretamente. Não por acaso, colocamo-nos em atividade quando às voltas com o mal, e tendemos à indolência, preguiça e inatividade quando aliviados dos problemas, de modo que, se, com relação a nós mesmos, já tendemos a agir somente pelo estímulo de nossa dor e a sossegar tão logo desta nos livramos, então, *a fortiori*, o mesmo tem de acontecer com relação ao outro. Nesse sentido, aduz Schopenhauer:

[...] a participação imediata com os outros é limitada ao sofrimento deles e não é estimulada, pelo menos não diretamente, por seu *bem-estar*, mas este deixa-nos simplesmente indiferentes. É o que diz Jean-Jacques Rousseau, no *Emílio* (livro 4): [...] Primeira máxima: não é próprio do coração humano pôr-se no lugar de pessoas que são mais felizes que nós, mas somente daqueles que são mais dignos de pena [...].¹⁵³

E arremata:

[...] o *positivo*, o que se manifesta por si mesmo, é a dor. Contentamento e prazer são o negativo, a mera supressão da dor. É nisto, em primeiro lugar, que se baseia o fato de que só o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação. O feliz e satisfeito *como tal* nos deixa indiferentes, justo porque seu estado é negativo: a ausência da dor, da falta e da necessidade. Podemos, por certo, contentarmo-nos com a felicidade, o bem-estar e o prazer de um outro, mas isto é secundário e mediado pelo fato de que, antes, seu sofrer e sua carência nos perturbam. [...] Também nosso sofrer, no qual tem de ser incluída toda carência, necessidade, desejo e mesmo tédio, estimula também, até *para nós* mesmos,

¹⁵² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 135-136; grifo do autor.

¹⁵³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 138; grifo do autor.

nossa atividade, enquanto um estado de contentamento e de felicidade nos deixa inativos e em sossego preguiçoso. Por que não aconteceria o mesmo em relação aos demais, já que nossa participação repousa sobre uma identificação com eles? A visão daquele que é feliz e sente prazer pode até mesmo excitar muito ligeiramente nossa inveja [...].¹⁵⁴

Ademais, tal como a disposição egoística se desdobra em apetites vários, a começar pela fome e o desejo sexual, Schopenhauer demonstra-nos que a disposição compassiva (*o tornar-se motivado imediatamente pelo sofrimento do outro*)¹⁵⁵ também tem seus desdobramentos, os quais vão desde a gentileza e a amabilidade ordinárias até a excepcional santidade ascética, passando pelo senso de justiça e os arroubos de caridade.

Contudo, em se tratando de compaixão, o dado mais importante para Schopenhauer é o fato de, por consistir na disposição volitiva voltada por excelência para o *alter*, ela representa nada mais nada menos que o próprio *fundamento antropológico da moral*, e, por conseguinte, o critério-mor de determinação do *valor moral*, desde que, à maneira do filósofo, reconheça-se a moral como sendo, exatamente, a parte da motivação direcionada não à consideração do bem ou mal-estar do *ego* (egoísmo), e sim à consideração do bem ou mal-estar do *alter*:

[...] *egoísmo e valor moral* simplesmente excluem-se um ao outro. Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Deva uma ação ter valor moral, então um fim egoísta não pode ser seu motivo imediato ou mediato, próximo ou longínquo; [...] a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenável moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas.¹⁵⁶

Como sentimento ou disposição moral basilar, a compaixão figura como a virtude moral capital ensejadora de todas as demais virtudes morais, as quais, entretanto, podem ser reconduzidas às virtudes morais cardeais da justiça e da caridade, dado que, no entender de Schopenhauer, estas sintetizam os dois grandes movimentos da disposição compassiva, a saber, “não faças mal a ninguém” (justiça) e “ajuda a todos que puderes” (caridade):

“neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!” [não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]. Esta é propriamente a frase que todos os doutrinadores de moral esforçam-se por fundamentar, o resultado comum de suas variadas deduções: é [...] a consequência para a qual se exige a razão [...]. Mas que o [...] princípio [...] tenha realmente sua expressão mais pura na fórmula acima, torna-se evidente a partir do fato de que ele se relaciona com todos os outros princípios morais, como a conclusão com as

¹⁵⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 139; grifo do autor.

¹⁵⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 140.

¹⁵⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 133; grifo do autor.

premissas, portanto como aquilo que propriamente se quer atingir. Deste modo, todo o outro princípio moral deve ser visto como uma perífrase, expressão indireta ou figurada daquela proposição simples.¹⁵⁷

Como veremos mais detalhadamente à frente, a justiça responde pelo primeiro grau, digamos assim, da vida moral, limitando-se, via de regra, ao ânimo de não prejudicar ou causar sofrimento (na forma de dano ou prejuízo) a outrem, o que, na prática, traduz-se no respeito pelo outro pautado pelo reconhecimento do seu direito natural a não sofrer por dano, ao invés do respeito pelo outro pautado por medo ou conveniência¹⁵⁸.

Por sua vez, a *caritas* ou *pietá*, representa um grau mais elevado de moralidade¹⁵⁹, porquanto supõe o ânimo assaz significativo de pular a *larga cova*¹⁶⁰ ou de suprimir a *parede divisória*¹⁶¹ que separa o eu do não-eu a fim de auxiliar este nas situações em que se acha a padecer¹⁶². Trata-se, conforme pontua Schopenhauer, de uma motivação deveras distinta, pois supõe que a representação do sofrimento alheio seja capaz de motivar a ação altruísta do indivíduo a despeito do próprio bem ou mal-estar:

Caritas, a virtude da filantropia, [...] vai mais longe [...]. Pois, com a sua força, uma pessoa assume também os sofrimentos que originariamente caberiam aos outros. Portanto, [...] assume uma parcela maior destes do que caberia a si [...] como um indivíduo no curso normal das coisas. Quem é inspirado por essa virtude reconheceu o seu próprio ser no outro. Nesse caminho, ele agora identifica sua própria sorte com a que corresponde à humanidade inteira [...].¹⁶³

Ainda, a caridade, se levada às últimas consequências, representaria o ponto de cumeada da moralidade¹⁶⁴.

De um lado, porque revelaria o significado último ou primeiro (metafísico) da compaixão, já que esta consistiria na superação da ilusão do individualismo egoístico fenomênico (véu de Maia) pelo reconhecimento da unidade de fundo da Vontade subjacente a seus fenômenos:

¹⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 44; grifo do autor.

¹⁵⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158.

¹⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 159-164.

¹⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 122.

¹⁶¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136.

¹⁶² Sobre a justiça e a caridade como as duas virtudes cardeais derivadas do impulso moral originário, a compaixão, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-142.

¹⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 339; grifo do autor.

¹⁶⁴ Sobre o caráter bifronte da compaixão, que tanto funda a moral quanto abre-se para a essência última dos seres, cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. LXXVIII.

Certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É, naverdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o eu.¹⁶⁵

E, de outro lado, porque encaminharia decisivamente à iluminação metafísica quietista, isto é, à disposição *sui generis* de renunciar e mortificar a vontade de vida (ascetismo) em face do sofrimento inerente à Vontade:

[...] esta escolha é muito difícil, pois implica em labuta, sofrimento e morte. Portanto, aquele que renuncia a toda vantagem acidental, deseja para si mesmo um fardo não muito diferente do que possui a humanidade em geral, não pode mais querer que isto perdure. Isso abre caminho para a renúncia universal, conseqüentemente, a negação da vontade ocorrerá.¹⁶⁶

Dessume-se, pois, do exposto até aqui, que o sujeito volitivo schopenhaueriano é animado por duas grandes disposições¹⁶⁷, a saber: o egoísmo natural, isto é, a inclinação intrínseca ao indivíduo de buscar o seu bem-estar e evitar o seu mal-estar, não infreqüentemente pervertendo-se em egoísmo imoral nas vezes em que o indivíduo atinge seus desígnios pessoais a custo do mal-estar alheio (situação em que *os fins justificam os meios*) e ou regozija-se neste (situação da *maldade*); e a compaixão, isto é, a vontade de fazer frente ao sofrimento alheio por nenhum outro propósito que não o querer ver o outro livre do sofrimento, e que “[...] sozinha é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*”¹⁶⁸.

No fundo, como se vê, trata-se, sempre, de *bem* e *mal-estar*, ora do *eu*, e então a motivação é naturalmente egoística (logo, eudaimônica, hedonista, utilitarista), ora do *alter*, e então a motivação é ou egoisticamente antimoral, se o bem e o mal-estar do *alter* são desconsiderados, ou então compassiva (logo, moral, ética, honesta), se o bem e o mal-estar do *alter* são considerados:

¹⁶⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136.

¹⁶⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 339-340.

¹⁶⁷ Do ponto de vista da natureza do motivo que incide sobre a disposição, isto é, se interessado (quando o que se busca é o bem próprio) ou desinteressado (quando o que se busca é a dor alheia ou a promoção do bem alheio), em vez do ponto de vista da disposição (egoística ou compassiva) que recepciona o motivo, pode-se obter outra classificação: “[...] há em suma apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 137; grifo do autor). À nossa argumentação, essa classificação, contudo, apresenta um inconveniente: não contempla, a contento, o egoísmo natural, o qual, ou estará na vala do egoísmo ilimitado moralmente indiferente enquanto restrito à esfera do indivíduo, ou estará na forma de uma motivação modulada.

¹⁶⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136; grifo do autor.

[...] o que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar e mal-estar significam “de acordo ou contra uma vontade”. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar; [...] conseqüentemente, toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último; [...] este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que, portanto, participa da ação *passivamente*, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria [...].¹⁶⁹

Dito isso, não podemos avançar sem antes esclarecer o seguinte: que, exceção feita da compaixão transmutada em quietismo (*desistência de todo querer*)¹⁷⁰ e ascetismo (*mortificação intencional da própria vontade*)¹⁷¹, ou seja, à parte a compaixão tomada da perspectiva da negação da vontade de vida (o que alguns estudiosos de Schopenhauer convencionou chamar de “grande ética”), a disposição compassiva ordinária (fonte da justiça e caridade) circunscrita à afirmação da vontade de vida não se contrapõe ao egoísmo dito natural ou amoral, mas sim aos excessos do egoísmo, *i.e.*, ao egoísmo antimoral (o que, por sua vez, uma parte da literatura schopenhaueriana convencionou chamar de “pequena ética”)¹⁷².

Isso porque, se se quiser tomar as coisas à risca, a compaixão, *enquanto fonte das virtudes morais* (justiça e solidariedade), não é o último objetivo: “As virtudes morais não são realmente o último objetivo, mas apenas um passo em direção a ele”¹⁷³.

O último objetivo será, sempre, conforme apontado por Schopenhauer, *ou a afirmação do querer viver* (representada na figura de Adão, quando em sua forma natural ignara, ou na vida feliz, *vita beata*, do modelo grego¹⁷⁴, quando acompanhada de sabedoria de vida) *ou a negação do querer viver* (no ocidente cristão simbolizada na figura do Cristo crucificado, mas já de há muito consumada no modelo hindu)¹⁷⁵ – malgrado seja patente a ênfase teórica schopenhaueriana nesta (*nolle*, negação) em detrimento daquela (*velle*, afirmação), *i.e.*, o contraste entre o empenho do filósofo ao pintar, em seus portentosos murais de pessimismo, a tragédia da existência preparatória do grande *não*, e suas representações meramente *pro forma*, em tênues

¹⁶⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 132-133; grifo do autor.

¹⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 347.

¹⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 347; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 496.

¹⁷² Cf. DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013, p. 195-203.

¹⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 341.

¹⁷⁴ Sobre os traços característicos do *ethos* da mentalidade grega e suas transformações na Antiguidade cf., por todos, JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

¹⁷⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On ethics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 313.

aquarelas, da felicidade motivadora do *sim*¹⁷⁶. (Na contemporaneidade, caberia à esquerda em seu sentido fundamentalmente *existencial*, ou seja, como *práxis eudaimônica*, teorizar, ensaiar e experimentar o *grande sim* à vida.)¹⁷⁷

Com efeito, no primeiro caso (afirmação da vontade de vida), a compaixão incide como fonte das virtudes morais (justiça e caridade), quer dizer, como renúncia não de todo o egoísmo, mas somente daquele egoísmo abusivo, injusto e impiedoso, na prática comumente traduzível, consoante os dizeres de Schopenhauer, em *avareza sem limites, velhacaria bem escondida, inveja venenosa e deleite diabólico*¹⁷⁸, ao passo que, no segundo caso (negação da vontade de vida), a compaixão transmuta-se (íamos dizendo perverte-se) em renúncia de todo o egoísmo, inclusive do egoísmo natural, com o que se infere que “[...] o que é moral estará entre uma coisa e outra [afirmação e negação], e acompanha o homem como uma luz em seu caminho [...]”¹⁷⁹.

É dizer: **(I)** a afirmação puramente egoística do querer viver está *aquém* ou *contra* a moral consubstanciada em suas virtudes cardeais (justiça e caridade), enquanto, **(II)** a negação do querer viver ou *já não é mais* algo que se possa chamar de moral ou está muito *além* do “meramente moral”, “meramente moral” este que, contudo, **(III)** é o quanto basta para uma afirmação *conciliatória* da vida:

La moralidad no niega la voluntad; pero sí pone límites a su afirmación individual, bien impidiendo que esa afirmación niegue la voluntad ajena (justicia), o bien llegando incluso a subordinar aquélla a ésta (caridad). En todo caso, la moralidad es un estadio inevitable de la abnegación y marca una modificación cualitativa en la tendencia de la voluntad.¹⁸⁰

Desse modo, a compaixão, nos quadros da afirmação da vontade, não pode ser tomada, não sem flagrante violência à vida, como uma disposição necessariamente antagônica à disposição egoística, pois, de um ângulo afirmativo modulatório ou conciliatório (o ângulo da “pequena ética”), a compaixão é senão a disposição que acomoda, graças à demarcação de *medidas*, o egoísmo, vale dizer, a afirmação natural da vontade de vida.

¹⁷⁶ As considerações schopenhauerianas sobre a afirmação da vontade de vida parecem trair a intenção de *afirmar para melhor negar*. Nesse sentido cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. XXVIII.

¹⁷⁷ Cf. ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: Eudemonismo social*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013; e ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: Tratado de resistência e de insubmissão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

¹⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 382.

¹⁷⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 341.

¹⁸⁰ Cf. LOPEZ, Pilar. Introducción. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. XIV.

Entendamo-nos: não se trata de relacionar a virtude moral e a felicidade atrelada à afirmação da vontade de vida segundo o *princípio de identidade* ou o de *causalidade*, como se virtude e felicidade fossem idênticas ou esta decorresse daquela, mas relacioná-las segundo um *princípio de modulação* (ou, se se quiser, de conciliação, acomodação), segundo o qual virtude (moral/ética/humanismo) e felicidade (eudaimonia/utilitarismo/hedonismo) permanecem distintas, por vezes mesmo adversas, embora aquela incida sobre esta determinando-lhe, digamos, a calibragem.

A não ser assim, ter-se-ia de considerar a própria vida, ou, mais bem posto, toda e qualquer afirmação individual da vontade de vida, logo, toda e qualquer afirmação egoística, como um erro imoral, e, conseqüentemente, todo e qualquer mal e sofrimento (inclusive os não-antrópicos) como uma forma de punição por uma suposta “profunda culpa da raça humana em razão de sua própria existência”¹⁸¹, o que, do ponto de vista da “pequena ética”, simplesmente não faz sentido – exceção feita, como visto, da perspectiva estritamente metafísica da Vontade (a perspectiva da “grande ética”), em que a existência e o impulso à afirmação que a acompanha se resolvem em sofrimento, culpa e castigo, conquanto subsista, mesmo aí, alguma moralidade na forma da justiça eterna:

[...] embora um homem tenha praticado toda a justiça e filantropia, conseqüentemente, o [...] *honestum*, ele ainda não é “*culpa omni carens*” [livre de toda a culpa] como imagina Cícero [...], mas “*el delito mayor del hombre es haber nacido*”, como disse o poeta *Calderón*, inspirado pelo Cristianismo [...]. Assim, que o homem já seja culpado ao nascer só pode parecer absurdo para a pessoa que considera que ele tenha vindo do nada, e a partir do trabalho de outro. Assim, em conseqüência *dessa* culpa, que deve ter vindo de sua vontade, o homem certamente permanece abandonado aos sofrimentos físicos e mentais, mesmo que ele tenha praticado todas essas virtudes, e por isso ele não é feliz. Isso decorre da *justiça eterna* [...].¹⁸²

Aliás, se nos permitíssemos, embora correndo o risco de heresia, vislumbrar a compaixão schopenhaueriana de uma ótica evolucionária (a ótica do “valor de sobrevivência”), especularíamos até que, enquanto disposição natural dimanadora das virtudes morais cardeais (justiça e solidariedade), ela teria mais a ver com afirmação do que com negação da vida.

Tudo estaria em que, o que soa negação (renúncia) do ponto de vista estritamente individual (egoísmo, amor-próprio), seria, na verdade, afirmação do ponto

¹⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 362.

¹⁸² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 335-336; grifo do autor.

de vista da espécie (Egoísmo, Amor-Próprio), afinal de contas, não seria do interesse desta selecionar uma disposição que, ao mitigar o ímpeto egoístico individual, respeita e ou ampara a afirmação de vida alheia, desse modo terminando por contribuir para com a manutenção da vida de mais indivíduos, logo, a sobrevivência da espécie?¹⁸³

Nesse sentido, é sugestivo e bem a propósito o fato de Schopenhauer colocar a *compaixão* (a ternura de coração) ao lado do *amor sexual* – duas formas de superação da vontade de vida em prol da Vontade de vida – como espécies de um gênero maior, qual seja, a *simpatia* (*Sympathie*), que consistiria no “[...] aparecimento empírico da identidade metafísica da Vontade, através da multiplicidade dos seus fenômenos físicos”¹⁸⁴. Dessarte, à parte o ângulo da metafísica da Vontade, não há imoralidade em dizer sim à vida ao atender ao egoísmo natural (*a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal... o ímpeto para a existência e o bem-estar*)¹⁸⁵, desde que, nesse processo de afirmação, o indivíduo não olvide o bem e o mal-estar do *alter*, não prejudicando-o (justiça) e auxiliando-o (caridade), a exemplo do que se verifica, à maravilha, na amizade autêntica, a qual, embora natural e preponderantemente egoística no que tem a ver com a identidade dos egos, é justa e solícita no que tem a ver com a *medida* da relação, isto é, com a *medida de participação sincera no bem ou no mal-estar do amigo*¹⁸⁶. Sim, a amizade é o melhor exemplo de como egoísmo e compaixão podem (e devem) se acomodar.

Pois bem. No que se refere ao sujeito cognoscente, Schopenhauer apresenta-o estruturado da seguinte maneira: como um sujeito que, enquanto sensibilidade e entendimento, conhece por intuições (ou, como se diria atualmente, sensopercepções), e como um sujeito que, enquanto razão, conhece por conceitos. O animal não-humano resume-se ao primeiro tipo de conhecimento, enquanto, o homem, participa dos dois:

[entendimento] é aquela faculdade de conhecimento que também os animais possuem, apenas em grau diferente, e que nós temos no mais alto grau, a

¹⁸³ A propósito: “Os modelos matemáticos da genética de populações sugerem a seguinte regra na origem da evolução [do] altruísmo. Se a redução da sobrevivência e reprodução dos indivíduos devido aos genes do altruísmo for mais do que compensada pelo aumento da probabilidade de sobrevivência do grupo devido ao altruísmo, os genes do altruísmo aumentarão de frequência em toda a população de grupos concorrentes. Nos termos mais concisos possíveis: o indivíduo paga, seus genes e tribo ganham, o altruísmo se espalha” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento: Consiliência*. Trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999, p. 248).

¹⁸⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 334. Sobre a semelhança dos tons, palavras e ternuras entre essas formas (simpáticas) de amor cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 478.

¹⁸⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 120.

¹⁸⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 478.

saber, a consciência imediata e anterior a toda experiência da *lei da causalidade*, que, como tal, constitui a forma do próprio entendimento e aquilo no que consiste toda a sua essência. É dela que depende, em primeiro lugar, a intuição do mundo exterior, já que os sentidos, por si sós, são apenas capazes de *sensação*, que ainda não é *intuição*, mas antes o material dela [...]. A *intuição* surge por meio do fato de que nós referimos a sensação dos órgãos do sentido à *causa* dela, que se manifesta através desse mesmo ato da inteligência como objeto exterior na nossa forma de intuição, que é o *espaço*. Isto mesmo prova que a lei da causalidade nos é conhecida “a priori” e não se origina da experiência, pois esta, já que pressupõe a intuição, só se torna possível através dela. [...] Em contrapartida, em todos os tempos chamou-se de *racional* o homem que se deixa guiar, não por impressões sensoriais, mas pelos *pensamentos* e *conceitos* e que, por isso, age sempre refletida, conseqüente e cautelosamente. Tal comportamento chama-se em geral *comportamento racional*.¹⁸⁷

Ora, uma vez que, em Schopenhauer, a elucidação exata dessas duas formas de conhecimento só se dá no exame do modo com que as espécies do princípio de razão suficiente com elas se relacionam, e uma vez que dedicaremos, à frente, uma seção especial à teoria schopenhaueriana do princípio de razão suficiente, senão porque crucial ao temário da tese, daremos prioridade, na presente seção, aos aspectos antropológicos do sujeito cognoscente schopenhaueriano, relegando para o momento oportuno a análise do seu estofa mais propriamente gnoseológico.

Assim, sem circunlóquios, pode-se dizer que o *conhecimento intuitivo* é próprio à animalidade, ou, se se quiser, à Vontade objetivada em vida animal, de vez que constitui o instrumento correspondente ao grau de complexidade da satisfação das demandas volitivas do animal, o qual, ao contrário do fenômeno inorgânico ou mesmo do vegetal, necessita do conhecimento intuitivo para poder se orientar no cenário em que desenvolvem seus empenhos de afirmação da vida e de evitação da morte¹⁸⁸.

Na verdade, adverte-nos Schopenhauer, quanto mais complexo o animal, mais alto e sofisticado o seu conhecimento intuitivo, sendo certo que, até mesmo o *conhecimento racional*, prerrogativa do animal humano¹⁸⁹, é senão desenvolvimento e prolongamento do conhecimento intuitivo, donde a diferença entre os dois ser nem

¹⁸⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 59-60.

¹⁸⁸ Para Rousseau, isso se prende diretamente à necessidade de instrução ou educação, ou, mais exatamente, à condição do ser cuja sobrevivência depende de algum tipo de desenvolvimento, logo, conhecimento, logo, aprendizagem: “Os próprios animais adquirem muito [conhecimento]. Têm sentidos, cumpre que aprendam a usá-los; têm necessidades, cumpre que aprendam a atender a elas; cumpre que aprendam a comer, a andar, a voar. Os quadrúpedes, embora se mantenham em pé desde o nascimento, não sabem andar; vemo-lo a seus primeiros passos que são tentativas inseguras. Os canários fugidos da gaiola não sabem voar, porque nunca voaram. Tudo é instrução para os seres animados e sensíveis. Se as plantas tivessem um movimento progressivo, seria preciso que tivessem sentidos e adquirissem conhecimentos; de outro modo as espécies pereceriam dentro em breve” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973, p. 42).

¹⁸⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83-84.

tanto qualitativa, e sim quantitativa, já que o conhecimento racional não passa de abstrações conceituais extraídas, de uma forma ou de outra, de intuições¹⁹⁰.

Com efeito, a cognoscência entra em cena como resposta ao desafio da complexidade da satisfação das demandas da vontade de vida animal, com o que se explica o fato de, via de regra, o intelecto, com tudo o que o compõe, como instinto, atenção, concentração, memória, cálculo e reflexão (no caso do intelecto racional), somente se arregimentar por força das exigências volitivas.

No que tange especificamente à razão, ressalte-se que Schopenhauer a concebe da mesma maneira que, à exceção de Kant e do Idealismo alemão dialético¹⁹¹, sempre foi concebida, a saber: não como Razão, e sim como sendo não mais que a inteligência própria ao homem, e que, precisamente por isso, responde em geral pelo o que distingue, para o bem ou para o mal, o animal humano sobre a face da Terra. De fato, se devemos à razão o riso, a fala, a verdade, a educação, a ciência, a filosofia, as técnicas (a exemplo da técnica da imputabilidade), as táticas, os constructos engenhosos, a tecnologia, as ações coordenadas, o planejamento e a sabedoria de vida, ou seja, se devemos à razão grande parte do que se reputa positivamente como cultura, cumpre não olvidar que também devemos à razão o “tipo de treinamento que toma lugar da cultura”¹⁹², isto é, o erro, a mentira sofisticada, a doutrinação, a ideologia, a idolatria, as insanidades, a religião¹⁹³, o fanatismo, a alienação, as cruzadas, os autos de fé, o milenarismo, as técnicas de tortura, a bomba atômica, as câmaras de gás, o obscurantismo, enfim, “[...] tudo aquilo [...] de que vemos exemplo no interminável catálogo das perversidades humanas”¹⁹⁴.

Mas em que exatamente consiste, para Schopenhauer, essa razão desde sempre reconhecida – exceção feita, frise-se, de Kant e dos idealistas dialéticos alemães que exasperaram a Razão kantiana – como a nota distintiva do homem?

Segundo Schopenhauer, a razão é não mais que *a faculdade dos conceitos*, os quais, devido à sua natureza abstrata, permitem ao homem apreender as coisas de

¹⁹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 177-178.

¹⁹¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 542-546 e p. 646-647.

¹⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 127.

¹⁹³ Aliás, “[q]uando mil pessoas acreditam durante um mês numa história inventada – isso é *fake news*. Quando 1 bilhão de pessoas acreditam durante milhares de anos – isto é uma religião [...]” (HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 290; grifo do autor).

¹⁹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 128.

um ângulo geral e abrangente¹⁹⁵, assim como transitar em pensamento pelo passado, presente e futuro, desse modo *libertando-o em relação* ao ângulo intuitivo animalesco restrito ao particular e à imediatez. Ao depois, a razão, por esgotar todo o seu ser na lógica e por, via de regra, ter por função reprocessar logicamente, em chave abstrato-conceitual, os dados hauridos na intuição, isto é, numa realidade formatada segundo as condições de possibilidade da existência empírica, quais sejam, tempo, espaço e causalidade, prende-se ao mundo como representação, portanto, ao mundo regido pelo princípio de razão suficiente – conforme examinaremos em minúcias adiante. Além disso, a razão, tal como já o demonstra sua raiz etimológica em diversas línguas, a começar pelo termo *logos* grego, irmana-se com a linguagem (*stricto sensu*), a qual é concebida por Schopenhauer como sendo uma espécie de órgão da razão, haja vista que sem a linguagem não seria possível fixar os conceitos no fluxo fugidio do pensamento e tampouco comunicá-los:

[...] todos os povos, todas as épocas e todas as línguas compreenderam o conceito de razão como a faculdade de representações gerais, abstratas e não intuitivas, chamadas *conceitos*, que são designados e fixados por palavras. É apenas esta faculdade que põe os homens à frente dos animais. Pois estas representações abstratas, conceitos [...], quer dizer, somas [...] de várias coisas individuais, *condicionam* a linguagem, por meio desta o próprio *pensar*, por meio deste a *consciência*, não apenas do presente, que os animais também possuem, mas do passado e do futuro e, por aí, também a lembrança nítida, a reflexão, a precaução, a intenção, o agir planejado de muitos, o Estado, as indústrias, as artes, ciências, religiões e filosofias, em suma, tudo o que distingue de modo tão evidente a vida dos homens da dos animais.¹⁹⁶

No entanto, o que de fato interessa a Schopenhauer sublinhar sobre a razão é a sua natureza formal-instrumental¹⁹⁷, seja porque o conteúdo da razão é fornecido pelo conhecimento intuitivo, considerando-se que, como visto, a representação conceitual não passa de generalizações provenientes, de um jeito ou de outro, da abstração de intuições; seja porque a razão, via de regra, não possui impulso próprio, por assim dizer, considerando-se que, como também já visto, seus movimentos são ditados pela vontade, a senhoria a quem a razão serve como *ancilla*.

Isso inobstante, não nos esqueçamos da relativa liberdade da razão, dado que, embora, tal como a intuição, fadada a servir a vontade, e embora deitando raízes no

¹⁹⁵ Leia-se: “[...] a abstração nada mais é do que o deixar de lado determinações não necessárias para um certo alvo, portanto, as diferenças individuais e específicas, como por exemplo, quando abstraio o que é próprio à ovelha, ao boi, à cabra e ao camelo etc. e assim chego ao conceito de ruminante” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 67).

¹⁹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 58; grifo do autor.

¹⁹⁷ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *In: Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, p. 49-61, 2017.

conhecimento intuitivo, o *modus operandi* da razão, o pensamento, acha-se livre, ao menos, *em relação* à estreiteza do particularismo e imediatismo da intuição, na medida em que, muito basicamente, representa as coisas em conjunto, alarga o horizonte do presente, recupera e conserva o passado e projeta o futuro¹⁹⁸. Ademais, é essa mesma liberdade relativa da razão que termina por viabilizar a liberdade prática possível – a *abertura* (contramotivacional, logo, contrafactual) cuja compreensão somente se aperfeiçoará à frente quando do exame dos princípios de razão suficiente do *conhecer* e do *agir*. De fato, se a razão é formal-instrumental e sua relativa liberdade consiste não mais do que na distinção do seu proceder em relação ao proceder da intuição, então, rigorosamente falando, não pode haver uma razão prática propriamente dita¹⁹⁹, mas sim uma mesma razão *na prática*, do mesmo modo que, por conseguinte, não pode haver, em rigor, uma liberdade prática, e sim uma mesma liberdade (a liberdade intelectual) *na prática*²⁰⁰.

Com efeito, a razão prática e a liberdade prática são, a bem ver, senão a razão relativamente livre *na prática*, isto é, o conhecimento que, *na* qualidade de médio da vontade²⁰¹, determina esta por motivos pensados, logo, por (contra)motivos²⁰² que possibilitam à vontade libertar-se da imediatez e estreiteza da mirada motivacional intuitiva em prol do distanciamento e abrangência da mirada motivacional abstrato-conceitual.

A qual, contudo, não é menos *necessária* que a intuitiva, pois, em que pese o conhecimento da relação de causa e efeito se tornar tanto menos evidente quanto mais se ascende na escala dos seres, e, por conseguinte, em que pese, *in casu*, o conhecimento da necessidade da motivação intuitiva própria ao animal não-humano ser mais fácil de detecção que o conhecimento da necessidade da motivação racional própria ao homem, esta, malgrado sua maior complexidade (pense-se, por exemplo, na dissimulação racional), é tão *necessária* como qualquer outra forma de determinação causal:

¹⁹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83 e p. 141.

¹⁹⁹ Isso equivaleria a confundir razão e vontade, feito o que se passa em Kant. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 629. (Kelsen também denunciará essa confusão.)

²⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 639-657.

²⁰¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 382.

²⁰² Leia-se: “[...] em qualquer lugar onde a conduta é conduzida pela faculdade racional, os motivos são conceitos abstratos, e o determinante não são representações intuitivas, particulares, nem a impressão do momento que conduz o animal: aí se mostra a RAZÃO PRÁTICA” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 141; grifo do autor).

Para o animal só existe a representação *intuitiva* e por isso também só motivos intuitivos: a dependência de seus atos de vontade em relação aos motivos é por isso evidente. Isto não acontece menos com o ser humano, que também é movido pelos motivos (sob a pressuposição de seu caráter individual), com a mais forte necessidade. Só que estes motivos não são na maioria representações *intuitivas*, mas sim *abstratas*, isto é, conceitos e pensamentos que são o resultado de representações anteriores, portanto das influências do exterior sobre ele. É isto que lhe dá uma liberdade *relativa*, a saber, em comparação com o animal. Pois o que o determina, à diferença do animal, não é o seu meio ambiente *intuitivo* presente, mas sim seus pensamentos extraídos de experiências anteriores ou sobrevividos com o aprendizado. Por isso é que o motivo que também o move com necessidade não aparece para o espectador ao mesmo tempo que a ação. Leva-o oculto na cabeça. Isto confere não só à sua atividade como um todo, mas também a todos os seus movimentos, um caráter manifestamente distinto dos do animal, pois ele é movido como que por fios mais tênues e não visíveis. Assim, todos os seus movimentos trazem a marca da premeditação e da intencionalidade, que lhe dá um aspecto de independência que o distingue manifestamente dos do animal. Todas essas grandes diferenças dependem porém totalmente da capacidade para as *representações abstratas, conceitos*. Por isso esta capacidade é o essencial da razão, isto é, da faculdade distintiva do ser humano, chamada “tó logimon”, “tó logistikón”, “ratio”, “la ragione”, “il discorso”, “raison”, “reason”, “discourse of reason”.²⁰³

Feitas essas considerações sobre o significado antropológico do sujeito cognoscente (intuitivo e racional), cabe ainda consignar o modo com que este se relaciona com o sujeito volitivo, a uma porque, conforme auxilia a vontade egoística ou a vontade compassiva, faz-se, segundo Schopenhauer, *interessado* ou *desinteressado*, e a duas porque, excepcionalmente, pode se ver *livre dos grilhões da vontade*, tornando-se *cognição pura*, caso em que, como *puro* sujeito cognoscente intuitivo, presta-se como fonte da experiência estético-contemplativa, e como *puro* sujeito cognoscente racional, presta-se como fonte da ciência.

Consoante ensina o filósofo em seu ensaio *Sobre o fundamento da moral*, o *interesse* mais não é que o *motivo que incide sobre a vontade (egoística)*, ou, falando mais amplamente, o interesse é o conhecimento que, encontrando a recepção da vontade (egoística), aciona-se, direciona-se e movimenta-se em prol do atendimento desta:

Interesse e motivo são conceitos intercambiáveis: interesse não quer dizer “quod mea interest”? [qual é o meu motivo?] E isto não é tudo aquilo que estimula e move minha vontade? O que é conseqüentemente um interesse, a não ser a atuação de um motivo sobre a vontade? Onde portanto um motivo move a vontade, aí ela tem um *interesse*. Onde porém nenhum motivo a move, ela pode por certo mover-se tão pouco quanto o pode uma pedra sem um choque ou impulso. [...] Segue-se daí [...] que toda ação que tem necessariamente um *motivo* também pressupõe necessariamente um interesse.²⁰⁴

²⁰³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 58-59; grifo do autor.

²⁰⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 81; grifo do autor.

Via de regra, o homem acha-se, *como que por instinto*, nesse módulo cognitivo, dispondo-se a pensar somente sobre os objetos ressonantes em sua vontade egoística.

Por isso que, quase sempre, o conhecimento humano é interesseiro²⁰⁵ (ou, como diria Kelsen, retributivista)²⁰⁶, desenvolvendo-se até e enquanto útil aos desígnios do egoísmo da pessoa²⁰⁷, inclusive quando ela está a lidar com outras pessoas, as quais são tomadas, em primeiro lugar, apenas como um *meio* possível para os inúmeros *fins* egoísticos²⁰⁸:

Por ocasião de cada novo conhecimento é, na maioria das vezes, nosso primeiro pensamento se essa pessoa não poderia tornar-se-nos útil para algo; se ela *não* o pode, então é para muitos, logo que estes estiverem disto convencidos, propriamente *nada*. Buscar no outro um fim possível para nossos fins, portanto um instrumento, está já talvez na natureza do olhar humano. Se, porém, um instrumento tem, porventura, de *sofrer*, mais ou menos, durante o seu uso é um pensamento que vem bem mais tarde ou mesmo nunca.²⁰⁹

Aliás, *in casu*, o conhecimento encontra-se de tal maneira sob o jugo do egoísmo que, não infreqüentemente, distorce e mascara a realidade em prol da satisfação pessoal, donde as racionalizações enviesadas²¹⁰, os sofismas e as ideologias – para não falar do filistinismo, ou seja, da adoção decidida (embora nem sempre acompanhada de clara consciência) da régua medíocre da conveniência dos interesses para a mensuração da vida e das pessoas²¹¹.

²⁰⁵ Em rigor, só o homem é interesseiro, pois só no homem o alvo do egoísmo pode ser guiado, planejado e perseguido com a assistência da reflexão racional: interesse próprio “[...] indica [...] o egoísmo enquanto este é guiado pela razão que o torna capaz, por meio da reflexão, de perseguir seu alvo de modo *planejado*. Por isso pode-se bem chamar os animais de egoístas, mas não de interesseiros” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 120-121; grifo do autor).

²⁰⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, 1943.

²⁰⁷ Leia-se: “Desde o primeiro instante de aparecimento de sua consciência, o homem se acha como um ser que quer, e, via de regra, seu conhecimento permanece em constante relação com a vontade. Ele primeiro procura conhecer plenamente os objetos do querer; em seguida os meios para eles. Sabe, então, o que tem de fazer e, via de regra, não se empenha por outro conhecimento. Age e impele-se, sua consciência sempre trabalha direcionada ao alvo de seu querer, mantendo-se atento e ativo, e seu pensamento concentra-se na escolha dos meios” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 421).

²⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 78.

²⁰⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 78-79; grifo do autor.

²¹⁰ Por exemplo: “[...] quando perguntamos [a outrem] ‘o que devo fazer?’, não ocorre ao outro algo diverso do que teríamos de fazer de acordo com seus fins [pessoais]: ele portanto responde, de imediato e mecanicamente, sem apenas pensar em *nossos* fins, já que é a sua vontade que dita diretamente a resposta, antes mesmo que a pergunta possa chegar ao foro do seu juízo efetivo, e procura assim guiar-nos de acordo com seu fim [pessoal], mesmo sem estar consciente deste, acreditando de fato falar por compreensão, enquanto só a intenção fala por ele. Ele pode ir tão longe que chega até mesmo a mentir, sem notá-lo, tão preponderante é a influência da vontade sobre o intelecto” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 79; grifo do autor).

²¹¹ Leia-se: “O que é um filisteu? Uma criatura específica da época, presa à consistência espessa da realidade da qual não consegue se desfazer [...]. O filisteu ignora as necessidades intelectuais e nem

Contudo, a razão também se relaciona com a vontade compassiva, a começar pelas representações do sofrimento alheio que faz a esta e que funcionam como móveis ou motivos de determinação da vontade como compaixão, pois, mesmo esta “[...] não pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente”²¹².

Por consistir, nesse caso, num conhecimento que não se presta a motivar a vontade egoística, ou, o que é mesmo, por tratar-se de um motivo que não se converte em interesse na medida em que não incide sobre o egoísmo, Schopenhauer qualifica-o de *desinteressado*, pois presta-se a motivar e assistir a vontade compassiva, logo, a vontade pelo tempo em que não tem por escopo atender a si própria, e sim a uma outra vontade, ou, mais bem posto, a um outro eu representado em situação, *in acto* ou *in potentia*, de sofrimento.

Na verdade, a julgar pelo carácter intercambiável dos conceitos de *motivo* e *interesse* na definição supracitada de Schopenhauer, poder-se-ia querer tomar o *motivo que incide sobre a vontade compassiva* como correspondente a um *interesse compassivo*, porventura uma espécie de interesse puro pela sorte do *alter*, embora, certamente com vistas a distinguir e realçar a natureza desinteressada ou não egoisticamente motivada da determinação moral genuína, o filósofo vá insistir no emprego de expressões como *vontade desinteressada*, *motivação espontânea* e outras semelhantes.

Quanto ao mais, conforme ressaltado por Schopenhauer, só se tem uma prática compassiva, logo, uma vida moral, efetivamente estável, coerente e autoconsciente²¹³, com o concurso da razão, seja na forma da sistematização abstrata da moral (a Ética), seja na forma do autocontrole, *i.e.*, da adoção firme e da observância decidida de princípios²¹⁴:

sabe que existem prazeres em refletir, meditar e pensar. [...] Pois lhe interessam apenas os prazeres grosseiros, toscos e vulgares. [...] Sua relação com o outro é interesseira. Uma vez que é obcecado pela riqueza, pela posição social, pelo poder, pela influência, o filisteu mantém com outrem apenas relações que lhe permitam aumentar seu crédito social, sua zona de influência mundana, sua riqueza, seu poder e sua visibilidade” (ONFRAY, Michel. Schopenhauer e “a vida feliz”. *In: Contra-história da filosofia*, p. 270-271).

²¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 132.

²¹³ Sobre a diferença entre a *moralidade consciente* do homem e certa, não digamos moralidade, mas *bondade* inconsciente dos animais, em especial nos gêneros mais altos, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 145. Para uma amostragem da discussão atual do assunto cf. CHANGEUX, Jean-Pierre (Direção). *Fundamentos naturais da ética*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

²¹⁴ Para Schopenhauer, os princípios, enquanto representações abstratas, melhor auxiliariam a virtude da justiça, ante a maior compatibilidade entre o autocontrole atrelado ao expediente principiológico e o

[...] embora *princípios* e conhecimento abstrato não sejam de modo nenhum a fonte originária ou o primeiro fundamento da moralidade, são indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda a moralidade, que não flui a todo instante para que, ao surgir o caso em que se aplique, flua daí através de canais emissários. [...] Sem *princípios* firmemente tomados, seríamos irrevogavelmente abandonados às motivações antimorais, quando elas fossem estimuladas através de impressões externas, até transformarem-se em afetos. O que permite manter e seguir os princípios, a despeito dos motivos que agem em sentido contrário a eles, é o *autodomínio*.²¹⁵

Desse modo, por exemplo, a razão interpreta e estabelece a compaixão em *princípio* prático de autodomínio e conduta, como o *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!* [não faças mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!]²¹⁶, distinguindo a primeira parte desse princípio, a justiça, da segunda parte, a caridade.

Em seguida, a razão adverte sobre a independência do *fundamento* da moral em face da própria razão (inclusive a apriorística) e do teísmo (alma, livre-arbítrio, deus e retribuições pós-túmulo), dado que a moralidade deita raízes no impulso *empírico* à compaixão *natural*, logo, à justiça e à caridade:

Combinações artificiais de conceitos de qualquer espécie não podem nunca, quando se leva a sério o assunto, conter o verdadeiro impulso para a justiça e a caridade. Este tem, antes, de ser algo que exige pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo ao mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas. Enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela pode promover-se, disputar e exhibir-se nos auditórios, mas a vida real dela zombará. Tenho por isso de dar aos éticos o conselho paradoxal de primeiro olhar um pouco para a vida humana.²¹⁷

Sim, a compaixão sozinha, enquanto fenômeno ético-moral originário, será, para Schopenhauer, a base *de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína*²¹⁸, ou, se se quiser, a *ratio cognoscendi* e a *ratio essendi* da moralidade²¹⁹.

Ainda, a razão chama a atenção ao fato de que o expediente do *dever-ser*, enquanto categoria lógica ou formal específica, a saber, categoria normativa, não é

não fazer caracterizador da virtude da justiça. A virtude da caridade, por sua vez, por consistir num *fazer*, num *agir*, seria mais dependente do apelo e da força da intuitibilidade, haja vista que o *agir*, o *fazer*, demandaria algo mais que meras considerações abstratas sobre o sofrimento alheio, o qual falaria melhor ao coração quando diretamente percebido. Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 144-145.

²¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 144; grifo do autor.

²¹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 44.

²¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 108.

²¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 136.

²¹⁹ Cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. LXXVII e p. LXXXI.

essencial ao elemento moral em si componente do *ser* da vontade – e, na verdade, a nenhum outro conteúdo constante do *ser* desta (e.g. preferência, valor, disposição, inclinação, interesse, instinto etc.):

Talvez se queira objetar-me que a ética nada tem a ver com o fato de como os homens efetivamente agem, mas que ela é a ciência de como *devem* agir. Mas é justo esse princípio que nego, [pois] o conceito do *dever*, a *forma imperativa da ética* só são válidos [por exemplo] na moral teológica e [...] perdem todo o sentido e significado fora dela.²²⁰

Com efeito, a lógica do *dever-ser* (ou, conforme se expressa Schopenhauer, do “tu deves”) **aplicada à moral** consiste não mais que num expediente secundário e acessório de *normatização* do valor da compaixão, logo, da justiça e da caridade, em detrimento do desvalor da desumanidade, logo, da injustiça e do desamor²²¹, com vistas a obter, quando da ação, se não o estímulo à disposição compassiva do agente pela consideração dos sofrimentos que podem sobrevir *ao outro* se ignorada (no caso de um *dever-ser* introjetado como princípio e observado no nível do seu fundamento), ao menos o estímulo à disposição egoística do agente exteriorizável em comportamento compatível à compaixão pela consideração das consequências vantajosas ou desvantajosas que *a ele* podem sobrevir (no caso de um *dever-ser* exógeno, como sói acontecer com o *dever-ser* religioso, estatal ou referido à opinião pública)²²².

Como se vê, a função do *dever-ser* é (contra)motivacional, dado que opera nos quadros do *poder-ser*, ou seja, nos quadros das *possibilidades-de-ser* (contrafatualidade), de modo que, sob esse aspecto, a compaixão é uma possibilidade-de-ser ao lado de uma possibilidade-de-ser a ela contrária, a desumanidade.

²²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 119; grifo do autor.

²²¹ Para Schopenhauer a virtude da justiça opõe-se se ao egoísmo antimoral ordinário (ou seja, à injustiça), e a virtude da caridade opõe-se ao egoísmo antimoral extraordinário (ou seja, à maldade), embora haja, como não poderia de ser, gradações de virtude e (sobretudo) de vícios, os quais, segundo a indicação algo solta de Schopenhauer, iriam desde a avidez, a glotonaria, a intemperança, a luxúria, a avareza, a cobiça, a dureza de coração, o orgulho e a vaidade, até a indiferença, a aversão, a difamação, o ciúme, a inveja, a malevolência, a maldade, a alegria maligna, a curiosidade indiscreta, a maledicência, a insolência, a petulância, o ódio, a ira, a traição, o rancor, o espírito de vingança, a crueldade, a impiedade etc. etc. etc. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 124 e p. 126-127.

²²² Sobre as formas que o egoísmo pode assumir no processo (contra)motivacional operado nos termos do próprio egoísmo, como proveitos e vantagens mais imediatos, êxitos longínquos neste ou noutro mundo, honra, fama, a simpatia e o respeito do observador, o temor das consequências prejudiciais (terrenas e ou transcendentais) da desobediência, a afirmação da alta opinião de si mesmo, a dignidade própria, o não querer o orgulho ferido, o interesse no próprio aperfeiçoamento etc., cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 133-135.

Assim, tudo o que aí se faz com a técnica do dever-ser é, *além de escolher* uma possibilidade-de-ser (a compaixão) ao mesmo tempo em que se *rejeita* outra possibilidade-de-ser (a desumanidade), *também garantir* a possibilidade-de-ser escolhida (a compaixão) com o recurso à *representação de consequências*, que poderão ser abstratas (ameaças e promessas) ou concretas (aplicação da ameaça ou promessa), naturais (o remorso e o arrependimento) ou artificiais (a multa, a prisão etc.), atrativas (o aplauso da consciência²²³, o prêmio, o desconto no imposto) ou aversivas (a perda da liberdade, a penhora do bem) e terrenas (as mortificações da consciência, as sanções estatais, os julgamentos da opinião pública) ou transcendentais (o fogo do inferno, o galardão celestial) – para nada dizer das várias possibilidades de combinação dessas consequências.

Se presente somente a escolha, o que se tem é o mero juízo de valor/desvalor (como por exemplo o preferir o respeito à vida ao homicídio, a educação à ignorância, a seguridade social ao desamparo, o belo ao feio etc.)²²⁴. Somente com a adição da *garantia* à escolha por intermédio do mecanismo sancionatório (*lato sensu*) é que se tem a normatização, e, conseqüentemente, a imputação do dever-ser propriamente dito.

A esse respeito, a razão ainda distingue o *dever-ser* (o “tu deves”) do *dever moral natural* (que Schopenhauer chama só de *dever* mas que, visando evitar mal-entendidos, qualificaremos como *dever moral natural*), o primeiro consistindo num *juízo hipotético normativo, i.e.*, na técnica de *imputar uma determinada consequência a uma determinada situação*, técnica esta suscetível de processar toda sorte de conteúdo²²⁵, e o segundo sendo uma *consequência natural*, como supõe

²²³ Leia-se: “[...] como uma característica bem íntima e não tão evidente das ações dotadas de valor moral, [é] o fato de que elas deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos que é chamado de aplauso da consciência” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 131).

²²⁴ Inclusive, nem a *escolha* em questão, *i.e.*, a escolha pela possibilidade-de-ser do valor em detrimento da possibilidade-de-ser do desvalor, não ocorre em termos de livre-arbítrio (conforme haveremos de examinar na teoria da liberdade da vontade schopenhaueriana-kelseniana), nem o *juízo de valor/desvalor*, ligado à escolha, é qualitativamente diferente do *juízo de realidade*, antes, é espécie deste, na medida em que expressa a realidade e o fato da *preferência* por uma possibilidade-de-ser em oposição à outra: “Se designarmos como juízo de valor o juízo através do qual determinamos a relação de um objeto com o desejo ou vontade de um ou vários indivíduos dirigida a esse mesmo objeto, desse modo, considerarmos bom o objeto quando corresponde àquele desejo ou vontade, este juízo de valor não se distingue de um juízo de realidade, pois que estabelece apenas a relação entre dois fatos da ordem do ser e não a relação de um fato da ordem do ser com uma norma da ordem do dever-ser objetivamente válida. Constitui apenas um particular juízo de realidade” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 21).

²²⁵ Leia-se: “Cada *deve* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa. [...] Cada *deve* é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente *hipotético* e

Schopenhauer, de qualquer obrigação contraída sem coação, como analisaremos mais de perto quando do estudo da teoria jusnaturalista schopenhaueriana²²⁶.

Prosseguindo, entretantes a razão diferencia, sem separar, a moral do direito positivo, sobretudo porque aquela tem o ponto de vista do agente da ação moral, ao passo que, este, o do paciente da ação imoral²²⁷.

E, finalmente, a razão contribui para o alargamento do senso de moralidade (família, parentes, amigos, classe, nação, continente, espécie humana, animais não-humanos) ao *abstrair* e evidenciar o pressuposto elementar de toda a experiência moral, qual seja, a suscetibilidade ao sofrimento – hodiernamente designada de *senciência*²²⁸ -, única base, aliás, para uma ideia de igualdade moral no âmbito da ética schopenhaueriana. Sob esse aspecto, os seres sencientes seriam moralmente iguais porque teriam em comum a suscetibilidade ao sofrimento. Isso, contudo, não significa, vede bem, que, no nível das espécies, todos os seres sencientes deveriam ser moralmente tratados da mesmíssima maneira – Schopenhauer, inclusive, após

jamais, como ele afirmou, *categórico*. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de *dever* fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma ‘*contradictio in adjecto*’. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 26-27; grifo do autor). Logo: “[...] no conceito de DEVE existe absoluta e essencialmente, como condição necessária, a referência à punição ameaçadora, ou à recompensa prometida, de que não pode ser separado sem suprimir-se a si e perder toda sua significação. Eis por que um DEVE INCONDICIONADO é uma *contradictio in adjecto*” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 650; grifo do autor).

²²⁶ Pode-se dizer que há, em Schopenhauer, dois tipos de dever: um que poderíamos designar de “artificial”, e que reveste os sistemas éticos em geral, bem como o sistema jurídico-legal; e um outro que poderíamos designar de “moral”, e que decorre *naturalmente* de uma *obrigação* justa e voluntariamente assumida. Além disso, sabe-se também que Schopenhauer preocupa-se com chamar a atenção para o caráter *hipotético* de todo e qualquer dever (*se x, deve ser y*, ou, o que é o mesmo, *deve ser x, se temes ou almejas y*). Por fim, há a recomendação do filósofo de que, o dever moral – na verdade, toda a moralidade –, precisa ser formatado principiologicamente, *i.e.*, precisa ser transformado em baliza racional, quando da prática, a risco de não se ter uma vida ética sustentável. Pois bem. Sucede, porém, que, uma tal formatação principiológica só poderá se traduzir nos termos do dever-ser artificial, segundo o qual *se x, deve ser y* (*e.g.* se não queres prejudicar o próximo, debes arcar com o compromisso assumido; se não queres prejudicar o próximo, não debes tirar o que é dele; se queres mitigar o sofrimento do próximo, debes ajudá-lo na medida do possível etc.). Logo, forçoso convir que, o dever moral – na verdade, toda a moralidade –, na medida em que racionalmente traduzido, terminará por assumir, na prática, a forma do dever artificial, isto é, a forma de um princípio normativo-hipotético, mais ou menos assim: “se não queres cometer injustiça e impiedade, debes não prejudicar a ninguém e ajudar a todos sempre que possível”. Tudo está em não confundir o **fundamento** da moral (a vontade compassiva desdobrável em justiça e caridade) com o **princípio** da moral (que é a tradução prática, na linguagem do dever-ser, do conteúdo do fundamento da moral). Voltaremos a esse ponto adiante.

²²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158.

²²⁸ Aqui destacaremos a *senciência* enquanto capacidade para a experimentação de dor e sofrimento. Mas o conceito de *senciência* também abrange a contraparte: a capacidade para experimentar prazer e bem-estar. Cf. SINGER, Peter. *Libertação animal*. Trad. Marly Winckler. São Paulo: Lugano, 2004, p. 10. Sobre a capacidade de sentir (ou sensibilidade), seu aparecimento elevado com o aparecimento do sistema nervoso completo e sua razão direta com o grau de inteligência do animal, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 399.

condenar os maus tratos e as crueldades ao animal não-humano, reserva-se o direito de comê-lo em meio à recomendação de que se adote o método de abate o mais possível indolor –, como se não houvesse distinção entre um homem, um chimpanzé ou um lagarto. Porquanto, os animais não-humanos deveriam ser reconhecidos como sujeitos de direitos morais, a começar pelo direito-mor a não sofrer pela vontade arbitrária do homem (hodiernamente, a defesa dos direitos dos animais vai além do direito de não sofrer, incluindo outros direitos elementares, como o direito à vida²²⁹, à propriedade do próprio corpo e à liberdade ambulatorial), na exata medida de sua natureza e inteligência²³⁰, a cujo grau de desenvolvimento corresponde o grau de sensibilidade, ou, para dizer nos termos de Schopenhauer, o grau da capacidade de sofrimento do animal. Visando a um entendimento mais claro, aqui, talvez, fosse o caso de aplicar o princípio lapidar da igualdade: tratar os iguais igualmente e os desiguais desigualmente na medida de suas desigualdades. Desse modo, não haveria

²²⁹ Poder-se-ia aventar a existência de uma licença moral para se retirar a vida do animal não-humano desde que o seu abate aconteça de forma indolor, segundo o raciocínio de que se se trata de um “mal” que não gera “sofrimento” então esse “mal” estaria permitido, ao menos em relação a não-humanos. Do ponto de vista estrito da ética schopenhaueriana, isso se poderia refutar argumentando que, tal como veremos adiante quando da consideração detida do jusnaturalismo do filósofo da Vontade, todo direito se fundamenta na premissa de que o bem (*amplo sensu*) a que ele (o direito) se refere tenha adentrado a esfera de afirmação do sujeito de forma legítima, isto é, livre de violência e ou astúcia, logo, livre de injustiça. Ora, o animal obtém sua vida (vem ao mundo) livre de arbitrariedades injustas (cometidas por ele próprio), razão pela qual seria então moralmente errado matá-lo, pois, mesmo que de modo indolor, estar-se-ia a privá-lo de um bem legítimo, sua vida, e do seu legítimo desfrute. Por isso que, nos termos da ética do filósofo alemão, a única “razão” que justificaria o abate do animal seria a suposta “necessidade” dos humanos *no norte* de se haverem com carne (Schopenhauer sabe que a espécie humana subsiste com uma dieta vegetariana em meio aos hindus). Portanto, só a hipótese da “necessidade” justificaria, para o autor do *Mundo*, o ato de tirar a vida de um animal – e mesmo assim sob o cuidado para que sua morte aconteça do modo mais indolor possível, como, por exemplo, com a utilização de clorofórmio, conforme recomendado por Schopenhauer. Por fim, ressalte-se que essa discussão é importante, porquanto, a partir dessas premissas schopenhauerianas, não é preciso muito para se dar conta de que, em um mundo em que não mais fosse necessário o consumo de carne ou de qualquer outro produto ou serviço proveniente da exploração animal, como já parece ser o caso do mundo contemporâneo quanto às suas *possibilidades*, máxime as *tecnológicas* e *educacionais*, a desconsideração da vida do animal tornar-se-ia injustificada, imoral e injusta. Sobre o arrazoado de Schopenhauer acerca desse ponto cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 184 e ss.; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 474-475 (em que o filósofo junta o argumento de que, uma vez que o homem “necessita” da vida e do esforço do animal não-humano, e uma vez que o homem, dentre todos os animais, é o mais suscetível a sofrer, logo, o homem estaria moralmente justificado a servir-se, embora em um “grau justo”, do animal não-humano, já que a renúncia ao uso deste ensejaria uma soma de sofrimento maior que a decorrente do ato de usá-lo). Para uma crítica do “erro confortável” de Schopenhauer de que “precisamos matar para viver” cf. SINGER, Peter. *Libertação animal*, p. 237-238.

²³⁰ Peter Singer diria: “A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devemos tratar os dois grupos exatamente da mesma maneira, ou que devemos conceder-lhes exatamente os mesmos direitos. O que devemos fazer ou não depende da natureza dos membros desses grupos. O princípio básico da igualdade não requer tratamento igual ou idêntico, mas sim, igual consideração. A igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos e direitos distintos” (SINGER, Peter. *Libertação animal*, p. 4). (Kelsen, *mutatis mutandis*, também critica a confusão de igualdade e tratamento igual. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 158.)

embargo, por exemplo, em reconhecer o “interesse” em não sofrer como direito natural primário do qual o animal não-humano também seria portador, pois lastreado num atributo ôntico, a senciência, inerente à dimensão corpórea da animalidade em geral. (Lembre-se que o animal não-humano é *naturalmente* egoísta, logo, *naturalmente* empenhado em *buscar bem-estar e evitar mal-estar*.) Muito embora, por óbvio, também não houvesse embargo em reconhecer ao homem, dada a sua natureza consideravelmente mais complexa e senciência de longe mais aguçada, a titularidade de inúmeros outros direitos²³¹ que simplesmente não faria sentido atribuir ao animal não-humano, afinal, o que este haveria de fazer, por exemplo, com o direito de votar? Nada, embora a ele fosse de grande serventia, ninguém há negar, o reconhecimento do seu direito de não ser submetido a maus tratos e crueldades.

Isso posto, pode-se dizer, para resumir todo esse passo, que, a razão, para Schopenhauer, embora não prestando-se à fundamentação da moral, pode e deve auxiliá-la, o que o faz de diversas maneiras, especialmente pelo reconhecimento de que ela não fundamenta a moral, cuja genealogia autêntica remonta ao impulso empírico da compaixão familiar e cotidianamente traduzível em justiça e caridade, resguardada a contribuição da razão, com seu operar sistemático e principiológico- normativo, a uma maior tomada de consciência e efetividade daquelas:

Proponho [...] como finalidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações

²³¹ Considerando-se que, para Schopenhauer, (I) o ser sofre tanto mais quanto mais elevado é o seu aparato cognitivo; (II) o *direito moral elementar a não sofrer*, entre as espécies, é tanto maior quanto mais sofisticada é sua senciência (susceptibilidade ao sofrimento), isto é, quanto mais complexas são sua natureza e capacidade cognitiva; e (III) o indivíduo da espécie humana que desenvolve sua inteligência sofre mais, por enxergar e sentir mais as dores do mundo, que aquele de inteligência mediana ou simplesmente embotada; então seria o caso de indagar se, a partir dessas premissas de Schopenhauer, haveria alguma diferença quanto ao *direito moral a não sofrer* entre indivíduos da espécie humana dotados de grau de inteligência, de cultivo intelectual e de consciência significativamente distintos. Ou seja, para colocar a polêmica abertamente: o *direito moral a não sofrer* de um Einstein, por exemplo, seria diferente do *direito moral a não sofrer* de um homem de nível mental conforme a ordem normal (estatisticamente) da espécie humana? Caso se objetasse que não, sob o argumento de que a questão deveria ser apreciada no nível da potencialidade do intelecto, em que os indivíduos da espécie humana não se diferenciam significativamente, e não no nível do cultivo do intelecto, o qual estaria sujeito ao acaso, restaria ainda questionar: mas e se a diferença fosse no nível da potencialidade, ou, se se quiser, do célebre quociente de inteligência (Q.I.)? A essa altura, pode ser que se respondesse, talvez, que *continuará não havendo diferença no direito moral em questão*, pois, em última instância, a qualidade ôntica sob apreço permaneceria determinada pelo acaso (o acaso genético, por exemplo); ou que, *sim, ainda haveria diferença no direito moral sob exame*, pois, o caráter fortuito da determinação não anula o *fato* da diferença intelectual, logo, da capacidade para sofrer, logo, do *direito moral a não sofrer*, de modo que, ao fim e ao cabo, só o que restaria fazer seria tentar resolver a coisa *à la* Rawls, reconhecendo essa excepcional diferença quanto ao direito moral em tela sob a condição de a sociedade, de alguma forma, com isso se beneficiar indiretamente. Cf. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

às quais temos de atribuir *autentico valor moral* – que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva. Estas devem ser pois consideradas como um fenômeno dado que temos de explicar corretamente, ou seja, reconduzir às suas verdadeiras razões, tendo para isso indicado, em cada caso, o impulso próprio que move o homem a ações deste tipo, especificamente diferentes de todas as outras. Esta motivação, juntamente com a receptividade para ela, será a razão última da moralidade, e o seu conhecimento, o fundamento da moral. Este é o caminho modesto que indico para a ética.²³²

Avançando, a cognoscência pode, a crer em Schopenhauer, *libertar-se*, conquanto excepcionalmente, das obrigações para com as disposições volitivas, colocando em primeiro plano a si própria, situação em que, se se trata do conhecimento intuitivo, emerge a experiência estética, contemplativa, na qual o sujeito cognoscente, ao intuir puramente o objeto, logra penetrar até a Ideia ou caráter inteligível de que ele (o objeto) é mera cópia ou fenômeno.

Como se vê, tem-se aí, com o conhecimento intuitivo *liberto*, o conhecimento da essencialidade, fonte da filosofia e da arte, as quais, segundo Schopenhauer, se distinguem mais quanto ao código de que se servem para expressar o essencial apreendido na experiência estética do que quanto ao campo sobre o qual se debruçam, de modo que, o conhecimento em questão faz-se filosófico ou artístico conforme se vale do código abstrato-conceitual próprio à razão ou do código sensível (máxime imagens e sons) próprio à intuição, respectivamente.

Por fim, o conhecimento racional *liberto* dá à luz a ciência, prestando-se, desse modo, como fonte desta. Aqui, contudo, é preciso sutileza, pois, ao contrário do conhecimento apreendido pela *pura* cognoscibilidade intuitiva, que, enquanto tal, sempre permanecerá adstrito à essencialidade e indiferente aos propósitos fenomênico-individuais da vontade, o conhecimento apreendido na *pura* cognoscibilidade racional tem a ver, sempre, com o mundo como representação, fenomênico, regido pelo princípio de razão suficiente, motivo pelo qual, uma vez elaborado, pode servir tanto ao egoísmo (*lato sensu*) quanto à compaixão ordinária (justiça e caridade)²³³, donde, por exemplo, todo o progresso tecnológico-material e o apoio ético-principiológico da razão.

²³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 119; grifo do autor.

²³³ Leia-se: “Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais consequente e mais completa de sua essência por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da vida e, portanto, pelo esclarecimento da cabeça, como, por exemplo, mediante a demonstração das consequências longínquas que nosso fazer tem para outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, mediatamente e só no correr do tempo, desta ou daquela ação que nós não tomamos por tão má. Do mesmo modo, por meio do ensinamento sobre as consequências prejudiciais de muita ação de bom coração - por exemplo, o perdão de um crime - e, especialmente,

Apenas – e esta ressalva é importante –, pelo tempo em que o conhecimento racional, cujo ápice coincide com o saber científico, estiver sendo elaborado, não pode ter por propósito nenhum outro escopo que não a si próprio, sob pena de desvio, sujeição, impureza.

Aliás, atenta-se a mais esta sutileza: não há confundir a liberdade *relativa* da razão acima tratada com a liberdade da razão em questão. Aquela, como visto, identifica-se com a independência do procedimento abstrato-conceitual da razão, o pensamento, em face do procedimento da intuição ordinária, haja vista que, diferentemente deste, o procedimento da razão (o pensamento) não se circunscreve ao presente imediatista particularizado animalesco, dado que, ao abstrair este, eleva-se à generalidade do conceito e estende-se pelo passado, presente e futuro²³⁴. Portanto, trata-se da liberdade da razão face ao procedimento da intuição convencional.²³⁵

Já a liberdade da razão que estamos a cuidar nessa sede identifica-se com sua *pureza* de propósito *pelo tempo* em que se acha empenhada em conhecer o seu objeto, o mundo como representação. Portanto, trata-se da liberdade da razão em face da vontade *pelo tempo*, e somente *pelo tempo*, em que a razão está *puramente* às voltas com a consecução da verdade fenomênica, a qual, uma vez alcançada, pode perfeitamente ser colocada, e de fato o é, aos serviços da vontade (*lato sensu*).

Outrossim, advirta-se, por oportuno, que a ciência não se confunde com a filosofia, senão porque, embora ambas tenham por código o *discurso* teórico-racional, somente a ciência tem também o *conhecimento* racional por fonte, logo, o mundo como representação ditado pelo princípio de razão suficiente, considerando-se que a filosofia promana, como visto, de uma fonte distinta, qual seja, a intuição *pura*, logo, a essencialidade – ao filósofo traduzida em termos de pressupostos ou condições transcendentais (em sentido amplo) –, com o que se compreende, de resto, o fato de a filosofia e a arte, malgrado se expressarem por códigos distintos, terem um mesmo campo de incidência, e a filosofia e a ciência, em que pese a identidade de código, incidirem sobre campos diversos.

sobre a primazia que geralmente pertence ao "neminem laede" diante do "omnes iuva" e assim por diante. Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria" (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 198-199; grifo do autor).

²³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 89 e p. 102.

²³⁵ Cf. DILMAN, Ilham. Schopenhauer: Free will and determinism. In: *Free will: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge, 1991, p. 168.

Sim, filosofia é arte racionalizada e arte é filosofia sensibilizada. A filosofia tem da ciência o código e da arte a fonte. Arte, filosofia e ciência enquanto tais, contudo, têm por condição de possibilidade uma cognoscência *pura*, poque *liberta* (ao menos imediatamente) da vontade²³⁶.

Dessas considerações antropológicas se pode concluir então que, para o direito positivo enquanto técnica de imputabilidade jurídico-estatal, importará jogar, primordialmente, com o egoísmo do homem, seus interesses, e com a liberdade relativa da razão (isto é, a liberdade da razão em face da intuição) *na* prática.

Primeiramente porque é ao egoísmo que, via de regra, urge fazer frente enquanto afirmação da vontade de vida suscetível a excessos. Em segundo lugar, porque é o egoísmo que, enquanto afirmação natural da vontade de vida, cumpre em grande parte proteger e promover. E por fim porque é com o próprio egoísmo que o Estado tende a se haver com vistas a, por intermédio da manipulação de contramotivos abstrato-conceituais egoísticos (a liberdade relativa da razão *na* prática ensejadora da contrafatorialidade), arrostar a motivação egoística do comportamento ilícito:

[O] *egoísmo* é ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico. Assim, todas as suas ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja.²³⁷

Obviamente que a disposição antijurídica a rechaçar poderá ser, vez por outra, não egoística, mas de ordem compassiva, como quando a lei proíbe, com a ameaça de sanção, a eutanásia por motivos piedosos; que o direito a promover poderá não se limitar à afirmação da vontade de vida comezinha, alcançando, também, as afirmações mais nobres da natureza humana, como a ciência, as artes e a filosofia; que a motivação ordinária garantidora da obediência ao direito positivo não precisa ser de ordem estritamente egoística ou interesseira, dado que pode ser acompanhada de genuína aquiescência moral; e que o ideal de justiça do ordenamento jurídico como um todo, inclusive do poder de punir, pode ser informado por um humanismo compassivo²³⁸.

²³⁶ Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 16-21 e p.105-114.

²³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 121; grifo do autor.

²³⁸ A título de curiosidade, registre-se que Singer distingue *humanismo* de *humanitarismo*, como forma de distinguir o humanismo especista da tendência de agir de forma humanitária, inclusive para com os não-humanos. Cf. SINGER, Peter. *Libertação animal*, p. 224. Não levaremos em linha de conta essa

Quanto ao mais, no tocante à ciência jurídica e à filosofia do direito, pode-se concluir que, em chave schopenhaueriana, importará supor o jurista e o jusfilósofo, enquanto tais, como *puros* sujeitos cognoscentes. O jurista descrevendo e sistematizando o direito positivo, o mais possível, segundo uma racionalidade liberta de compromissos particulares e ideológicos imediatos. E o jusfilósofo problematizando livremente, até às últimas consequências, os dados, os pontos de partida, os pressupostos, numa palavra, as condições transcendentais (formais e materiais), do direito – a despeito dos móbiles outros que não o móbile da verdade que animam o homem jurista e o homem jusfilósofo, bem como dos usos, positivos ou negativos, que se venha a fazer de seus trabalhos em momento posterior.

Posto isso, vejamos, na próxima seção, o conjunto das problematizações jusfilosóficas da realidade jurídica empreendidas, implícita ou explicitamente, por Schopenhauer.

1.3 – Enquadramento social: O “onde está o homem está a sociedade, onde está a sociedade está o direito” `a la Schopenhauer

Sabe-se que onde está o homem está a sociedade (*ubi homo ibi societas*) e que onde está a sociedade está o direito (*ubi societas ibi jus*), tal como previne o clássico ensinamento de Ulpiano constante do *Corpus Iuris Civilis*²³⁹.

Ora, que boa parte das considerações de Schopenhauer acerca dos pressupostos antropológicos da sociedade (*i.e.*, acerca da relação *homo* e *societas*) não diferem muito das de Hobbes, é um dado facilmente perceptível e de há muito um lugar-comum nos comentários dos estudiosos da obra schopenhaueriana²⁴⁰.

Isso porque a premissa básica do filósofo alemão gira em torno do seguinte raciocínio típico à tradição pessimista ou realista comumente sintetizada na figura do autor do *Leviatã*²⁴¹: como, no estado de natureza, o átomo de egoísmo, que é o indivíduo, para quase todos os efeitos, não se basta, precisa então se haver com outros indivíduos igualmente insuficientes, isto é, com outros átomos de egoísmo de

distinção, de vez que Schopenhauer claramente emprega o conceito de humanismo e seus equivalentes, como humanidade, em sua valência e potencialidade ético-moral, ou seja, humanitarista e humanitária (para dizer nos termos de Singer). Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001.

²³⁹ Cf. REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*. 27 ed. São Paulo: Saraiva, 2005, p. 2.

²⁴⁰ Cf., por exemplo, LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 161.

²⁴¹ Cf. HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

igual modo incapazes de bastar a si próprios, para suprir, de forma minimamente satisfatória, o conjunto de suas demandas egoísticas.

Assim, esquematiza-se a formação social como o produto dos cálculos de indivíduos egoístas sopesadores dos prós e dos contras da coexistência. Suas vantagens, como especialização do trabalho, cooperação, progresso material, sucesso reprodutivo, segurança e paz. E suas desvantagens, como a considerável perda da liberdade egoística (liberdade para fazer o que se quer) do estado de natureza, o inferno dos outros e a substituição gradativa da alienação natural pela alienação social na medida em que as vantagens da coexistência não contemplam a todos de forma justa.

Malgrado as desvantagens da vida em sociedade, conclui-se que a maioria dos homens, sob todos os céus e em todas as épocas, termina por calcular em favor de algum tipo de *contrato* implícito de arranjo social²⁴² ao invés do isolamento do estado de natureza, certamente por este figurar como ainda mais penoso que os males provenientes da vida em sociedade – a qual, de resto, difere das sociedades dos animais não-humanos e qualifica-se como sociedade humana senão porque mediada pela nota distintiva do homem, lembre-se, a razão, no caso, na forma de comunicação abstrata, negociação, planejamento, coordenação, normatização etc.

Como se vê, até aqui não há diferença significativa de Schopenhauer para com Hobbes, a não ser o fato de, como não poderia deixar de ser, a ideia schopenhaueriana de natureza humana subjacente à discussão dos fundamentos da relação *homo* e *societas* conseguir soar mais tétrica que a hobbesiana, dada a tendência do filósofo da Vontade de carregar nas cores em seus diagnósticos sobre os males do mundo.

Afinal, sempre que põe mãos à obra para falar do homem, conforme confessa em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer tende a priorizar o lado obscuro da natureza humana, pelo que o seu caminho se diferencia tanto do de todos os outros

²⁴² A propósito: “Todos os mamíferos, inclusive os seres humanos, formam sociedades baseadas em uma conjunção de interesses egoístas. Ao contrário das castas operárias de formigas e outros insetos sociais, eles resistem a empenhar seus corpos e serviços para o bem comum. Pelo contrário, dedicam suas energias ao próprio bem-estar e dos parentes próximos. Para os mamíferos, a vida social é um mecanismo para aumentar a sobrevivência pessoal e o sucesso reprodutivo. Em consequência, as sociedades de espécies mamíferas não-humanas são muito menos organizadas do que as sociedades de insetos. Elas dependem de uma combinação de hierarquias de dominância, alianças em rápida mudança e laços de consanguinidade. Os seres humanos atenuaram essa desvantagem e melhoraram a organização social estendendo laços como que de parentesco a não-parentes através de contratos a longo prazo” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 164).

e assemelha-se ao de Dante, que, primeiro, conduz ao inferno²⁴³ – em Schopenhauer, por exemplo, “[...] alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele”²⁴⁴.

No entanto, quando se olha o aporte schopenhaueriano mais de perto, percebe-se que o filósofo de Frankfurt não se destaca na abordagem realista do assunto em tela simplesmente por imprimir-lhe o tom do seu pessimismo dantesco, porquanto, outrossim, alarga e nuança essa abordagem de tipo realista, como quando acresce à genealogia da sociabilidade suas sutis reflexões sobre o tédio ou se dá ao trabalho de partilhar suas estratégias sobre a melhor maneira, ou, mais bem posto, a maneira menos prejudicial (o *distanciamento conveniente*, dir-se-ia uma espécie de *mesotes* social), de se portar em sociedade.

Com efeito, o tédio, ou, mais exatamente, a *fuga* do tédio, ao lado das necessidades e interesses de praxe, é outro ingrediente da disposição social convencional que não se pode ignorar²⁴⁵.

Pois, como argutamente notado por Schopenhauer, uma vez que a maioria dos indivíduos não se comprazem com si mesmos, senão por investirem prioritariamente no *ter* e no *representar* (ou seja, no valor do ponto de vista alheio, no espetáculo, no papel) em vez de no cultivo do *ser* (cultivo da subjetividade), a busca por convívio social torna-se quase que imperativa como forma de escapar e esquecer de si próprios quando às voltas com o tédio, mormente o associado à solidão do tempo livre.

Nesse sentido, o filósofo aduz que esta é como que um espelho em face do qual a pessoa, entregue a si própria, toma conhecimento do seu verdadeiro valor.

Por isso que, para a maioria das pessoas, a solidão, ao revelar-lhes sua subjetividade indigente, é um fardo do qual procuram se livrar a todo custo, tal como se verifica em seus *passatempos* sociais (inclusive *passatempos* cruentos, como as distrações à *la Coliseu*), enquanto, para as raras pessoas subjetivamente ricas, é uma saudada oportunidade para *empregarem* o tempo fruindo de si próprias, máxime de suas faculdades e capacidades estético-intelectuais. Indo até o fundo, isso significa dizer que, a solidão, a bem da verdade, não necessariamente é um tédio, este estando mais para uma forma existencialmente pobre de lidar com a solidão (vide a “qualidade”

²⁴³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 127.

²⁴⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 124.

²⁴⁵ Para o que se segue sobre o tédio como um dos motivos da sociabilidade cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Aphorisms on the wisdom of life. In: Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 311-497.

dos *passatempos* da arraia miúda e da burguesia, bem como a “vida de turista” do filisteísmo aristocrático, a versão moderna da “vida nômade”, ou seja, consoante palavras de Schopenhauer, “do grau mais baixo da civilização”)²⁴⁶ do que para uma condição intrínseca à solidão (vide a arte de viver ou a arte das situações, bem como o exercício fecundo do direito à preguiça, dos *ociosos criativos* que todas as épocas e lugares testemunham, pois “[...] o intelecto avançado [...] torna [o homem] mais suscetível ao tédio do que o animal, mas, se é individualmente mais cultivado, também se torna uma fonte perene de diversão e entretenimento”)²⁴⁷.

Por natural, não há pensar que essas subjetividades extraordinárias e criativas, que sabem tão admiravelmente o que fazer de si próprias (logo, de sua vontade), não são acossadas pelo tédio, pois, este, como visto, dado que ínsito ao *modus operandi* do núcleo volitivo do ser, é uma punção que não se pode evitar. Por conseguinte, não há que romantizá-las ou mistificá-las.

Na prática, o que de fato acontece é que tendem a lidar com o tédio de forma mais digna, eficiente e profícua, visto que, em função da pujança do seu interior, elas próprias são de longe mais interessantes a si mesmas do que a sociabilidade terra-a-terra, a começar pelo *dom* surpreendente de que são munidas de descobrir em si mesmas e de inventar estratégias antitédio, maneiras de jogar com o nada e o vazio, sentidos para o querer:

O animal consciente homem, com horizonte de passado e futuro, raramente se satisfaz de todo com o seu presente, e por isso sente algo que certamente nenhum animal conhece, isto é, o tédio. Fugindo do tédio, essa singular criatura procura uma excitação que, se não for encontrada, tem de ser inventada. O homem se torna um animal que brinca. O jogo é uma invenção que entretém os afetos. O jogo é a arte de auto-excitação [*sic*] dos afetos [...]. A fórmula antropológico-fisiológica para o segredo da arte é pois: *a fuga do tédio é a mãe das artes* [...].²⁴⁸

Aliás, para sermos justos – até porque “[...] pertencemos mais ao rebanho vulgar do que queremos acreditar”²⁴⁹ –, cumpre advertir que, conforme se pode

²⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Aphorisms on the wisdom of life. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 329.

²⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 412.

²⁴⁸ Cf. SAFRANSKI. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001, p. 16; grifo do autor.

²⁴⁹ Cf. THILO *apud* SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 51. A propósito: “O que realmente importa para a humanidade, uma espécie primata bem adaptada a fundamentos darwinianos no corpo e na alma, são sexo, família, trabalho, segurança, expressão pessoal, entretenimento e satisfação espiritual – em nenhuma ordem específica” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 259).

depreender das entrelinhas do texto de Schopenhauer, o *emprego do tempo* não se contrapõe propriamente ao *passatempo*.

Deste, todas as pessoas, em certos momentos, como os momentos de baixa energia e disposição que inevitavelmente se seguem a uma atividade intensa e prolongada (de criação ou mera produção), podem se servir, contanto que se trate de um *passatempo* ao menos não deletério e em grau de contornar o fastio, despressurizar.

De fato, o *emprego do tempo* schopenhaueriano melhor se contrapõe aos empenhos substancialmente estéreis e tediosos, quando não niilistas, daquilo que de há muito se convencionou chamar de *vida alienada*, isto é, à vida gasta ou resumida numa quantidade sem fim de esforços, aplicações e preocupações direcionados acrítica e maciçamente ao *ter* e ao *representar*. E que é tanto mais alienante quanto mais se constata que, embora a maior parte da sociedade humana esteja atada a uma tal forma de vida, apenas uma pequena parcela dentre essa maioria logra obter (se bem que em graus variados) as recompensas do *ter* e do *representar* – como recursos financeiros, propriedades, posses, poder, conforto, segurança, prestígio, *status* etc. – , o restante dessa sociedade terminando por dissipar quase que a totalidade do seu tempo e de sua existência em troca não mais do que do estritamente necessário à sobrevivência:

O número de Trapistas regulares é naturalmente pequeno; no entanto, metade da humanidade consiste de *Trapistas involuntários* – pobreza, obediência, ausência de todos os prazeres e até mesmo dos meios de socorro mais necessários, e frequentemente também a castidade que é forçada ou provocada por necessidade ou algum defeito, são o seu destino.²⁵⁰

Isso posto, pode-se dizer então que, para Schopenhauer, o tédio – descontada, repisa-se, a impossibilidade de eliminá-lo de todo na medida em que inerente ao próprio modo de ser de nossa essencialidade volitiva –, é mais aguda e miseravelmente sentido pelo homem de subjetividade não cultivada (homem feito por atacado, homem-massa), quer dizer, pelo homem que não pôde e ou não soube colocar como prioridade, em sua tábua axiológica, o desenvolvimento do *ser*, caso em que os empenhos pelo *ter* e o *representar* só teriam tido sentido até e enquanto úteis à promoção do seu *ser*, único *telos* genuíno.

²⁵⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Additional remarks on the doctrine of the affirmation and denial of the will-to-live. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 319; grifo do autor. No original inglês: "The number of regular Trappists is naturally small; but yet half of mankind consists of *involuntary Trappists*; poverty, obedience, absence of all pleasures and even of the most necessary means of relief, and frequently also chastity that is forced or brought about through want or some defect, are their lot".

Daí vem, de um lado, a aludida relação entre o tédio e a alienação socioexistencial em geral, a exemplo da platitude do trabalho-salário, da unidimensionalidade tacanha do empreendedorismo-lucro, da corrida quase desesperada da maioria dos homens (homens-massa que são) atrás de *passatempos* sociais destinados a driblar a solidão mortífera do tempo livre²⁵¹, do *horror vacui* do trabalhador aposentado (que não sabe o que fazer de si após haver imolado sua vida ao ramerrão do capital) ou do consumismo dejetivo nos *shopping centers* da vida.

E, de outro lado, a relação entre o tédio e o *emprego criativo* da existência, a exemplo das espécies de atividade que combinam o trabalho com a vocação (o lúdico) e da tendência à reclusão e ao retraimento, por vezes chegando às raias da misantropia, das subjetividades cultivadas e excepcionais, para as quais, ao contrário, é a convivência com o medíocre homem-massa que tende a ser maçante e aborrecida, quando não um entrave²⁵² para poderem desfrutar de si próprias, com o que preferem permanecer na companhia de si mesmas.

Seja como for, e deixando de lado a questão de saber se esses seres excepcionais já nasceriam positivamente diferenciados, *i.e.*, se seriam uma espécie de aristocracia natural, *monstris per excessum*, uma força da natureza pouco ou quase nada devedora à criação e ao ambiente sociocultural (tal como, parece-nos, Schopenhauer tende a opinar em consonância com seu pessimismo crônico²⁵³ e preconceito de classe), ou se seriam obra única e exclusivamente de um contexto cultural especial (como acredita otimistamente o culturalista ingênuo), ou, ainda, se seriam o resultado do concurso dessas duas instâncias, a saber, natureza e ambiência (como, registre-se, particularmente opinamos), já que a natureza, inclusive a excepcional, sem o ambiente adequado, parece muito pouco provável de se desenvolver a contento, e o ambiente, sem uma natureza ao menos saudável sobre a

²⁵¹ Em *Admirável mundo novo*, a personagem Ford Mustafá Mond resume clinicamente o ponto: “Técnicamente, seria perfeitamente simples reduzir o horário de trabalho de todas as classes [...] para três ou quatro horas por dia. Mas seriam mais felizes assim? Não. Fez-se uma experiência nesse sentido, há mais de um século e meio atrás. Submeteu-se toda a ilha da Irlanda ao dia de quatro horas. Qual foi o resultado? Inquietação e grande aumento do consumo de *soma*; eis tudo. Essas [...] horas [...] de lazer suplementar estavam tão longe de constituir uma fonte de felicidade, que as pessoas se sentiam forçadas a fugir delas. [...] seria pura crueldade [afligi-las] com o lazer excessivo” (HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Trad. Felisberto Albuquerque. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 272-273; grifo do autor).

²⁵² Como veremos adiante, a mediocridade é um óbice ao exercício da liberdade intelectual.

²⁵³ Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 230-232.

qual operar, não parece em condições de progresso significativo²⁵⁴; deixando essas questões de lado, dizíamos, o fato é que, por não sermos bestas e tampouco deuses, conforme advertência platônica, até mesmo os indivíduos subjetivamente esculpidos não podem prescindir de alguma convivência e tampouco das utilidades sociais²⁵⁵.

Donde a palavra final de Schopenhauer no assunto na forma de recomendação prática de um *distanciamento conveniente* (o *mesotes* social), isto é, nem perto demais, para não se ferir, e nem longe demais, para não se debilitar, tal como exemplificado em sua metáfora da fogueira e (esta mais conhecida) em sua fábula dos porcos-espinhos²⁵⁶.

Na primeira, a sociedade é ilustrada como uma fogueira em relação à qual o indivíduo pode se queimar ou enregelar se se aproxima ou distancia demasiadamente, mas na qual ele pode se aquecer se se põe a uma distância apropriada.

Já na alegoria dos porcos-espinhos, a mesma ideia do distanciamento conveniente é representada. Assim, imagina-se, num rigoroso inverno, um grupo de porcos-espinhos espetando-se ou sofrendo de frio por se aproximarem ou distanciarem uns dos outros excessivamente, mas que logram se aquecer quando limitam a aproximação à distância adequada ao acaloramento confortável.

Na realidade, considerando-se que o indivíduo já nasce em algum seio familiar, logo, em alguma célula social, seria o caso de reconhecer, por fim, que, o isolamento absoluto (o distanciar-se por completo da fogueira ou dos demais porcos-espinhos), à maneira do imaginado no estado de natureza, não é lá uma hipótese muito factível, consistindo bem mais numa figura heurística na problematização filosófica dos pressupostos da sociedade (no mais das vezes a fim de, em última instância, propor a *rediscussão* dos termos do contrato social)²⁵⁷ ou numa situação fática excepcionalíssima (pense-se, por exemplo, no misantropo ermitão, no isolamento

²⁵⁴ Sobre a interação natureza-criação (natureza *via* criação), ou, se se quiser, a coevolução gene-cultura, cf. WILSON, Edward Osborne. Dos genes à cultura. In: *A unidade do conhecimento*, p. 119-156.

²⁵⁵ Sobre a predisposição inata (pré-programação) da sociabilidade ou interação social, a qual, *por haver sido fundamental para nossa espécie há milhões de anos, entrou fundo no circuito neural*, cf., ainda, EAGLEMAN, David. *Incógnito: As vidas secretas do cérebro*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2012, p. 95.

²⁵⁶ Cf. ONFRAY, Michel. Schopenhauer e “a vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 279-280.

²⁵⁷ Leia-se: “O *acordo contratual* permeia tão completamente o comportamento social, quase como o ar que respiramos, que não atrai nenhuma atenção especial – até começar a degradingar” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 164; grifo do autor). Para uma análise histórico-filosófica do contratualismo cf. REALE, Miguel. O contratualismo. In: *Horizontes do direito e da história*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, p. 128-150, 1977.

involuntário e acidental de um Robson Crusóé, na fuga para o deserto de um asceta, na “guerra de todos contra todos” em severos momentos de *queda* na anomia, ou, ainda, em isolamentos e quarentenas voltados à contenção de alguma proliferação viral²⁵⁸) do que numa possibilidade a se levar efetivamente a sério.

Quanto ao mais, se não se olvida a *vontade compassiva* e a possibilidade (ao menos) das subjetividades esculpidas ou *caracteres adquiridos* (para falar na linguagem de Schopenhauer) enquanto afirmação e satisfação da vocação do ego, pode-se então ressaltar que nem todo gênero de sociedade está fadado às necessidades de sobrevivência, às conveniências, à alienação e ao escapismo.

Para tanto, seria preciso, em parte, que as relações ditadas pelos egoísmos e interesses ordinários tivessem, o mais possível, o selo da vocação egóica (leia-se: o selo do caráter adquirido, *i.e.*, do caráter amigo de si mesmo)²⁵⁹ e a modulação da justiça (em sentido amplo), ou, dito de outro modo, que a *produção* (o conjunto das relações econômico-laborais) contemplasse a *criatividade* (a afirmação aquisitiva da vocação do caráter) e a *consciência moral* (justiça e solidariedade). E, em parte, que os laços sociais não tivessem por estímulo a fuga pura e simples do tédio, mas, também e principalmente, a amizade genuína, ou seja, não o prazer insípido da identificação genérica dos homens “feitos por atacado”, mas o prazer distinto da comunhão eletiva de dois ou mais *seres* cultivados.

A título de curiosidade, seja dito, ainda, que, em certa classificação ligeira sugerida pelo filósofo quanto às relações sociais conforme nestas prepondere o elemento volitivo ou intelectual, a comunhão acima mencionada, na medida em que marcada pela sintonia espiritual (comunhão de cabeças), enquadrar-se-ia na espécie de comunidade qualificada por Schopenhauer como *formal*, distinguindo-se, assim,

²⁵⁸ Na hipótese de interessar à posteridade, registre-se que o autor está a escrever o presente texto em 2020, mais precisamente em maio de 2020, portanto, em plena pandemia de COVID-19, e em um Brasil ominoso. Um Brasil cuja Presidência é ocupada por uma espécie de caricatura de Donald Trump (o que, sim, é possível, já que, como notado por Schopenhauer, o mal e o ruim não têm limites), isto é, por um fascistoide negacionista morticida, de resto sustentado precariamente só por sua claqué lambe-botas; marionetizado por Eminências Pardas representantes de um obscurantismo evangélico digno da Idade Média e ou de um neoliberalismo primitivo, para nada dizer da influência dos filhos (*Quantos pequenos condutores encontraríamos [...] se do príncipe descêssemos por degraus até a última mão que, em segredo, põe tudo em movimento!*); e que parece estar pessoalmente empenhado, não sem o auxílio de ministros à sua imagem asnáticos e da estatura cultural do tamanho do mais crasso filistinismo, tanto em dizimar o pouco do aparato público cultural, científico e educacional que o país, aduras penas, construiu, quanto em perseguir, como não poderia deixar de ser, professores, pesquisadores, estudantes, repórteres, artistas e cidadãos em geral que cometam o “crime” de questionar, pesquisar, aprender, ensinar, expressar, discutir ou comunicar a realidade *criticamente*. Sobre a frase em itálico cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 66-67.

²⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 391-397.

da outra espécie por ele qualificada como *material*, por sua vez marcada pelo acordo de volições:

Associação [*Verbindung*], comunidade [*Gemeinschaft*] e relações [*Umgang*] entre as pessoas são baseadas em regras que dizem respeito às situações [*Verhältnisse*] concernentes à vontade e raramente refletem preocupação com o intelecto. O primeiro tipo de comunidade pode ser chamado de *dematerial*, o outro de *formal*. Do primeiro tipo são os laços de família e de relacionamento, bem como todas as conexões e associações que repousam sobre qualquer objetivo comum ou interesse, como o de comércio, profissão, posição social, uma corporação, partido, facção, e assim por diante. Com estes, é uma questão meramente de disposição, de intenção [...]. O casamento também é uma união de corações, não de cabeças. As coisas são diferentes, porém, com a comunidade meramente formal, que visa apenas a troca de ideias, o que exige uma certa igualdade entre as faculdades intelectuais e as de formação. Grandes diferenças a esse respeito formam um golfo intransponível entre um homem e outro [...].²⁶⁰

Portanto, eis aí, no entender de Schopenhauer, o *ubi homo ibi societas*.

Entretanto, se o homem demanda a sociedade, esta, por sua vez, demanda o direito enquanto ordenação positiva das relações intersubjetivas.

De fato, um indivíduo que, por exemplo, de repente se achasse completamente isolado da civilização e preso numa ilha, não mais teria ensejo de travar qualquer tipo de relação jurídica (embora, talvez, no pouco em que eventualmente se libertasse do estado de necessidade, continuasse às voltas com exigências jusnaturais, no caso, em face dos animais não-humanos, contanto que os impulsos do direito natural presentes em sua consciência moral consubstanciada no sentimento de compaixão para com todo ser vivo suscetível ao sofrimento, senciente, integrassem a motivação determinadora de suas ações).

Em contrapartida, tão logo ingressam na sociedade (*societas*), os homens reclamam o ordenamento positivo (*jus*), se bem que – e esta ressalva é importante – nem tanto pelo fato puro e simples da coexistência, e sim pela debilidade da consciência moral natural para fazer frente aos ímpetos egoísticos – sem prejuízo, ademais, do estratagema de escamoteamento, naturalização e mistificação de uma estrutura social alienante, isto é, injusta e desumana, mediante a ideologização da “inevitabilidade” do direito positivo, ante a suposta “inevitabilidade” do fracasso da ordenação moral espontânea.

Entendamo-nos. O que se poderia questionar, nesse passo, é se o direito, por sua vez, necessariamente demandaria o aparato do poder de coercibilidade

²⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 347-348, grifo do autor e colchete do tradutor.

caracterizador da positividade jurídica. Ou seja, se o direito moral necessariamente não bastaria e, por conseguinte, precisaria dar lugar ao direito dito positivo (e à instância de poder que o acompanha). Ou se a necessidade deste se deveria à estratégia de manutenção de uma organização social injusta. Ou, ainda, se o direito positivo devesse sua necessidade tanto à insuficiência da espontaneidade moral quanto às maquinações de implementação, controle e sustentação de um arranjo social injusto.

Ora, no que toca a Schopenhauer, o fato é que ele não levanta todo esse questionamento²⁶¹, haja vista que o filósofo tende a simplificar tudo na primeira hipótese, ou seja, na suposição de que a necessidade da *focinheira* do direito positivo, logo, do Estado (como instância monopolizadora do poder de coercibilidade, portanto, soberana), deve-se ao raquitismo do direito natural moral, o que, no fundo, vai coerentemente ao encontro da premissa schopenhaueriana de que o egoísmo é de longe mais poderoso que a compaixão (fonte da consciência moral), esta sozinha não se achando em grau de arrostar, de modo minimamente estável, as investidas daquele:

É preciso ler histórias criminais e descrições de situações anárquicas [aqui no sentido de queda na anomia] para saber o que é propriamente o ser humano no aspecto moral. É preciso ver os milhares que se acotovelam uns aos outros num transitar pacífico, diante de nossos olhos, como se fossem tigres e lobos cujas mandíbulas estivessem seguras por forte focinheira. Por isso, quando se pensa a violência estatal como suprimida, quer dizer, a focinheira como tendo sido retirada, toda pessoa inteligente recua diante do espetáculo que é de esperar, pelo que dá a entender quão pouco efeito atribui, no fundo, à religião, à consciência ou ao fundamento natural da moral, seja qual for.²⁶²

Desse modo, para o autor do *Mundo*, a sociedade *necessariamente* demanda o direito positivo, e, por via de consequência, a instância de poder que o viabiliza.

Assim, os contraentes egoístas, que anuíram em sair do isolamento do estado de natureza em prol da vida em sociedade graças ao saldo positivo de um cálculo de custo-benefício – lembre-se: renunciar à vontade egoística desbragada (custo) em prol de uma vontade egoística reciprocamente cerceada, mas colaborativa e menos insegura (benefício) –, levam a efeito o próximo passo nesse processo de racionalização do egoísmo, a saber, calcular o custo-benefício em se submeter a uma instância de poder detentora do monopólio da força, logo, soberana (custo) – a

²⁶¹ Para um exemplo de reflexão perpassada por esse tipo de questionamento cf. VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016.

²⁶² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 118-119.

instância de poder que, ao longo da história, aperfeiçoar-se-á na forma do Estado – em troca de uma garantia mais satisfatória e objetiva de segurança (benefício):

O Estado, esta obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somado, deu, para a proteção do direito de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e que o força a respeitar o direito de todos os outros. Por isso, o egoísmo ilimitado de quase todos, a maldade de muitos e a crueldade de alguns não podem sobressair; a coerção subjuguou a todos. [...] sem a coerção da lei e a necessidade da honra civil tais ocorrências estariam na ordem do dia.²⁶³

Fundamentalmente, o desafio, já se vê, está em tentar conseguir, da ordem socioestatal, o máximo de segurança possível com o mínimo possível de sacrifício da liberdade natural (liberdade para fazer o que se quer)²⁶⁴.

Pois bem. Conforme se infere do ensino de Schopenhauer, os principais elementos caracterizadores do ordenamento estatal são os seguintes: **(I)** origina-se, antropológico-motivacionalmente, da racionalização gradativa do ajuntamento de indivíduos preponderantemente egoístas; **(II)** tem por finalidade, conseguintemente, a promoção das necessidades mais elementares e comuns desses indivíduos, a começar pela necessidade de segurança; **(III)** tem por instrumento de consecução dessa finalidade o direito positivo, o qual, sob esse aspecto, traduz-se como sendo não mais do que a instância normativa que, porque dimanada do Estado (*rectius*: do poder detentor do monopólio da coercibilidade, logo, do poder soberano), encontra-se em condições de fazer-se objetivamente eficaz; e **(IV)** legitima-se ao fundamentar-se, em maior ou menor medida, no jusnaturalismo, o que se traduz na ideia de que o Estado não cria o substrato de direito propriamente dito, pois, a bem ver, limita-se a reconhecer e declarar, essencialmente, o direito natural (moral) preexistente, bem como a garanti-lo através da técnica própria ao aparato estatal, a saber, a previsão e a aplicação de sanções (imputabilidade).

Examinemos, doravante, cada um desses quatro grandes predicados qualificadores da instituição estatal na teoria schopenhaueriana.

Como se nota do primeiro, o Estado, à luz do esquematismo teórico encampado por Schopenhauer, não tem por impulso antropológico primordial a disposição compassiva, pois é o egoísmo social, público, auxiliado pela razão, que concebe a tecnologia estatal:

²⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 118.

²⁶⁴ Kelsen, a propósito, explorou a fundo esse ponto. Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jefferson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 27 e ss.; e p. 167 e ss.

[...] a razão reflexionante descobre bem depressa a instituição do Estado, que, surgindo do medo recíproco dos homens diante de suas forças recíprocas, evita tão amplamente as consequências prejudiciais do egoísmo geral quanto se pode fazê-lo por vias *negativas*.²⁶⁵

Conforme pondera o filósofo, os egoísmos individuais vão paulatinamente elevando-se ao ponto de vista da generalidade e universalidade da razão, enxergando para além dos interesses imediatistas e estreitos, e concluindo existirem maiores e melhores vantagens individuais em longo prazo se todos se comprometerem ao menos com um mínimo de limitação mútua do egoísmo.

No estado de natureza, embora todos sejam livres para dar vazão a qualquer forma de querer, as vantagens desse modo obtidas são demasiadamente precárias. Afinal, se hoje eu sou o perpetrador de um querer injusto, amanhã sou a vítima. Para não falar que mesmo o homem mais fraco tem meios suficientes para atingir o mais forte, se não pela via da força, pela da astúcia.

Em assim sendo, compreende-se o porquê de o egoísta que se põe a calcular sobre o custo-benefício do estado de natureza concluir no sentido de se tratar de uma condição de saldo negativo, senão porque insustentável. A vida (sequer a sobrevivência), num tal cenário, não poderia prosperar, pois o medo recíproco generalizado de ser assassinado, escravizado ou roubado, por exemplo, desestimularia qualquer tipo de investimento e aderência à vida, ante a sua total insegurança.

Em poucas palavras: no estado de natureza, o egoísmo conclui que o homem seria o lobo do homem e que a conseqüente guerra de todos contra todos não compensaria. Sim, ter-se-ia aí um jogo de soma zero ou, de todo modo, um jogo cujos ganhos seriam por demais custosos, de tal sorte que, prospectivamente, todos sairiam perdendo²⁶⁶.

Desse modo, a opção pela sociedade e seu desenvolvimento “natural”, a saber, a ordenação estatal, apresenta-se ao egoísta calculador como a melhor opção, ou, a depender do ponto de vista, como a opção menos pior, cujo teor assim se poderia sintetizar: abdicação mútua de parcela considerável da liberdade originária egoística em favor da vida em sociedade sob a égide de um terceiro, o Estado, a fim de que estes, sociedade e Estado (as vigas mestras do estado civil), facilitem e assegurem a

²⁶⁵ Cf. SCHOPENAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 123; grifo do autor.

²⁶⁶ Cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 137 e ss.

satisfação de demandas que o indivíduo isolado ou no estado de natureza não conseguiria atender ou não conseguiria levar a bom termo.

Vê-se, pois, que, quanto à origem antropológico-motivacional, o Estado schopenhaueriano não se deve a um suposto progresso moral no processo civilizatório da espécie humana.

Porquanto, partindo-se da premissa do filósofo de que a moral é o reino da compaixão e o amoral e o imoral o reino do egoísmo (*lato sensu*), e de que o Estado nasce da razão a serviço do egoísmo público, de se constatar então que a natureza do Estado, no que concerne à sua origem ou genealogia, não tem que ver com evolução moral, já que radicado em disposição distinta (o egoísmo), embora não necessariamente adversa, à disposição moral, (a compaixão) – sem contar o ceticismo de Schopenhauer quanto à possibilidade de real progresso em matéria de moralidade²⁶⁷.

Contrariamente, o Estado é fruto do progresso (dir-se-ia da sublimação) do egoísmo, o qual, ao ir assumindo a perspectiva cada vez mais ampla da razão, termina por reconhecer um mínimo de limitação mútua dos egoísmos e a submissão mútua a algo como o poder estatal, em troca (essencialmente) de colaboração e proteção, como mais vantajoso que a ilimitação e a insubmissão egoísticas do estado de natureza.

Dessarte, “[...] o *Estado* não é nada mais do que uma *instituição de proteção*, que se tornou necessária pelos ataques múltiplos a que o homem está exposto, e que ele não é capaz de afastar como um indivíduo, mas apenas em aliança com outros”²⁶⁸.

Na verdade, esse é o momento de deixar claro que, em rigor, o *Estado* não se deve, diretamente, a uma questão de facilitação dos esforços necessários à promoção e manutenção da sobrevivência. A isso se deve a *sociedade* enquanto o conjunto de relações intersubjetivas orientadas no sentido da cooperação hábil à satisfação das demandas humanas, máxime as de caráter material, com o que se nota o substrato prevalentemente econômico-laboral das relações que compõem a vida em sociedade.

De fato, o Estado, a bem ver, entra em cena, na lógica do esquematismo teórico em tela, num segundo momento, a saber, quando se faz necessário, em parte,

²⁶⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 193-194.

²⁶⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 324; grifo do autor.

determinar com maior precisão e objetividade a *norma* das relações sociais, e, em parte, garantir de modo minimamente satisfatório, graças ao monopólio do aparato da coercibilidade que lhe é próprio, a observância àquela determinação normativa, considerando-se a insuficiência, para tal, da ordenação moral espontânea.

Esta, contudo, ao menos no que se refere ao fator “observância normativa”, poderia se fazer factível, talvez, ao nível de *comunidades* (enquanto agrupamentos pequenos e ou perfazidos de classes solidamente homogêneas quanto à participação a um mínimo denominador comum civilizatório), mas improvável, para não dizer impossível, ao nível de *sociedades* (enquanto agrupamentos tendencialmente grandes e ou formados de classes conflitantes no tocante à participação ao aludido mínimo civilizatório)²⁶⁹.

Em suma, schopenhauerianamente falando, o Estado, quanto às suas raízes antropológico-motivacionais preponderantes, é não mais que a racionalização do egoísmo público às voltas com o desafio de tornar os proveitos da ordem social – como os frutos do trabalho coletivo e as diretrizes comportamentais –, o mais possível seguros.

Desse modo, o Estado faz saber objetivamente ao súdito, por exemplo, que não deve praticar, sob risco de punição, o homicídio ou o furto, senão porque consistem em práticas socialmente indesejáveis, desvantajosas, maléficas e contraproducentes, práticas, enfim, comuns à vida imersa no estado de natureza (précivilizatório ou subcivilizatório), mas contrárias à vida em sociedade, a qual, aliás, deve a sua existência, exatamente, ao propósito de evitar ações deletérias, como as do homicídio ou do furto (típicas ao egoísmo selvagem e violento²⁷⁰), em prol de ações prospectivamente vantajosas, como as de respeito à vida e à propriedade (típicas ao egoísmo racionalizado, ou, de todo modo, convenientemente adestrado).

²⁶⁹ A título de curiosidade, registre-se que, embora não exatamente no mesmo sentido, Kelsen diz algo interessante a esse respeito: “Em uma sociedade primitiva e consideravelmente homogênea, a lei e a moralidade coincidem. Em uma sociedade civilizada, uma diferenciação da lei e da moralidade ocorre como resultado da diferenciação [heterogeneidade] da sociedade. A lei da sociedade civilizada está mais ou menos em conformidade com a convicção ética de um ou outro grupo dentro da sociedade. Mas toda ordem social é virtualmente uma ordem moral – ‘moral’ do ponto de vista de um ou outro grupo, *i.e.*, relativamente e não absolutamente moral” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 55; grifo do autor). No original inglês: “In a primitive and comparatively homogeneous society, law and morality coincide. In a civilized society a differentiation of law and morality takes place as a result of the differentiation of society. The law of civilized society is more or less in conformity with the ethical conviction of one or the other group within society. But every social order is virtually a moral order – ‘moral’ from the point of view of one or the other group, *i.e.*, relatively, not absolutely, moral”.

²⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 73.

A essa altura, mais não seria preciso dizer para se dar conta do matiz utilitarista na explicação de Schopenhauer para a origem do Estado, já que é o egoísmo orientado pela razão, calculador dos prós e dos contras, sopesador de custos e benefícios, ponderador dos meios úteis à promoção dos seus fins, que se presta à mola propulsora da concepção e evolução da instituição estatal – muito embora, e esta ressalva faz toda a diferença, o fundamento de *legitimidade* do Estado schopenhaueriano, sua *justificação*, não ser utilitarista, como veremos até o final desta seção.

Avançando, no tocante ao segundo elemento *supra* indicado caracterizador do Estado, qual seja, sua finalidade, observa-se que Schopenhauer é parcimonioso (quase avaro), ora por causa de sua visão ideológica no assunto, a qual, nos termos atuais, poder-se-ia taxar de liberal, ora por força de seu pessimismo, que, no caso, dita-lhe suspeitas, escrúpulos e receios quanto aos perigos, para a liberdade individual, de um Estado perfazido de prerrogativas agigantadas, a exemplo do modelo de ordem estatal comumente advogado pela esquerda socialista.

A propósito, também se poderia dizer que é tanto o preconceito de classe de Schopenhauer quanto o seu pessimismo incurável que o leva a opinar (naquilo que, no linguajar tradicional da ciência política, denomina-se “forma de governo” ou, por vezes, “regime de governo”) a favor de uma monarquia constitucional²⁷¹ em detrimento da democracia, considerando-se o seu notório ceticismo quanto à *capacidade* de o povo vir a tornar-se protagonista político, tal como supõe qualquer teoria da democracia – como governo não apenas *para* o povo (algo com que Schopenhauer, o filósofo da compaixão, provavelmente não teria problema), mas, também e quiçá principalmente, *do e pelo* povo – digna desse nome:

A questão da soberania do povo basicamente se refere à questão de saber se alguém pode originalmente ter o direito de governar um povo contra sua vontade. Não consigo ver como isso pode ser sustentado racionalmente. É claro que o povo é soberano: no entanto, é um soberano eternamente menor [*under age*], e que, portanto, deve permanecer sob tutela permanente e nunca

²⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325-326. Idealmente, esta seria a utopia de Schopenhauer: “[...] o despotismo dos sábios e nobres em uma verdadeira aristocracia, uma verdadeira nobreza conquistada *através de gerações*, casando os homens mais magnânimos com as mulheres mais inteligentes e brilhantes. Essa proposta é *minha Utopia*, minha *República* platônica” (SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2, p. 253; grifo do autor). No original inglês: “[...] a despotism of the wise and noble, of a genuine aristocracy and true nobility, attained on the *path of generation* by a union between the noblest men and the cleverest and most brilliant women. This is *my idea of Utopia*, my *Republic of Plato*”. Retornaremos a essa confissão de Schopenhauer quando da discussão da tese kelseniana sobre a correlação esquemática, por um lado, de filosofias absolutistas ou tirantes à metafísica e autocracia, e, por outro, de filosofias relativistas ou tirantes à empiria e democracia.

pode exercer seus direitos sem grandes riscos; já que ele [o povo], como todos os menores [*like all minors*], facilmente se torna o brinquedo [massa de manobra] de vigaristas perversos, os chamados demagogos.²⁷²

Portanto, em rigor, Schopenhauer descarta a democracia (ou, conforme o termo por ele preferido, a república) porque, dentre outros argumentos pouco convincentes (como o de que, na democracia/república, *é mais difícil para mentes mais elevadas acessar altos cargos e, assim, alcançar influência política imediata, do que nas monarquias*)²⁷³, o poder, embora *para* o povo e até mesmo *do* povo, não deve ser *pelo* povo, considerando-se o suposto estado crônico de menoridade deste.

Mas centrando na finalidade do Estado, o que se constata é o autor do *Mundo* limitando-se a prescrever a receita clássica do Estado (ultra)mínimo liberal²⁷⁴.

Isso significa resumir o contrato social fundador da instituição estatal a não mais do que as seguintes cláusulas elementares, fundamentalmente consonantes com os traços mais amplos do egoísmo universal humano (o caráter da espécie): **(I)** proteção interna, **(II)** proteção externa e **(III)** proteção contra o protetor.

Na primeira, protege-se os cidadãos membros do Estado uns dos outros, ou seja, de ameaças provenientes *de dentro* da sociedade. Na prática, essa é a forma de proteção que, conforme destaca o filósofo alemão, enseja o “direito privado”, assim como, por corolário, boa parte da atuação do Estado-Juiz:

Proteção dirigida ao interior, ou seja, proteção do membro de um Estado contra o outro, e, conseqüentemente, a salvaguarda do direito privado, por meio da manutenção de um estado honesto e justo de coisas. Este consiste na proteção de cada indivíduo pelas forças concentradas de todos, da qual [...] resulta um fenômeno como se todos fossem honestos, isto é, [...] como se ninguém quisesse ferir ninguém.²⁷⁵

²⁷² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 248. No original inglês: “The question concerning the sovereignty of the people turns at bottom on whether anyone can originally have the right to rule a nation against its will. I do not see how this can be reasonably maintained; and so the people or nation is certainly sovereign; yet it is a sovereign for ever under age which must, therefore, be under a permanent guardian and can never itself exercise its rights without creating infinite dangers, especially as it very easily becomes, like all minors, the sport of cunning swindlers and sharpers, who for that reason are called demagogues”.

²⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 253. A propósito, Kelsen assim rebateria: “[...] é precisamente o método da democracia [/república] que coloca a luta pelo poder sobre as mais amplas bases, tornando-a objeto de uma concorrência pública que por si só cria, assim, uma base, aliás a mais ampla base possível, para a seleção, enquanto o princípio autocrático, principalmente em sua organização real de monarquia burocrática, muitas vezes oferece umas poucas garantias aos indivíduos capazes que tenham méritos para abrirem caminho” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 96).

²⁷⁴ Cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. A teoria da justiça de Schopenhauer. In: *ethic@*: Revista internacional de filosofia da moral – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 173-185, julho de 2012.

²⁷⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325.

Desnecessário lembrar, contudo, que, dado o estágio de desenvolvimento do direito à época de Schopenhauer e o fato da sua formação ter passado ao largo da ciência jurídica (para não dizer nada dos vieses de um pensador de estrato social burguês), o “direito privado” schopenhaueriano deve ser tomado em sentido lato, bem lato (praticamente no sentido de “direito interno”), de modo a contemplar não apenas o direito civil, mas também ramos do direito hoje aparentemente tão díspares como o direito do trabalho e o direito das famílias, e, quiçá, o direito penal, sob pena de não apreendermos todo o alcance dessa primeira finalidade estatal.

Por sua vez, a segunda finalidade do Estado mira a proteção da sociedade de ameaças provenientes *de fora*, como as forças naturais inanimadas, os ataques de animais selvagens, e, sobretudo, os assaltos de potências estrangeiras²⁷⁶:

[...] a proteção dirigida contra o que vem de fora [...] pode se tornar necessária [...] contra forças inanimadas da natureza, ou contra animais selvagens, bem como contra o homem, e conseqüentemente, contra outras nações, embora este caso seja o mais frequente e importante, pois o pior inimigo do homem é o homem: “*homo homini lúpus*”.²⁷⁷

Nesse sentido, Schopenhauer tem em mente a atuação estatal, mormente atrelada ao direito público, destinada a fazer frente às intempéries da natureza, às catástrofes naturais, às ameaças provenientes de outras formas de vida – a exemplo dos animais selvagens (hoje, contudo, definitivamente mais ameaçados pelo homem do que uma ameaça)²⁷⁸ e dos recorrentes surtos de pandemia (e.g. o vírus da COVID-19) –, e, principalmente, às investidas alienígenas, máxime as protagonizáveis por outro *Leviatã* (pense-se, aqui, no Estado enquanto sujeito do direito internacional).

Já no terceiro e último objetivo estatal, visa-se proteger os cidadãos do próprio Estado, afinal de contas, “[...] como é usual em coisas humanas, a remoção de um mal geralmente abre o caminho para um novo [...]”²⁷⁹, donde fazer-se imprescindível salvaguardar o protegido contra os eventuais abusos do protetor, “[...] em outras palavras, contra aquele ou aqueles a quem a sociedade entregou a gestão da proteção, e, assim, a garantia do direito público”²⁸⁰.

²⁷⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 324.

²⁷⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 324; grifo do autor.

²⁷⁸ Como diz certa personagem em *A ilha*, de Huxley: “Para os animais [...], Satã, obviamente, é o *Homo Sapiens*” (HUXLEY, Aldous. *A ilha*. Trad. Bruno Gambarotto. 3 ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2017, p. 263; grifo do autor).

²⁷⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325.

²⁸⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325.

Com efeito, o poder estatal, lembre-se, é senão a estratégia do egoísmo de remediar o mal da força através da própria força, mercê do recurso extremo à concepção de uma instituição de força soberana, a qual, contudo, exatamente por essa sua supermusculatura, torna-se potencialmente uma fonte significativa, para não dizer a principal, de novos males, a começar pelo risco constante de se desviar de sua função protetora em detrimento do indivíduo ou segmentos de indivíduos.

Dessarte, o egoísmo conseqüente é levado a desenvolver expedientes de precaução contra o “desvio de finalidade”, digamos assim, do Estado, como, por exemplo, “[...] separando e dividindo uns dos outros o legislador, o juiz, e o executivo, que formam a unidade tríplice do poder de proteção, de tal modo que cada um é regido por terceiros, e independentemente do resto”²⁸¹.

Portanto, esses seriam, para o filósofo de Frankfurt, os três grandes escopos de natureza protetiva do Estado, sendo que qualquer outro objetivo só seria válido até e enquanto figurasse como meio de consecução desses, pois, se “outros objetivos além dos de proteção aqui discutidos são atribuídos ao Estado, então isto pode facilmente comprometer a sua verdadeira finalidade”²⁸².

Assim sendo, pergunta-se: objetivamente, como o poder estatal, *i.e.*, a instância monopolizadora da coercibilidade, logo, a instância soberana, logra concretizar-se? Como se materializa ao longo do evoluir histórico? De que maneira implementa sua missão institucional de proteção dos cidadãos?

A resposta mais direta a essas perguntas, e que nos conduz ao terceiro elemento caracterizador do Estado schopenhaueriano, é a seguinte: o Estado se efetiva como direito positivo. Repita-se: o Estado se efetiva como direito positivo.

Isso porque os institutos de proteção interna e externa, bem como de limitação das atribuições do poder estatal coator perante os indivíduos, não significam outra coisa senão a instituição de um arcabouço normativo positivo, quer dizer, um sistema de normas legais comprometido com os objetivos gerais *supra*, sim, mas capaz de se fazer valer exatamente porque dimanado do *Leviatã*, enquanto tal detentor do monopólio do aparato da força (coercibilidade)²⁸³, e, por conseguinte, do poder de se

²⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325.

²⁸² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 326.

²⁸³ Tomamos a ideia de força, em Schopenhauer, no sentido de coercibilidade, que, como cediço, engloba tanto a coação *in potentia* quanto a coação *in acto* (coerção). Cf. REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*, p. 46-48. Para maiores aprofundamentos cf. MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*. Rio de Janeiro: Revista Forense, 1957.

fazer soberanamente respeitado (leia-se: poder de se garantir a despeito da anuência do súdito e da “boa vontade” dos demais *Leviatãs*).

De fato, malgrado Schopenhauer não se dar ao trabalho de detalhar o assunto, aquilo que o Estado “quer” não pode se manifestar na prática de outra forma que não na forma de uma “exigência” positiva.

Afinal, trata-se do “querer” da instância munida do monopólio dos instrumentos de coercibilidade, portanto, da instância equipada de força suficiente para, **(a)** em parte, poder ser atendida em seu “querer” independentemente do querer dos destinatários da exigência, quais sejam, as demais instâncias de poder internas “inferiores”, como o Mercado e a Igreja²⁸⁴, e o conjunto dos indivíduos sob sua égide (soberania interna), e, **(b)** em parte, poder se fazer reconhecida e, por conseguinte, respeitada, no plano internacional (soberania externa)²⁸⁵.

Em outras palavras, o “querer” do Estado equivale a uma “exigência”, considerando-se a positividade de seu cumprimento garantida pelo monopólio da coercibilidade enquanto possibilidade, caso necessário, de uso da força – para assegurar sua existência **(a)** no plano interno, na forma de garantia da inexorabilidade das leis, e **(b)** no plano externo, na forma de garantia da manutenção do seu reconhecimento pelos demais Estados. É nesse sentido, aliás, que se explica boa parte do fato de o “querer” do Estado ser objetivo.

A propósito, uma vez que o direito positivo é identificado, na prática, com o Estado, e vice-versa, poder-se-ia questionar, nesse passo, a viabilidade do terceiro objetivo do Estado, qual seja, proteger os indivíduos contraentes da própria instituição estatal (proteção esta ensejadora do conjunto das ditas liberdades individuais negativas *stricto sensu*), ante o fato de o Estado se constituir como o detentor do monopólio da força, conseqüentemente, como uma instância que, na prática, indiferentemente do que exige, ou seja, independentemente de sua exigência convir ou não com os objetivos conformadores de sua razão de ser, tem (ao menos *in potentia*), graças, exatamente, ao monopólio da força, condições de se fazer

²⁸⁴ “Inferiores” com aspas porque, como se sabe, *outrora o esteio do trono era a fé; hoje é o crédito*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 259.

²⁸⁵ Note-se o caráter *relativo* da ideia de soberania, que se determina tanto *em relação* a poderes internos quanto *em relação* a poderes externos. A bem da verdade, soberania absoluta inexistente, é uma ficção, conforme, aliás, bem demonstrado por Kelsen. Nesse sentido cf. o juízo de Kelsen sobre a tese de Umberto Campagnolo em KELSEN, Hans; CAMPAGNOLO, Umberto (Org. Mario G. Losano). *Direito internacional e estado soberano*. Trad. Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 111-137; e KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 372.

obedecido e de se impor, ou, dito de outro modo, condições para, se não *convencer*, ao menos *vencer* o destinatário da sua exigência.

Embora o filósofo Schopenhauer não faça esse aprofundamento, bem como o comportamento do homem Schopenhauer nas insurreições de 1848 traia um reacionarismo mesquinho²⁸⁶, não seria despropositado argumentar que os seus próprios escrúpulos quanto aos riscos de abuso do poder estatal, assim como as consequências últimas desse contratualismo liberal fundado na antropologia do egoísta racional, autorizariam a ventilar uma reposta do questionamento *supra* no sentido de que, no caso de o Estado se voltar contra os súditos contraentes, quebrando, assim, o contrato social, a ponto de comprometer e inviabilizar, no todo ou em parte, sua própria razão de ser (proteção interna, defesa externa e inviolabilidade das liberdades individuais negativas), estes (os súditos contraentes) estariam então autorizados a também quebrarem, de sua parte, o contrato social, retomando suas soberanias individuais originárias em nome da deposição do governante (protetor) abusivo (trapaceiro)²⁸⁷ e da contratação de um outro²⁸⁸.

Em última análise, isso decorreria do reconhecimento do fato polêmico, mas verdadeiro, de que, o direito positivo, *como tal*, sempre emana do poder soberano, e este, *como tal*, sempre se traduz em direito positivo, de modo que, no caso, para fazer frente ao direito positivo de um poder estatal (enquanto poder soberano) arbitrário

²⁸⁶ Cf. ONFRAY, Michel. Schopenhauer e “a vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 200-201.

²⁸⁷ Essa afirmação cresce de ponto quando se leva em consideração que o contrato não se baseia apenas na razão, visto que também passa por certa predisposição inata de detecção de trapaça e trapaceiros: “[...] o estabelecimento de contratos não é simplesmente o produto de uma única faculdade racional que funciona de forma homogênea através de todos os acordos firmados entre partes negociadoras. Em vez disso, uma capacidade, a detecção de trapaça, atinge níveis excepcionais de agudeza e rapidez de cálculo. A detecção do trapaceiro destaca-se em acuidade da mera detecção de erros e da avaliação da intenção altruísta por parte dos outros. [...] Mais do que o erro, mais do que boas ações e ainda mais do que a margem de lucro, a possibilidade de trapaça por parte dos outros atrai a atenção. Mexe com a emoção e serve de principal fonte de comentário hostil e agressão moralista porque a integridade da economia política é mantida” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 164).

²⁸⁸ No mesmo sentido, embora em chave de leitura diferente, veja-se: “[...] não se pode afirmar que, após elaborada a Constituição, o Poder Constituinte morra e transmita todas as suas prerrogativas à Constituição, pois esta, embora seja a norma central do ordenamento, já é Poder Constituído e, como tal, com capacidade de inovação limitada por si mesma. Logo, a partir da promulgação da Constituição, o elemento multitudinário não morreria, mas entraria em latência – na qualificação jurídica *povo* –, aguardando a concretização das normas e das realidades alvitadas; mas, uma vez que isso não se dê, um número cada vez maior de indivíduos não se sentirá pertencente ao *povo* – destinatário e razão de ser da construção – *constituindo-se*, paulatinamente, em multidão apta ao exercício constituinte – extrapolando, pois, os lindes que a própria Constituição tem para si” (COSTA, Igor Sporch da. O feitiço de Áquila ou sobre o impressionismo constitucional: Notas sobre a tentativa de legitimação do Regime de 1964 a partir da motivação dos atos institucionais. In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org). *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, p. 271-311, 2017, p. 285; grifo do autor).

somente reivindicando e exercitando as soberanias originárias individuais e o direito positivo primitivo a elas conexo.

De fato, qualquer tentativa de frear o Estado com o direito positivo, a exemplo do que comumente se verifica na tese do “Estado de Direito”, seria ilusória²⁸⁹. A uma porque isso seria supor Estado (enquanto instância soberana porque detentora do monopólio da força) e direito positivo como instituições distintas, o que é um equívoco, no mínimo de hipostasiação, como dirá Kelsen mais à frente; e a duas porque o direito positivo é sempre corolário do poder soberano, seja como direito positivo espontâneo (direito da força) correlato às soberanias individuais do estado de natureza, seja como direito positivo civil²⁹⁰ (direito positivo em sentido próprio) correlato à coercibilidade monopolizada estatal – pense-se, por exemplo, no Estado-Exército romano, no Estado-Igreja medieval, no Estado-Absolutismo moderno ou no Estado-Mercado dos dias que correm²⁹¹.

Aliás, mesmo no “Estado Democrático” e, inclusive, no “Estado Democrático de Direito”, a condição de possibilidade última ou primeira do Estado continua sendo uma questão de egoísmo e força, no caso, o egoísmo e a força do povo (entrementes imortalizado nos textos constitucionais do ocidente como *a fonte* da soberania), de tal sorte que, qualquer espécie de Estado (logo, de direito positivo) tem sua condição de possibilidade elementar no egoísmo detentor, direta ou indiretamente, do monopólio

²⁸⁹ Sobre o mito do “Estado de Direito”, no sentido de que “Estado” e “Direito” seriam diferentes um do outro e que aquele só agiria, direta ou indiretamente, nos termos do princípio da legalidade, a começar pela legalidade constitucional – desse modo confundindo o elemento jurídico-positivo (que, enquanto tal, é não mais que a “vontade”, qualquer que seja, do poder dotado de coercibilidade soberana, isto é, de *força de lei*) e ordenamento legal (a forma aparente e usual, máxime a partir da modernidade, com que se reveste a decisão soberana, logo, o direito positivo) – cf. CÂMARA, Heloísa Fernandes; MOREIRA, Egon Bockmann. A exceção e a ordem na narrativa constitucional brasileira. *In*: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org). *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, p. 213-237, 2017, p. 214.

²⁹⁰ O estado civil (por oposição ao estado de natureza) não passa de um eufemismo para *estado de repressão e domesticação do animal selvagem e assustador* que é o homem. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *On ethics*. *In*: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 211.

²⁹¹ Da perspectiva do nosso argumento, o Estado é menos (bem menos) o mecanismo técnico-burocrático (que somente se aperfeiçoa como tal na modernidade) do que o poder que tem à sua disposição, imediata ou mediatamente, o monopólio do aparato da coercibilidade (a *autoritas* aperfeiçoada em *potestas*). Por isso que, de certa forma, o Exército romano, a Igreja medieval e o rei absolutista *eram* o Estado (qualquer que seja a instância que consiga colonizar, controlar e deter o aparato da força conformador da coercibilidade soberana pode seguramente dizer “*L’État c’est moi*”), tal como, na contemporaneidade, de há muito que o Deus-Mercado é o Estado (ou, pelo menos, uma instância capaz de recorrente ou permanentemente manter o Estado refém do poder econômico na forma de um estado de exceção). Sobre a captura, na realidade corrente, do Estado pelo Mercado (máxime enquanto capitalismo financeiro), cf., por exemplo, BERCOVICI, Gilberto. O estado de exceção: Da garantia da constituição à garantia do capitalismo. *In*: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org). *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, p. 153-164, 2017.

do aparato da força (coercibilidade). Sob esse aspecto, a diferença entre sistema não-democrático e democrático consistiria não mais do que na questão de saber como o contrato social dispõe internamente sobre o *depositário* ou *gestor*²⁹² do monopólio da força (coercibilidade), logo, da soberania, já que, do ponto de vista de uma teoria do contrato social coerente, a *propriedade* originária do aparato da força será sempre do conjunto dos contraentes egoístas racionais, portanto, do *povo* (ou, se se quiser outro nome para esse sujeito coletivo, da *multidão dos indivíduos soberanos*, da *turba soberana*²⁹³), o qual, aliás, somente por aí pode ser tomado, com fundamento, como *fonte* emanadora da soberania²⁹⁴.

Desse modo, se o gestor em questão é um (monarquia), alguns (aristocracia) ou a maioria (populismo), ter-se-á então sistemas mais ou menos não-democráticos, ao tempo em que, se, o mais possível, é o próprio povo (comumente via representação) enquanto *pluralidade* de indivíduos e grupos, ter-se-á então sistemas mais autenticamente democráticos.

A tirania, a oligarquia e o populismo ditatorial, por sua vez, por atentarem contra o próprio contrato social, na medida em que descumprem, em maior ou menor grau, as cláusulas originárias determinadoras dos objetivos elementares, só se explicariam, sob a perspectiva em questão, pela neutralização ou renúncia dos contraentes prejudicados ao exercício de sua soberania originária.

Ademais, outra conclusão interessante que se poderia tirar desse vetor teórico é que, a política propriamente dita, *i.e.*, a política como uma das formas de manifestação do poder, a saber, a forma em que se verifica um mínimo satisfatório de paridade e equilíbrio entre as relações de poder dos indivíduos egoístas ou dos grupos de interesse, só lograria emergir de forma efetiva em meio aos sistemas democráticos.

Porquanto, em meio aos sistemas não-democráticos e antidemocráticos, imperaria a tendência a relações de poder despolitizadas, *i.e.*, desprovidas do aludido mínimo de paridade de forças caracterizador do elemento político²⁹⁵.

²⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325.

²⁹³ Cf. ONFRAY, Michel. Schopenhauer e “a vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 200.

²⁹⁴ Em sentido aproximado ao essencial do que aqui vai dito cf. COSTA, Igor Sporch da. O feitiço de Áquila ou sobre o impressionismo constitucional: notas sobre a tentativa de legitimação do Regime de 1964 a partir da motivação dos atos institucionais. In: *O estado de exceção e as formas jurídicas*, p. 279-280.

²⁹⁵ A propósito: “Nenhum método infalível de controlar as manifestações políticas da volúpia do poder jamais foi concebido. Já que o poder é, por sua própria essência, indefinidamente expansível, ele não pode ser limitado a não ser ao colidir com outro poder” (HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*, p. 187).

No primeiro caso (sistemas não-democráticos), presume-se, em função de um estranho consentimento dos egoístas contraentes quanto à possibilidade de relações de poder excessivamente díspares, desde que, sabe-se lá como, não atentatórias às cláusulas essenciais do contrato social (como acena o contratualismo de tipo hobbesiano).

E, no segundo caso (sistemas antidemocráticos), devido à impossibilitação ou abdicação do polo prejudicado à reivindicação da força ou soberania originária como forma de luta pelo (re)equilíbrio das relações (como parece indicar a rotina da realidade histórica)²⁹⁶.

De qualquer forma, se, para Schopenhauer, o egoísmo racional municiado do poder de coercibilidade é o *fundamento de possibilidade* do Estado e do direito positivo (doravante, dois conceitos intercambiáveis), no sentido de ser o que determina sua origem, finalidade e viabilidade, o mesmo não se passa com o seu *fundamento de legitimidade* – o quarto e último elemento de caracterização da ordem estatal supracitado –, isto é, com o critério determinante de sua justificação ética e moral (dois termos que, em Schopenhauer, chama-se a atenção o quanto antes, não se distinguem rigorosamente)²⁹⁷.

²⁹⁶ Para ficar num exemplo atual (em que o antidemocrático, na forma de “excepcionalidades”, acha-se alojado dentro da própria “democracia”): “[...] o poder de concentração da riqueza atinge [atualmente] níveis ensurdecedores e de todo modo absolutamente desacreditadores de versões simplórias do contrato social e de toda a forma de argumentação racional que uma democracia possa buscar para fins legitimadores a partir desta teoria política. Rigorosamente, não há possibilidade de justificar, por exemplo, que 400 pessoas detenham nada menos do que 50% da riqueza produzida pela economia mais pujante do planeta, os Estados Unidos da América. Isto tem implicações seríssimas no que concerne ao domínio da riqueza e do poder no mundo. A democracia não encontra alimento saudável em tal concentração de poderes, senão todo o contrário” (BUENO, Roberto. Democracia e exceção: A invisibilidade do poder e a economia. In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org). *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2017, p. 174). Assim, pergunta-se: o que é de espantar? O fato de tamanho poder econômico estar concentrado/acumulado nas mãos de tão poucas pessoas ou o fato de milhões de pessoas continuarem a fazer pouco ou quase nada a esse respeito? Com efeito, incriminam-se “[...] a maldade do tirano, o terror do ditador, mas jamais a fraqueza dos tiranizados, a apatia ou covardia dos subjugados” (ONFRAY, Michel. Stirner e “os que têm fome da vida verdadeira”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 308). De todo modo, é “[...] uma grande questão social, saber se a parede de vidro protegerá sempre o festim dos animais maravilhosos e se a gente obscura que olha avidamente de dentro da noite não virá colhê-los em seu aquário e devorá-los [...]” (PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: À sobra das raparigas em flor*. Trad. Mario Quintana. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 310).

²⁹⁷ Se há alguma distinção significativa entre os conceitos de ética e moral no pensamento de Schopenhauer, é o fato de o autor empregar o termo ética, por vezes, ora como indicativo da vida prática como um todo, em vez da estritamente compassiva, ora como ciência dos princípios da vida prática em geral, máxime os da prática moral. Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 14-15, p. 43. De todo modo, a impressão que permanece é a de que, para o filósofo da Vontade, essa distinção, tão importante em outros autores (a exemplo de Kelsen), simplesmente não é relevante.

Pois, tal como nas relações individuais ou privadas, em que o *telos* e os *meios* hábeis à sua consecução são ditados pelo egoísmo, *i.e.*, pelo interesse pessoal (o bem individual), mas a *medida* moral genuína da relação é dada pela compaixão, enquanto respeito (justiça) e ou auxílio (caridade) ao próximo, também no fenômeno jurídico-estatal, para que possa ser adequadamente compreendido, egoísmo e compaixão precisam ser combinados.

Aliás, a mesma ressalva feita anteriormente quanto ao fato de não haver contradição inevitável entre egoísmo e compaixão, desde que tomados da perspectiva de uma afirmação modulatória da vontade de vida, deve aqui ser lembrada, embora, agora, apresentem-se como *utilitarismo*, o egoísmo público racionalizado, enquanto tal prudente calculador dos fins e dos meios²⁹⁸; e *humanismo*, a consciência moral compassiva natural, enquanto tal tendente à justiça e à solidariedade – consciência moral esta que, note-se bem isto, não tem a ver com a moral em sentido pejorativo, ou seja, com a *moralina* moralista, moralizante e moralizadora dos hipócritas²⁹⁹, dos fracos, dos ressentidos e do rebanho, porquanto, ao revés, a moral de que fala Schopenhauer é senão aquela consideração espontânea pelo outro experienciada na forma do sentimento natural da compaixão, cuja genealogia, de resto, poderia ser remontada não ao egoísmo individual (como quer Nietzsche), mas ao Egoísmo, *i.e.*, à perspectiva universalizante da Vontade de vida da espécie³⁰⁰, quando não da Vontade de vida animal em geral.

²⁹⁸ O egoísmo racional é mais comumente designado, na vida privada, de prudência, e, na vida pública, de utilitarismo, embora, conceitualmente, não haja qualquer óbice em falar do utilitarismo no sentido de egoísmo racional privado (a exemplo do indivíduo *expert* em discernir o melhor meio, dentre os disponíveis a ele, para a maximização de um determinado resultado do seu interesse) e da prudência no sentido do egoísmo racional público (vide a jurisprudência). Entretanto, pontua-se que, em Schopenhauer, como veremos dentro em breve, as motivações morais genuínas, como a justiça e a solidariedade, precisam ser distinguidas, embora não necessariamente separadas, do egoísmo racional (prudencial ou utilitarista) e da cordialidade (a qual inventamos para esconder o egoísmo como nossa *partie honteuse*). Sobre a diferença de justiça e prudência cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 146. Sobre o véu da cordialidade com que se busca recobrir o egoísmo como o lado vergonhoso cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 78.

²⁹⁹ Leia-se: “Há [...] entre a justiça que os homens exercem e a lealdade do coração, na maioria das vezes, uma relação análoga à que há entre a expressão de cordialidade e o genuíno amor ao próximo que supera o egoísmo, não apenas aparentemente como aquela, mas efetivamente. A legalidade de caráter, ostentada por toda a parte, que quer ser superior a toda dúvida, ao lado da alta indignação que se sente pela mais leve indicação de suspeita neste sentido e que está pronta para transformar-se na ira mais ferosa – isto tudo só será levado a sério, como sendo um efeito de um sentimento ou uma consciência moral delicados, pelos inexperientes e simplórios” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 109-110).

³⁰⁰ Veja-se: “Como autoafirmação da Vontade de viver, o homem tem a raiz de sua existência na espécie [Gattung]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol.2, p. 200).

Tudo está em saber identificar o que compete a cada uma das duas grandes modalidades de vontade, a egoística/utilitarista e a compassiva/humanista, no fenômeno humano – *in casu*, na instituição jurídico-estatal. Isso significa dizer que o *utilitarismo* responde por uma parte, qual seja, a parte atinente ao cálculo dos *meios* hábeis à consecução e maximização dos *fins* egoísticos, e o *humanismo* pela outra, a saber, a concernente à *medida* moral válida, defensável e justificável dos fins e dos meios, logo, dos *motivos diretos e indiretos do ato de vontade*³⁰¹.

Conforme se deduz das reflexões de Schopenhauer, se é certo que a finalidade do Estado seja proteger os indivíduos **(a)** uns dos outros, **(b)** de ameaças externas e **(c)** dos abusos do poder estatal, e se o meio por excelência de atendimento dessa finalidade é, internamente, a técnica jurídica plena – isto é, o imputar, na qualidade de terceiro superior, uma sanção (em geral aversiva) à hipótese de o pressuposto fático para a aplicação da sanção acontecer –, e, externamente, a técnica jurídica semiplena – isto é, a capacidade de, à revelia de um terceiro, impor-se internacionalmente –, não é menos certo que essa finalidade e esse meio só serão legítimos se não violarem o ideal moral (justiça e solidariedade).

Assim, por exemplo, o Estado deve proibir o roubo não apenas porque é socialmente desvantajoso, mas, também e principalmente, porque é moralmente indefensável, dado que, conforme o jargão de Schopenhauer, consiste num ataque violento à esfera de afirmação volitiva de outrem causadora de dano e sofrimento a este. Ou seja, o roubo deve ser proibido tanto por ser um mau negócio do ponto de vista do egoísmo público quanto, sobretudo, por ser injusto³⁰².

³⁰¹ Sobre essa definição simples e correta dos conceitos de *fim* e de *meio*, uma definição, segundo Schopenhauer, no espírito do *simplex sigillum veri* (o simples é o sinal do verdadeiro), cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 75, onde ainda se lê o seguinte: “[...] ‘existir como fim em si mesmo’ é um não-pensamento, uma ‘contradictio in adjecto’. Ser fim significa: ser querido. Todo fim só o é em relação a uma vontade, cujo fim é [...] o seu motivo direto. Só nesta relação é que o conceito de *fim* tem um sentido e o perde logo que este lhe é tirado. Esta relação que lhe é essencial exclui porém necessariamente todo ‘em-si’. ‘Fim-em-si’ é a mesma coisa que ‘amigo em si – inimigo em si – tio em si – norte e leste em si – acima ou abaixo em si’ etc.”

³⁰² Por conveniência didática, tendemos a lançar mão de exemplos relacionados ao direito penal, dada, dentre outras razões, a natureza mais intuitiva, sanguínea e *pop* de sua matéria fática. Contudo, exemplos de outras áreas do direito poderiam, naturalmente, ser dados, a começar por aquelas áreas que não ficam muito atrás do direito penal em termos de apelo intuitivo, como sejam o direito das famílias e o direito do trabalho, o primeiro devido à atmosfera algo piegas, rixosa e (contemporaneamente) novidadeira em torno de seus casos, e o segundo por tratar de interesses constantes da ordem do dia – pelo menos para a maioria dos mortais. Assim, o poder familiar deve ser atribuído igualmente aos cônjuges tanto por se tratar de uma opção socialmente vantajosa no mundo moderno quanto, sobretudo, por ser (desde sempre) a única opção moralmente aceitável, sob pena de discriminação arbitrária. O empregador deve pagar o empregado pelo trabalho deste (inclusive pelo *mais-trabalho* gerador da *mais-valia*), não apenas porque a remuneração salarial é socialmente útil, mas, obviamente, porque, nas condições de uma economia de mercado, esta é, sob pena de flagrante

Outro exemplo: as relações internacionais do Estado devem ser orientadas não apenas por razões utilitárias, mas, primordialmente, por razões éticas, morais. Desse modo, a guerra deve ser evitada em prol da paz não apenas quando esta figurar mais vantajosa do que aquela para os negócios e o comércio internacional, mas, por primeiro e antes de tudo, pelo reconhecimento de que a guerra, salvo em *legítima* defesa, é uma prática injusta, quando mais não seja por consistir em violação da esfera de soberania do Estado alheio geradora de males e prejuízos aos nacionais deste – embora, bem o sabemos, na prática histórica tenha imperado, a despeito do teatro diplomático, a *realpolitik*³⁰³, segundo a qual só se descarta a via da guerra quando patentemente desvantajosa (vide toda a tensão e o equilíbrio de forças, “o equilíbrio do terror”, entre EUA e a extinta URSS após a Segunda Guerra Mundial):

[...] as nações estabelecem [...] em palavras, embora não em ações, [o princípio] de sempre querer manter apenas uma atitude defensiva, e nunca uma agressiva umas em relação às outras, na medida em que reconhecem o *direito internacional*. No fundo, isto não é nada além do direito natural na esfera apenas da eficácia prática que lhe resta, ou seja, as relações entre uma nação e outra, onde só ele reina, porque o seu filho mais forte, o direito positivo, não pode se afirmar nessas condições, uma vez que requer um juiz e executor. Assim, o direito internacional consiste em certo grau de moralidade no trato das nações umas com as outras, cuja manutenção é uma questão de honra para a humanidade. A opinião pública é o tribunal dos casos com base nesta lei.³⁰⁴

espoliação, a contraprestação exigível. Via de regra, o devedor deve pagar o credor não somente porque, socialmente, pagar é uma opção mais útil e sustentável do que a opção do calote, mas, principalmente, porque é a coisa certa a fazer, a risco de o devedor prejudicar o credor. A criança e o adolescente devem ser protegidos e amparados pela família, a sociedade e o Estado, não apenas porque, em longo prazo, esta é, certamente, a opção mais produtiva à coletividade, mas, em especial, porque o contrário ensejaria um cenário deplorável de irresponsabilidade e negligência, como tal manifestamente danoso àqueles. A corrupção deve ser proibida e combatida não somente porque é socialmente perniciosa, mas, primariamente, porque é injusto, na qualidade de sujeito ativo próprio (agente público) ou impróprio (agente privado), promover interesses pessoais (*lato sensu*) em detrimento do bem comum. Enfim, quaisquer que sejam os *fins* e os *meios* egoístico-utilitários normativamente estabelecidos, a ponderação da justiça também deverá incidir em sua fundamentação ideológica, ou, mais exatamente, na fundamentação de sua *medida* ético-política.

³⁰³ Leia-se: “O jargão costumeiro sobre justiça entre os povos é reconhecidamente um mero estilo de chancelaria dos diplomatas, mas quem decide é a força bruta” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 73). Mais a respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *On jurisprudence and politics*. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 242-243.

³⁰⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 324-325; grifo do autor. A propósito, por mais que o direito internacional tenha avançado desde a época de Schopenhauer, em especial graças ao desenvolvimento de técnicas jurídicas como tratados e convenções, do surgimento e fortalecimento de organismos internacionais como a ONU, da implementação de tribunais jurídicos internacionais (inclusive de natureza penal) e da adoção sistemática de sanções econômicas, parece permanecer válida a opinião geral do filósofo no sentido de o direito internacional consistir num direito positivo imperfeito ou mais fraco em relação ao direito positivo interno. Para um estudo, nos quadros do pensamento de Kelsen, do *status* jurídico do direito internacional, sua evolução e potencialidades, cf. JABLONER, Clemens. *Ideal humano e consolidação da paz*. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 323-338, 2011.

De fato, essa distinção entre o que toca ao útil (egoísmo) e à moral (compaixão) é importante porque, não infreqüentemente, acontece de determinadas práticas legais, que, do ângulo da utilidade, são vantajosas, serem, no entanto, reprováveis e injustificáveis do ângulo da moralidade. Para não citar senão um exemplo histórico emblemático, fiquemos com o episódio moderno abjeto da escravidão dos negros, que tinha por finalidade a obtenção de... açúcar e café!³⁰⁵. Ao que tudo indica, a escravidão em questão, ao menos por um tempo, parece ter beneficiado, à sombra da lei, boa parte das nações europeias (incluindo suas colônias), as quais, afora os lucros advindos do comércio negreiro, serviram-se, direta ou indiretamente, da força de trabalho espoliada ao paroxismo de negros escravizados. Mas, por mais que houvesse vantagens para esses Estados europeus e seus apêndices coloniais adeptos ou coniventes com a escravatura negra, tratava-se de uma prática para todos os efeitos gritante, escandalosa e absurdamente desumana, pois, da perspectiva moral, escravidão significa, em essência, apropriar-se arbitrariamente e violentamente da vontade alheia (escravo) a fim de colocá-la a serviço de outra vontade (senhor)³⁰⁶. Portanto, trata-se, explicitamente, de uma injustiça execrável, de vez que, para dizer em chave schopenhaueriana, consiste no desrespeito e na violação do direito alheio ao próprio corpo, logo, à própria vontade.

Dito isso, o desenvolvimento das premissas de Schopenhauer leva-nos à compreensão decisiva de que, toda e qualquer prática socialmente útil mas desprovida de validade ou fundamento moral, é, malgrado sua utilidade ou mesmo legalidade, ilegítima, injustificável e indefensável, devendo, como tal, ser rechaçada.

³⁰⁵ Leia-se: “Como o homem lida com o homem é visto, por exemplo, na escravidão dos negros, cuja finalidade é a obtenção de açúcar e café. No entanto, não precisamos ir tão longe, pois, a partir dos cinco anos de idade já se ingressa em uma fiação de algodão ou outra fábrica qualquer, e a partir de então a pessoa se senta ali todos os dias, primeiro dez, depois doze e, finalmente, catorze horas, para realizar sempre o mesmo trabalho mecânico, ou seja, paga-se caro pelo prazer de respirar. No entanto, esse é o destino de milhões e muitos outros ainda terão um destino semelhante” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 302).

³⁰⁶ A propósito: “A escravidão foi uma política estatal que moveu uma imensa rede de engajamentos e aparelhamentos de todo tipo. Portugueses, espanhóis, ingleses, holandeses, franceses, as monarquias, os governos, o clero, os senhores da terra, a burguesia e a opinião pública formavam uma frente a favor do tráfico negreiro. [...] Assim como o campo [concentracionario], a senzala designa um espaço de indeterminação jurídica e submissão à decisão arbitrária de quem emite uma vontade soberana. Trata-se de uma relação de exceção: incluídos como coisa, excluídos como seres humanos, os escravos não podiam reivindicar direitos. Os escravos brasileiros [por exemplo] estavam na condição jurídica de mercadoria, de absoluta ausência de direitos, e à disposição do seu senhor” (NASCIMENTO, Daniel Arruda. A exceção colonial brasileira: o campo biopolítico e a senzala. *In: O estado de exceção: Da garantia da Constituição à garantia do capitalismo*. *In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org). O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2017, p. 205-206).

A propósito, nem mesmo os “picos de encantamento da cultura”, consubstanciados na *obra de arte* e no *gênio* – encarnações, para Schopenhauer, do puro sujeito cognoscente (ou, como dirá Nietzsche, da dionisíaca *vontade de potência*) em detrimento da vontade egoística utilitarista –, logram se justificar moralmente se, para tanto, exigem como preço o sofrimento injusto, no caso sendo indiferente a questão de saber se a vítima do sofrimento e da injustiça é a plebe, o vulgo, a canalha, o povo profano (*profanum vulgus*), o rebanho ignaro (*ignarum pecus*) etc. Sim, também o fenômeno estético – como criação, apreciação ou consumo –, em tudo o mais autorreferenciado, não pode prescindir do juízo moral quando se leva o argumento schopenhaueriano da legitimidade às últimas consequências. Assim, por exemplo, que as pirâmides de Gizé, os palácios de Versalhes e os Van Goghs do mundo sejam, certamente, formosos e belos, as primeiras sublimes até (ante o significativo sentimento de esmagamento histórico-temporal e espacial da individualidade a que o espectador é submetido)³⁰⁷, não se coloca em questão, haja vista que, aqui, o que se põe em discussão é o seu (no mínimo) controvertido *status* moral, considerando-se o sacrifício de tantas vidas humanas, o deplorável desperdício de recursos, o trabalho escravo (ou semiescravo) e os impostos escorchantes, sem contar a vaidade, a futilidade, os caprichos e as superstições estúpidas – a despeito do eventual concurso de nobres intuítos histórico-culturais³⁰⁸ – envolvidos na edificação de pirâmides e palácios, assim como toda a ostentação, o luxo, a afetação e o consumismo conspícuo envolvidos no *ter* e no *representar* os Van Goghs originais³⁰⁹.

³⁰⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 278-279.

³⁰⁸ Leia-se: “Por que acreditaríamos que aqueles que, a um custo incalculável, acionaram os poderes humanos de muitos milhares ao longo de muitos anos, a fim de erguer pirâmides, monólitos, túmulos de pedra, obeliscos, templos e palácios que ainda estão de pé depois de tantos anos, poderiam ter tido em vista apenas a si próprios, no curto espaço de sua própria vida, curta demais para capacitá-los a ver o fim da construção, ou até mesmo que agissem em função do propósito ostensivo que o estado inculto das massas os obrigava a usar como pretexto? Obviamente, o objetivo real era falar com seus últimos descendentes, para entrar em relação com eles e, assim, restaurar a unidade da consciência da humanidade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 126-127).

³⁰⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 242-243. Fato é que, nem tudo o que reluz bela ou sublimemente é útil, justo ou verdadeiro. O ato de fumar, por exemplo, afora o prazer sensual do trago, tem um quê de performático e gracioso – o que, aliás, o marketing (mestre na estética da *excitação*) da indústria do cigarro sempre soube. Mas ninguém em sã consciência duvidará, nos dias de hoje, dos altíssimos riscos de danos à saúde própria e alheia que o vício em nicotina acarreta. Portanto, é recomendável pôr-se em guarda contra as tentações sirênicas da estética, as quais, além de perigos morais (leia-se: perigos de dano a outrem), desorientam a tarefa nada simples de potencializar a melhor e mais representativa possibilidade de autoafirmação. De mais a mais, diga-se que, do ponto de vista estrito da teoria schopenhaueriana, o estético, em face do útil, poderá figurar como não-útil (quando indiferente aos interesses), inútil (quando

Portanto, todo e qualquer *escopo* e todo e qualquer *meio* de implementá-lo precisam se convalidar eticamente, sob esse aspecto não importando, para desgosto de nietzschianos e benthamistas, se ditados por ideais estéticos-aristocráticos ou razões utilitárias³¹⁰.

Obviamente, isso de exigir a observância da medida ético-moral inclusive ao esteticismo não significa, contudo, pagar tributo ou capitular à mediocridade do filisteu, com sua visão de mundo bovinamente achatada entre o negócio, a missa, a distração e a academia (estender tediosamente a vida em vez de aprofundá-la é no que consiste todo o cuidar-de-si do medíocre, que perde de intensidade o que ganha de extensão³¹¹), e para quem o esteta, a menos que tenha dinheiro (afinal, “quando se

prejudicial aos interesses) ou algo combinável ao útil (isto é, enquanto tal diferente do útil, mas que pode ser colocado ao lado deste, feito o que se verifica na arquitetura em geral e em toda sorte de artefatos estilizados, a exemplo do automóvel, também chamado de utilitário). Já em relação ao justo (*amplo sensu*), a estética teria em comum o estado de espírito desinteressado, embora o contexto em torno do fenômeno estético possa ser tudo menos justo ou moralmente válido, a exemplo do cineasta que, valendo-se de sua posição, assedia a atriz com quem está a trabalhar, do dramaturgo que chega a ponto de querer cometer um assassinato real na cena de homicídio, do literato que financia seu turismo artístico pelo oriente exótico à custa do crédito alheio e de calotes ou do artista plástico conivente com todo aquele universo presunçoso de *marchands* e galeristas venais, mecenas cínicos e plutocratas colecionadores de “originalidades” milionárias: “A aparente deferência reverente do capitalismo para com as artes é uma clara hipocrisia, exceto quando ele pode pendurá-las na parede como um investimento sólido” (EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: Uma introdução*. Trad. João Azenha Jr. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 301-302). Por fim, no que se refere à relação da estética com a verdade, a teoria schopenhaueriana é no mínimo controversa, senão porque, na medida em que Schopenhauer tem em mira uma experiência estética muito específica, a saber, a acompanhada de densidade existencial, de contemplação das verdades essenciais (as Ideias platônicas) e de profundidade filosófica, não lhe agrada tratar da estética enquanto mero efeito aparente do belo ou do sublime (se é que, no autor do *Mundo*, possa existir algo assim com o nome de estética): “Não apenas a *filosofia* mas também as *belas artes* trabalham fundamentalmente para resolver o *problema da existência*. Pois, em cada espírito que uma vez se rendeu à *contemplação puramente objetiva* do mundo, um desejo para compreender o *verdadeiro ser das coisas*, da vida e da existência foi despertado [...]. Porque somente isto é interessante para o [...] puro sujeito do conhecimento que se tornou livre dos objetivos da vontade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 71; grifo nosso).

³¹⁰ A título de complemento, registre-se que o tipo científico também não autoriza nenhuma licença moral. Aliás, segue um exemplo do nível de aberração moral a que pode chegar a monomania científica: “É realmente espantoso que, por tanto tempo, as pessoas com mais intenso interesse nos seres vivos eram as mais propensas a extingui-los. Ninguém representou essa postura em maior escala (em todos os sentidos) do que Lionel Walter Rothschild, o segundo barão de Rothschild [descendente da grande família de banqueiros]. [...] Sua paixão era por história natural, e ele tornou-se um dedicado acumulador de objetos. [...] Rothschild foi com certeza o colecionador mais científico de sua época, embora também o mais lastimavelmente letal, pois na década de 1890 interessou-se pelo Havaí, talvez o ambiente mais tentadoramente vulnerável que a Terra já produziu. [...] No todo, durante a década de coleta mais intensiva de Rothschild, pelo menos nove espécies de aves havaianas desapareceram, mas o número pode ter sido maior” (BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 480-481).

³¹¹ A propósito: “Viver não é respirar; é fazer uso de nossos órgãos, de nossos sentidos, de nossas faculdades, de todas as partes de nós mesmos que nos dão o sentimento de nossa existência. O homem que mais vive não é aquele que conta maior número de anos e sim o que mais sente a vida. Há quem seja enterrado a cem anos e que já morrera ao nascer. Teria ganho em ir para o túmulo na mocidade, se ao menos tivesse vivido até então” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*,

tem dinheiro tudo é permitido”... é a “lei da vida”), frequentemente haverá de figurar como vadio, improdutivo, boêmio, irresponsável, louco, quando não criminoso³¹².

Apenas, trata-se de não passar por cima do próximo até mesmo na febre dionisíaca, no arrebatamento criativo e no consumo dos *inutensílios*, para falar como Leminski – malgrado, frise-se, certa indulgência de Schopenhauer para com os tipos verdadeiramente geniais, ante a sua suposta natureza monstruosa (*monstris per excessum*).

A única exceção a essa divisa moral, que modula com o valor da compaixão, sem acepção, tanto o utilitarismo quanto o esteticismo, seria, parece-nos, o utilitarismo do estado de necessidade (*lato sensu*).

Porque, conforme cediço, como o escrúpulo moral só pode ser razoavelmente exigível no estado de possibilidades, ou, se se quiser, no estado de liberdade, e como o estado de necessidade é, por definição, o oposto ao estado de possibilidades/liberdade, de se inferir então que, no estado de necessidade, o utilitarismo, como expressão do imperativo egoístico-volitivo, remanesceria como critério exclusivo de avaliação – sem prejuízo do fato de, para o determinista Schopenhauer, os estados de necessidade e de liberdade/possibilidades não terem por significado o estado em que o exercício do livre-arbítrio³¹³ é impedido e o estado em que o livre-arbítrio encontra-se desimpedido, respectivamente, mas o estado em que não é razoável supor, por altamente improvável, a força da motivação compassiva se sobrepondo à força da motivação egoística³¹⁴ e o estado em que é razoável supor a força da motivação compassiva modulando ou sobrepondo-se à força do motivo egoístico³¹⁵.

Então, por exemplo, que eu tenha que me alimentar é uma necessidade natural, mas que eu venha a me alimentar de carne humana é, via de regra, uma possibilidade

p. 16-17). De fato, quem mais terá vivido? Um Lord Byron ou aquele sujeito que vez por outra aparece no telejornal comemorando a proeza de haver chegado aos cem anos?

³¹² O filisteu “[...] vilipendia os artistas, os criadores, pessoas inúteis e demais apaixonados [...]. Baudelaire, escrevendo sobre o dandismo, relata em seus *Fusées* que o burguês não tardaria a pedir poeta assado para o jantar. Burguês é o outro nome do filisteu” (ONFRAY, Michel. Schopenhauer e “a vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 271; grifo do autor).

³¹³ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 232.

³¹⁴ Raciocínio idêntico também explica e justifica o quão descabido seria exigir uma improvável postura estético-artística do indivíduo imerso em estado de necessidade – se bem que ninguém se torna herói do benfazer, mártir desta ou aquela bandeira ideológica ou um altivo esteta trágico sem contrariar improbabilidades.

³¹⁵ A exata compreensão dessa liberdade em termos de jogo de forças de motivos virá na segunda parte do presente capítulo.

dentre inúmeras outras possibilidades, de modo que, se, isso inobstante, pratico o canibalismo, estaria cometendo uma injustiça atroz. Entretanto, se estou num contexto em que a única opção de alimentação, logo, de sobrevivência, é carne humana, o sentido da ponderação moral esvazia-se, senão por se tratar de um contexto de necessidade egoística de longe mais imperiosa que a força do sentimento compassivo. Aliás, por coerência, o mesmo poderia ser dito, *mutatis mutandis*, de inúmeras outras situações, como por exemplo a situação do furto famélico, da guerra como *legítima* defesa e do homicídio cometido no estado de necessidade (*lato sensu*), ou, ainda (a despeito das opiniões pessoais do homem Schopenhauer), da resistência a qualquer instância de poder flagrantemente opressora.

Porém, à parte esses casos atípicos, pode-se deixar assentado como resumo de tudo quanto temos vindo a expor sobre o Estado schopenhaueriano que, este tem por *fundamento de possibilidade* o egoísmo social racional arrimado no poder de coercibilidade, com o que não pode prescindir da lógica utilitarista no processo de ponderação e definição dos meios hábeis à consecução e maximização do *telos* egoístico da coletividade. No entanto, como contrapartida, *deve ter por fundamento de legitimidade*, validade material ou justificativa, sob pena de indefensibilidade, as diretrizes humanísticas, *i.e.*, a justiça em sentido amplo, a qual *deverá* discernir, modular e contrabalançar os objetivos e os meios jurídico-estatais. (Tal como, para o indivíduo, tudo está em saber acomodar/conciliar/modular egoísmo e compaixão, para o Estado, por seu lado, tudo está em saber acomodar/conciliar/modular utilitarismo e humanismo.) Somente tendo isso em mente é que o conceito de positividade, em Schopenhauer, aperfeiçoa-se. Pois, embora a nota dominante do positivo deva-se à coercibilidade, parte de sua eficácia deve-se ao fato de ser, ou, ao menos, de aparentar ser, além de útil, justo, conseqüentemente, legítimo, ético, materialmente válido. Noutros termos, a positividade (expressão, em grande medida, da coercibilidade soberana) só logra estabilidade quando dotada não apenas de força para *vencer*, mas, outrossim, de força para *convencer* o destinatário da norma, sendo certo que, parte considerável desse convencimento se deve, para além das razões utilitárias, à constatação da legitimidade (ou, ao menos, à fabricação de sua impressão), enquanto compromisso com o valor da justiça, do sistema normativo-estatal³¹⁶. Esse é o verdadeiro motivo, aliás, de Schopenhauer abordar o direito

³¹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 248-249. A propósito: "A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é

positivo de forma *descritiva*, pois supõe o *dever-ser* justiça presente, em alguma medida, no *ser* de qualquer direito positivo historicamente real. É dizer: embora não se expresse claramente sobre o assunto, o mestre de Frankfurt supõe o valor da justiça (o direito moral) integrado, segundo graus vários, na positividade realmente eficaz de qualquer arcabouço jurídico-estatal, sob pena se não da impossibilidade desta, da precariedade de sua manutenção. Donde, para o autor do *Mundo*, o direito positivo, ao fim e ao cabo, não criar ou constituir o direito em sentido próprio, o qual seria preexistente àquele na forma de direito natural, mas, no essencial, apenas reconhecer, declarar e garantir objetivamente, mercê da técnica da imputação esteada na coercibilidade, o respeito ao *jus natural*³¹⁷, razão pela qual o primeiro termo, na expressão *direito positivo*, poder ser lido como direito natural moral³¹⁸ (a condição de *legitimidade* da força)³¹⁹, e o segundo como coercibilidade (a condição de *realizabilidade* do ideal humanístico)³²⁰:

Aqueles que negam [...] que há um *direito* à parte do Estado, confundem os meios de fazer valer [leia-se: garantir] o direito com o direito em si. O direito, é claro, recebe a certeza de sua *proteção* apenas no Estado, mas, em si,

somente um ‘mero pressuposto’ que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos” (SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 13; grifo do autor).

³¹⁷ A título de curiosidade, poder-se-ia dizer que a posição de Schopenhauer sobre a relação entre direito natural e direito positivo tem mais a ver com o modo como foram encarados na Revolução Americana (em que o Estado se limita a declarar e garantir o estado *real* preexistente do *jus natural*) do que na Revolução Francesa (em que o Estado, também e principalmente, compromete-se a constituir historicamente o *ideal* dos direitos naturais na forma dos direitos fundamentais). Para maiores informações sobre esse tipo de cotejamento (que remonta a Arendt e Habermas) das concepções de direito natural tal como articuladas nas duas Revoluções em questão cf. NEGRI, Antonio. *O poder constituinte*: Ensaios sobre as alternativas da modernidade. Trad. Adriano Pilatti. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015, p. 20 e ss.

³¹⁸ Advirta-se que, conceitualmente, o direito natural não equivale, sem mais, ao direito moral, considerando-se que há o direito natural da força, do egoísmo, ligado às soberanias individuais no estado de natureza, e o direito natural moral, vinculado ao sentimento da compaixão. Isso inobstante, tenha-se em mente que, via de regra, empregamos, no texto da presente tese, a expressão direito natural como sinônima da expressão direito moral, qualificando aquela excepcionalmente, contudo, quando necessário. Sobre essas duas espécies de direito natural, o da força (cujas coordenadas gerais se encontram em Hobbes e Espinoza) e o moral de base compassiva (cuja conscientização teórica se dá pela primeira vez com Schopenhauer), bem como sobre seus respectivos contextos, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 242-243. Ainda, sobre as três bases de fundamento usuais do *jus natural*, a saber, a natureza das coisas (Antiguidade), a vontade divina (Medievo) e a Razão (Modernidade), cf. WELZEL, Hans. *Introducción a la filosofía del derecho*: Derecho natural y justicia material. Trad. Felipe González Vicen. 2 ed. Madrid: Aguilar, 1974. (Conforme essa clássica divisão tripartida, vê-se que o entendimento schopenhaueriano no assunto, ao reconhecer o egoísmo e a compaixão como elementos naturais originadores de espécies distintas de direito natural, enquadrar-se-ia, inaturalmente – como não poderia deixar de ser –, na primeira modalidade.)

³¹⁹ Sobre o solo ético-moral do conceito de direito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 656.

³²⁰ Sobre a “coerção arbitrária”, no sentido de “coerção exterior”, como o traço característico da “legislação positiva”, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 656.

existe independentemente do Estado. Pois, pela força pode ser meramente suprimido, nunca abolido.³²¹

Entendamo-nos: embora fundamentando o direito positivo numa concepção jusnaturalista, em momento algum Schopenhauer *prescreve*, isto é, em parte alguma exorta a algo como que o ordenamento jurídico *deve* ser um sistema normativo baseado no valor da justiça ou informado por essa ou aquela divisa moral. Simplesmente, limita-se a dizer que o direito positivo, *quando* minimamente legítimo (leia-se: quando não de todo arbitrário ou apoiado unicamente na força), é aquele que se lastreia no direito moral natural.

Na verdade, se por direito positivo entendermos (como, ao que parece, entende Schopenhauer) o direito que, em alguma medida minimamente satisfatória, faz-se eficaz, e se a eficácia passa, em algum grau, pela legitimidade ou validade material do direito posto, logo, compreende-se o porquê de o direito positivo, para o filósofo alemão, mais não ser que (em maior ou menor grau) o próprio direito moral, só que munido do aparato da força, a fim de assegurar e garantir seu cumprimento.

Desse modo, compreende-se de que maneira Schopenhauer pode encarar a questão do fundamento de validade material (legitimidade) do direito em termos descritivos, pois parte da premissa de que um direito realmente *positivo* só poderá ser um direito *já* dotado de um mínimo de eficácia, o que, por sua vez, só será possível se *já* presente um mínimo de legitimidade.

Com efeito, se não tivermos em mente esse pressuposto (implícito no argumento de Schopenhauer e controverso, mas plausível) não se consegue entender como a abordagem jusnaturalista schopenhaueriana logra manter-se, digamos, “contemplativa” quando do trato da juridicidade, porquanto, para ele, o fenômeno da positividade jurídica só é o que é (a saber, algo de *positivo*) precisamente porque eficaz e legítimo (mesmo que segundo graus vários de excelência).

Em outras palavras: para Schopenhauer, filosoficamente não há falar que o direito positivo *deve ser* justo, mas que, exatamente porque positivo, é justo (se bem que conforme níveis variados de perfeição, ou, de vez que se trata de um pessimista como Schopenhauer, *imperfeição*)³²². Em suma, se Kelsen (como veremos) irá pressupor um mínimo de eficácia para a validade formal do direito, Schopenhauer, por

³²¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, vol. 2, p. 324; grifo do autor.

³²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-448 e p. 655-657.

sua vez, parece pressupor um mínimo de legitimidade moral à eficácia, logo, à vigência (validade formal) do direito.

Nesse diapasão, poder-se-ia ainda comparar a relação entre o direito em *sensu proprio* (o direito natural moral) e o direito positivo com a relação indicada por Schopenhauer entre a metafísica filosófica, o saber em *sensu proprio*, e a religião, o saber em *sensu allegorico*:

A filosofia está relacionada às religiões como uma linha reta ligada a várias curvas que passam perto dela, pois expressa “*sensu próprio*” e, conseqüentemente, atinge diretamente aquilo que as religiões mostram sob disfarces e a que chegam apenas através de rodeios.³²³

Assim, o *jusnatural* seria como que uma linha reta ligada a várias curvas *juspositivas* que passam perto dele, aquele mostrando pura e diretamente o que o *juspositivo* só logra mostrar sob a mediação da coercibilidade e a roupagem variada da contingência histórica. Ou seja, o *jus* natural seria o *jus* em *sensu proprio* e o *jus* positivo como que o *jus* em *sensu allegorico*.

Essa maneira canhestra com que o direito positivo termina por objetivar o direito moral (conquanto, sempre, em medidas variadas) também é indicada por Schopenhauer pela circunstância de aquele focar, ao contrário deste, nem tanto o praticante da ação moral, caso em que o exame do interior e das motivações (o exame de consciência) tende a prevalecer, mas o paciente da ação imoral, caso em que a apreciação do exterior e dos resultados da ação (a apreciação do comportamento lesivo) é que figura em primeiro plano.

Por conseguinte, o direito positivo tem predominantemente em mira a evitação do sofrimento da vítima decorrente dos danos provocados pela prática do injusto (o *sofrer do paciente*), ao passo que, o direito moral, tem em linha de conta, maiormente, a crítica da autenticidade do valor moral na prática do agente (o *agir do agente*), isto é, o julgamento da natureza dos motivos que de fato determinaram, na ação do agente, sua consideração pelo *alter*³²⁴.

Dessarte, parafraseando o provérbio popular, em Schopenhauer, o direito positivo como que *escreve certo por linhas tortas*³²⁵, dado que, no frigidar dos ovos, visa

³²³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, vol. 2, p. 367; grifos do autor.

³²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da mora*, p. 141-158.

³²⁵ Ou, conforme metáfora de Schopenhauer, tal como certas substâncias químicas não podem se apresentar no estado puro e isolado, mas, no máximo, com uma pequena mistura que serve de suporte ou lhes dá a consistência necessária, a exemplo do flúor, do álcool, do ácido cianídrico etc., o direito, para deitar raízes no mundo real, precisa do acréscimo da força (por vezes até da arbitrariedade: pense-

garantir o mesmo resultado final almejado pela consciência moral – a saber: que ninguém prejudique a ninguém (justiça) e que todos ajudem a todos sempre que possível (solidariedade)³²⁶, sob pena da inobservância dessa consciência compassiva causar ou não suavizar o sofrimento alheio –, mediante, contudo, a provocação da consciência egoísta do destinatário da norma, consciência esta calculadora dos riscos da desobediência (insustentabilidade social, prisão, multa etc.) e das vantagens da obediência (estabilidade social, o não ser apenado, o desconto no pagamento antecipado do imposto etc.)³²⁷, sem contar as censuras e os aplausos da opinião pública (a coerção espontânea de que nos falam os sociólogos):

[...] a **legalidade geral** exercida no trato humano e afirmada em máximas firmes como rochas repousa principalmente sobre dois tipos de necessidade externa: em primeiro lugar, sobre a **ordem legal**, por meio da qual o poder público protege o direito de cada um e, em segundo lugar, sobre a conhecida necessidade do **bom nome** e da honestidade civil para a subsistência no mundo, por meio da qual os passos de cada um ficam sob a fiscalização da **opinião pública**, que, inexoravelmente severa, não perdoa nunca nenhum passo em falso neste ponto e guarda um rancor do culpado até a morte, como uma mácula insolúvel [...] Estes dois vigias são pois os que guardam a legalidade pública e sem os quais, para falar francamente, iríamos mal [...].³²⁸

se, por exemplo, nos “direitos” de nascença, nos privilégios herdados e nas religiões de Estado) para que, apesar de sua natureza meramente ideal (etérea), possa atuar e subsistir neste mundo real e material sem evaporar e voar para o céu. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. *In: Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 252.

³²⁶ Como veremos mais à frente, essa segunda parte da consciência moral, afeta à solidariedade, é um ponto problemático no jusnaturalismo de Schopenhauer, o qual, muito em função de sua defesa de um Estado mínimo, precisa reter sua doutrina do direito natural, a despeito de toda a potencialidade desta, nos limites de uma concepção estrita de justiça.

³²⁷ No plano externo, a inobservância da *exigência* de reconhecimento e respeito da soberania alheia pode ter por *riscos* consequências graves como guerras, retaliações e isolamento, ou, ao menos, um clima beligerante decididamente hostil ao comércio internacional e aos intercâmbios tecnológico e cultural, enquanto, o reconhecimento e o respeito ao outro soberano pode ter por *vantagem* uma atmosfera de paz favorável a toda sorte de trocas de bens, serviços, informações e valores *potencialmente* úteis ao desenvolvimento interno. Por óbvio, não estamos, desse estrito ponto de vista egoísta/utilitarista, considerando o fundamento moral ou a justificativa ética do Estado que exige e do que reconhece ou eventualmente não reconhece a exigência, mas, unicamente, os *possíveis* prós e contras do reconhecimento ou não das exigências de uma soberania alheia. Além disso, desnecessário dizer que a perspectiva em tela só faz sentido quanto às relações de Estados cujas forças se equivalem de algum modo eficaz (*rectius*: Estados cujas relações podem ser efetivamente políticas), pois, do contrário, teremos simplesmente o corriqueiro “estado de natureza” em nível internacional, no qual o Estado hipossuficiente acha-se exposto ao risco da predação ou ao ridículo mundial na medida em que é ele a sofrer ou a ameaçar intervenções (*lato sensu*), e o Estado predador, por seu turno, não teme praticar ou sofrer ameaças de intervenções.

³²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 110; grifo nosso. A propósito, lembre-se que, não infreqüentemente, essa opinião pública é manobrada como forma de prejulgamento social voltado a pressionar o julgamento do Estado-Juiz, tal como se verifica cotidianamente na seletividade do poder punitivo e, mais emblemática e recentemente, nos casos de *lawfare*. Nesse sentido cf. ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. Direito penal e poder punitivo. *In: Direito penal brasileiro*: Primeiro volume – Teoria geral do direito penal. 4 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003, p. 33-78.

Com efeito, para ficar no exemplo da escravidão moderna colonial (que no Brasil, recorde-se de passagem, perdurou por quatrocentos anos, quase meio milênio!) acima mencionado, pensemos: no final das contas, a abolição da escravidão, se deu (I) graças aos apelos de abolicionistas fervorosos à consciência moral? Ou (II) ao cálculo de que, para a expansão do capital, haveria maiores vantagens em transformar o negro em trabalhador (escravo remunerado), logo, em consumidor (espécie de servo voluntário), do que em mantê-lo escravo (trabalhador não remunerado) – a par das vantagens de posar de civilizado?

Apesar de ser um assunto que causa alguma polêmica, provavelmente, a abolição se fez historicamente factível por força da segunda hipótese³²⁹, ou, no máximo, por força das duas hipóteses, o que, a propósito, ensejaria a paráfrase de outro provérbio popular, a saber, que o sistema normativo do Estado (sempre, em graus múltiplos) representa o desafio de como que *unir o útil ao justo*.

Portanto, aí está, à la Schopenhauer, a segunda parte do brocardo de Ulpiano, o *ubi societas ibi jus*, em cujo esclarecimento o filósofo alemão se destaca, como visto, não apenas por explorar a árvore genealógica egoística/utilitarista do Estado e do direito positivo³³⁰, mas, especialmente, por advertir, a despeito dessa genealogia, sobre o verdadeiro critério de legitimidade do sistema jurídico-estatal, qual seja, o humanismo (real e efetivo, não meramente retórico) de base compassiva, assim como por acenar numa direção que consistentemente (re)concilia utilitarismo (razão prudencial) e jusnaturalismo (consciência humanista).

Passemos, a seguir, ao exame mais detido da doutrina do direito natural de Schopenhauer, o que certamente contribuirá, dentre outras coisas, para uma maior elucidação de tudo quanto já foi dito até o momento (como a discussão recém-empresendida sobre o fundamento de legitimidade do direito positivo) acerca da filosofia moral schopenhaueriana.

³²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 109.

³³⁰ Não é demais repisar que o critério de legitimidade ético-moral do Estado, em Schopenhauer, não é o utilitarismo, mas o contratualismo lastreado no humanismo compassivo. Aliás, um dos maiores equívocos acerca do utilitarismo – no qual Schopenhauer não incorre – consiste em tomar o utilitarismo como critério ético-moral, quando, a bem da verdade, ele (o utilitarismo) é senão o critério de maximização racional do egoísmo. O utilitarismo, enquanto expressão da relação razão-egoísmo, é a coisa a ser ético-moralmente legitimada (leia-se: modulada), não o critério de legitimação ético-moral. Noutros termos: utilitarismo tem a ver com a questão da relação meio-fim e não com a questão da *medida* dos meios e dos fins. O utilitarismo se torna um mal-entendido – para não dizer o mal-entendido – quando pretende ser, outrossim, a própria medida ético-moral.

1.4 – Ideia de justiça: Sob o signo de um jusnaturalismo compassivo

A doutrina do direito (*lato sensu*), em Schopenhauer, poderia ser vista, conforme o próprio filósofo sugere, como mais não sendo do que um capítulo de uma doutrina maior, qual seja, a doutrina da moral³³¹. Seja porque o direito propriamente dito constitui-se de um elemento natural moral, a justiça, seja porque o aparato da força, característico à positividade histórico-concreta do direito, presta-se, conquanto por vias mais ou menos tortuosas e escalas e formas múltiplas, senão à realização daquele elemento natural moral, a justiça.

Que a moral, como contraponto modulador do egoísmo, deita raízes, segundo o entendimento do filósofo de Frankfurt, no sentimento natural da compaixão, que se desdobra em duas formas de consciência, a saber, a justiça como a consciência do “não leses a ninguém” e a caridade como a consciência do “ajuda a todos quanto puderes”³³², vimos ao longo do exame da antropologia schopenhaueriana.

No entanto, deve ter saltado aos olhos o fato de várias problematizações sensíveis à essa filosofia moral haverem sido evitadas, adiadas ou contornadas, tais como: quem é, mais precisamente, esse outrem? O que vem a ser prejuízo para efeitos morais? Qualquer sofrimento que um homem possa causar a outrem é passível de reprovação? Em que consiste a atitude de justiça (respeito) e caridade (solidariedade), esta sempre que possível, face ao outro? O que vem a ser e quais os limites deste possível? Como se conectam a ideia de justiça e a ideia de direito? Do que é feito o fundamento de legitimidade do direito? Este fundamento limita-se ao compromisso com uma visão limitada de justiça ou também alcança a justiça em sentido pleno e a solidariedade? Aliás, será que realmente existe, como anuncia Schopenhauer, uma “moral natural”, uma moral como “sentimento”, uma consciência moral “espontânea”, “desinteressada”? Caso sim, como nos é dado conhecê-la? Qual a relação entre fundamento, princípio e dever? Por que o conceito de dever-ser (“tu deves”) não se confunde com o de dever moral? Que serviço a moral presta à vida? Etc. etc. etc.

Desse modo, a presente seção, na medida em que tem por escopo o tratamento detido do jusnaturalismo de Schopenhauer, ensejará se não a solução, certamente um maior aprofundamento de questionamentos do jaez dos acima pontuados.

³³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 438.

³³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 78.

Isso posto, comecemos então pelo seguinte: que, à maneira de Kant, o ambiente próprio à consideração moral é, para Schopenhauer, o foro íntimo, ou, mais bem posto, a consciência traduzida em disposição, motivação e intenção: “[...] só a intenção decide sobre o valor moral ou não de um ato, donde o mesmo ato pode ser reprovável ou louvável segundo sua intenção”³³³.

Não que a exterioridade e os efeitos do comportamento sejam irrelevantes. Apenas, se quisermos saber do valor moral de uma ação, somente atentando-nos para os motivos e as intenções que a determinaram:

[...] sempre que se discute entre seres humanos sobre uma ação de importância moral, cada qual procura pela intenção e só julga a ação de acordo com esta, como também, por outro lado, quando alguém vê sua ação mal interpretada, é por meio da *intenção* que se justifica ou se desculpa quando ela teve um resultado prejudicial.³³⁴

Para quem acredita ser uma tal apreciação impossível, dado que jamais saberemos ao certo dos motivos subjetivos que pautam as ações de nós mesmos e tampouco as de outro homem, tanto mais ainda quando se leva em linha de conta toda a irracionalidade subjacente à consciência, então, dirá Schopenhauer, a sua explicação filosófica da moralidade permanecerá uma incógnita, quando não o discurso vazio e infrutífero de um divagador.

Contudo, para quem o interior humano, embora altamente complexo e arredo às pretensões de um conhecimento nos moldes das ciências exatas ou naturais, permite ao menos uma aproximação crítica, ou, para dizer em chave schopenhaueriana, uma autoconscientização, então, dirá Schopenhauer, a sua teoria sobre o fundamento da moral poderá encontrar eco, soando razoável.

Além disso, embora já mencionado alhures, é preciso repisar, a título de ressalva preambular ao exame do jusnaturalismo de Schopenhauer, que, para este, a motivação moral é uma questão de motivação desinteressada, sob pena de a motivação moral não se distinguir das motivações egoísticas interesseiras, assim como que trata-se de uma motivação desinteressada *compassiva*, pois, ao contrário de sua irmã, a motivação desinteressada contemplativa, não se traduz em fruição estética, mas em escrúpulos de justiça e ou caridade:

³³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 41. Registre-se, por oportuno, que, em rigor, não é a *intenção* ou a *espécie de motivação* da ação, mas a *máxima fundamental* seguida ao praticá-la o que interessa a Kant, como decorrência natural do racionalismo apriorístico formulaico de sua concepção ética. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 61.

³³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 41; grifo do autor.

Ações do tipo mencionado [ações desinteressadas compassivas] são [...] as únicas a que se atribui propriamente *valor* moral. Como o que é próprio e característico delas, vemos a exclusão daquela espécie de motivos por meio dos quais, ao contrário, procedem todas as ações humanas, a saber, o *interesse próprio*, no sentido amplo da palavra. Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*.³³⁵

E, tal como na primeira advertência, aqui também há uma dificuldade de saída, a saber: se impera o ceticismo, feito o que acontece com o Nietzsche da *Genealogia da moral*³³⁶, quanto à possibilidade de uma motivação compassiva desinteressada, pois todas as ações procederiam do egoísmo e do interesse próprio, a moral, como concebida por Schopenhauer, perde seu objeto e razão de ser³³⁷.

Ora, fundamentalmente, o método de abordagem schopenhaueriano da motivação desinteressada *enquanto tal* supõe, a despeito da onipresença do substrato volitivo inconsciente, o *esvaziamento* do elemento volitivo da consciência, quer totalmente, caso em que a psique consciente acha-se como que desocupada das vontades egoística (consideração do bem e mal-estar do *eu*) e compassiva (consideração do bem e mal-estar do *outro eu*), permitindo-se, pelo tempo em que se vê destas liberada, entreter-se como puro sujeito cognoscente estético-contemplativo; quer parcialmente, caso em que a consciência se desimpregna da saturação egoística e matiza-se de compaixão (por vezes mesmo saturando-se de compaixão, a exemplo do que se passa na caridade *stricto sensu*), assim abrindo caminho à experiência compassiva³³⁸. Em assim sendo, afora o problema do *locus* da nascente da compaixão – que, como por nós ventilado a outro propósito, residiria no Egoísmo, enquanto Vontade de Vida da Espécie³³⁹, e não no egoísmo, enquanto vontade de vida

³³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 130-131; grifo do autor. Poder-se-ia objetar, como notado por Schopenhauer, que as ações por pura maldade e crueldade também são desinteressadas. Mas então seria o caso de lembrar que estas vão totalmente de encontro à característica principal da ação moral, a saber, o fato de se tratar de uma ação desinteressada *compassiva*, logo, uma ação que não tem por escopo alegrar-se com o sofrimento alheio, pois, absolutamente, o que a ação moral visa é eliminar o sofrimento do outro, ou, ao menos, suavizá-lo. Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 131.

³³⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 129-130.

³³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 134-135; grifo do autor.

³³⁹ Leia-se: “A Vontade de viver, que é tão poderosamente ativa, tem a sua raiz na espécie, e não realmente no indivíduo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 179). Por isso que, como bem advertido por Alain Roger, não se deve reduzir a filosofia da Vontade à sua ética, à “wagnerização”, e amputá-la de sua envergadura cosmológica, que constitui seu verdadeiro vigor. Cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. XV e p. XX.

individual –, o que importa a Schopenhauer, para fins de determinação do valor moral de uma ação, é saber da qualidade da compaixão nos limites da experiência da consciência individual, isto é, se sincera, espontânea e natural, logo, sob o signo da boa-fé (o ponto arquimédico da filosofia moral de Schopenhauer), ou se insincera, estratégica, inventada e ressentidamente exigida, logo, sob o signo da má-fé (o alvo central da crítica de um Nietzsche). A propósito, fosse-nos permitido compreender Nietzsche, nesse ponto, diferente do modo como ele próprio se compreendeu, não tomando sua genealogia da moral como denúncia à gênese egoística da moral, seguida, sem mais, de denúncia à natureza artificial de *toda a moralidade*, mas, distintamente, como um audacioso remontar crítico à provável gênese egoística, instintiva e pré-civilizatória da moral, seguido de sutis e acuradas denúncias à *falsa moralidade* enquanto estratagema de mascaramento e racionalização enviesada do egoísmo de rebanho, fraco e ressentido, então não haveria que discrepar de todo o discípulo Nietzsche do mestre Schopenhauer. Seja porque, neste, nada impede que, genealogicamente, a compaixão também seja remetida ao amor-próprio ou querer viver, desde que se tenha o cuidado de remetê-la a algum ponto *a partir* da perspectiva do Amor-Próprio ou Querer Viver da Espécie³⁴⁰, ou, ao menos, à *estrita* dimensão *inconsciente* do egoísmo individual; seja porque, também para Schopenhauer, toda e qualquer doutrina que se diz moral mas que se apoia no *modus operandi* (contra)motivacional do egoísmo é falsa e embusteira – sem prejuízo, contudo, da validade e naturalidade daquela relação outra que não a de escamoteamento entre compaixão (moral) e egoísmo (utilitarismo), qual seja, a relação, conforme atrás ressaltado, em que a vontade compassiva atua sobre a vontade egoística como modulação, contrapeso, *medida*.

Mais especificamente, para Nietzsche, com exceção da moral dos fortes, afirmada franca e transvalorativamente pela e para a vontade de potência do além-do-homem, a moralidade de praxe, por consistir no astucioso “tu deves” do fraco sufocador da vontade de potência, seria uma fraude – malgrado sua utilidade no evoluir civilizatório³⁴¹.

³⁴⁰ Leia-se: “[...] é na *ideia* ou nas espécies que a vontade de viver é mais enraizada e se manifesta; portanto, a vontade se preocupa realmente apenas com a continuidade da espécie” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 176; grifo do autor).

³⁴¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Human, all too human: A book for free spirits*. Trad. R. J. Hollingdale. 2 ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

Já para Schopenhauer, com exceção da moral compassiva moduladora do egoísmo, a moralidade ordinária, na medida em que tem a forma de um “tu deves” que sorrateiramente apela, no intuito de contenção e direcionamento dos interesses egoísticos, à própria psique interesseira, também seria sinônimo de fraude³⁴², de vez que, assim estabelecida, não se poderia tomar propriamente por moralidade, mas por legalidade.

Como se vê, o possível ponto de convergência entre os dois, nesse passo, repousaria em que, para ambos, a moral convencional é tanto uma *moral de escravos* quanto uma *moral falsificada*, ora por desinfetar, adulterar, inverter de ponta-cabeça e se ressentir do egoísmo enquanto vontade de potência (Nietzsche), ora por ocultar, sob as vestes de uma pretensa (contra)motivação desinteressada, o recurso à subterfúgios egoísticos (máxime à motivação do medo) no afã de regulação do egoísmo (Schopenhauer)³⁴³.

Exemplar, nesse sentido, seria o imperativo categórico kantiano, o qual, no cerne, mais não seria que o “tu deves” judaico-cristão disfarçado³⁴⁴. Essa moral de escravos embusteira, como cedo, Nietzsche haverá de criticar com mordaz contundência, como, por exemplo, em *Assim falou Zaratustra*, quando da apresentação das três metamorfoses³⁴⁵, e em *A gaia ciência*, à altura do parágrafo 335³⁴⁶, embora dela Schopenhauer já dissesse: “Tem de ser *comandada!* Que moral de escravos!”³⁴⁷

Seja como for, não nos escapa que essa é uma tentativa de (re)aproximação no mínimo problemática, sobretudo quando se aprecia outros aspectos importantes, a exemplo do fato de que, em Nietzsche, não parece haver a preocupação com discriminar na ação o elemento moral dos demais elementos em sua proposição transvalorativa – de resto, impulsionada por um esteticismo despótico tendente a tudo

³⁴² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 40.

³⁴³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 651.

³⁴⁴ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 145-146.

³⁴⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*: Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 27 e ss.

³⁴⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. UK: Cambridge University Press, 2001, p. 187-189.

³⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 40. A título de complemento e curiosidade, registre-se que, segundo Alain Roger, Schopenhauer, por sua vez, havia sido precedido pelo jovem Hegel, em seus *Theologische jugendschriften*, na denúncia do caráter escravo do kantismo e daquilo para o qual este funciona como vestimenta, o judaísmo. Cf. ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. LVII-LVIII.

sujeitar –, ao passo que, em Schopenhauer, a moral tem a ver com a medida do egoísmo, logo, com a medida, em última análise, da eudaimonia ou da utilidade (conforme se encara a promoção do bem-estar da perspectiva pessoal ou social), desse modo claramente distinguindo-se, embora não necessariamente divergindo, do elemento eudaimônico ou utilitário. Este é, aliás, do ângulo da vida, ou, consoante a locução substantiva schopenhaueriana, da “vontade de vida”, o verdadeiro, natural e único papel, se é para haver algum, da consciência moral, a qual, todavia, perverter-se-ia, para falar à maneira de Nietzsche, em pruridos culposos, delírios santimoniais e ostentação ascética, quando deixasse de servir a vida e se voltasse contra ela, vale dizer, quando trocasse a afirmação pela negação da vontade de vida, a vontade de potência autêntica pela vontade de potência doentia (porque, consoante a advertência nietzschiana, sempre será o caso de potência, até mesmo quando o que se quer é um querer-não-querer, *i.e.*, quando a potência está em se despotencializar³⁴⁸), enfim, a pulsão de vida pela pulsão de morte.

Portanto, recapitulando: **(I)** que a motivação moral não seria racionalmente cognoscível e **(II)** que a motivação moral como motivação desinteressada seria impossível, ante a onipresença do egoísmo, são duas objeções levadas a sério por Schopenhauer antes de desenvolver sua proposição moral, e conseqüentemente, seu jusnaturalismo. À primeira, ele responde recorrendo ao testemunho da autoconsciência³⁴⁹, e, à segunda, com acenos à possibilidade de uma consciência depurada do egoísmo, de resto liquefeito na Vontade de vida.

³⁴⁸ A propósito, outra coisa não dizia Carlos Campos, conquanto em chave empiriocriticista, ao identificar a *vontade* como uma das constantes irremovíveis, ao lado do *tempo*, do *espaço* e do *ser* (a constante irremovível por excelência), de nossa experiência: “Como não podemos pensar o não ser, também não podemos pensar o não querer, porque não temos experiência de não querer. A renúncia à vontade é vontade” (CAMPOS, Carlos Alvares da Silva. *O mundo como realidade*, p. 122). Aliás, fosse-nos permitido desenvolver esse ponto de vista do filósofo mineiro, ousaríamos ventilar, inclusive, que a vontade seria senão a versão do ser imperecível temporalizado, ou, mais bem posto, a sombra fenomênico-temporal do ser em si, afinal, que outra consistência ou modo de existência poderia assumir o ser perene submetido ao tempo que não a consistência ou o modo de existência de uma *vontade de ser* incansável? A isso, suspeitamos que Schopenhauer, a contragosto, até poderia tolerar, embora somente para logo em seguida retrucar algo no sentido de que preferiria se limitar ao conceito de Vontade (a última palavra mais rica de implicações dentre todas as últimas palavras), pois esse nosso conceito de ser diz pouco ou quase nada, sem falar que ele corre o risco de desandar em Epifilosofia (em especulações extramundanas sobre o Ser), isto é, em sistemas filosóficos “[...] infinitamente vazios, pobres – e, justamente por isso, sufocantes de tão tediosos” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 227). Sobre as questões epifilosóficas, que, como tais, só podem receber “respostas” transcendentais, portanto, acríticas, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Epifilosofia. In: O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 383-391.

³⁴⁹ Que não é tanto conhecimento, mas reconhecimento, pois “[...] aquilo que se impõe a nós desde dentro possui caráter não tanto de conhecimento, mas de *reconhecimento*” (FONSECA, Eduardo

Contudo, não se pode prosseguir sem mencionar uma terceira e última contestação rebatida pelo filósofo.

É que poder-se-ia objetar que, a bem da verdade, a moralidade, enquanto prática moral, simplesmente não existe, dado que o que se toma por *moralidade* mais não seria que a *legalidade* do dia a dia, esta um misto, segundo Schopenhauer, de retributivismo religioso, opinião pública e flocinheira estatal – bem como, se sequisesse complementar ou atualizar a lista, de condicionamento familiar, adestramento escolar, automatismo laboral, etiquetagem docilizadora, indução midiática etc.

Tanto não existe, prosseguiria o objetor, que tão logo o homem se vê desvencilhado do medo das sanções estatais e da opinião pública e nada mais o pode deter, em parte porque se nem mesmo o Estado e a opinião pública, cujas sanções são certas e próximas, o detiverem, tampouco a religião, com suas ameaças transcendentais incertas e distantes, o fará, e, em parte, porque, precisamente, inexistem qualquer escrúpulo moral no nível da natureza humana.

Aliás, o próprio Schopenhauer, coerente com suas premissas antropológicas, concede de pronto que, *via de regra*, o comportamento aparentemente justo e caridoso determina-se por motivos estranhos à motivação moral genuína, *i.e.*, a consideração espontânea do bem e mal-estar do outro, e que sem o baluarte do Estado e da opinião pública (complementado pela ameaça do juízo final religioso) estaríamos definitivamente desenganados à *bellum omnium contra omnes*³⁵⁰.

Todavia, a posição do filósofo é a de que, desde que baixemos as expectativas e reconheçamos o caráter *extraordinário* do agir moral autêntico (inclusive, não só deste, mas do intelectual e estético também), ou, dito de outro modo, desde que não olvidemos que, *via de regra*, o mundo é, de fato, *esteticamente uma galeria de caricaturas horrendas, intelectualmente um hospício e moralmente um covil de ladrões*³⁵¹, mas que, isso inobstante, no mundo também viceja, como exceção que confirma a regra, o belo, o verdadeiro e o bom, e então não se negará de todo à moral possibilidade, existência e validade, em que pese ser ela da família das exceções, das coisas inesperadas e dos casos isolados³⁵².

Ribeiro da. Nota 3. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 395; grifo do autor).

³⁵⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 123 e ss.

³⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 125.

³⁵² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On ethics. In: *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2, p. 218-219.

Para tanto, lembra-nos Schopenhauer que bastaria atentar-se, **(a)** de um lado, àquelas situações excepcionais em nossa própria vida em que tivemos a viva consciência de haver agido por pura motivação moral ou de haver nos relacionado com outra pessoa assim motivada, bem como àquelas raras pessoas que nessa qualidade efetivamente se excedem com quem temos ou tivemos a sorte de conviver ou que cruzam ou cruzaram de modo especialmente marcante o nosso caminho; e, **(b)** de outro lado, à consciência espúria, na forma de remorso, que não infreqüentemente nos acomete, como consequência de injustiças ou impiedades por nós praticadas, e que seria mais um indício significativo, conquanto indireto, a favor da existência de uma consciência moral natural – embora não escape a Schopenhauer a ressalva de que “[...] no está nítida e incontrovertidamente trazada la línea divisoria entre aquello que [na consciência] pertenece originaria y propiamente a la naturaleza humana, y lo que la formación moral y religiosa añade”³⁵³.

Assim, essas são as principais objeções enfrentadas por Schopenhauer³⁵⁴ antes do filósofo pôr mãos à obra na apresentação de sua teoria moral, em meio à qual se encontra sua doutrina do direito natural. Navegar em torno delas fez-se necessário a fim de se aportar precavido no território jusnaturalista do filósofo da Vontade e então poder começar a exploração de sua teoria da justiça.

Dessarte, sem mais delongas, pergunta-se: o que é justiça para Schopenhauer?

Ora, consoante o autor do ensaio *Sobre o fundamento da moral*, a justiça é algo a que se chega *indireta e negativamente*, dado que é à *injustiça* que estamos *direta e positivamente* atados.

Em primeiro lugar, porque é a própria vontade egoística, em grande parte violenta, desmedida e pungente, que ao agente é dada imediata e positivamente em sua subjetividade, enquanto, somente depois, quando da representação de sua externalização na ação, suas consequências objetivas sobre o próprio agente e o outro, como o sofrimento injusto perpetrado contra o outro e a ressonância deste sofrimento na consciência do agente na forma de remorso, são dadas mediata e negativamente. Ou seja, aqui a justiça é mediata porque o seu objeto, o outro com o

³⁵³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 44.

³⁵⁴ Para maiores aprofundamentos cf. CARTWRIGHT, David. E. Schopenhauer's narrower sense of morality. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 252-292, 1999, p. 263-269.

seu sofrimento, é dado, ao menos a princípio, como representação ou fenômeno externo, separado, diferente; e é negativa porque a justiça só entra em cena num segundo momento na forma do compadecer-se pelo sofrimento do outro, compadecer este que nega, no sentido de que se ressentir, oferece resistência e impede, o impulso primário à injustiça³⁵⁵.

Em segundo lugar, a justiça é mediata e negativa porque só quando se vive em um mundo em que grassa a injustiça é que se pode adquirir a viva consciência do seu oposto, a justiça, quando mais não seja porque tendemos a prestar real atenção no que se apresenta como *problema*, com vistas a solucioná-lo, e nem tanto no que *funciona*, digamos assim, adequadamente. Ou seja, aqui a justiça é mediata porque é a contraparte; e é negativa porque é a negação, na forma de reação-solução, da situação-problema originária da injustiça.

E, por fim, à justiça se chega mediata e negativamente porque, por força do *modus operandi* de nossa psique, tendemos a nos conscientizar do valor de um bem quando o perdemos, o que, nesse caso, significa que tendemos pessoalmente a tomar consciência do bem da justiça quando, para nós, ele perde lugar para o mal da injustiça. Ou seja, aqui a justiça é mediata porque é o sentimento prévio da injustiça sofrida que condiciona o surgimento do sentimento da justiça na forma de indignação³⁵⁶; e é negativa porque define-se pela negação, no sentido de uma mera ausência, um livrar-se e um aliviar-se, da injustiça.

Note-se, pois, dessa perspectiva schopenhaueriana, que, em um mundo em que a justiça imperasse como uma espécie de lei natural, ela (a justiça) sequer seria objeto de preocupações, de vez que não se teria ensejo de significativa vivência do seu contrário, a injustiça, e, conseqüentemente, não se teria ocasião para sentir e perceber como uma exigência visceral o valor da justiça, ou, mais precisamente, o valor da injustiça debelada³⁵⁷.

³⁵⁵ Para o que se segue sobre a justiça cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-448; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158.

³⁵⁶ Rousseau, ao que parece, era da mesma opinião: “Nossos primeiros deveres são para conosco; nossos sentimentos primitivos concentram-se em nós mesmos; todos os nossos movimentos naturais dizem respeito inicialmente à nossa conservação e ao nosso bem-estar. Assim, nosso primeiro sentimento de justiça não nos vem da que devemos e sim da que nos é devida [...]” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 84-85).

³⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 241-242.

No entanto, como vivemos em um mundo contrafactual, em que a possibilidade da justiça convive com a possibilidade da injustiça (ou a *probabilidade* da injustiça, quando não a *lei* da injustiça em face da qual a justiça seria a *exceção*, como expõe Schopenhauer em suas cores escuras)³⁵⁸, e como, via de regra, um bem, como o bem da justiça, avulta de importância somente quando perdido, a justiça então é um elemento secundário que só se apresenta, como consciência, vontade ou sentimento (Schopenhauer emprega essas variações e outras mais), por ocasião da consciência ou sentimento prévio do mal da injustiça cometida ou sofrida que põe a perder o bem da justiça, e que se implementa, como *valor*, por contraposição ao desvalor da injustiça.

Como se vê, muito do que Schopenhauer aí diz consiste em transplantar para a reflexão da justiça o seu modo de raciocinar geral sobre o tema da felicidade, a qual, na medida em que supõe a satisfação da vontade – logo, a superação de uma necessidade, logo, o livrar-se de uma aflição –, tem por natureza senão a *negação mediata* de uma insatisfação anterior, enquanto tal *imediate e positivamente* sentida como vontade, de modo que, por aí, a felicidade mais não pode ser que um paliativo momentâneo (o secundário) da dor ou infelicidade inerente ao querer (o primário):

[...] a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o *positivo*, aquilo que é sentido imediatamente. Ao contrário, a natureza do contentamento, do prazer, da felicidade, consiste só no fato de que uma carência foi suprimida, uma dor aquietada. Estas agem portando *negativamente*. Por isso mesmo, a necessidade e o desejo são condições de todo prazer.³⁵⁹

Inclusive, parte significativa da sabedoria de vida estaria, segundo o filósofo, no reconhecimento dessa natureza precária e ilusória da felicidade como satisfação volitiva, e, por via de consequência, na adoção de uma existência cuja felicidade estivesse menos na busca da satisfação da vontade, portanto, na busca de gozos e prazeres, do que em pura e simplesmente não-querer, logo, não-afligir-se, logo, não-sofrer.

³⁵⁸ Leia-se: “[...] a máxima da injustiça, o reino da violência em vez do direito [...] é propriamente a lei que real e faticamente rege, na Natureza, não somente, porventura, no mundo animal, mas também no mundo humano. [...] Pelo contrário, a justiça autêntica, isto é, não forçada, acontece por certo, sempre, só como exceção àquela lei natural” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 73; grifo do autor). Alhures, vai dizer que, como, por natureza (na origem), não é a justiça que prevalece na Terra, mas a força, esta tem uma espécie de privilégio do primeiro ocupante (*primus occupantis*) contra a justiça. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 248.

³⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 138; grifo do autor.

O truque, bem ao estilo *menos é mais*, estaria, desse modo, em proteger-se o mais possível das dores do mundo, a começar pelas provenientes do abandono ao enxame dos desejos, ao invés de deixar-se seduzir pelas promessas destes, meras “espumas e vapores”, “[...] como o vinho fornecido por Mefistófeles na adega de *Auerbach*. [Donde] também nós [dizemos] depois de cada prazer [...] sensível: ‘E, no entanto, parecia que eu bebia vinho’”³⁶⁰.

Mas voltemos à justiça. Assim, embora adentre na consciência mediata e negativamente, na medida em que não se manifesta por si mesma, como a justiça se manifesta uma vez presente na consciência? Conforme se pode depreender do ensino de Schopenhauer, a justiça, em essência, dá-se como uma comoção ou reação do sentimento a sofrimentos relacionados a ações danosas, lesivas ou prejudiciais, e que, ao elevar-se, na prática, à clareza da interpretação racional, estabiliza-se na forma de ditames tais como “respeite o próximo”, “não prejudique o outro”, “reconheça cada um o que é seu” e outros semelhantes.

Esse primeiro movimento expressivo da compaixão, a justiça, consiste, fundamentalmente, no escrúpulo espontâneo de respeito pelo outro à força do reconhecimento algo intuitivo do direito deste a não sofrer por ações violadoras dos bens integrantes de sua esfera de afirmação volitiva aparentemente legítima.

Trata-se, pois, de uma consciência espontânea, menos por prescindir de elucubrações racionais do que por não se estear em motivos egoísticos, como conveniências e medo. Portanto, trata-se de uma consciência espontânea no sentido de consciência desinteressada, “de bom grado”.

Depois, assume a forma de um sentimento de respeito, pois se segue como consequência da consideração pelo outro reconhecidora do direito mais elementar de todos, a saber: o direito a não sofrer de modo gratuito, *i.e.*, o direito a não sofrer por males provocados arbitrariamente – afinal, de males, bastam-nos os não-antrópicos.

E, de resto, trata-se de uma disposição que lida, no mais das vezes, com a realidade tal como representada na mera aparência, donde o reconhecimento da legitimidade da esfera de afirmação do outro estar na dependência, ao menos num primeiro momento, de uma espécie de “presunção de legitimidade”, que é tanto menos segura quanto mais a esfera de afirmação alheia soe haver se constituído à força de

³⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 199; grifo do autor.

arbitrariedades e ou de meras formalidades: por exemplo, “[...] muitos consideram em silêncio a propriedade dos demais como possuída apenas em virtude do direito positivo”³⁶¹.

É de se notar, nesse raciocínio de Schopenhauer destinado a explicar os fundamentos da consciência da justiça, que o ponto mais sensível é o atinente à ideia de direito natural ao bem legítimo, dado que ela precede, na qualidade de premissa, a ideia de justiça, de modo que, ao fim e ao cabo, justo é o que estiver de acordo com o direito natural ao bem legítimo e injusto o contrário.

Como aduz o mestre alemão, um direito é legítimo se o seu processo de obtenção (formação) e ou emprego (uso) ocorre por alguma outra forma que *não* a violência e ou a mentira astuciosa, logo, se *não* ocorre de forma arbitrária:

A lei da motivação é tão rigorosa quanto a da causalidade física, trazendo portanto consigo uma coerção igualmente irresistível. De acordo com isso, há dois caminhos para o exercício da injustiça: o da *força* e o da *astúcia*. Como posso, por meio da força, matar outrem ou assalta-lo ou obriga-lo a me obedecer, também posso realizar tudo isto por meio da astúcia, pois apresento a seu intelecto motivos falsos, segundo os quais ele tem de fazer o que, sem isso, não faria. Isto acontece mediante a *mentira*, cuja ilegitimidade só nisto repousa e, portanto, só se liga a ela na medida em que ela é um instrumento da astúcia, isto é, da coerção por meio da motivação. Via de regra, porém, é isto o que ela é. Pois, primeiramente, a minha mentira não pode dar-se sem um motivo. Mas este motivo será, com raras exceções, um motivo injusto, sendo aliás a intenção de conduzir outros sobre os quais não tenho nenhuma força de acordo com a minha vontade, isto é, de coagilos mediante a motivação.³⁶²

A força e a astúcia, cujas expressões mais palpáveis são a violência e a mentira, são as duas grandes formas de *causar* a injustiça, ou seja, de *causar* ofensa e, *consequentemente*, sofrimento ao outro, embora, como ressalva Schopenhauer, excepcionalmente não possam ser censuradas, como é o caso do emprego da força à guisa de legítima defesa ou daquelas mentiras evasivas corriqueiras como forma de se resguardar de investidas indiscretas potencialmente danosas³⁶³.

Portanto, via de regra, há falar em legitimidade, logo, em justiça, se *não há* a arbitrariedade da força e ou da astúcia, logo, injustiça. Trata-se, já se vê, de uma definição negativa, pois legítimo e justo é o que *não é* ilegítimo e injusto³⁶⁴.

³⁶¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 112.

³⁶² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 153-154; grifo do autor.

³⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 264-266.

³⁶⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 240-241.

Contudo, caso se queira uma definição positiva – algo que, frise-se, Schopenhauer limita-se a esboçar³⁶⁵ –, e então se poderia dizer que o bem (*lato sensu*) a que se tem direito (afinal, todo direito é direito em relação a algum bem) será legítimo, logo, justo, quando integrar a esfera de afirmação volitiva do sujeito na forma de (I) atributo ôntico, (II) objetivação de sua vontade de trabalho ou (III) dádiva.

Dessarte, a vida, a integridade física e a liberdade ambulatorial, mas também a água e o oxigênio como pré-requisitos indispensáveis à sobrevivência, por exemplo, são bens legítimos embrionários a que se tem naturalmente direito, senão porque compõem e ou mantêm a própria condição ôntica individual do sujeito, portanto, algo *sine qua non* por excelência, e que, enquanto tal, constitui-se, à toda evidência, independentemente de violência e ou astúcia.

Ao menos de uma perspectiva fenomênica – e esta é a perspectiva que estamos a valorizar no presente trabalho –, o indivíduo não adquire o seu ser e adentra na existência às custas de outrem, pois, do contrário, seria preciso imaginar a situação absurda de um indivíduo que, embora ainda não sendo, cometesse alguma injustiça para vir a ser – malgrado, como visto, a receptividade da metafísica schopenhaueriana à vetusta crença de que, dado o aspecto de “prisão” e de “colônia penal” do mundo, a existência mais pareceria uma espécie de pena devida a uma suposta culpa originária, qual seja, precisamente a culpa por haver desejado existir³⁶⁶.

Entretanto, à parte esse juízo metafísico, o que se constata fenomenicamente³⁶⁷ é que, o corpo, com tudo o que o constitui e mantém, é o bem natural no mais alto grau, nem tanto por se tratar de algo cujo processo de elaboração

³⁶⁵ A propósito: “Embora o conceito de direito seja propriamente um conceito negativo, em oposição ao de injustiça, que é o ponto de partida positivo, a explanação de tais conceitos não pode ser totalmente negativa” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 656).

³⁶⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Doctrine of suffering of the world*. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 302.

³⁶⁷ Por apenas deixar em suspenso o “significado mais profundo” do dogma do pecado originário (ou pecado ancestral, como se dizia antes de Agostinho), a saber, a culpa originária, em vez de simplesmente rejeitá-lo, queremos acreditar que Schopenhauer não nos acusaria de “obtusos racionalistas” partidários de um “racionalismo superficial”, que, escancarando seu “largo focinho de buldogue” e medindo esse grande mistério com “fita de alfaiate”, faz dele “zombaria de criança”, já que “[...] nada se afigura mais claro e certo [a tal obtuso racionalista] do que a existência de cada um ter começado com o próprio nascimento, razão pela qual seria impossível que pudesse ter vindo ao mundo culpado. Que sagacidade!” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 275). Para um resumo da crítica racionalista atual do dogma sob exame, a qual certamente não escaparia dos insultos e desprezo de Schopenhauer, tanto mais ainda porque até mesmo a interpretação simbólico-metafísica que ela ensaia da ideia de culpa originária seria ridiculamente simplória, rasa e preguiçosa aos olhos do filósofo alemão, cf. DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 322-327.

refoge ao poder humano – afinal, a ciência hodierna já apresenta capacidade expressiva de intervenção na (re)configuração da gênese humana, para não evocarmos o potencial da engenharia genética³⁶⁸ –, mas sim por se tratar de algo cuja entrada na existência não se deve, de forma alguma, a si mesmo.

Em outras palavras: o nosso corpo (*lato sensu*) é um bem legítimo ao qual temos um direito natural vital senão porque “dado” a nós pela “natureza”, donde ser injusta qualquer violação desse direito elementar causada por outrem – em Schopenhauer, uma vez que a moral é sempre a relação entre *eu* e *alter*, não há falar em injustiça contra si mesmo³⁶⁹ – e justa toda e qualquer exigência de respeito ao direito ao corpo e a tudo o mais indispensável à sua manutenção.

Assim, esse seria o direito inato do indivíduo natural em sentido próprio, da pessoa, ou da vontade de vida imediatamente objetivada em corporeidade.

Por sua vez, a propriedade de uma residência, de uma biblioteca ou de um automóvel, por exemplo, será naturalmente legítima se representa os frutos da vontade trabalhadora, ou seja, a objetivação da aplicação da força e da energia da vontade *pessoal* de uma forma outra que não a da ação violenta (típica do adepto do direito da força) e ou mentirosa (típica do adepto do direito da astúcia)³⁷⁰.

O trabalho, aduz Schopenhauer, é manifestação da vontade de vida do sujeito. Tal como o corpo, em última instância, é o monograma da vontade³⁷¹, os serviços, produtos e obras resultantes da atividade laboral também são manifestações da vontade, ou, para falar com mais precisão, do exercício da afirmação do querer viver, pelo que aqueles (serviços, produtos e obras) são como que o monograma do exercício volitivo.

Como consequência, os resultados do trabalho, *i.e.*, da vontade empenhada, *incorporam* a esfera de afirmação existencial do sujeito, alargando-a para além dos

³⁶⁸ Cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 264 e ss.

³⁶⁹ Leia-se: “[...] ‘Volente non fit injuria [Não se faz injustiça de bom grado]; pois, [...] aquilo que eu faço é com certeza o que quero; assim, acontece-me por minha causa também apenas aquilo que quero; consequentemente nenhuma injustiça’ (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 31; grifo do autor).

³⁷⁰ Sobre como muito da sociedade civil poderia ser vista como uma forma de substituição do *direito dos mais fortes* do estado de natureza pelo *direito dos mais astutos* cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 111-112. Sobre como ambos os direitos, o da força e o da astúcia, são expedientes de uma mesma mentalidade adaptativa primitiva, como tal aquém de uma mentalidade revolucionária propugnadora do *direito de (e à) potencialidade*, cuja palavra de ordem é transformar o mundo, ao invés do “fatalismo” da adaptação, cf. VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*, 2016.

³⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 375.

limites corporais, motivo pelo qual constituem-se como bens legítimos aos quais o sujeito volitivo trabalhador tem direito natural, e, conseguintemente, a justa pretensão de vê-los reconhecidos e respeitados.

Diferentemente do primeiro caso, em que a legitimidade se define por uma lógica ainda algo negativa, ante a impossibilidade de se acusar o sujeito de arbitrariedade no processo de conformação de sua existência (do seu *vir a ser*), aqui a legitimidade se funda, de forma perfeitamente positiva, no próprio sujeito, vale dizer, no sujeito que afirma e expande sua vontade de vida sem obliterar, de forma arbitrária, a afirmação e expansão da vontade de vida alheia.

Desse modo, esse seria o direito natural do indivíduo trabalhador ou da vontade de trabalho objetivada com vistas à propriedade – à qual haveremos de voltar logo mais.

Por fim, se o bem do Fulano ingressa na esfera de afirmação volitiva do Beltrano graças à voluntariedade daquele, o direito do Beltrano a tal bem será naturalmente legítimo, dado que também adentra o âmbito de afirmação existencial livre de arbitrariedade, tal como se verifica desde as situações mais triviais, como o bem recebido à guisa de presente, às mais solenes, como o que comumente se passana transmissão de herança.

Assim, esse seria o direito natural do indivíduo *donatário* ou da vontade agraciada, por assim dizer.

A propósito, a primeira espécie de direito natural (relacionada aos atributos conformadores e ou mantenedores do ser) até poderia ser encarada nos termos dessa última (relacionada aos bens que chegam ao sujeito por uma vontade alheia doadora), se, não sem fazer ouvidos moucos a Schopenhauer, considerar-se a existência, *apesar dos pesares*, como uma forma de *dom* outorgado pelos genitores.

Ademais, também se poderia pontuar que os direitos naturais da primeira e terceira espécies provêm de fonte extrínseca, visto que, diferentemente dos direitos naturais da segunda espécie, que são adquiridos intrinsecamente por obra da própria vontade laboral do sujeito, aqueles adentram a esfera do sujeito por vias distintas (*natureza* ou *vontade alheia*) ao empenho direto de sua vontade.

A essa altura, contudo, é preciso advertir que Schopenhauer também se preocupa – embora, infelizmente, não chegue a explorar essa sua preocupação – com a necessidade de *manutenção* da legitimidade do direito natural ao bem, ou, dizendo de outro modo, com a necessidade de *justificação do uso* do bem, senão porque o

problema da legitimidade ou justificação não se esgota na consideração do processo de obtenção (formação) do bem.

Na realidade, esse é um ponto especialmente importante, porque, a partir daqui, o fenômeno do trabalho assume peso e protagonismo na reflexão schopenhaueriana³⁷² – malgrado, frise-se uma vez mais, o filósofo não levar o assunto às últimas consequências –, considerando-se que, para Schopenhauer, ora o trabalho, enquanto emanção da afirmação decidida da vontade de vida, responde sozinho por toda a fundamentação da legitimidade de uma classe de direitos naturais (os da segunda espécie), ora o trabalho concorre para o aperfeiçoamento da legitimação e justificação das demais classes de direitos naturais (os da primeira e terceira espécies), a exemplo dos direitos herdados pela loteria da natureza e ou pelo acaso da condição sociofamiliar, os quais somente se justificarão, em longo prazo, pelo modo com que o sujeito exercê-los.

Assim, se o sujeito é um Schopenhauer, tendo a “sorte” (esta coisa ambígua) de nascer com predicados intelectuais muito acima da média, no seio de uma família que, conquanto algo disfuncional, possibilita-lhe experiência e educação hábeis a desenvolver suas melhores potencialidades, e que, de quebra, logra receber, a título de herança, riqueza suficiente para viver livre de preocupações de ordem material por toda a vida, então um tal sujeito justificará sua “sorte” não apenas “não prejudicando a outrem” (o que, em tais condições favoráveis, em tese seria menos difícil), mas dedicando-se com seriedade a um trabalho socialmente significativo, se possível a uma atividade em grau de beneficiar a humanidade, a exemplo do trabalho filosófico (*cuja obra é propriedade do gênero humano*)³⁷³, por natureza destinado à educação do homem (*este fraco e rebelde aprendiz do gênio*)³⁷⁴.

Dessarte, embora adquirido (formado) legitimamente, o modo com que o direito natural a um bem é usado (empregado, fruído e exercido) também importa no processo de análise de toda a sua justificativa ou legitimidade.

Com efeito, voltemos, para continuar no exemplo, a Schopenhauer, o qual poderia ter sido o de praxe, a saber, um burguesinho perdulário, um rentista parasita (com a desculpa do pleonasma) e um *bon vivant* niilista, mas faz-se, conquanto

³⁷² Cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 111 e ss.

³⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 523.

³⁷⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 524.

pertencendo à alta burguesia, custeando-se com os juros do capital herdado e vivendo de forma, digamos, moderadamente hedonista³⁷⁵, um autêntico filósofo, logo, conforme os termos do próprio autor do *Mundo*, um verdadeiro benfeitor da humanidade, desse modo não apenas neutralizando ou compensando o caráter arbitrário de sua “sorte”, mas chegando mesmo a certo gesto de altruísmo, na medida em que dedica a vida ao trabalho de comunicar e partilhar sua excepcional visão de mundo – e isso contra a maré de sua época, no elã heroico do filosofar inatual³⁷⁶:

[...] o indivíduo, justamente devido à sua condição de rico e poderoso, pode prestar ao todo da sociedade humana um serviço bastante significativo, de forma a compensar a riqueza herdada, cuja segurança agradece à sociedade mesma. [...] Por outro lado, viver sem fazer nada, servindo-se das forças de outrem em meio à riqueza herdada e sem realizar coisa alguma, já pode ser visto como algo moralmente injusto, embora segundo as leis positivas tenha de permanecer algo justo.³⁷⁷

Mas é preciso consignar que a importância da ideia de trabalho no pensamento de Schopenhauer chega ao zênite no momento em que ele a coloca explicitamente como o fundamento do instituto da propriedade – uma conclusão que, nos termos da exposição acima desenvolvida, segue-se *diretamente* do raciocínio da segunda espécie de direito natural e *indiretamente* do raciocínio da terceira espécie, já que, nessas duas espécies de *jus* natural, é a vontade de trabalho que, como visto, está a embasá-las: naquela, a vontade de trabalho própria, nesta, a vontade de trabalho alheia.

Assim: “O direito natural [...] não responde por nenhuma propriedade, a não ser aquela que é ganha com trabalho e com cujo ataque seriam atacadas as forças do proprietário aí empregadas, que lhe seriam portanto roubadas”³⁷⁸.

De acordo com isso, o fundamento da propriedade será, sempre, para o filósofo oitocentista, o trabalho como manifestação e exercício do querer viver natural, pois, a propriedade legítima que temos a um bem (*lato sensu*), afora a propriedade do bem ôntico, ou se constitui por obra de nosso próprio trabalho, ou se constitui por obra do trabalho de um outro, mas que, por desvios mais ou menos largos, termina por ingressar, sem violência e ou mentira, em nossa esfera de afirmação:

³⁷⁵ Cf. ONFRAY, Michel. Schopenhauer e a “vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 169-280.

³⁷⁶ Segundo Schopenhauer, a despeito dos “professores de filosofia” e da “filosofia de professores”, a exposição de grandes e importantes verdades, “[...] para fins de apropriação para sempre pelo gênero humano, constituiu a tarefa e o trabalho de toda a [sua] vida [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 131).

³⁷⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 472.

³⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 111.

Toda propriedade fundada no direito positivo deve, mesmo que através de tantos termos médios, basear-se por fim e como primeira fonte no direito natural de propriedade. Mas quão longe dista, na maioria dos casos, nossa propriedade civil [jurídica] daquela fonte originária do direito natural! Na maioria das vezes, tem com esta uma conexão bem difícil ou, até mesmo, indemonstrável: nossa propriedade é herdada, adquirida pelo casamento, ganha na loteria ou, mesmo quando não é assim, não é de fato adquirida com o próprio trabalho e suor do rosto, mas com pensamentos e ideias astutas, por exemplo, na especulação, e também através de ideias tolas que, por intermédio do acaso, o “deus eventos” coroou e glorificou. Em poucos casos ela é propriamente fruto da fadiga e do trabalho efetivos e, mesmo então, este é apenas espiritual como o dos advogados, médicos, funcionários e professores que, de acordo com o olhar dos homens rudes, parece custar pouco esforço. É preciso uma cultura significativa para reconhecer em tal propriedade o direito ético e, por conseguinte, respeitá-la por puros impulsos morais.³⁷⁹

Na verdade, o trabalho é o que caracteriza por excelência a ação do ser que diz sim à vida, considerando-se que, se viver é querer, e se todo querer é querer algo de que se necessita, então será preciso trabalhar (pôr força, tempo, pena, a própria pessoa) para produzir e providenciar os objetos, produtos e serviços (os bens em sentido amplo) hábeis à satisfação do querer, logo, da vida – a mesma lógica aplicando-se, em essência, aos “inutilidades” e às “inutilidades”, pois, estes, para existirem, demandarão o trabalho criativo, decerto, mas, de todo modo, demandarão trabalho³⁸⁰.

Inclusive, até mesmo a justificação da propriedade ôntica, *i.e.*, a justificação da propriedade do corpo (conformador do ser natural) e de sua ambiência vital, ou, ao menos, uma parte dessa justificação, poderia ser remetida, em última análise, a alguma ideia de trabalho, face aos cuidados e esforços gerais reclamados incessantemente pelo corpo (*rectius*: vontade de viver) em seu processo de manutenção e desenvolvimento.

³⁷⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 111; grifo do autor.

³⁸⁰ Observa-se aqui, de passagem, que, um outro modo de dizer isso seria o seguinte: que, no fundo, o que embasa a ideia de *propriedade* de Schopenhauer é a ideia de *posse*, ou, mais bem posto, a ideia de *possível pelo trabalho para usar*, a qual, schopenhauerianamente falando, poderia ser traduzida como a esfera de afirmação da vontade de vida demarcada pela potencialidade do *próprio* corpo e de sua capacidade laboral. Portanto, a *posse* (em seu sentido pleno, com tudo o que a conforma, como vontade, corpo, trabalho e uso) é o continente da *propriedade*, de sorte que é o modelo de *propriedade pessoal*, não o de *propriedade privada, particular ou individualista*, que ressaí da *melhor* posição schopenhaueriana no assunto. Obviamente que, embora a base da propriedade e do direito natural em geral seja a mesma para todos, qual seja, o potencial volitivo-corpóreo, a feição e a voltagem, por assim dizer, desse potencial, variam de pessoa para pessoa, donde as inevitáveis diferenças de direitos, diferenças estas, contudo, sempre naturais e legítimas se na razão direta das diferenças de feição e voltagem do potencial de cada um (minha potência, isto é, o afirmável da minha vontade de vida, se estende até onde começa a potência alheia, e vice-versa). No mesmo *sentido*, quanto ao *essencial*, do que aqui vai dito, embora em outros termos, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *On jurisprudence and politics. In: Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 241 e p. 243-248.

E embora Schopenhauer não tenha dito, poder-se-ia dizer – nesse passo liberados, mais do que em todos os outros, do sentido estrito da conceituação técnica jurídico-doutrinária – que todo o seu jusnaturalismo é perpassado por essa lógica de fundo atinente ao direito de propriedade, de modo que a sua teoria do direito natural mais não seria que uma espécie de teoria do direito de propriedade alargada.

A uma porque, na essência, todo direito já porta um quê da ideia de propriedade (*este ponto capital na vida humana, em torno do qual giram principalmente os seus afazeres*)³⁸¹, ou, ao menos, da ideia do *ter* (para *usar*), admitindo-se que todo direito pode ser visto como direito (em relação a algum bem) do qual se *tem* (ou pretende *ter*) a titularidade; e a duas porque, em maior ou menor medida, a ideia de trabalho (ou vontade de trabalho), sempre incidirá como fundamento ou cofundamento do direito natural, ou, mais precisamente, do caráter justo da pretensão de que o direito (relacionado a algum bem) seja reconhecido e respeitado.

Assim é que, por exemplo, o direito ao salário pode ser visto como direito a *ter* a contraprestação salarial; o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado pode ser traduzido como direito a *ter* um mundo ecologicamente equilibrado; e o direito à educação pode ser lido como direito a *ter* todo o suporte necessário ao desenvolvimento do potencial humano. De tal sorte que, sob esse aspecto, o sujeito de direito figura como uma espécie de proprietário, admitindo-se que, fundamentalmente, ser sujeito de direito é o mesmo que, para efeitos práticos, *ter* direito, cujo objeto será sempre um bem para usar.

A propósito, há uma observação, no espírito do *primum vivere, deinde philosophari*, que aqui não se poderia deixar de fazer, a saber: por mais que, *lógica e axiologicamente*, o cultivo do *ser*, enquanto valor-fim³⁸², deva (sempre) figurar como o valor prioritário, fato é que, *temporalmente*, aquilo que alguém logra concretizar do seu *ser* passa, em grande medida, por aquilo que *tem*, ou seja, é preciso antes *ter* para poder implementar o *ser*. Se bem que, dada a ditadura *daquilo que alguém representa* atrelada à ubiquidade do aparato tecnológico sociomidiático fetichizado

³⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 110; grifo nosso.

³⁸² Ressalte-se, por oportuno, que, *valor-fim* não deve ser tomado como *valor absoluto*, senão porque todo valor, inclusive o tomado à guisa de *telos*, é relativo (porque valor *para* alguém) e comparativo (já que a todo valor corresponde um desvalor): “Todo valor é uma grandeza comparativa e, até mesmo, apresenta-se necessariamente em dupla relação: pois primeiro é *relativo* já que é *para* alguém e, segundo, é *comparativo* pois está em comparação com alguma outra coisa, de acordo com a qual é avaliado. Retirado destas duas relações, o conceito de valor perde todo o sentido e o significado” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 76; grifo do autor).

dos dias que correm, seria o caso então de dizer que, *atualmente*, para o bem ou para o mal, embora a afirmação do *ser* continue passando pelo *ter*, e embora, socialmente, sempre houve certa conversibilidade entre o *ter* e o *representar*³⁸³ (o portar-se tendo em vista a opinião alheia³⁸⁴), o *ter* (e, conseqüentemente, a exequibilidade do *ser*) nunca esteve tão dependente do *representar*: “Converto *likes* em capital, logo, existo” ou simplesmente “sou percebido, logo, existo”³⁸⁵ (um destino deveras insuspeito na carreira da divisa berkeliana) é a nova palavra de ordem.

Com efeito, hoje, entre o trabalho e o *ter* interpõe-se decisivamente o *representar* (dir-se-ia uma *hiper-representação*) na forma de um colocar-se à venda, como simulacro, no mercado de uma opinião pública *iconofágica*, donde a mudança gradual do ditado realista *valer o que tem* (no bolso) para *ter o que vale* (em *likes*, *visualizações* e *quejandos*) – o que, ademais, em pouco ou quase nada aproveita, quiçá piora, à emancipação do *ser* em toda a sua potencialidade *antropofágica*, pois, à velha alienação de praxe do trabalho, soma-se, agora (em tempos de capitalismo “tardio”, em que a tecnologia midiática constitui sua própria infraestrutura), a alienação da (hiper)representação virtual (*os que não se vêem assim capturados são ainda mais infelizes e impotentes do que os capturados*)³⁸⁶:

A mídia criou uma nova “realidade eletrônica” [leia-se: realidade da representação virtual], saturada de imagens e símbolos, que obliterou todo e qualquer sentido de realidade objetiva por trás dos símbolos. Na situação que Jean Baudrillard chama de “êxtase da comunicação” [leia-se: êxtase da postagem], o mundo, nosso mundo, torna-se puramente um mundo de “simulação”, “a geração, através de modelos, de um real sem origem ou realidade: um hiper-real”. Na hiper-realidade não é mais possível distinguir o imaginário do real, nem o signo do seu referente, e ainda menos o verdadeiro do falso. O mundo da simulação é um mundo de simulacros, de imagens. Mas, ao contrário das imagens convencionais, os simulacros são cópias que não têm originais ou de originais que foram perdidos. São imagens “assassinas do real, assassinas de seu próprio modelo”.³⁸⁷

À parte essa observação, pode-se então concluir, pelo o que se expôs até aqui, que, se todo direito natural moral reduz-se à ideia de justa pretensão de respeito ao

³⁸³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Aphorisms on the wisdom of life. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 322.

³⁸⁴ A propósito: “Para guia-los como te agrada é preciso que te conduzas como lhes agrada. Que mudem de maneira de pensar e terás forçosamente que mudar de maneira de agir. [...] Desde que seja preciso ver pelos olhos dos outros será preciso querer pelas vontades deles” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 66-67).

³⁸⁵ Bauman diz algo parecido: “[...] a versão atualizada e ajustada do *cogito* de Descartes seria ‘sou visto (observado, notado, registrado), logo existo’” (ZYGUNT, Bauman. *Vigilância líquida: Diálogos com David Lyon*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 88; grifo do autor).

³⁸⁶ Cf. KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Ruy Jungmann. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 25.

³⁸⁷ Cf. KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna*, p. 161; grifo do autor.

direito que se *tem* ao bem legítimo, e se a legitimidade da apropriação (formação) e ou emprego (uso) do bem depende, direta ou indiretamente, do exercício da vontade de trabalho, logo, não seria de todo descabido tomar o jusnaturalismo schopenhaueriano, máxime pela ênfase que permite ao fator trabalho, como uma espécie de teoria da propriedade quintessenciada, como tal acenando, ao menos virtualmente, para além dos limites estreitos da mentalidade burguesa quanto ao fundamento e ao papel existencial da propriedade *stricto sensu* e do direito natural em geral.

De outra banda, a caridade, no essencial, segue a mesma regra da justiça quanto à entrada na consciência: é *mediata*, pois supõe a mediação da representação do outro e do seu sofrimento – conquanto, aqui, a representação intuitiva dos casos particulares de padecimento seja mais requisitada do que para a justiça, à qual a representação abstrata do sofrimento em geral que se pode causar com a violência e a astúcia tende a bastar; e é *negativa*, pois define-se como o querer negar, no sentido de afastar, remover e aliviar, no todo ou ao menos em parte, a dor alheia³⁸⁸. No entanto – e esta é a característica que responde por sua especificidade – a caridade (também designada por Schopenhauer por outros termos semelhantes, como piedade, altruísmo e solidariedade) distingue-se da justiça de forma marcante no seguinte: comparativamente a esta, a caridade acha-se num *grau acima* e é *positiva*, pois consiste tanto em algo mais do que apenas “não prejudicar” quanto em um *agir* ou *fazer* voltado a amparar, auxiliar e consolar o outro em sua dor, por vezes mesmo com sacrifícios ao próprio agente, embora a possibilidade de ajudar sem se autoprejudicar seja a medida de razoabilidade comumente indicada.

Prosseguindo, o exame do conceito de *dever*, ao qual passaremos agora, é outro ponto importante na ética schopenhaueriana e que cumpre abordar com cuidado, quando mais não seja porque muitos dos mal-entendidos entre os moralistas decorrem, segundo Schopenhauer, da extensão indevida conferida ao conceito de dever moral³⁸⁹.

Esse equívoco, conforme se pode deduzir das coordenadas gerais do mestre de Frankfurt, decorre, em parte, do olvido de que o dever só tem valor moral *natural*

³⁸⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 159 e ss.

³⁸⁹ Para o que se segue sobre o conceito de dever em Schopenhauer Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 23 e ss.; e p. 141 e ss.; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-448; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 648 e ss.

como corolário de uma obrigação moral, isto é, como corolário de um compromisso cujo não cumprimento acarreta injustiça a outrem, e, em parte, da confusão entre o *dever dotado de valência moral natural* e o *dever dotado de valência meramente lógico-normativa*, sim, o dever-ser (ou, na linguagem de Schopenhauer, o “tu deves”), enquanto tal não mais que uma técnica de normatização com a qual se imputa uma consequência (favorável ou contrária à vontade) a uma determinada conduta.

Por exemplo: que Schopenhauer deva pagar o aluguel do imóvel em que habita é um dever moral, pois decorre naturalmente do contrato ou obrigação firmada entre ele, locatário, e o senhorio, locador.

Contudo, nada impede que esse dever moral seja interpretado, como na prática o é, na lógica ou linguagem do dever-ser (do “tu deves”), como “o aluguel deve ser pago (situação contrafactual), sob pena de se causar dano a outrem, logo, injustiça (consequência moral natural imputada)”; ou “o aluguel deve ser pago (situação contrafactual), sob pena de cobrança ou, no extremo, uma ordem de despejo (consequências jurídicas imputadas)”; ou “o aluguel deve ser pago (situação contrafactual), sob pena de se cometer um pecado (consequência religiosa imputada)”; ou, ainda, “o aluguel deve ser pago (situação contrafactual), sob pena de se correr o risco de perder a honra e o crédito da opinião pública (consequências sociais imputadas)”.

Como se vê, ressaem, desse exemplo, dois dados importantes, a saber: em primeiro lugar, que, embora dever moral natural e dever-ser (“tu deves”) possam ser combinados de diversas maneiras, aquele funcionando como parte do conteúdo deste, não há confundi-los, de vez que o primeiro é um *fato (rectius: uma possibilidade-de-ser)* e o segundo uma categoria lógica específica, qual seja, uma *categoria lógica normativa*, que incide sobre aquele formatando-o, ou, mais bem posto, (re)processando-o e (re)significando-o em sentido imputativo.

Em segundo lugar, no caso “o aluguel deve ser pago (situação contrafactual), sob pena de se causar dano a outrem, logo, injustiça (consequência moral natural imputada)”, não há falar em impropriedade na circunstância de a consequência imputada ser a própria consequência natural que se quer evitar (injustiça), pois, em função do contexto de contrafactualidade do dever-ser, o desvalor rejeitado (injustiça) no estabelecimento do dever-ser promovedor do valor (justiça) já poderá funcionar por si só como meio de garantia da observância deste.

Dito de outro modo, a própria *possibilidade-de-ser* rejeitada (e.g. o remorso pela injustiça cometida) em prol da *possibilidade-de-ser* escolhida (e.g. a consciência tranquila pela prática da justiça) na instituição do dever-ser poderá prestar-se como consequência sancionatória, desde que encontre receptividade na ponderação do agente.

Desse modo, se Schopenhauer não quer violar o direito natural de crédito do locador por não querer causar-lhe um dano injusto e, de quebra, ser acossado pelo remorso (consequência natural), logo, *deverá* pagar o aluguel (a situação contrafactual), conforme o acordado.

Nesse caso, está-se diante de uma aplicação genuína de um princípio prático-moral, o qual, enquanto dever-ser subjetivo orientador do comportamento, poderia ser designado como *dever-ser moral genuíno*, ou, digamos, *dever-ser moral não-exógeno*, não somente porque o seu conteúdo é um dever moral (o dever de pagar o aluguel por força do contrato de locação), mas, sobretudo, porque o seu próprio mecanismo de garantia se dá nos termos da consciência moral, qual seja, a lembrança da resolução tomada de *não querer causar dano a outrem*, em vez de nos termos da consciência egoística (e.g. as ameaças estatais, o receio da opinião pública e o medo de castigos divinos).

De fato, cumpre não olvidar, como já se teve ensejo de mencionar, que, à primeira vista, inexistente em Schopenhauer um “tu deves” moral genuíno, ou, como preferimos, um *dever-ser* moral genuíno, mas apenas um *dever* moral genuíno, ora explícito e em sentido estrito, como é o caso dos deveres derivados de obrigações, conforme explicaremos em um minuto, ora implícito e genérico, como é o caso dos deveres de justiça em geral.

Mas, isso inobstante, importa advertir que o filósofo ressalva, como também já mencionado, a possibilidade, para não dizer a necessidade, de estabelecer, por meio da razão, a consciência moral na forma de princípios práticos de ação, sob pena de se ficar ao sabor do acaso da “boa vontade” ou do “humor do coração”, e, por conseguinte, privado de um mínimo satisfatório de estabilidade moral.

Ora, desenvolvido até o fim, o princípio prático de ação é senão um *juízo hipotético normativo*, segundo o qual se estabelece subjetivamente que *deve ser x*, *sob pena* de y, o que, aplicado à fórmula moral schopenhaueriana, significaria: “*deve ser* não prejudique a ninguém mas ajude a todos sempre que possível, *sob pena* de se cometer injustiça ou impiedade”, ou, por melhor evidenciar o caráter hipotético-

normativo do juízo virtualmente subjacente ao princípio moral em questão, “se não queres cometer injustiça e impiedade, *deves* não prejudicar a ninguém e ajudar a todos sempre que possível”.

Assim, admitindo-se que, para efeitos práticos, o princípio moral schopenhaueriano não pode assumir outra forma que não a de um juízo hipotético normativo, logo, de um dever-ser (sim, a forma de um “tu *deves*”), segue-se então que não há contradição em falar, ao lado do dever moral, na possibilidade de um dever-ser ou “tu *deves*” moral genuíno em Schopenhauer, desde que – e somente sob esta condição – no sentido estrito de *princípio* moral e não de *fonte* da moral.

Pois bem. Feitas essas distinções entre dever-ser (“tu *deves*”) e dever moral, examinemos, agora, em que consiste, mais precisamente, o segundo.

Para o filósofo de Frankfurt, o *dever moral* se funda numa obrigação prévia de fazer (ação) ou deixar de fazer algo (omissão) contraída livre de coação, *i.e.*, livre de violência e ou astúcia³⁹⁰. (Desnecessário ressaltar que a obrigação de fazer ou não fazer, aqui, é em sentido amplo e não no sentido técnico da doutrina civilística.)

Normalmente, o dever moral acha-se intimamente ligado ao conceito de justiça, ou seja, a uma exigência de outrem que se deve atender sob pena de causar-lhe dano, logo, injustiça, donde, em relação à caridade, os deveres morais serem comumente designados como deveres imperfeitos ou incompletos, pois a pessoa carente de ajuda não teria, propriamente, o direito de *exigir* caridade – conquanto permanecer em aberto, no texto de Schopenhauer, a questão de saber se todos os deveres de caridade seriam imperfeitos ou incompletos (afinal, *noblesse oblige*), ou se apenas os irrazoáveis, por implicarem em sacrifício e autoprejuízo do agente³⁹¹.

A propósito, para ilustrar essa sutileza dos deveres de caridade, imaginemos, a título de exemplo, a situação de uma gestante que está a dirigir por determinada estrada rural e que de repente se depara com um acidente envolvendo dois motociclistas. Num primeiro momento, ela poderá se sentir fortemente compelida a ajudar as vítimas. Porém, avisada rapidamente pela razão prudencial de que pode se tratar de uma simulação ou emboscada; que não seria seguro lidar com estranhos numa estrada deserta; e que em tempos de COVID-19 a proximidade e o contato físicos devem ser evitados, especialmente pelos integrantes dos grupos de risco, como é o caso da gestante; então ela poderia, livre de censura, não parar para prestar

³⁹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 151 e ss.

³⁹¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141 e ss.

socorro, já que, à toda evidência, não seria razoável. Por outro lado, também parece razoável afirmar que, ao menos ao dever de comunicar o acidente a quem se acha em condições de ajudar, a exemplo da polícia, nossa gestante estaria *moralmente* obrigada.

De todo modo, concedamos, ao menos por ora, que a ambiência própria ao conceito de dever moral seja a justiça. Então, a primeira coisa que chamará a nossa atenção é o fato de que ele possui a peculiaridade de poder imprimir uma maneira diferente à observância da virtude da justiça.

Efetivamente, via de regra, vimos que basta o *não agir* para implementar a justiça, isto é, a consciência de *não lesionar outrem* ou *não retirar de ninguém o que é seu*. Mas acontece que, na esfera do dever moral, o procedimento da justiça pode fugir a essa regra, pois, aqui, a observância da justiça como o cumprimento do dever poderá implicar em uma ação, como quando se firma um compromisso de prestar algo a outrem, sendo que a sua inobservância é que poderá implicar em uma não ação lesionadora, logo, injusta.

Em última análise, isso decorre do fato de que, conforme aduz Schopenhauer, o dever moral é o corolário de uma *dívida*, contraída, tácita ou expressamente, quando da assunção prévia de algum compromisso ou obrigação, cuja figura mais emblemática é, certamente, o contrato, desde os celebrados cotidianamente na vida civil até o pressuposto entre o Estado e os súditos.

Assim, por exemplo, embora, via de regra, eu pratique a justiça limitando-me a um não fazer motivado pela intenção de não querer lesionar a pessoa, a propriedade, o nome ou a honra de outrem, excepcionalmente, contudo, se venho a contrair uma obrigação com este de fazer algo, e tanto mais ainda se a minha prestação é condição de uma contraprestação dele que me beneficia, então terei o *dever moral*, porque *devo*, de observar a obrigação firmada, pois, no caso, não agir implicaria em não solver a dívida, descumprir o dever, e, por via de consequência, dar causa a uma injustiça:

[...] o injusto consiste sempre no dano de outrem, seja à sua pessoa, à sua liberdade, à sua propriedade ou à sua honra. Parece seguir-se daí que toda injustiça teria de ser uma agressão positiva, uma ação. Só que há ações cuja mera *omissão* é injusta. Tais ações chamam-se *deveres*. Esta é a verdadeira definição do conceito de *dever*, que, em contrapartida, perde toda a particularidade e por isso extravai-se quando se quer chamar, como na moral até agora, todo modo de agir louvável de dever, esquecendo-se porém de que o que é dever tem de ser também dívida. *Dever*, 'tò déo', 'le devoir', 'duty' é portanto uma ação por cuja mera omissão causa-se dano a outrem, isto é, comete-se injustiça. Isto só pode acontecer se quem se omite tinha se

empenhado em executar tal ação quer dizer, estava mesmo obrigado. Assim todos os deveres repousam sobre uma obrigação contraída.³⁹²

É por isso que a todo dever moral termina por corresponder um direito moral, haja vista que, tendo por base o compromisso, a obrigação, vale dizer, a reciprocidade do acordo de vontades, presume-se que ninguém assumirá encargos sem algo em troca, ou, ao menos, sem o seu consentimento³⁹³. Do contrário, ou se trata de um “deves” imoral, em que para uma das partes, a despeito de seu consentimento, só há encargos (e.g. a relação senhor-escravo), ou se trata daquela classe especial de deveres morais atinentes a sujeitos *sui generis*, tal como se passa nos deveres dos homens para com os animais³⁹⁴ e nos deveres dos pais para com os filhos³⁹⁵.

No primeiro caso, deve-se respeitar os direitos dos animais, sujeitos sencientes que são, sem esperar algo como que eles tenham, por seu lado, deveres para com os homens. Seja porque nossos irmãos irracionais não podem firmar quaisquer obrigações e contrair quaisquer deveres conosco (nada obstante a sofisticidade emocional, intelectual, comportamental e social de há muito reconhecida aos animais não-humanos, máxime aos mais próximos ao homem em termos evolucionários)³⁹⁶; seja porque não precisariam mesmo ter nenhum senso de dever para com o homem, considerando-se que a natureza, ao limitá-los à *necessidade*, impossibilitou que fossem capazes de perpetrar *dano injusto*. De fato, em geral, se um animal agride o ser humano, das duas uma: ou ele está *reagindo* a alguma *ação* (ou presença) humana por ele instintivamente interpretada como ameaça ou sentida como agressão (ameaça e agressão que serão tanto mais condenáveis quanto mais gratuitas) ou eles se cruzam num contexto em que o animal não pode tomar o homem senão como

³⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 151-152; grifo do autor.

³⁹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 152

³⁹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 174 e ss.

³⁹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 152 e ss.

³⁹⁶ Cf., por exemplo, RIDLEY, Matt. O modelo dos animais. In: *O que nos faz humanos*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 17-54. Ainda, registre-se que, para Schopenhauer, grande parte do descaso do homem ocidental para com os animais se deve, além de uma questão de tradição religiosa (o judaísmo e o cristianismo, ao contrário das religiões orientais, como o budismo e o hinduísmo, têm para com o animal não-humano uma atitude que hoje se denominaria *especista*, já que o toma como coisa ou bem a serviço do homem), ao aprofundamento do narcisismo racional paralelo ao desenvolvimento do “progresso” da razão: “[...] produziu-se [pela razão] tudo aquilo que torna a vida do homem tão rica, tão artificial e terrível que ele, neste Ocidente que o empalideceu e aonde não puderam acompanhá-lo as profundas, antigas e verdadeiras religiões originárias, não conhece mais seus irmãos, mas imagina que os animais sejam algo de radicalmente diferente dele, e, para fixar-se nessa ilusão, denomina-os bestas e dá um nome injurioso a todas as funções vitais que os mesmos compartilhem com ele, **declara-os privados de direitos, recusando-se obstinadamente a ver a evidente identidade essencial entre ambos**” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 223-225; grifo nosso).

presa ou ameaça. Em ambas as situações, já se vê, o animal não poderia ter *arbitrariamente* dado causa ao sofrimento que incide sobre o homem, pois, malgrado o elemento trágico aí envolvido (matéria para a *justiça eterna*), não se poderia acusá-lo de injustiça ou maldade, isto é, de haver *reagido* animado por um egoísmo outro que não o seu egoísmo natural amoral.

Já no segundo caso, diz-nos Schopenhauer que os deveres morais dos pais para com os filhos têm por fundamento uma obrigação atípica, pois, como sabido, quando da ação que a enseja, a outra parte, o filho, dela não participa (não se pergunta ao filho se é do seu agrado vir a esse pior dos mundos possíveis). Nessa situação, os pais terão os deveres de cuidado e educação do filho, os quais corresponderão ao direito natural do filho de ser cuidado e educado. Porém, aos seus deveres, os pais terão, como contrapartida, o direito à obediência do filho, o qual corresponderá, por natural, ao dever deste de obediência aos pais³⁹⁷. Para o filho, os direitos em questão esvaziam-se na medida em que cresce e pode arcar com sua própria subsistência, o mesmo não acontecendo, contudo, com seus deveres, os quais, embora não mais possuindo o mesmo significado de quando criança, devem remanescer na forma de gratidão para com os pais, a qual, inclusive, há quem diga haver sido, ao longo da maior parte da história humana, a única forma de “previdência” com que os pais puderam contar na velhice. (De modo que, no final, tudo se compensa, ainda mais porque, da perspectiva da justiça eterna, o filho que “não pediu para nascer” poderá um dia se vingar e, por sua vez, também colocar no mundo outra criatura infeliz que não terá “pedido para nascer”.)³⁹⁸

Aqui podemos dar por finda a apresentação dos traços gerais da filosofia moral schopenhaueriana e de suas coordenadas jusnaturalistas.

O próximo passo consistirá em analisar as implicações dessa filosofia para o direito positivo, ou seja, examinar como a ética de Schopenhauer se relaciona com o fenômeno jurídico-estatal – reservando, contudo, para o terceiro e último capítulo, o esboço das implicações mais importantes da teoria moral e (em particular) do *jus*

³⁹⁷ A propósito: “Só se acha [a criança] submetida aos outros por causa de suas necessidades e porque os outros vêem melhor do que ela o que lhe é útil, o que pode favorecer ou prejudicar sua conservação. Ninguém tem o direito, nem mesmo o pai, de mandar a criança fazer algo que não lhe seja útil” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 68).

³⁹⁸ Mais sobre as relações de justiça entre pais e filhos do ponto de vista metafísico da justiça eterna cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor sexual*. In: *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 239-277. Também não se esqueça do célebre conto de Machado de Assis, intitulado “O autor de si mesmo” (disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/machado8.htm>), inspirado na metafísica do amor schopenhaueriana.

natural de Schopenhauer sobre a questão do fundamento de legitimidade de sua imputabilidade de base determinista.

Começemos então ressaltando que, nesse ponto, a grande preocupação do filósofo oitocentista está em advertir para a circunstância de que, a moral, acima de tudo, é um assunto atinente aos indivíduos e não ao Estado, à sociedade ou à nação³⁹⁹. Porquanto, conforme a explicação de Schopenhauer, a moral, enquanto uma forma de vontade, diz respeito ao essencial de cada pessoa, e aqueles (Estado, sociedade, nação) não passam de abstrações, constructos mentais, artifícios, invenções⁴⁰⁰.

Como acima examinado, a moral, no entender do filósofo da Vontade, é uma questão de virtude, de disposição e de intenção, o que só existe, enquanto tal, dentro de cada indivíduo. Egoísmo, maldade, compaixão, justiça e caridade conformam o próprio caráter da pessoa e as inúmeras maneiras com que podem se combinar respondem pelas diferenças morais entre um indivíduo e outro.

Donde, para dizer à maneira algo caricata de Schopenhauer, o Fulano marcadamente egoísta, capaz de praticar os piores males se necessários à consecução do seu interesse pessoal; o Beltrano decididamente maldoso, mostrando-se todo em seu elemento quando há sofrimento alheio com que se entreter, a ponto até de, por vezes, negligenciar seus próprios interesses; e o Sicrano de bom coração, preocupado em não prejudicar a ninguém, solícito em ajudar, disposto a se sacrificar por outros e carcomido de remorsos ante a menor falta cometida.

Portanto, aos olhos de Schopenhauer, seria tolo e fadado ao fracasso qualquer intuito de reforma ou progresso moral através do Estado, das leis e da educação, já que a moral tem por referência a *essência volitiva* do homem, logo, o seu *caráter inteligível, numênico, metafísico*, enquanto tal *imutável*.

Tudo o que a família, a educação, a sociedade e as leis jurídico-estatais poderiam fazer seria manipular, (contra)motivacionalmente, o curso da *manifestação* dessa vontade quando da ação, uma vez que, no homem, esse curso passa pelo conhecimento abstrato, cuja natureza volátil e aberta⁴⁰¹ seria precisamente o que

³⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a ética. In: *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 318-319.

⁴⁰⁰ Também Kelsen, como veremos, tratará o Estado como não mais que um tipo de realidade mental, e condenará sua personificação hipostasiadora. Cf. KELSEN, Hans. Deus e Estado. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 37-53, 2011.

⁴⁰¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 261.

haveria de permitir manipular (contra)motivacionalmente, na direção desejada, o curso da manifestação da vontade.

Ou seja:

Os motivos não determinam o caráter do homem, mas tão-somente o fenômeno desse caráter, logo as ações e atitudes, a feição exterior de seu decurso de vida, não sua significação íntima e conteúdo: estes últimos procedem do caráter, que é fenômeno imediato da Vontade, portanto sem-fundamento. Que um seja mau e outro bom, isso não depende de motivos e influências exteriores, como doutrinas e sermões; nesse sentido, o caráter é algo absolutamente inexplicável. Porém, se um malvado mostra sua maldade em injustiças diminutas, intrigas covardes, velhacarias sórdidas que ele exerce no círculo estreito de seu ambiente, ou se ele, como um conquistador, oprime povos, faz um mundo ajoelhar-se em penúrias, derramando o sangue de milhões – isso é a forma exterior de seu fenômeno, o inessencial dele, dependente das circunstâncias nas quais o destino o colocou, dependente do ambiente e das influências exteriores dos motivos. Contudo, jamais sua decisão em virtude de tais motivos é explicável a partir deles; pois essa decisão procede da Vontade, cujo fenômeno é este homem.⁴⁰²

Logo, “[...] a vontade só pode ser atingida de fora pelos motivos; estes, entretanto, só mudam a maneira como ela se exterioriza, jamais ela mesma. *Velle non discitur* [o querer não pode ser ensinado]”⁴⁰³. Adiante teremos mais oportunidades para retomar e desenvolver esse ponto crucial.

Mas, em sendo assim, a moral e o jusnatural de nada adiantariam às instituições? Não pensamos desse modo e o próprio Schopenhauer não chega a tanto, já que fundamenta a legitimidade do direito positivo na doutrina do direito natural.

Tudo está em não tomar a moral como algo a ser criado, modificado ou melhorado, mas apenas como uma referência volitiva *dada* que se deve observar como condição da justificativa ética das instituições, as quais serão legítimas não porque comprometidas em reformar ou aperfeiçoar a natureza moral do homem, o que, para Schopenhauer, seria no mínimo impossível (não menos que querer transformar chumbo em ouro ou forçar uma laranjeira a produzir abóbora)⁴⁰⁴, mas sim

⁴⁰² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 201.

⁴⁰³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 470; grifo do autor.

⁴⁰⁴ Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 83. Ainda, leia-se: “[...] no principal e em seu interior a virtude é em certa medida inata como o gênio e, assim, os professores de estética, com todas as suas forças reunidas, são tão incapazes de atribuir a alguém a capacidade de produções geniais, isto é, de autênticas obras de arte, quanto o são todos os professores de ética e pregadores da virtude de transformar um caráter não nobre num caráter virtuoso e nobre. Impossibilidade muito mais óbvia que a transformação de chumbo em ouro. A procura de uma ética e de um princípio supremo dela que teriam influência prática e efetivamente iriam transformar e melhorar o gênero humano, assemelha-se à procura da pedra filosofal” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 654).

porque, na proposição de objetivos factíveis, não ignoram as coordenadas morais gravadas na natureza (vontade) humana.

Dessarte, o direito positivo, por exemplo, não se fundamenta, moralmente, quando pretende tornar os homens mais justos e fraternos, porquanto, a bem da verdade, sua fundamentação moral se dá quando, na implementação de seu escopo de proteção, não atenta contra os ditames da moral natural, antes, os reconhece e tutela⁴⁰⁵.

Ora, o Estado e a legislação existem apenas como representação, crença ou ideia na cabeça de uma determinada coletividade de indivíduos, diria Schopenhauer, razão pela qual somente transformando-se também em representação, crença ou ideia é que o *jus* natural poderá então se relacionar ou mesmo integrar o Estado e a legislação. Para o indivíduo, o *jus* natural moral dá-se como *vontade* acompanhada de *representação*, ou seja, como disposição e virtude acompanhadas de conscientização racional, esta geralmente na forma de princípios. Mas para o Estado e seu desdobramento normativo, dada a sua natureza artificial (lembre-se: o Estado não é uma pessoa, mas uma ideia, uma representação, nas cabeças das pessoas que nela acreditam), o *jus* natural só poderá figurar como *representação*, mormente na forma de ideal.

Isso significa dizer que, embora a moral exista, por primeiro e antes de tudo, no nível da consciência individual, máxime no nível da vontade de cada indivíduo, enquanto tal respondendo pelo significado existencial mais profundo do eu, dir-se-ia seu próprio estofo metafísico (já que a vontade é a *essência*, o *em-si*, e a moral é uma forma de vontade), ela também pode existir, como de fato existe, no nível da consciência coletiva na forma de representação do ideal ético informador do Estado e do direito positivo.

Outra grande preocupação de Schopenhauer, no que concerne às conexões da moral com o Estado e a positividade jurídica, para a qual se chama a atenção, é com a “necessidade” de restringir ao máximo – compreensível, ante a sua defesa do minimalismo estatal – a parte da moral natural relacionável com o ordenamento jurídico⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ Traduzindo em termos atuais: “Como o sucesso de um código ético depende de quão sabiamente ele interpreta os sentimentos morais, seus forjadores deveriam saber como funciona o cérebro e como se desenvolve a mente” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 231).

⁴⁰⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-448.

Aqui, a impressão que se tem é a de que somente a ideia de justiça, por traduzir-se mais facilmente na linguagem dos direitos e deveres (esta, não infreqüentemente, *uma conveniente taquigrafia política*⁴⁰⁷), é que poderia prestar-se como referencial ético ao Estado.

A ideia de caridade, por seu turno, permaneceria na esfera estritamente pessoal e privada, em face da aparente impossibilidade de traduzi-la com propriedade na linguagem dos direitos e deveres, os quais, no máximo, em relação à caridade, seriam imperfeitos ou incompletos.

Com efeito, a justiça, por ter por referência um bem legitimamente constituído (leia-se: livre de violência e ou astúcia) e constante da própria esfera de afirmação, se *exige*, e a caridade, por ter por referência um bem constituído por outrem e constante da esfera de afirmação desse outrem, se *pede*.

Aquela é reconhecimento do caráter legítimo, porque livre de coação, do direito que se pretende ao bem, e esta (a caridade), é apelo ao coração do agente para que se sensibilize e socorra o irmão padecente.

Justiça é o dever geral de respeitar o que é do outro e o dever específico de arcar com as obrigações assumidas, enquanto, caridade, é questão facultativa, de obra que ultrapassa as exigências (*opus supererogationis*), de nobreza.

Dessas diferenciações decorre que a justiça se refere a situações mais ordinárias que a caridade, pois tem por atuação o vasto terreno do reconhecimento recíproco dos bens e exigibilidades aparentemente de direito, assim como que a justiça é mais fácil, ou, se se quiser, menos difícil, de praticar que a caridade, considerando-se que, via de regra, a justiça resume-se num não agir com vistas a não lesionar. No entanto, a caridade se refere a situações além da curva da exigibilidade moral e é mais difícil de praticar que a justiça, por já supor uma *ação* com vistas a suavizar, ou, se possível, debelar, a dor alheia, às vezes a custo do próprio bem-estar do agente.

Donde a conclusão de Schopenhauer no sentido de que, na melhor das hipóteses, o Estado conseguiria garantir, por intermédio da coercibilidade, logo, independentemente do consentimento do súdito, tão-só um mínimo satisfatório de *comportamento* justo. A coação como forma de garantir o *comportamento* caridoso, todavia, já não seria praticável, supostamente porque, conforme opina Schopenhauer,

⁴⁰⁷ Cf. SINGER, Peter. *Libertação animal*, p. 10.

nesse caso todos prefeririam figurar no polo passivo da ação como auxiliados, em vez de no polo ativo como auxiliares: “A lei civil [direito positivo] pode coagir no máximo à justiça, mas não à caridade e ao bem agir, mesmo porque aí todos queriam ser a parte passiva e não a ativa”⁴⁰⁸.

Enfim, o Estado poderia, no máximo, coagir ao comportamento moral, jamais à disposição moral (justa ou caridosa), sendo certo que, mesmo esse comportamento moral não poderia ir além do comportamento justo, haja vista que, como insiste em prevenir o suspeitoso Schopenhauer no tom pessimista a ele tão grato, no que tange à caridade, sequer o comportamento caridoso seria possível conseguir via coação, pois, nesse caso, cada qual, esperando ser ajudado, não ajudaria ninguém.

Dito isso, aqui poderíamos concluir a apresentação do jusnaturalismo de Schopenhauer tal como por ele expressamente conectado ao Estado e ao direito positivo, jusnaturalismo este que gira em torno de uma concepção limitada de justiça e do *modus operandi* “não agir para não lesionar” a ela inerente, de resto recortado sob medida para a fundamentação da legitimidade daquele Estado mínimo reduzido a proteger os cidadãos **(I)** uns dos outros, **(II)** de ameaças externas e **(III)** do próprio Estado.

Entretanto, essa seria, certamente, uma conclusão insatisfatória, por negligenciar um problema a cujo enfrentamento, todavia, não se pode furtar, a saber, o problema de saber se se trata de um jusnaturalismo promotor de uma ideia de justiça alijada do caráter injusto do *status quo* ou se seria uma doutrina do direito natural que também permitiria contemplar as exigências histórico-reparatórias e (re)distributivas da ideia de justiça, assim como a ideia de solidariedade, esta, se não totalmente, significativamente.

Noutros termos: é preciso saber se esse jusnaturalismo, de alcance acanhado nas mãos de Schopenhauer, teria, a despeito do seu autor, potencialidade para ir além de uma justiça mantenedora do *status quo* (aquele suposto “estado honesto e justo de coisas”⁴⁰⁹), alcançando a dimensão histórico-social da justiça, bem como, na medida do possível, a solidariedade.

Com efeito, rigorosamente falando, vimos que, via de regra, a justiça, em Schopenhauer, limita-se a um *não fazer*, ou, mais bem posto, a um não causar dano a outrem, com o que o “dar a cada um o que é seu” tem o sentido de “não tirar de

⁴⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 109.

⁴⁰⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 325.

ninguém o que é seu” – muito embora, ressalte-se, esse *não fazer*, enquanto virtude e disposição, esteja longe de ser das coisas mais fáceis:

[...] a verdadeira justiça, a inviolável justiça, que é a primeira e mais importante virtude cardeal, é uma tarefa tão pesada que quem a professa incondicionalmente e do fundo do seu coração tem de fazer sacrifícios que logo privam a vida da doçura necessária para torná-la agradável [...]. No entanto, a única coisa que torna a justiça venerável é o sacrifício que nos custa, pois em ninharias não desperta a admiração. Sua essência consiste realmente no homem justo que não lança os encargos e tristezas inerentes à vida sobre os ombros alheios, seja por astúcia ou por força, como faz o injusto, mas carrega sobre os seus próprios ombros todo o peso do mal que se impõe ao ser humano.⁴¹⁰

Além disso, vimos que Schopenhauer decide-se – influenciado, é preciso que se diga de uma vez por todas, por seu pessimismo apocalíptico e seu interesse de classe, para não mencionar seu ressentimento açodado contra tudo o que se ligava a Hegel, como a defesa de um Estado protagonista⁴¹¹ – por um Estado mínimo circunscrito à proteção de direitos elementares, como a vida, a integridade física, a liberdade (de fazer o que se quer), a honra, o trabalho, o nome, a propriedade, a segurança e outros que tais. Nessa sua *opção* constata-se a coerência com a sua ideia básica de justiça, pois todos os bens e direitos salvaguardados pelo Estado mínimo schopenhaueriano são ou vitais (a exemplo da vida), ou frutos do próprio trabalho (e.g. o salário), ou recebidos (como é o caso da herança), ou, ainda, corolários dos deveres morais estritos de que fala Schopenhauer.

Note-se, portanto, que a tutela desse Estado mais não faz que reconhecer, respeitar e garantir, mercê do aparato coativo, direitos naturais estritamente *justos*, os quais, por provirem da natureza, do suor do próprio trabalho, da voluntariedade de um terceiro ou do acordo de vontades, não portam a mácula da arbitrariedade e da *injustiça*.

⁴¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 339. Outra não era a opinião de Rousseau: “A única lição de moral que convém à infância, e a mais importante em qualquer idade, é a de não fazer mal a ninguém. O próprio preceito de fazer o bem, em não se subordinando ao outro, é perigoso, falso, contraditório. [...] As mais sublimes virtudes são negativas: são também as mais difíceis, porque são sem ostentação e acima mesmo do prazer tão doce ao coração do homem de despachar alguém contente conosco. Mas que bem faz necessariamente a seus semelhantes quem, se é que existe, nunca lhes faz mal! Que intrepidez de alma, que vigor de caráter precisa para isso! Não é raciocinando sobre esta máxima, é tratando de praticá-la, que sentimos quanto é grande e difícil consegui-lo” (ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 94).

⁴¹¹ A propósito, para uma análise da crítica do jovem Schmitt – *que lee el mundo y el derecho con las lentes del catolicismo, la filosofía hegeliana y la poesía de Däubler* – à doutrina schopenhaueriana do direito natural “liberal”, “individualista” e contratualista”, cf. SÁNCHEZ, Héctor del Estal. La filosofía del derecho de Schopenhauer en el debate de Carl Schmitt con Erich Jung (1912-1913). In: *Res Pública Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(2), p. 175-188, 2020.

Daí vem que, com exceção dos baseados num acordo de vontades de teor prestacional, comumente sejam traduzidos em *liberdades negativas*, pois, para o seu cumprimento e eficácia, basta *um não fazer*, quer na relação dos cidadãos entre si, quer na relação do Estado com o jurisdicionado, quer, ainda, na relação do Estado com os demais Estados no plano internacional, de tal sorte que a sociedade e o mundo estarão tanto mais na senda da justiça quanto mais os agentes *não* se prejudicarem mutuamente.

Se considerarmos esse cenário de perto, pode até ser que cheguemos à constatação de que, ora bolas, esse bem poderia ser o objetivo final! Pois o ideal bem poderia ser, exatamente, que precisássemos o mínimo possível do Estado, ou mesmo que este sequer existisse, afinal, trata-se de um cenário em que a justiça social termina por ser presumida, a despeito de todo o inferno social a que se acham expostos indivíduos ilimitadamente egoístas de que nos fala Schopenhauer, como já praticamente existente, cabendo ao Estado unicamente administrá-la, supervisioná-la e garanti-la.

Todavia, o equívoco dessa concepção, a qual é tanto mais estranha quanto mais se constata um realista pessimista como Schopenhauer a esposá-la (o que só reforça a nossa tese de que seu Estado mínimo deriva de seu interesse pessoal repassado de ressentimentos e pessimismo racionalizador)⁴¹², é precisamente essa sua presunção tácita de que, *per fas et nefas*, **(a)** todos logram afirmar a sua esfera existencial, **(b)** os bens componentes da esfera de afirmação das pessoas são respeitados e **(c)** os bens presentes no âmbito de afirmação existencial do sujeito, simplesmente porque aí presentes, são legítimos.

Por óbvio, sabemos que é sempre injusto mostrar-se, *a posteriori*, muito crítico em relação a alguma coisa. Mas levando-se em conta os próprios princípios e conceitos-chave do pensamento schopenhaueriano, não podemos deixar de protestar e questionar: a todos é dado formar seu justo âmbito de afirmação? Todos têm a sua esfera existencial respeitada? Toda esfera de afirmação existencial constitui-se livre

⁴¹² Ocasão em que o pessimismo se degenera em *negação da solidariedade negada*. Cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia - periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - V. 9, n. 2, jul.-dez., p. 35-53, 2018, p. 50.* A propósito, para uma crítica do pano de fundo ideológico e das implicações deletérias do pessimismo schopenhaueriano (não obstante o caráter vez por outra injusto e não infreqüentemente controvertido dessa crítica, sobretudo no que tange ao tratamento do "irracionalismo" de Schopenhauer), cf. LUKÁCS, Georg. *A destruição da razão*. Trad. De Bernard Herman Hess; Rainer Patriota; e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020, p. 172 e ss.

de arbitrariedades, *i.e.*, sem violação, quando não aniquilação, da esfera existencial alheia? Enfim, todo o *status quo* a ser tutelado é justo?

Para alguém, como Schopenhauer, que parte da premissa de que o mal e a injustiça pululam feito pulga, e que vincula a gênese do Estado precisamente a essa constatação, soa no mínimo problemática a defesa de um Estado reduzido, sob o argumento principal, nesse passo, de que um Estado “grande” seria perigoso, já que dotado de prerrogativas colossais.

Porquanto, poder-se-ia argumentar, e quiçá *a fortiori*, exatamente o contrário, a saber, que somente um Estado amplo e devidamente aparelhado estaria em condições de providenciar e garantir o ideal da justiça, *i.e.*, uma sociedade em que as esferas de afirmação dos cidadãos se (re)constituíssem com o menos possível de alienação, violência, pobreza (em que o pobre é o escravo sob a astúcia mamônica), escravidão (em que o escravo é o pobre sob a violência senhorial)⁴¹³, servidão, espoliação, exploração, parasitismo, desigualdade, manipulação, embrutecimento, trapaça e marginalização (para dar uma lista crua e incompleta).

Na prática, isso significaria dizer que, levando-se em conta a concretude histórica e focalizando a questão da perspectiva adequada ao caso, qual seja, a socioestatal (a qual transcende indivíduos e gerações)⁴¹⁴, um Estado que *também* se comprometesse com a justiça reparatória e ou (re)distributiva seria inevitável, a menos que não se queira concluir, por razões outras que não as da investigação crítica, o curso desse raciocínio atinente à dimensão da legitimidade, defensibilidade moral, validade ético-política e justificativa do Estado. Ademais, ainda que assim não fosse, e se quisesse vislumbrar o assunto de uma perspectiva estritamente egoística e utilitarista, o resultado não seria muito diferente, porque egoístas racionais *consequentes* (o que não precisa significar perfeitos ou puramente racionais) provavelmente não arriscariam viver numa sociedade cujo Estado fosse tão mínimo a ponto de não conseguir atender à justiça social, ou, dizendo mais apropriadamente,

⁴¹³ Leia-se: “Pobreza e escravidão são [...] apenas duas formas, quase se poderia dizer dois nomes, para a mesma coisa, cuja natureza essencial consiste em que os poderes de um homem são em grande parte empregados não para si mesmo, mas para os outros. [...] A diferença fundamental entre as duas [pobreza e escravidão] é que os escravos devem atribuir sua origem à violência e os pobres à astúcia” (SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 244-245). No original inglês: “Poverty and slavery are [...] only two forms, one might almost say two names, for the same thing whose essential nature is that a man’s powers are for the most part employed not for himself, but for others. [...] The fundamental difference between the two is that slaves have to attribute their origin to violence, and poor men theirs to cunning”.

⁴¹⁴ Para uma discussão da justiça nesse sentido cf. SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloisa Matias; e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

às exigências históricas da justiça. Antes, dando voz à sua razão prudencial otimizadora de vantagens, prefeririam, por mais seguro e proveitoso, existir numa sociedade cujo Estado portasse um arcabouço robusto o bastante para dar conta, em alguma medida satisfatória, de todas as formas essenciais de reivindicação de justiça – de resto elaborando mecanismos institucionais e conservando para si prerrogativas suficientes para fazer frente aos eventuais descontroles de um Estado vigoroso.

Ressalve-se, é claro, a validade das objeções de Schopenhauer a um Estado totalitário, quando não simplesmente quimérico, às voltas com propósitos irrealizáveis ou que escapam à sua alçada, como o propósito de tornar os homens felizes ou de melhorá-los moralmente⁴¹⁵. Todavia, não há, como quer o filósofo, relação de necessidade entre a ideia de Estado atuante e desenvolvido e Estado totalitário, quimérico ou abusivo, senão porque é a maneira de se conceber e usar a máquina estatal, tal como se passa, aliás, com qualquer outra tecnologia ou ferramenta, que definirá seu valor – ético e utilitário.

Já quanto à solidariedade (a caridade em sua versão social), isto é, à ideia de uma *ação* ou de um *fazer* (*agir*) no sentido de ajudar e amparar o outro, cumpre argumentar que ela também poderia se traduzir em direito positivo (*rectius*: dever-ser jurídico), e, por conseguinte, concorrer para o alargamento do Estado schopenhaueriano.

Pois, o argumento principal de Schopenhauer nesse passo, a saber, de que o Estado “gordo” seria impraticável, senão porque os súditos supostamente se acomodariam, cada qual esperando do outro, na forma de assistência social (*amplo sensu*), por exemplo, o que deveria empreender por si próprio, não nos parece consistente e sequer digno de ser levado a sério, tratando-se, na verdade, de um argumento patentemente aquém do padrão de qualidade do filosofar de Schopenhauer e contrário à índole de sua filosofia ética⁴¹⁶.

Primeiramente porque, como parte do fundamento jusnatural do ordenamento jurídico, a solidariedade poderia converter-se em direitos positivos sempre quando

⁴¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 197 e ss.

⁴¹⁶ Aqui, *mutatis mutandis*, dir-se-ia que seria possível lançar contra Schopenhauer as mesmas palavras lançadas por ele contra a doutrina do direito de Kant, a saber: *que não parece o pensamento do grande filósofo Schopenhauer, mas o rebento de um filho mesquinho da terra, destinado a morrer de morte natural por sua própria fraqueza*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 655. Sobre as limitações que o pessimismo de Schopenhauer imprime à sua filosofia social cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 159-160.

fosse razoável supor que o agente detém poder suficiente para a prestação de auxílio (*lato sensu*), tal como se passa, justamente, com o Estado, a instância de poder por excelência, logo, a instância em condições de se comprometer com uma quantidade satisfatória de ações assistenciais em geral. *O poder obriga*.

E, em segundo lugar, como parte dos cálculos de contraentes racionais egoístas maximizadores de vantagens, a solidariedade poderia, outrossim, ser contemplada na forma de direitos positivos, contanto que nossos egoístas levassem os seus cálculos um pouco mais à frente e reconhecessem que a vida seria melhor, ou, de todo modo, menos pior, em uma sociedade em que houvesse proteção jurídica assistencial a funcionar como rede de amparo aos desafortunados (pelo acaso da natureza, da sociedade ou da procedência familiar, por exemplo) dentre os quais cada um deles pode ou poderia estar. *Proteção contra as adversidades do acaso*.

Nessa perspectiva, a solidariedade mais não seria que uma das cláusulas do contrato social, portanto, uma obrigação, a cujo cumprimento o Estado e os cidadãos poderiam viabilizar e garantir por meio dos mecanismos que lhe são próprios, como por exemplo, do lado do Estado, a tributação, a determinação legal e o recurso à coercibilidade, e, do lado dos cidadãos, as reivindicações pelas vias disponíveis, como o acionamento do judiciário, a participação política, a mobilização em protestos, o apelo à desobediência civil etc. – isso com o benefício adicional de a solidariedade, assim assumida por contrato, isto é, por obrigação, reconduzir-se à lógica da justiça, dado que, enquanto objeto de um contrato, qual seja, o contrato social (tanto mais razoavelmente presumível como assumido por todos quanto mais recíproco), a solidariedade se converte num dever moral social, sim, numa dívida de todos contraída para com todos.

Quanto ao mais, a opinião de Schopenhauer desfavorável à ideia de uma tutela jurídico-estatal da solidariedade é tão fraca que, para rechaçá-la, bastaria confrontá-la com o argumento do benefício da dúvida, porquanto, a existência de direitos positivos de solidariedade, em vez de supostamente favorecer a preguiça parasitária, segundo a qual todos malandramente esperariam a ajuda de todos, prestar-se-ia, é pouco mais que provável (conforme o testemunho da experiência histórica), senão a ajudar os indivíduos egoístas racionais a amortizar os impactos dos inúmeros reveses a que cada qual encontra-se sujeito ao longo do afã de perseguir ativamente seu projeto de vida pessoal.

Com efeito, desconhecemos um país verdadeiramente desenvolvido em termos de justiça social – a qual se mede em termos de IDH e não de PIB e tampouco de potencial bélico (...“Coca-Cola, sometimes war”...) – cujo Estado seja *socialmente* mínimo, ou seja, indiferente às exigências históricas da justiça e ao *plus* da solidariedade, sendo certo que, mesmo nas sociedades de Estado reduzido, o que se termina por observar é um Estado mínimo, avaro e perigoso para com o povo (máxime para com suas parcelas minoritárias em termos de representação), mas sempre adiposo, solícito e conivente para com as classes dominantes e ou dirigentes⁴¹⁷.

De tudo isso, parece-nos que, tanto a justiça *em sentido forte (integral)*, isto é, a consciência do *não tirar de ninguém o que é seu*, é verdade, mas também a consciência histórica e concreta reconhedora de toda a injustiça conformadora do *status quo*, e, conseqüentemente, da necessidade de um *fazer* reparador e (re)distribuidor para que cada qual também *receba o que é seu*⁴¹⁸; quanto a solidariedade, isto é, a consciência do *ajudar a todos sempre que possível*, na medida em que completa o substrato humanista do direito natural; tanto aquela como esta, dizíamos, podem expandir o Estado (logo, o direito positivo) schopenhaueriano⁴¹⁹.

Sem falar que as conseqüências de ambas (justiça integral e solidariedade) convém, ou, ao menos, não desconvém, ao egoísmo social ilustrado, tal como se poderia comprovar da perspectiva da reciprocidade social egoística constante de proposições éticas de tipo kantiano, conforme notado pelo próprio Schopenhauer:

A indicação contida na regra máxima de Kant [age somente segundo a máxima que possas ao mesmo tempo querer que valha universalmente para todo ser racional] para se encontrar o princípio moral propriamente dito repousa [...] na pressuposição que só posso querer *aquilo* com que me dou melhor. O fato de que eu, ao estabelecer uma máxima para ser seguida universalmente, tenha de considerar-me necessariamente não só como a parte sempre ativa, mas também, às vezes e eventualmente, como a *passiva*

⁴¹⁷ No fundo, o que está em causa não é tanto a “[...] intervenção (em que pese a retórica ultraliberal minimalista), mas a quem ela [a intervenção estatal] favorece” (BUENO, Roberto. Democracia e exceção: a invisibilidade do poder e a economia. In: *O estado de exceção e as formas jurídicas*, p. 180).

⁴¹⁸ Que o *que cada um receba o que é seu* também integra a justiça, veja-se: “[...] são muito poucos os que duvidariam [...] e não têm a convicção, a partir da própria experiência, de que, muitas vezes, as pessoas se comportam de modo justo única e exclusivamente a fim de que não ocorra com os demais qualquer injustiça e de que haja pessoas para as quais o princípio de fazer justiça aos outros é como que inato e que, portanto, não se aproximam de alguém interesseiramente, que não buscam incondicionalmente a própria vantagem, mas que também consideram os direitos dos outros e que, por deveres reciprocamente aceitos, vigiam não apenas para que seja *dado* ao outro o que é dele, mas também para que este *receba* aquilo que é seu, pois essas pessoas lealmente não querem que aquele que trata com elas fique para trás” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 129-130; grifo do autor).

⁴¹⁹ Para um aprofundamento desse tipo de leitura herética da filosofia social schopenhaueriana, inclusive com o esforço de contextualizá-la no evoluir histórico dos direitos humanos, cf. DURANTE, Flípe dos Santos. *Direito natural e direitos fundamentais*, p. 188 e ss.

faz com que **meu egoísmo decida-se pela justiça e pela caridade**, não porque tenha **prazer** em *exercê-los*, mas em **experimentá-los**, no mesmo sentido daquele avarento que, depois de ouvir o sermão sobre a beneficência, proclama: “Que exposição profunda, que beleza! Quase dá vontade de mendigar!” [...] **é o egoísmo [pois] que se senta na cadeira do juiz e que faz pender a balança**; e, depois de ter optado pelo ponto de vista do lado eventualmente *passivo*, o faz valer pelo do lado *ativo*.⁴²⁰

Para exemplificar a lógica do egoísmo recíproco, isto é, o toma lá dá cá do egoísmo social, por detrás de proposições éticas como a kantiana (no fundo, não mais que perífrases e floreios da regra por todos conhecida: não faças a outrem o que não queres que te façam/*quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*)⁴²¹, vejamos as seguintes passagens de Kant pinçadas pelo discípulo:

[...] “...eu não poderia *querer* uma máxima universal para mentir, porque então não se acreditaria mais em mim ou eu seria pago *na mesma moeda*”. E [...]: “a universalidade de uma lei em que cada um, se lhe aprovesse, poderia prometer com a intenção de não cumprir tornaria impossível a promessa e a finalidade que com ela se poderia ter, pois ninguém *acreditaria*”. [...] a respeito da máxima da ausência de *caridade* [Kant aduz]: “uma vontade que se decidisse por ela estaria se contradizendo a si própria, pois, de fato, *poderiam dar-se casos* nos quais *ela* necessitasse de amor e solidariedade dos outros e nos quais, por meio de uma lei da natureza surgida de sua própria vontade, *tirasse* de si mesma toda a *esperança de assistência que poderia almejar*”. Assim também na *Crítica da razão prática* [...]: “Se alguém considerasse a miséria dos outros com total indiferença e se *tu pertencesse* a uma tal ordem de coisas, estarias assim em plena concordância com tua vontade?” A resposta seria: “*Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!*” [Como reconhecemos facilmente o que fala contra nós próprios!...].⁴²²

Logo, conclui Schopenhauer:

[...] este aspecto verdadeiro [o egoísmo] do princípio moral kantiano vem expresso do modo mais claro nos *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* [...]: “Pois cada qual quer *ser ajudado*. Mas, se manifesta em sua máxima que não quer ajudar os outros, todos estarão *autorizados* a recusar-lhe assistência. Portanto, a **máxima no interesse próprio** contradir-se-ia a si mesma.” [...] portanto aqui está tão claramente explícito quanto possível que o dever moral [kantiano] repousa verdadeiramente sobre a *reciprocidade*, por isso é que é simplesmente egoísta e que recebe do egoísmo sua interpretação, como sendo aquilo que, sob a condição da reciprocidade, prudentemente se entende como um compromisso. **Isto seria apropriado para a fundamentação do princípio de unificação do Estado, mas não para a do princípio moral.**⁴²³

Obviamente que isso só faz sentido no esquematismo teórico daquela massa de contraentes egoístas que, embora impulsionada por paixões poderosas, suscetível

⁴²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 68-69; grifo do autor; negrito nosso.

⁴²¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 72.

⁴²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 69-70; grifo do autor.

⁴²³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 70; grifo do autor; negrito nosso. Digressão análoga encontra-se em SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 651-653.

a toda sorte de enviesamentos e vulnerável ao jogo do acaso e do erro, logra um mínimo satisfatório de ilustração racional do seu egoísmo⁴²⁴, de vez que uma massa ainda por demais boçal, bem poderia decidir-se por algo diferente:

[...] a lei que se estabelece para o meu *agir*, já que eu a elevo a *universal*, também torna-se lei para o meu *padecer*, e eu, eventualmente como parte *passiva*, *não posso* simplesmente *querer* injustiça e falta de caridade. Se eu suprimir esta condição e pensar-me, fiando-me talvez nas minhas forças espirituais e corporais superiores, sempre como a parte *ativa* e nunca como a *passiva*, poderei então muito bem, ao escolher a máxima de validade universal [...] querer a injustiça e a falta de caridade como máximas universais e regular assim o mundo: [...] “de acordo com o plano simples que os que têm o poder devem tomar e aqueles que podem, conservar”.⁴²⁵

Por fim, advirta-se que esse esboço de leitura mais ampla do jusnaturalismo de Schopenhauer, que termina por fornecer água ao moinho da esquerda (reconhece-se)⁴²⁶, não contraria, na essência, as linhas mestras de sua filosofia, pois, das duas uma: ou se trata de um enfeixamento conceitual que, conquanto distinto ao do filósofo, parte das mesmas premissas que este (embora Schopenhauer pouco queira com um jusnaturalismo mais largo que acomode um Estado mais engajado, pode ser que ele, afinal, não achasse muito a que objetar no delineamento dessa possibilidade, já que nos termos de suas próprias premissas filosóficas), ou se trata do próprio desenvolvimento conceitual de Schopenhauer levado às últimas consequências, quer dizer, o seu próprio desenvolvimento sem se deter antes do ponto em que seus argumentos o levariam – o que, de resto, não é de espantar, considerando-se, dentre outras coisas, as diferenças entre o contexto histórico em que o mestre alemão está a pensar e o contemporâneo, bem como tudo o que aconteceu, em termos de experimentos políticos⁴²⁷ e filosofia social, entre o seu tempo e o nosso.

⁴²⁴ Segundo Schopenhauer, a sociedade em que esse processo histórico de ilustração do egoísmo da massa não se completa é precisamente aquele tipo de sociedade cuja organização política mais estará suscetível aos golpes (ou, para ficar numa variação atual, aos *golpeachments*) e aos golpistas. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 250.

⁴²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 71; grifo do autor.

⁴²⁶ Sobre o conceito de uma “esquerda” *ideológica e política* schopenhaueriana (cujas figuras de proa mais expressivas talvez tenham sido Philipp Mailänder e Max Horkheimer), que se vale dos “[...] argumentos pessimistas extraídos de Schopenhauer para desenvolver perspectivas críticas e emancipatórias que se afastam do conservadorismo [do próprio] Schopenhauer”, cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. In: *Voluntas*, p. 49.

⁴²⁷ A propósito: “[...] aqui [no que concerne à política] todos os experimentos são arriscados, porque se trata do material mais difícil de manusear, a raça humana, cuja manipulação é quase tão perigosa quanto a manipulação de um elemento altamente explosivo” (SCHOPENHAUER, Arthur. On jurisprudence and politics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 251). No original inglês: “[...] all experiments here are dangerous since we have to deal with the most difficult material, the human race. To handle it is almost as dangerous as handling a fulminating high explosive”.

2 – A teoria da imputabilidade jurídica schopenhaueriana

Para o exame da teoria de Schopenhauer concernente à liberdade da vontade e suas implicações sobre o tema central da presente, a imputabilidade jurídica, haveremos de passar por três grandes etapas, a saber: primeiramente, a apresentação dos contornos gerais de sua doutrina do *princípio de razão suficiente*, o objeto da brilhante tese de doutoramento do jovem filósofo intitulada *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*.

Conforme o pensador alemão aí explica, a maneira sistemática de apresentar essa teoria seria começando pelo *princípio de razão do ser* (necessidade matemática), passando ao *princípio de razão do devir* (necessidade física), avançando para o *princípio de razão do agir* (necessidade moral) e culminando no *princípio de razão do conhecer* (necessidade lógica), senão porque essa seria a osteologia, digamos assim, do homem no mundo como representação⁴²⁸. No entanto, consoante a recomendação aristotélica de que as coisas devem ser explicadas dentro de uma escala gradual de complexidade⁴²⁹, Schopenhauer prefere, em nome da didática, explicar as quatro figuras do *princípio de razão suficiente* partindo da mais evidente e familiar à mais controvertida e sutil, donde a sua ordem de consideração, no texto da *Quadrúplice*, haver sido outra: *princípio de razão do devir*, *princípio de razão do conhecer*, *princípio de razão do ser* e *princípio de razão do agir*, porquanto essa seria, segundo lhe parece, a ordem mais conveniente à comunicação e compreensão de sua tese.

Ora, para os fins da *presente* tese, advirta-se que, seguindo, feito Schopenhauer, a recomendação de Aristóteles, também adotaremos uma sequência de desenvolvimento que supomos ser a mais didática. Contudo, não a mais didática apenas à exposição do princípio de razão suficiente, mas a mais didática, também e principalmente, à exposição do princípio de razão suficiente relacionado à problemática em tela, qual seja, a *liberdade da vontade* enquanto pressuposto da *imputabilidade jurídica*. Assim é que começaremos cuidando do *princípio de razão do ser* (determinismo matemático ou espaço-temporal), e, em seguida, do *princípio de razão do devir* (determinismo físico ou causal). Ato contínuo, abordaremos o *princípio de razão do conhecer* (determinismo lógico), e, finalmente, examinaremos o *princípio de razão do agir* (determinismo moral), o qual, como enfatizado pelo autor da

⁴²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 331.

⁴²⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 331.

Quadrúplice, consiste numa figura especial do princípio de razão suficiente e não apenas uma das expressões da lei de causalidade, haja vista que, além da representação-motivo (causa) e da representação-ação (efeito), refere-se a uma classe de representações de todo especial, a saber, as representações dos atos de vontade enquanto a *força* (essência) que se manifesta na *ação* (efeito) por ocasião do *motivo* (causa).

Em segundo lugar, estudaremos o modo como Schopenhauer, no contexto da discussão da experiência ética possível, matiza a ideia de determinismo, pois, aí, a distinção que interessa não é a distinção entre livre-arbítrio e necessidade (de resto, como veremos, uma falsa distinção), mas a distinção entre a necessidade afeta à natureza humana (a qual, na prática, identifica-se com a liberdade *relativa*) e a necessidade afeta à natureza não-humana.

Por fim, detalharemos como, em Schopenhauer, a lei da (contra)motivação presta-se à *fundamento de possibilidade* da ética em geral. Nesse passo, será o caso de colocar em destaque o *determinismo abstrato-motivacional* schopenhaueriano, o qual já supõe a compreensão da lei de causalidade (*princípio de razão do devir*), da lei da faculdade da razão (*princípio de razão do conhecer*) e da lei da motivação (*princípio de razão do agir*).

Isso posto, comecemos então a análise dos traços gerais da doutrina da quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente, a qual, como indicado pelo próprio Schopenhauer num olhar retrospectivo, tornou-se a infraestrutura do seu sistema filosófico inteiro⁴³⁰.

2.1 – Primeiro Ato: A quadrúplice raiz do determinismo (*rectius*: do princípio de razão suficiente)

Por que raiz quadrúplice e não, por exemplo, tríplice ou quintúplice? Porque o princípio de razão suficiente correlaciona-se com as quatro grandes forças de

⁴³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 23. A propósito, dada a divisa platônica adotada por Schopenhauer de que a filosofia poderia ser resumida como *o esforço de se conhecer o idêntico em fenômenos diferentes, e o diferente em fenômenos semelhantes* (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 169), então não seria de todo arbitrário dizer que (I) a proposição da Vontade como o idêntico nos fenômenos em geral (metafísica da Vontade), e (II) o estabelecimento das figuras do princípio de razão pelas quais o que em si é semelhante fenomenicamente se diferencia (a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente), foram os dois grandes empreendimentos teóricos com que o mestre alemão pôde consumir, a seu modo, esse conceito clássico de filosofia.

conhecimento ou faculdades de representação tal como determinadas e compreendidas por Schopenhauer em sua releitura crítica da gnoseologia transcendental de Kant, sejam elas: *sensibilidade, entendimento, razão e consciência*.

Não se trata, vede bem, de um mesmo princípio aplicado de maneiras distintas devido a diferenças nas conformações de objetos que, isso inobstante, integram uma mesma classe fundamental de representações. Esse é o caso, por exemplo, do princípio da causalidade, o qual se especifica em *causa stricto sensu, excitação e motivo* conforme incida sobre as representações empíricas da natureza *inanimada, vegetal* ou *animal*, respectivamente, embora todas estas pertençam a uma mesma grande classe de representações do ponto de vista da faculdade de conhecimento que as possibilita, a saber, a classe das representações empíricas próprias à faculdade do entendimento, como veremos logo mais. Aliás, também não se trata, exatamente, de um princípio de raiz *quádrupla*, isto é, apenas multiplicado ou aumentado quatro vezes, mas sim de um princípio de raiz *quadrúplice*, termo que “[...] conserva do latim *quadruplexicis* [...] uma pronunciada acepção indicativa do que é formado por quatro membros, constituído de quatro elementos [...]”⁴³¹. Com efeito, o que realmente há, para Schopenhauer, é uma espécie de princípio quadrifronte, vale dizer, um mesmo e único princípio que, por correlacionar-se com quatro faculdades de conhecimento distintas (*sensibilidade, entendimento, razão e consciência*), e, por conseguinte, com quatro classes de objetos ou representações distintas (*formais, materiais, conceituais e morais*), não pode desdobrar-se senão de quatro formas *qualitativamente* distintas (*ser, devir, conhecer e agir*, as quatro frentes do princípio de razão suficiente), embora mantendo, em todas elas, um significado de fundo elementar. Esse significado nuclear ínsito ao princípio de razão suficiente independentemente da figura em que se encontre é senão a ideia de *necessidade*, segundo a qual *nada é sem uma razão pela qual é*, o que indica que de um elemento condicionante dado (fundamento, princípio) segue-se, inexoravelmente, um elemento condicionado (fundamentado, principiado), ou, dito de outro modo, o elemento condicionado é inexorável uma vez posto o elemento condicionante, de sorte que “[...] *ser necessário* só pode querer dizer ‘seguir-se de uma razão dada’”⁴³².

⁴³¹ Cf. GIACOIA JR., Oswaldo; e SILVA, Gabriel Valladão. Prefácio à edição brasileira. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 7; grifo dos tradutores

⁴³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 337; grifo do autor.

Como se observa, é da própria essência do conceito de necessidade a nota do condicionamento, ou, para falar mais claramente, da relatividade, pois a necessidade é sempre uma *relação* na qual um determinado elemento *condiciona* inexoravelmente ou é inexoravelmente *condicionado* por um outro elemento, motivo pelo qual uma necessidade absoluta, independente de tudo, incondicional, ter de ser qualificada por Schopenhauer como uma *contradictio in adjecto*⁴³³.

A bem da verdade, o filósofo aduz que a relatividade do mundo como representação deita raízes em um solo ainda mais profundo, qual seja, a forma geral e alicerçante de toda e qualquer representação: ser objeto cognoscível *para* um sujeito (representação do ponto de vista do objeto) ou ser um sujeito cognoscente *de* objeto (representação do ponto de vista do sujeito).

Como o mestre de Frankfurt não se cansa de frisar, sujeito e objeto são os dois termos indissociáveis de todo o mundo como representação, ou, mais bem posto, do conhecimento em geral, donde o sujeito não poder criar o objeto⁴³⁴ e este não poder criar aquele: “[...] quando o sujeito é dado, também é dado de imediato o objeto, e vice-versa”⁴³⁵.

Segundo Schopenhauer, incide emblematicamente no primeiro erro, de uma forma ou de outra, especulações tais como as remontáveis à doutrina do eu de Fichte ou a esta assemelhadas, ao passo que, no segundo, as várias concepções (de longe mais numerosas que as primeiras) que tomam como premissa o objeto, a exemplo do materialismo (que parte do suporte do objeto empírico, a matéria), do espinozismo (que toma por premissa um objeto abstrato, como o conceito de substância), do pitagorismo (que gira em torno de determinações matemáticas, quer dizer, de objetos

⁴³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 337; SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 371-372; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 38-39. Registre-se, por pertinente, que, para Kelsen, como veremos, o determinismo causal em geral seria relativo não por essa razão indicada por Schopenhauer, ou, de todo modo, não apenas por essa razão, mas por força do caráter probabilístico do seu conhecimento.

⁴³⁴ Eis uma lição kantiana que, ao contrário de Hegel & Cia., Schopenhauer não olvidou: “[...] o diverso da intuição tem de ser dado antes da síntese do entendimento e independente dela, embora o como fique aqui indeterminado. Pois se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuísse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objectos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objectos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a um tal conhecimento. [...] O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objecto” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 144). No mesmo sentido cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 134 e p. 138.

⁴³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 78.

apriorístico-formais) e da teologia escolástica (que apela ao ato de vontade motivado pelo conhecimento de um pretense ser extramundano)⁴³⁶.

Diferentemente do *modus operandi* dessas doutrinas metafísicas, que ora tecem fio a fio o objeto a partir do sujeito (pense-se nas especulações metafísicas à la Fichte, Schelling e Hegel), ora chegam no sujeito a partir do objeto (à maneira da metafísica de praxe)⁴³⁷, Schopenhauer toma sujeito e objeto numa relação mútua originária e insuperável, um existindo e adquirindo significado somente em relação ao outro:

[...] o mundo como representação possui [...] duas metades [Sujeito e Objeto] essenciais, necessárias e inseparáveis. [...] cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito.⁴³⁸

De fato, o sujeito sem o objeto seria inconcebível, pois é inerente à sua atividade cognoscente a existência de um conhecedor (sujeito) e de um conhecido (objeto), sendo certo que até mesmo quando o sujeito volve sobre si próprio jamais ele se capta como tal, já que, para tanto, precisaria supor um outro conhecedor (sujeito) para o qual ele seria a coisa conhecida (objeto). Mas aquele, por sua vez, para ser conhecido (objeto), também precisaria supor um outro conhecedor (sujeito), e assim *ad aeternum*, com o que se compreende a conclusão schopenhaueriana no sentido de que o sujeito é *aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém*⁴³⁹.

Portanto, mesmo quando debruçado sobre si, o sujeito só pode se apreender como objeto, ou, mais amplamente, como um não-sujeito-cognoscente, logo, como algo de conhecido, enquanto tal diferente do conhecedor.

Assim é que, externamente, o sujeito se conhece como enraizado numa individualidade corpórea, e, internamente, como vontade – a qual, nunca é demais frisar, figura a princípio como fenômeno, pois, embora não seja um objeto propriamente dito, de vez que falta-lhe a forma do sentido externo (o espaço) para

⁴³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 70-71.

⁴³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 77.

⁴³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 46. Dito de outro modo: “[...] não partimos do objeto nem do sujeito, mas da REPRESENTAÇÃO, que já contém e pressupõe a ambos, pois a divisão em sujeito e objeto é sua forma primeira, mais universal e essencial” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 69; grifo do autor).

⁴³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 45.

poder se determinar empiricamente, dá-se como uma experiência fenomênica, afinal, a vontade ainda se acha condicionada pela forma do sentido interno (o tempo).

Dessarte, o sujeito, quando às voltas consigo próprio, jamais se surpreende como tal, mas sim como algo a um tempo corpóreo (no plano empírico) e querente (no plano da experiência interna).

Como já mencionado, somente o recurso à interpretação *metafórica* permitirá a Schopenhauer tomar o *fenômeno* da vontade – por se tratar, dentre todos os fenômenos, o mais despido da roupagem fenomênica, portanto, o mais plausivelmente próximo da essencialidade – como o *em-si* do indivíduo, e, ao depois, mediante uma interpretação *analógica*, como o *em-si* do cosmos, com o que a *coisa-em-si* é denominada conforme o mais distinto e perfeito para tal (*denominatio a potiori*)⁴⁴⁰.

Essa observação, aliás, é importante, porquanto, como se vê, nem sequer a Vontade metafísico-cosmológica – a decifração de Schopenhauer do enigma kantiano da *coisa-em-si* –, o autor do *Mundo* julga por bem identificar com o Absoluto ou algo que o valha, haja vista tratar-se de um *em-si* cuja compreensão só se faz possível *em relação* à vontade fenomênica, da qual a Vontade é senão uma *versão* metaforicamente aprofundada e analogicamente amplificada, de sorte que se constata a nota da *relatividade* até mesmo no elemento metafísico schopenhaueriano⁴⁴¹.

Por seu turno, o objeto sem o sujeito também seria inconcebível, pois seria impossível e sequer pensável um conhecido, enquanto tal, sem um conhecedor. Entendamo-nos: que o objeto deva ser interpretado como Vontade no nível de sua essencialidade radical ou que ele possa ter essa ou aquela natureza fora da grade representativa do sujeito não vem ao caso aqui. Apenas, o que está sendo posto em evidência, nesse passo, é a asserção de Schopenhauer de que, na qualidade de conhecido, o objeto é, sempre, representação do sujeito (o conhecedor). Tanto é verdade, que, o objeto cognoscível (o representado), porta as marcas do sujeito cognoscente (o representante), isto é, os atributos imprimidos pelo sujeito ao objeto no processo de conhecimento, quer os atributos secundários ligados aos órgãos dos sentidos, como cor, som, odor, sabor e tato, conforme amplamente discutido na teoria do conhecimento moderna a partir de Locke; quer os atributos primários ligados à

⁴⁴⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 169.

⁴⁴¹ Portanto: *há metafísica e há metafísica*, nem toda metafísica se subsumindo ao Absoluto, como quererá Kelsen em sua crítica da metafísica.

“categorias apriorísticas”, como tempo, espaço e causalidade, consoante o ensino de Schopenhauer lastreado em sua revisão crítica da gnoseologia de Kant⁴⁴².

Assim, por exemplo, a xícara de café fumegante que tenho sobre a mesa não porta, *em-si*, esta cor verde-claro-esmaltado, esta textura lisa acariciante e este tilintar de porcelana quando a desço no pires.

Ainda, a dose de café nela depositada não possui, *em-si*, este aroma reconfortante e este sabor quente aprazível.

E, de resto, as determinações espaço-temporais e causais aí envolvidas (extensão, figura, sucessão e simultaneidade de estados, relações de causa e efeito entre os estados, pluralidade de coisas etc.) também não pertenceriam a esta experiência *em-si*.

De fato, todas essas características parecem existir *em minha representação* da xícara e do ato de sorver o bocado de café dela constante.

Ou seja, todas essas propriedades soam como qualidades de alguma maneira atribuídas por mim, enquanto sujeito cognoscente, aos objetos “xícara” e “café”.

Advirta-se, contudo, que isso não significa dizer que a experiência seja absolutamente subjetiva ou que o objeto é “criado” pela subjetividade.

Na verdade, trata-se apenas de chamar a atenção à *estrutura cognoscente universal*⁴⁴³ à qual os objetos da experiência se acham aparentemente condicionados enquanto coisas representadas ou conhecidas pelo sujeito objetivado numa individualidade corpórea (eu, você e os demais indivíduos)⁴⁴⁴.

Dito isso, pode-se então compreender, em Schopenhauer, a gênese da relatividade do conhecimento, a qual não provém apenas do princípio de razão suficiente, de vez que prende-se à própria natureza ou condição de possibilidade em geral de todo e qualquer conhecimento, inclusive o concernente à metafísica da Vontade: a correlação indissolúvel sujeito-objeto.

Sim, consoante o ensino do filósofo de Frankfurt, tudo o que conhecemos ou podemos conhecer conterà o selo da relatividade, porque condicionado pela

⁴⁴² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 526 e ss.

⁴⁴³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 38.

⁴⁴⁴ Como veremos logo mais, a internalização gnoseológica em questão não tem que ver com subjetivismo, mas com uma estrutura apriorístico-transcendental. Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 100; e DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 115.

correlação ineliminável sujeito-objeto e ou porque condicionado pela necessidade do princípio de razão suficiente⁴⁴⁵.

Em outras palavras, o conhecimento do mundo como Vontade acha-se condicionado ao menos à primeira forma de relatividade. Já o conhecimento do mundo como representação, que perfaz a maior parte do nosso cabedal de informações, encontra-se condicionado pelas duas formas de relatividade.

Entretanto, à parte a relatividade decorrente da mutualidade insuperável sujeito-objeto subjacente a quaisquer conhecimentos, bem como a elucidação da relatividade ditada pela necessariedade inerente ao princípio de razão suficiente em geral, na medida em que anuncia que *nada é sem uma razão pela qual é* – exceção feita, evidentemente, do próprio princípio de razão, pois quem exigisse a própria prova ou razão do princípio de razão “[..] justamente por meio disso já o pressuporia como verdadeiro, [apoiando] sua exigência justamente sobre ele”⁴⁴⁶ –, o que aqui de fato queremos examinar não é tanto a relatividade em si, mas os desdobramentos da forma de relatividade imprimida pelo princípio de razão suficiente, uma vez que são as *relações de determinação* do mundo como representação, as *relações de necessidade* entre os fenômenos que o perfazem, o que interessa à problemática da pesquisa em tela.

Atendendo, no estudo do princípio sob exame, à *lei da homogeneidade*⁴⁴⁷, que busca identificar o comum em meio ao diverso, Schopenhauer estabelece que, a despeito das especificações do princípio de razão suficiente, este, fundamentalmente, sempre significa, como já mencionado, o seguinte: que qualquer fenômeno, representação ou objeto encontra-se numa relação de necessidade (leia-se: de razão suficiente) com outro fenômeno, representação ou objeto, quer como condicionante (fundamento, princípio), isto é, como um elemento que necessariamente enseja outro elemento, quer como condicionado (fundamentado, principiado), isto é, como um elemento que necessariamente se segue a um outro.

⁴⁴⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 80.

⁴⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 75. A propósito, quando do estudo de Kelsen, haveremos de especular os possíveis paralelos entre a norma fundamental kelseniana e o princípio de razão suficiente schopenhaueriano, considerando-se que, de um lado, tal como quem perguntasse pela validade do princípio de razão suficiente já a pressuporia, quem perguntasse pela validade da norma fundamental também já estaria pressupondo-a, e, de outro, a norma fundamental faria pelas ciências sociais normativas o que o princípio de razão suficiente faz pelas ciências deterministas em geral.

⁴⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 29.

Desse modo, a determinação do agora se segue necessariamente do antes e enseja necessariamente o depois. A posição neste lugar necessariamente determina e é determinada pelas demais posições. A filha é, necessariamente, o efeito causado por seus genitores. A conclusão é a consequência necessária das premissas assumidas. E a ação de (in)observância da norma é necessariamente determinada por algum (contra)motivo dominante.

Em todos esses casos, o que se verifica é que, de uma razão dada algo se segue inexoravelmente, sendo o “seguir-se inexoravelmente de uma razão dada” precisamente o significado elementar e comum a qualquer modalidade de princípio de razão suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*)⁴⁴⁸ – que, como tal, frise-se, diferencie-se da faculdade da razão (*Vernunft*), porque *razão suficiente* é o mesmo que *causa*, ou, mais amplamente, *fundamento* (*Grund*), ao passo que, *faculdade da razão* (ou faculdade racional) quer dizer *capacidade para representar o mundo abstratamente* (*conceitualmente*), ou, de maneira mais simples, *capacidade de pensamento*⁴⁴⁹, como haveremos de examinar em detalhes logo mais.

No entanto, mais do que atender-se à *lei da homogeneidade* na investigação do princípio de razão suficiente, determinando nítida e solidamente esse seu sentido nuclear (*nada é sem uma razão pela qual é*), Schopenhauer está preocupado com interpretá-lo à luz da *lei da especificação*⁴⁵⁰, a qual impõe ao investigador a tarefa de também discriminar, classificar e analisar, em nome da mais viva e justa compreensão possível, as distinções entre as coisas pertencentes a um gênero comum.

Desse modo, por exemplo, embora um *efeito natural* e uma *conclusão consequente* sejam “algo que necessária ou inexoravelmente se segue a uma razão dada”, e *causa* e *premissa* sejam “a razão dada da qual necessária ou inexoravelmente algo se segue”, não há confundir *efeito* e *consequência* e tampouco *causa* e *premissa*.

⁴⁴⁸ Conforme a explicação abalizada dos tradutores Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva a propósito do título original da obra doutoral de Schopenhauer, *Satz vom zureichenden Grund*, “[a] palavra *Satz* pode ser traduzida por sentença, proposição, frase, também por princípio, como no caso presente, que representa a escolha léxica reconhecida pelos historiadores da filosofia. Por sua vez, o substantivo *Grund* pode ser traduzido tanto por fundamento, como também por causa e razão. Portanto, o título tem como referência o princípio de razão suficiente (*zureichend*), a cujo exame histórico-crítico é dedicada a dissertação de Schopenhauer” (GIACOIA JR., Oswaldo; e SILVA, Gabriel Valladão. Nota de rodapé 1. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de raiz suficiente*, p. 21; grifo dos tradutores).

⁴⁴⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 251-289.

⁴⁵⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 29.

Ambas as relações de necessidade pertencem a um mesmo gênero, o princípio de razão suficiente, mas operam de formas distintas, pois, no primeiro caso, a relação de necessidade é causal, como tal afeta à concatenações da realidade física, enquanto, no segundo caso, a relação de necessidade é lógica, como tal afeta à concatenações da realidade conceitual.

Ora, a julgar pelo levantamento histórico-crítico empreendido pelo filósofo alemão no segundo capítulo da *Quadrúplice*⁴⁵¹, observa-se que, em que pese o assunto haver sido abordado em um ou outro ponto por vários filósofos, como **Aristóteles** (de cujos ensaios de divisão das diferentes espécies de fundamentos ou princípios, sobressai aquela classificação das causas posteriormente consagrada pelos escolásticos: causas materiais, formais, eficientes e finais)⁴⁵², **Descartes** (que, embora promovendo, na modernidade, o modo subjetivo de consideração, embrenha-se em confusões lastimáveis entre a lei lógica da razão de conhecimento e a lei de causa e efeito)⁴⁵³, **Espinoza** (cujo espírito judicioso não o impede, contudo, de figurar, nessa sede, como uma espécie de lente de aumento dos equívocos cartesianos)⁴⁵⁴, **Leibniz** (que dá-se por satisfeito em simplesmente proclamar e estabelecer formalmente o princípio de razão suficiente como o princípio capital de todo conhecimento e ciência)⁴⁵⁵, **Wolff** (o primeiro a expressamente separar, conquanto de modo ainda não inteiramente livre de confusões, as duas significações principais do princípio de razão, a lei lógica e a lei causal)⁴⁵⁶, **Hume** (que, ao duvidar seriamente do princípio de razão suficiente como lei de causalidade, perguntando de onde recebe sua autoridade e exigindo suas credenciais, teve o mérito de estimular investigações mais profundas)⁴⁵⁷ e **Kant** (que, exatamente por força dessa provocação humiana, desperta de seu sono dogmático⁴⁵⁸ em prol de uma solução idealista transcendental, a qual, além de diferenciar o princípio lógico-formal do pensamento e o princípio da causalidade, afirma ser este uma das categorias *a priori* condicionadoras de toda a

⁴⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Panorama do que até aqui foi ensinado de mais fundamental sobre o princípio de razão suficiente. In: *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 39-75.

⁴⁵² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 41.

⁴⁵³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 45.

⁴⁵⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 51.

⁴⁵⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 61.

⁴⁵⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 63.

⁴⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 67. A propósito, à frente ver-se-á que, para Kelsen, o maior mérito de Hume foi o de haver distinguido os aspectos gnoseológico e ôntico (*lato sensu*) no estudo do princípio da causalidade.

⁴⁵⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 28.

experiência possível)⁴⁵⁹; em que pesem, dizíamos, todas essas abordagens filosóficas, para Schopenhauer o resultado final de tais investidas precedentes fora muito insatisfatório⁴⁶⁰.

Seja por **(a)** não precisarem a contento sequer o significado elementar (a ideia de necessidade) do princípio de razão suficiente, seja por **(b)** não esquadriharem com rigor suas particularidades e dimensionarem seu alcance, seja, ainda, por **(c)** não infrequentemente recaírem em usos indevidos do princípio de razão suficiente (a exemplo da aplicação imprópria de Kant do princípio de razão como lei da causalidade transcendental na relação entre a *coisa-em-si* e o objeto)⁴⁶¹ ou em confusões de suas figuras, máxime as figuras do princípio de razão do devir (necessidade físico-causal) e do conhecer (necessidade lógica).

A respeito dessa confusão entre a lei lógica e a lei físico-causal, bastaria lembrar da famigerada “prova” ontológica⁴⁶² (*rudimentarmente estabelecida por Anselmo de Canterbury e em seguida aperfeiçoada por Descartes*)⁴⁶³, a qual, de um silogismo (regido pela necessidade lógica), seja ele, “se deus é o ser perfeitíssimo, e se o perfeitíssimo somente o é por partilhar o atributo da existência, logo, deus existe”, salta (*logo...*), sem mais, ao plano da existência concreta (regida pela necessidade causal), na qual a *conclusão* “deus existe” adentra matreiramente à guisa de *efeito*, com o que a *definição* do conceito de deus (do que é *pensado*) é capciosamente identificada com a *prova* de sua existência (com a pretensão de que algo assim *existe*)⁴⁶⁴.

Portanto, identificar com segurança e sem arbitrariedade as figuras do princípio de razão suficiente, delimitar com rigor o seu âmbito de validade e examinar com vagar o *modus operandi* próprio a cada uma, visando dar cabo no viveiro de mal-entendidos,

⁴⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 69; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy. In: Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 88-89. Ainda, veja-se o que diz o próprio Kant: “[...] minha elaboração na *Crítica da razão pura* [...] foi propiciada por aquela doutrina humiana da dúvida [...] contudo avançou muito mais” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 85; grifo do autor). Kelsen, como veremos, não concordará, terminando por preferir Hume a Kant.

⁴⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 77-81. Como complemento cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sketch of a history of ideal and real. In: Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 3-28.

⁴⁶¹ Por ser um ponto de distinção proeminente entre Kant e Schopenhauer, este assunto será retomado e melhor elucidado adiante quando da exposição da doutrina da causalidade schopenhaueriana.

⁴⁶² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 47.

⁴⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 632.

⁴⁶⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy. In: Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 110.

obscuridades e sofismas que consistira o tratamento do assunto até então, constituem a tarefa capital do jovem Schopenhauer em sua tese de doutorado.

Nesse labirinto de opiniões vagas, contraditórias e (não infrequentemente) artificiosas sobre o princípio de razão suficiente, a gnoseologia criticista inaugurada pelo idealismo transcendental kantiano presta-se a Schopenhauer como uma espécie de fio de Ariadne⁴⁶⁵, porquanto correlacionando o princípio em apreço com as faculdades de conhecimento ou representação destacadas por Kant, o (futuro) filósofo da Vontade encontra um critério consistente para a devida identificação, classificação e análise sistemática das figuras do princípio de razão.

Nesse passo, é preciso notar que a abordagem filosófica de Kant é revolucionária, nem tanto por ter por ponto de partida, ao contrário de toda a filosofia pré-moderna, o sujeito em vez do objeto (algo que, na modernidade, Descartes e Berkeley, cada qual a seu modo, já haviam ensaiado)⁴⁶⁶, mas por se tratar de uma abordagem instauradora de um método verdadeiramente inédito no filosofar, o método do idealismo transcendental⁴⁶⁷, o qual estaria destinado a iniciar uma nova era na filosofia e a figurar, enfim, como um manifesto divisor de águas na história das ideias⁴⁶⁸.

E em que consiste a abordagem idealista-transcendental? Muito basicamente, consiste em tomar as propriedades ônticas elementares até então vistas como constantes do objeto como pressupostos constantes do sujeito cognoscente. Isso significa dizer que, as propriedades ônticas estruturais (e.g. substância, qualidade, quantidade, tempo, lugar, relação de causalidade etc.)⁴⁶⁹, de pretensos predicados inerentes aos objetos, transformam-se em predicados inerentes ao sujeito, ou, mais

⁴⁶⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 348; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014, p. 160-167.

⁴⁶⁶ Cf. RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. 4. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 251; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 44.

⁴⁶⁷ Sobre a diferença entre *transcendental* (conceito filosófico) e *transcendente* (conceito teológico), leia-se: “[...] a palavra transcendental [...] não significa algo que ultrapassa toda experiência, mas algo que, na verdade, a precede (*a priori*), embora não se destine a nada mais que apenas tornar possível a cognição pela experiência. Se esses conceitos avançam para além da experiência, seu uso é chamado transcendente, distinguindo se do uso imanente, isto é, aquele limitado à experiência” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 161; grifo do autor). Segundo Schopenhauer, o termo *transcendental*, antes de Kant, fora empregado por Leibniz, para designar procedimentos matemáticos atípicos, e Espinoza, para designar qualidades tidas como mais universais que as categorias aristotélicas. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*. In: *Parerga and paralipomena*, p. 81 e ss.

⁴⁶⁸ Cf. DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 110.

⁴⁶⁹ Cf. RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*, Vol. 4, p. 250-251.

bem posto, em *formas*, *categorias* ou *funções* por que o sujeito cognoscente logra captar o objeto cognoscível, prestando-se, assim, como as *condições de possibilidade* ou *pressupostos* da cognoscência do objeto pelo sujeito⁴⁷⁰. Dessarte, os predicados ônticos não são mais encarados como predicados do objeto *em-si* mesmo, isto é, predicados que integrariam o objeto independentemente do sujeito, mas sim como predicados *atribuídos* pelo sujeito cognoscente à coisa enquanto objeto cognoscível, visto que, doravante, eles constituem as *condições* pelas quais o conhecimento da coisa como objeto, pelo sujeito, faz-se possível. Assim, por exemplo, a causalidade, ora vista como uma lei eterna intrínseca à ordem das coisas *em-si* (uma *veritas aeterna*, como diriam os escolásticos), ora vista como não mais que uma noção arbitrária proveniente das constatações habituais de fenômenos situados contiguamente no tempo (como diria Hume)⁴⁷¹, torna-se, à luz da mirada crítico-transcendental kantiana, uma categoria ínsita ao sujeito cognoscente, enquanto tal funcionando como uma das condições de possibilidade da experiência, nomeadamente, a condição de possibilidade da *ordenação* da experiência em geral⁴⁷². Isso posto, infere-se que o idealismo transcendental kantiano, ou, simplesmente, o criticismo, tem a ver com a identificação e dissecação crítica dos predicados infraestruturais tomados como presentes não mais no objeto cognoscível, e sim no sujeito cognoscente, e que, como tais, terminam por condicionar toda a experiência possível⁴⁷³.

A novidade, aí, já se vê, está no modo com que Kant situa esses predicados – aliás, desde sempre trabalhados na filosofia, senão por constituírem a problemática por excelência do filósofo, embora o primeiro empenho de sistematizá-los se deva a Aristóteles⁴⁷⁴ –, redimensionando-os criticamente do objeto para o sujeito:

[...] consiste [a peculiaridade do filosofar kantiano] na apreciação dos objetos segundo pressupostos gnoseológicos inerentes ao sujeito, tomado este, não empírica e particularmente, mas em seu valor universal. Segundo Kant, o conhecimento implica sempre uma posição do sujeito, condicionante e constitutiva do objeto. Como estas condições são inerentes ao sujeito que conhece, condicionando como tais a experiência, são chamadas *condições transcendentais*. [...] envolve, então [tal filosofar] duas circunstâncias ou peculiaridades – de ser uma indagação dos pressupostos do conhecimento;

⁴⁷⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 108-117.

⁴⁷¹ Cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009, p. 121.

⁴⁷² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 218, p. 225-226, p. 624 e p. 627.

⁴⁷³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 85-86.

⁴⁷⁴ O próprio Kant coteja sua doutrina das categorias com as doutrinas ensaiadas antes dele, a exemplo da de Aristóteles. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 111; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 101-105.

e uma subordinação do conhecimento do real a algo que já se admite aprioristicamente no sujeito cognoscente, como condição lógica da experiência mesma [...].⁴⁷⁵

De fato, o autor da *Crítica da razão pura* retira-os da órbita do objeto (onde eram tomados como categorias⁴⁷⁶ ou propriedades pertencentes à coisa ou objeto *em-si*) para realocá-los na órbita do sujeito (onde se transformam em pressupostos, isto é, formas, categorias ou funções *cognitivas* condicionantes da experiência possível), bem como explica-os e justifica-os sem apelar, em última análise, ao transcendente (o além-mundo da metafísica dogmática), dado que, como atributos do sujeito, tornam-se imanentes à realidade mesma, em que pese sua natureza meramente formal (leia-se: transcendental), já que, ao menos de um ponto de vista cognitivo, limitam-se à viabilizar as condições de possibilidade da experiência, logo, do conhecimento⁴⁷⁷. Além disso, importa ressaltar que o sujeito cognoscente kantiano é estruturado em instâncias cognitivas, a saber: a *sensibilidade*, fonte das intuições⁴⁷⁸; o *entendimento*, concebido por Kant a um tempo como a faculdade do pensamento e o repositório de um conjunto de conceitos apriorísticos que, pensados com as intuições, formam o conhecimento em sentido próprio⁴⁷⁹; a *imaginação*, composta de esquemas mediadores da relação entre as intuições da sensibilidade e os conceitos do entendimento⁴⁸⁰; a *razão*, que pensa ideias (e.g. deus, alma, liberdade)⁴⁸¹, isto é, que pensa especulativamente com os conceitos puros do entendimento para além das intuições, logo, para além da experiência possível, logo, para além da possibilidade do conhecimento (pois este, repisa-se, nem é só intuição nem é só conceito, mas a soma dos dois, donde a divisa kantiana: os conceitos sem as intuições são vazios e estas sem aqueles são cegas)⁴⁸²; e a *consciência moral*, que, para o filósofo de

⁴⁷⁵ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 154-155; grifo do autor.

⁴⁷⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 127, p. 166 e p. 252.

⁴⁷⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 61-294.

⁴⁷⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 102, p. 125 e p. 146-147.

⁴⁷⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 102, p. 125 e p. 146-147.

⁴⁸⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 182 e ss.

⁴⁸¹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 25 e p. 381; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 110-111.

⁴⁸² Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 302-305. A propósito: "A razão, por uma tendência de sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. [...] O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objectos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus" (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 634-635; grifo do autor). Contudo: "[...] seria um disparate se esperássemos conhecer, de qualquer objeto, mais do que pertence à experiência possível que temos dele, ou se reivindicássemos sequer o menor conhecimento de qualquer coisa que assumimos não ser um objeto da experiência possível a

Konigsberg, dá-se como vontade ou razão prática (duas noções que em Kant se equivalem), ou seja, como o aproveitamento das Ideias da razão teórica à guisa de Ideais (*telos*) informadores das escolhas do homem⁴⁸³.

Inobstante essas cinco forças cognitivas, Kant não distribui os pressupostos por todas elas, pois coloca-os apenas na sensibilidade e no entendimento. Assim, espaço e tempo haverão de formar a sensibilidade pura (*a priori*), fonte das intuições puras espaço-temporais, enquanto tais as condições de possibilidade de toda e qualquer intuição empírica, material (*a posteriori*). Afinal, como Kant argumenta, pode-se pensar o espaço e o tempo desprovidos de todas as coisas, mas não se pode pensar nenhum objeto ou fenômeno que não esteja num determinado tempo e lugar.

Essa universalidade do tempo e do espaço nas intuições dos objetos, ou, falando mais amplamente, na intuição da experiência em geral, é o que leva Kant a tomá-los (em sua *estética transcendental*) como o *a priori*, o *transcendental* ou a *condição de possibilidade* da sensibilidade – muito embora, como argutamente observado por um Carlos Campos, também fosse possível argumentar, e quiçá com maior verossimilhança, no sentido de que o tempo e o espaço, máxime este, não seriam formas transcendentais preexistentes à experiência, mas simplesmente elementos irremovíveis e inabstraíveis da experiência inevitável...⁴⁸⁴

Os demais pressupostos, como substância, causalidade, quantidade, qualidade etc., Kant aloja-os no entendimento a título de conceitos puros (também denominados, como dito acima, de categorias, formas e funções), os quais, quando pensados juntamente com a intuição, viabilizariam a experiência, ou seja, o único conhecimento possível, mas quando pensados para além da experiência, ou, o que é o mesmo, para além das intuições, ensejariam Ideias.

Essas Ideias, do ângulo da razão teórica, não passariam de quimeras, isto é, um pretenso conhecimento ou saber vazio, visto que desprovido de conteúdo (intuições)⁴⁸⁵. No máximo, teriam um valor negativo, na medida em que poderiam

ponto de determiná-la, segundo sua constituição, tal como é em si mesma; pois por quais meios pretenderíamos realizar essa determinação, já que o tempo, o espaço e todos os conceitos do entendimento, e, mais ainda, aqueles obtidos por meio da intuição empírica ou percepção no mundo sensível, não têm e não podem ter nenhum uso além de tornar possível a mera experiência, e, se suprimirmos essa condição mesmo para os conceitos puros do entendimento, eles não mais determinam objeto algum, e deixam de ter qualquer significado?" (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 133).

⁴⁸³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 600.

⁴⁸⁴ Cf. CAMPOS, Carlos Alvares da Silva. *O mundo como realidade*, 1961.

⁴⁸⁵ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 265.

servir ao investigador como um referencial principiológico (um *cânone*) dos limites do conhecimento válido⁴⁸⁶.

Contudo, do ângulo da razão prática, as Ideias teriam valor positivo⁴⁸⁷, haja vista que, embora incapazes de produzirem conhecimento, Kant acredita que seriam dotadas, quando perspectivadas no plano do agir humano, do poder de figurarem como Ideais⁴⁸⁸ norteadores dos fins morais, desse modo terminando por encontrar sua verdadeira realização⁴⁸⁹.

Aliás, Kant chega mesmo à conclusão de que a vocação das Ideias não seria o conhecimento, mas fornecer, precisamente, o Ideal moral genuíno do homem⁴⁹⁰. (Afinal, pouco importa se a coisa em que se acredita é verdadeira ou falsa, real ou ilusória, pois, se consegue converter-se em motivo, e, assim, determinar o comportamento, produzirá efeitos...)⁴⁹¹.

A essa altura, bem se vê que, dessa revolução metodológica no filosofar⁴⁹², por força da qual nada podemos saber das coisas enquanto tais, *em-si* mesmas, mas somente aquilo que delas podemos captar por intermédio do sujeito, pois tudo o que podemos conhecer das coisas, inclusive seus predicados ônticos, não são características essenciais das coisas enquanto tais, *em-si* mesmas, mas predicados constantes do sujeito à guisa de pressupostos ou condições de possibilidade do conhecimento das coisas; dessa revolução gnoseológica⁴⁹³, dizíamos, a implicação mais drástica foi o fraturamento da realidade em *coisa-em-si* (a coisa tal como seria independentemente do sujeito, logo, a coisa incognoscível) e *fenômeno* (a coisa tal como suscetível de ser conhecida pelo sujeito, logo, a coisa como objeto cognoscível), a cuja tentativa de reunificação toda uma geração de pensadores (Hegel & Cia. de um lado, Schopenhauer do outro)⁴⁹⁴ haverá de se dedicar com fervor na sequência.

⁴⁸⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 94-95, p. 318.

⁴⁸⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 317-318.

⁴⁸⁸ Ideias e Ideais são distinguidos por Kant da seguinte maneira: “[...] ainda mais afastado da realidade objectiva do que a ideia, parece estar aquilo a que chamo o ideal, que é o que entendo pela ideia não somente *in concreto*, mas *in individuo*, isto é, como coisa singular determinável ou absolutamente determinada apenas pela ideia” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 485; grifo do autor).

⁴⁸⁹ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 124, p. 170 e p. 635-636.

⁴⁹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 98-99.

⁴⁹¹ Sobre as justificativas (a exemplo da necessidade de motivar a razão, de oferecer-lhe uma “causa eficiente”, uma “mola propulsora”) de Kant para (re)introduzir, em seu sistema, os credos judaico-cristãos, cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 27. p. 498 e p. 643-644.

⁴⁹² Cf. GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 37.

⁴⁹³ Cf., em rodapé, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 23.

⁴⁹⁴ Diferentemente das periodizações dos manuais de História da Filosofia, Schopenhauer não é um anti-Hegel & Cia. no sentido de que o seu kantismo supostamente teria se desenvolvido, não mais que

Dessarte, salvo graves heresias de resumo, são essas as noções elementares da filosofia do conhecimento kantiana, a qual aqui rememoramos, frise-se, senão para contextualizar o critério metodológico adotado por Schopenhauer na determinação e no desenvolvimento das figuras do princípio de razão suficiente – a parte mais original, e, certamente, a mais importante, de sua tese.

Com efeito, o princípio de razão suficiente desdobra-se em quatro figuras senão porque, conforme a revisão crítica empreendida por Schopenhauer da teoria de Kant, são quatro as faculdades cognitivas que, no nível da infraestrutura transcendental, efetivamente viabilizam o mundo como representação.

Assim, fazendo coro ao pai do criticismo, Schopenhauer identifica a sensibilidade transcendental com as intuições puras espaço-temporais (*a priori*) condicionadoras das intuições materiais (*a posteriori*), sob a mesma alegação básica de não haver objeto ou fenômeno que não se apresente envolto pelo tempo e ou pelo espaço⁴⁹⁵ – mais exatamente, o tempo abrange toda a experiência, interna e externa, ao passo que, o espaço, restringe-se à experiência externa. Outrossim, Schopenhauer mantém a faculdade do entendimento enquanto partícipe do processo de determinação do nosso conhecimento do mundo. Relaciona, feito Kant, razão e pensamento. E reserva um papel especial à consciência como reveladora do

a título de antítese, em seguida ao kantismo de Fichte, Schelling e, em especial, Hegel. Isso porque, ao revés, o kantismo reivindicado por Schopenhauer entra em cena *simultânea e concorrentemente* ao kantismo dialético, oficial: “Cuidado: nossas histórias da filosofia são mais hegelianas do que parece. Schopenhauer, apesar de suas diatribes, não é um anti-hegeliano, como pode ser um Kierkegaard. Ele não entra de modo algum em um jogo dialético. [...] De fato, Schopenhauer atesta a possibilidade de um outro kantismo diverso daquele que se realiza no idealismo dialético. O ‘caso Schopenhauer’ nos obriga a reconhecer uma outra filiação kantiana, diferente daquela que se tornou clássica, de Fichte, Schelling, Hegel: as pretensões de Schopenhauer à autenticidade da herança estão solidamente fundadas, tanto quanto as dos dialéticos. Ele mesmo fez questão de observar que seus temas principais foram elaborados desde 1813 na sua tese sobre *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente* e que, a partir de 1818, aparece a primeira edição de sua grande obra intitulada *O mundo como vontade e como representação*. Ora, Hegel só começa em 1820 o seu célebre ensinamento de Berlim. Nesta mesma universidade, Schopenhauer também vai lecionar, obscuramente sem dúvida, mas isso em nada muda a cronologia: seu pensamento não se desenvolve *na sequência* do de Hegel, mas *fazendo concorrência* ao sistema do saber absoluto: até o insucesso das lições de Schopenhauer [...] é sem dúvida uma confirmação desse fracasso. O fato de ter ele seguido os cursos de Fichte, durante o semestre de 1811-1812, não nos autoriza ao menor desvio, por menos dialético que ele seja. O idealismo de Schopenhauer é tão imediatamente pós-kantiano como o idealismo absoluto. Sobre este ponto nossos livros de História da Filosofia são na maioria das vezes enganadores” (LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 9-10; grifo do autor).

⁴⁹⁵ Na *Crítica da razão pura*, Kant denomina sua doutrina da sensibilidade pura (*i.e.*, sua doutrina sobre o tempo e o espaço como categorias *a priori*) de *estética transcendental*, sobre cujos méritos Schopenhauer assim se pronunciou: “A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL é uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para eternizar o nome de Kant. Suas provas têm uma força de convicção tão plena que computo suas proposições entre as verdades incontestáveis, e sem dúvida fazem parte das mais ricas em consequência” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 549-550; grifo do autor).

significado mais íntimo (moral) das ações humanas. Todavia – e as diferenças entre o discípulo e o mestre que doravante haverão de sobressair são realmente decisivas –, urge advertir que Schopenhauer submete todas essas faculdades, de uma forma ou de outra, a uma profunda reformulação crítica, a começar pela dispensa da mediação de uma imaginação esquemática na configuração do conhecimento⁴⁹⁶. Ao depois, praticamente reconstrói o entendimento, do qual começa descartando onze das doze categorias com que Kant o mobiliou, mantendo apenas a causalidade, a qual seria a única função do entendimento⁴⁹⁷; avança reconhecendo-o como uma atividade intelectual, é verdade, mas uma atividade intelectual não-abstrata, logo, não operável em termos de pensamento⁴⁹⁸; e termina estabelecendo o entendimento como o principal responsável pela configuração do conhecimento intuitivo⁴⁹⁹, do qual, inclusive, os animais não-humanos também seriam dotados⁵⁰⁰. Por seu turno, estabelece a razão, a prerrogativa exclusiva do homem, como a faculdade por excelência do pensamento, da representação abstrata, dos conceitos. Entretanto, para Schopenhauer, os pensamentos, as abstrações e os conceitos afetos à razão não têm a ver propriamente com ideias ou especulações vazias, como quer Kant, mas com aquilo a que o senso comum, inclusive o filosófico, sempre a relacionou, a saber, com não mais do que a capacidade de pensamento em geral, logo, de todo e qualquer conhecimento no nível abstrato-conceitual, o qual consiste senão em representações de representações, ou, mais exatamente, em representações abrangentes abstraídas, direta ou indiretamente, de representações intuitivas particulares⁵⁰¹. Por fim, Schopenhauer encara a consciência (no sentido de conhecimento interno) como a faculdade voltada ao âmago do eu, o qual dá-se, fundamentalmente, como vontade. No entanto, não se trata daquela vontade idealizada de Kant, consubstanciadora de um pretensão *telos* racional, mas, como já elucidado acima, da vontade como essência cega e irracional, enquanto tal a chave do significado íntimo da conformação orgânica

⁴⁹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 563 e ss.

⁴⁹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 560 e p. 562.

⁴⁹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 558; e LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 70-73.

⁴⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 53-54.

⁵⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a doutrina do conhecimento intuitivo ou conhecimento do entendimento. In: *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. I, p. 65-73.

⁵⁰¹ A respeito da crítica de Schopenhauer à teoria da razão kantiana cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 542-546 e p. 639-657.

do corpo; o denominador comum dos movimentos que perfazem a psique, como necessidades instintivas, desejos, aversões, emoções, sentimentos e paixões; e o *quid* que, ao lado do motivo, responde pela determinação do comportamento. Portanto, se é certo que, ao adotar o ponto de vista da gnoseologia crítico-transcendental, Schopenhauer parte de Kant, não é menos certo que, ao redesenhar a engrenagem do sujeito cognoscente kantiano⁵⁰², envereda-se por um caminho próprio⁵⁰³, o que se tornará ainda mais evidente na medida em que formos examinando as figuras do princípio de razão schopenhauerianas.

Ora, como visto, a crer no autor da *Quadrúplice*, da análise de qualquer coisa conhecida no mundo como representação ressaí a constatação de que é determinada conforme o princípio de razão suficiente, em parte seguindo-se inexoravelmente (sendo determinada), em parte pondo a razão suficiente (sendo determinante) de outra coisa. Ainda, a julgar por sua simplificação crítica da gnoseologia kantiana, são quatro as faculdades capitais de conhecimento ou representação, quais sejam, *sensibilidade, entendimento, razão e consciência*, as quais viabilizam quatro grandes classes de representações, a saber, a classe das representações puras espaço-temporais (correlata da sensibilidade formal), a das representações materiais (correlata do entendimento), a das representações conceituais (correlata da razão) e a das representações volitivas (correlata da consciência enquanto percepção interna)⁵⁰⁴.

Em sendo assim, pergunta-se: não seria então mais que natural a conclusão do filósofo de que as coisas conhecidas no mundo como representação podem se determinar de quatro formas qualitativamente distintas (determinação no nível do *ser*, do *dever*, do *conhecer* e do *agir*) senão em função desses únicos quatro modos de existência (*representação pura, material, conceitual e volitiva*), viabilizados pelas tais quatro faculdades cognitivas cardeais (*sensibilidade, entendimento, razão e consciência*), em que podem figurar as coisas representadas?

⁵⁰² Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 40-62.

⁵⁰³ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia de Mello e Oliveira. Prólogo: Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? In: *Revista de Filosofia: Aurora*, v. 30, p. 8-17, 2018.

⁵⁰⁴ Note-se que, a correlação originária geral sujeito-objeto, desdobra-se em quatro grandes correlações específicas: sensibilidade-objeto formal, entendimento-objeto material, razão-objeto abstrato e consciência-objeto volitivo. Assim, a asserção “não há objeto sem sujeito e vice-versa” significa não mais que não há objeto formal sem sensibilidade, objeto material sem entendimento, objeto abstrato sem razão, objeto volitivo sem consciência, e vice-versa.

Ou seja, firme nas premissas *supra*, que outro passo Schopenhauer poderia ter dado a não ser esse passo no sentido de que o princípio de razão suficiente deverá assumir tantas feições quantas são as faculdades cognitivas e as classes de representações por elas possibilitadas? De fato, é considerando atentamente a atuação do princípio em apreço na determinação das representações puras, materiais, conceituais e volitivas, subjetivamente correlatas à sensibilidade formal, ao entendimento, à razão e à consciência, que Schopenhauer logra identificar e nomear, de modo respectivo, as seguintes figuras do princípio de razão: *princípio de razão do ser*, *princípio de razão do devir*, *princípio de razão do conhecer* e *princípio de razão do agir*.

Isso posto, cumpre-nos, doravante, examinar essas quatro expressões do princípio de razão, começando, sem maiores circunlóquios, pelo princípio de razão suficiente do ser (*principium rationis sufficientis essendi*)⁵⁰⁵, que responde pelo modo de determinação das representações ou intuições formais facultadas pela sensibilidade pura (*a priori*), sede das categorias do tempo e do espaço.

No que tange à primeira categoria, o tempo, Schopenhauer verifica o princípio de razão atuando como *lei de sucessão*, sendo essa toda a essência da intuição pura (*a priori*) da temporalidade⁵⁰⁶. O instante passado determina o instante presente, o qual determina o instante subsequente, num encadeamento que se estende sem nenhum final *a parte ante* (do lado do antes) e *a parte post* (do lado do depois), pois, o tempo como tal, na intuição pura, seria infinito. Para o filósofo, a lei de sucessão consiste na expressão mais simples do princípio de razão suficiente do ser senão porque o tempo possui uma única dimensão.

Aliás, diríamos até que ela é a expressão mais simples de todo o princípio de razão, muito provavelmente por assentar-se diretamente nessa concepção singela e arraigada de que o tempo é sinônimo de sucessão de momentos, de sequência de instantes, de fluxo⁵⁰⁷.

⁵⁰⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 293.

⁵⁰⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 49.

⁵⁰⁷ Veja-se: “[...] o tempo parece fluir. É como se estivéssemos na margem do rio do tempo e observássemos a corrente passar, trazendo o futuro até nós, tornando-o o *agora*, no momento em que nos encontra, e continuando a fluir, mergulhando corrente abaixo no passado. Se isso for demasiado passivo para o seu gosto, inverta a metáfora: acompanhamos o rio do tempo em seu avanço incessante, que nos leva de um agora ao próximo, à medida que o passado se esvai com o cenário que passa e o futuro nos aguarda para sempre, corrente abaixo. ([...] o tempo pode inspirar as metáforas mais piegas)” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo: O espaço, o tempo e a textura da realidade*. Trad. José Viegas Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 157; grifo do autor).

Com efeito, o pensador alemão pensa a atuação do princípio de razão do ser no tempo tendo em mente um tempo-sucessão⁵⁰⁸, ou seja, uma temporalidade feita de relações inexoráveis de antes (passado), agora (presente) e depois (futuro), em que o “nada é sem uma razão pela qual é” traduz-se como “nenhum momento é sem outro momento pelo qual é”.

Naturalmente, considerando-se a ciência contemporânea, poder-se-ia contrapor a essa opinião de Schopenhauer vários argumentos, como, por exemplo, que o tempo teve um início e pode vir a ter um fim; que o tempo é relativo, não por ser um tipo de objeto, logo, algo indesejável da representação do sujeito, ou por se constituir de instantes necessariamente *relacionados* entre si num fluxo indefinido de sucessão, mas por existirem tantos tempos quantas forem diferentes suas interações, máxime em condições extremas, com outros fatores, como a velocidade com que as coisas se movem e o campo gravitacional em que estão imersas⁵⁰⁹; que o tempo, em si, não corresponde ao modo com que o experienciamos; que o tempo estaria mais para uma espécie de álbum de fotografia que nosso aparato psíquico, à maneira de um projetor, coloca em movimento; e que, portanto, uma coisa é o tempo cientificamente compreendido, algo assim como um “rio congelado” (tempo-não-fluxional), e outra coisa é a noção ordinária de tempo (composto de momentos sucessivos), algo assim como um “rio que flui” (tempo-fluxional), de nossa “psicologia intuitiva”⁵¹⁰.

Seja como for, se se deixa em suspenso essa controvérsia sobre a real consistência do tempo em prol de uma abordagem, digamos, mais “operacional”, que se concentra na temporalidade tal como manifesta na concepção corrente, a saber, como fluxo sucessivo de momentos, então a tese schopenhaueriana do princípio de razão suficiente como lei de sucessão dá-se como uma concepção plausível (quase óbvia) das representações temporais, já que os momentos constitutivos do tempo-sucessão parecem mesmo determinados segundo um sequenciamento inexorável. Viria daí, a propósito, a possibilidade do contar, que teria por fundamento a conexão sequencial das partes do tempo, as sucessões, donde Schopenhauer indicar a lei de

⁵⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 589.

⁵⁰⁹ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 267.

⁵¹⁰ Para uma abordagem acessível e instigante da noção “natural” de tempo contraposta ao esquema teórico radical e estarrecedoramente distinto da física contemporânea sobre a realidade do tempo cf. GREENE, Brian. *O tempo e a experiência*. In: *O tecido do cosmo*, p. 153-255.

sucessão, em parte, como a base de toda a aritmética enquanto técnica de demarcar com palavras “os passos singulares da sucessão” (*cada número pressupõe os anteriores como razões de seu ser: só posso chegar ao dez por meio de todos os números precedentes*)⁵¹¹ e ciência de “abreviações metódicas do contar”⁵¹², e, em parte, como a explicação última, devido à sua procedência apriorística, da natureza universal e apodítica da aritmética⁵¹³.

Por seu turno, Schopenhauer identifica, na categoria do espaço, o princípio de razão suficiente do ser atuando como *lei de reciprocidade*, nessa consistindo toda a essência da intuição *a priori* da espacialidade⁵¹⁴. Este lugar *aqui* determina e é determinado por aquele lugar *ali*, pois *aqui* e *ali* se determinam reciprocamente, um existindo e fazendo sentido somente em relação ao outro. A bem da verdade, a determinação de qualquer posição ou lugar põe e supõe a determinação de todas as demais posições ou lugares, donde a mutualidade de todas as determinações espaciais entre si⁵¹⁵. Ademais, embora, aparentemente, o tempo seja unidimensional (unidimensionalidade comumente representada pela seta temporal)⁵¹⁶ e o espaço, de modo diferente, tridimensional, de vez que constituído de altura (acima/abaixo), profundidade (frente/atrás) e largura (esquerda/direita)⁵¹⁷, não seria possível encontrar na representação pura do espaço qualquer terminação, fim ou limite, porquanto, como o tempo, o filósofo aduz que o espaço, enquanto tal, também seria infinito, ou, se se quiser, ilimitado – em que pese a série das razões de ser (*series rationum essendi*) prosseguir ao infinito, no tempo, numa única direção, e, no espaço, em todas as direções⁵¹⁸.

Por natural, também aqui se poderia querer cotejar a opinião de Schopenhauer com as teorias contemporâneas sobre o espaço, em especial as desenvolvidas pela

⁵¹¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 297; grifo nosso.

⁵¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 297.

⁵¹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 86.

⁵¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 49.

⁵¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 295.

⁵¹⁶ Leia-se: “[...] o tempo parece ter uma seta. O fluxo do tempo parece ter uma direção única, no sentido em que as coisas acontecem em uma sequência temporal única. Se alguém lhe entrega uma caixa com um pequeno filme de um copo de leite sendo derramado, mas com os quadros todos separados e misturados, você não terá problemas em reconstituir a sequência do filme, sem nenhuma instrução por parte de quem tenha feito a filmagem. O tempo parece ter uma direção intrínseca, que aponta a partir daquilo que denominados passado para aquilo que denominamos futuro, e as coisas parecem mudar – o leite se derrama, o ovo se quebra, a vela se queima, as pessoas envelhecem – em um alinhamento universal com essa direção” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 157; grifo do autor).

⁵¹⁷ Cf. GREENE, Brian, *O tecido do cosmo*, p. 417.

⁵¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 297.

física teórica⁵¹⁹, nas quais noções como “espaço infinito” e “três dimensões”, por exemplo, são altamente questionáveis ou ultrapassadas, dado que o espaço pode ter tido um início, como o “Big-Bang”⁵²⁰, e pode vir a ter um fim, como um “Big-Rip” ou, ao menos, um “Big-Splat”⁵²¹ – conquanto, ressalve-se, o espaço-tempo schopenhaueriano, de extensão e divisibilidade infinitas, seja um espaço-tempo de modelo apriorístico, diferente, pois, do espaço-tempo de modelo empírico dos físicos⁵²² –, bem como poderia ser dotado não apenas de três, mas de até nove dimensões (vide a teoria das supercordas ou sua versão mais robusta, a *teoria-M*, que chega a requerer dez dimensões espaciais)⁵²³.

De todo modo, tal como fizemos em relação ao princípio de razão do ser no tempo (a lei de sucessão), aqui seria mais interessante valorizar a “operacionalidade” da tese schopenhaueriana do princípio de razão do ser no espaço – afinal, a novidade trazida pela estética transcendental kantiana-schopenhaueriana não está tanto numa compreensão do *modus operandi* do espaço-tempo distinta da habitual/operacional, mas em realocar o espaço-tempo, sem praticamente alterar a opinião geral sobre o seu *modus operandi*, do objeto (realismo ingênuo) para o sujeito (idealismo transcendental) –, espaço este cujas partes parecem mesmo figurar inexoravelmente determinadas por uma espécie de lei de reciprocidade, segundo a qual se poderia dizer que “nenhuma posição é sem outra posição (*rectius*: todas as outras posições possíveis) pela qual é”.

⁵¹⁹ Para uma abordagem panorâmica dos principais impactos das teorias físicas contemporâneas sobre a noção convencional de espaço cf. GREENE, Brian. O cenário da realidade. In: *O tecido do cosmo*, p. 15-152.

⁵²⁰ Tecnicamente, a teoria do “Big-Bang” não se refere a uma explosão no sentido de praxe, e sim a uma *vasta e súbita expansão numa escala colossal*. Ou seja, ela versa bem mais sobre o “Big” do que sobre a singularidade (o colapso de um universo anterior? A introdução de uma medida de instabilidade no “nada” anterior? O desdobramento de um universo maior em que *big-bangs* acontecem a todo momento? Ou a transformação em espaço-tempo de uma qualidade “anteriormente” diferente?) que levou ao “Bang”. Cf. BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*, p. 25.

⁵²¹ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 466-475.

⁵²² Segundo Schopenhauer, o próprio fato de se poder conceber a extensão e a divisibilidade infinitas do espaço e do tempo comprovaria, embora indiretamente, a sua gênese apriorística, já que é impossível, na realidade empírica, ter intuição ou experiência de um tempo ou de um espaço de extensão e divisibilidade infinitas: “[...] a extensão infinita e a divisibilidade infinita do espaço e do tempo são objeto unicamente da intuição pura, estranhos à intuição empírica” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúple raiz do princípio de razão suficiente*, p. 291). Um outro jeito de dizer isso, mas ainda conforme o linguajar de Schopenhauer, seria que uma coisa é a *intuição* propriamente dita do tempo e do espaço enquanto tais, intuição esta que seria pura, e outra coisa sua *perceptibilidade* como matéria na intuição empírica. (Adiante, todavia, veremos que a matéria, para Schopenhauer, não seria apenas a percepção do espaço-tempo, mas, outrossim, a objetivação da causalidade). De resto, sobre como, atualmente, a determinação do limite empírico da divisibilidade do tempo e do espaço encontra-se assentada na *escala de Planck*, cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 403-406.

⁵²³ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 35 e p. 437.

Ainda sobre o espaço, Schopenhauer afirma que é do estudo dos nexos das posições de suas partes (linhas, superfícies, corpos, pontos etc.) que nasce a ciência da geometria, a qual, malgrado toda a sua elaboração abstrato-conceitual, deveria assentar-se, em última análise, sempre, em intuições (lembre-se: para Schopenhauer, o espaço é uma intuição pura) e não em demonstrações meramente conceituais (à maneira do método euclidiano).

Dito de outro modo, o autor da *Quadrúplice* adverte que a razão suficiente das teorias geométricas não deveria provir apenas do princípio de razão do conhecer (coerência lógica de conceitos, juízos e silogismos, como veremos dentro em breve), mas também e principalmente do princípio de razão do ser tal como atuante no espaço (a lei de reciprocidade das posições dos elementos espaciais, *in casu*, o real conteúdo dos conceitos, juízos e silogismos geométricos), a fim de que, assim, a razão suficiente dos teoremas geométricos pudesse conter tanto a convicção (*convictio*) daquele quanto a compreensão (*cognitio*) deste⁵²⁴.

Por fim, Schopenhauer explica que a geometria (que, juntamente com a aritmética, constitui a matemática) é universal e apodítica (necessária) à força de ter por objeto intuições formais, *i.e.*, representações intuitivas puras facultadas pelo espaço enquanto uma das funções apriorísticas (juntamente com o tempo) da sensibilidade transcendental. Aliás, a aritmética e a geometria (ou, simplesmente, a matemática) são, dentre todas as ciências, os maiores exemplos de exatidão e objetividade, senão porque têm por objeto os elementos conformadores do *a priori* da sensibilidade (o tempo e o espaço, respectivamente), logo, duas das condições de possibilidade (ou pressupostos transcendentais) da experiência. Noutros termos, a matemática está efetivamente em tudo, como sói dizer-se, porque seus objetos de fundo (tempo e espaço) condicionam todo o mundo como representação, ou, mais apropriadamente, todo o *ser-representação*, já que, consoante o ensinamento de Kant aqui esposado quase que sem ressalvas por Schopenhauer, o tempo presta-se como a forma ou condição de possibilidade do *sentido interno* (logo, de toda a experiência, considerando-se que até mesmo a experiência externa, na medida em que não passa de representação, tem de operar-se dentro das fronteiras do sujeito cognoscente⁵²⁵)

⁵²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 301.

⁵²⁵ Leia-se: “[...] o sujeito conhece *imediatamente* apenas pelo sentido interno, sendo o sentido externo de novo objeto do interno que percebe novamente as percepções daquele [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 89-91; grifo do autor). Como haveremos de tratar em detalhes logo adiante, em ambos os casos, o conhecido é condicionado pelo

e o espaço como a forma ou condição de possibilidade do *sentido externo* (toda e qualquer coisa percebida no plano exterior haverá de conter ao menos extensão).

Assim, eis aí o princípio de razão suficiente do ser, o qual rege as representações ou objetos facultados pela sensibilidade transcendental (seu correlato subjetivo), ou, mais pormenorizadamente, eis aí o princípio de razão do ser como lei de sucessão e de reciprocidade das intuições puras do tempo (a forma *a priori* do sentido interno) e do espaço (a forma *a priori* do sentido externo), respectivamente, enquanto tais constitutivas da classe das representações ou objetos ditos formais.

Prosseguindo, cuida-se da figura do princípio de razão suficiente atinente às percepções, portanto, ao conteúdo, digamos assim, das intuições formais (o tempo e o espaço) recém-examinadas. Denominado por Schopenhauer de *princípio de razão suficiente do devir (principium rationis sufficientis fiendi)*⁵²⁶, essa figura do princípio de razão atua sobre a classe das representações ou objetos hauridos na percepção, ou, o que é o mesmo, sobre as intuições viabilizadas pela faculdade de representação do entendimento. Tecnicamente, trata-se, aqui, conforme as especificações do filósofo, da classe das representações *intuitivas*, pois não consistem em meras abstrações; *completas*, pois contém o formal e o material da sensibilidade; e *empíricas*, pois prendem-se ao corpo, como afecções sensitivas, e ao complexo da realidade empírica, como objetos propriamente ditos⁵²⁷.

Logo, é de plano depreensível que a classe de representações ou objetos em questão possui um *peso* especial, dado que, por perfazerem nada mais nada menos que todos os objetos e fenômenos que compõem o conjunto da realidade material, respondem pela maior parte do conhecimento.

Como acima adiantado, esse é um dos pontos em que Schopenhauer mais diverge de Kant, haja vista desenvolver, nesse passo, uma teoria da intuição perceptiva (a qual, doravante, haveremos de denominar apenas intuição)⁵²⁸ significativamente diferente da kantiana.

sentido interno (tempo), embora, no segundo caso, o conhecido seja *também* condicionado pelo sentido externo (espaço).

⁵²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 97.

⁵²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 83.

⁵²⁸ Quando se fizer necessário chamar a atenção para a diferença entre a intuição espaço-temporal e a perceptiva, que compreende as formas do espaço e do tempo preenchidas pelos dados dos sentidos, referiremos à primeira como intuição *a priori* e à segunda como intuição *a posteriori* – as quais, de resto, nos termos de toda a teoria da intuição de Schopenhauer, também devem ser distinguidas da intuição estético-contemplativa, isto é, da intuição das Ideias.

De fato, ao contrário de Kant, para Schopenhauer o entendimento é dotado apenas da categoria da causalidade, a qual, atuando, em conjunto com as formas do sentido interno (tempo) e externo (espaço), sobre as sensações ofertadas pelos órgãos dos sentidos, logra determinar, como atividade primeiríssima, a intuição dos objetos empíricos.

Ademais, o entendimento, que, repisa-se, tem por função exclusiva o conhecimento *imediatamente* da causalidade, não se caracteriza, ao revés do ensino de Kant, por nenhuma capacidade de pensamento, pelo que não se aplica sobre o material sensório com uma pretensa parafernália de conceitos próprios ao pensar.

A bem ver, o filósofo de Frankfurt aduz que o entendimento é uma faculdade intelectual espontânea (leia-se: não-consciente), cuja função primária, a saber, aplicar a lei da causalidade sobre os dados sensoriais, não se dá conforme o *modus operandi* do pensamento, o qual, em última instância, tem a ver com a operação mais ou menos consciente de representações abstrato-conceituais, como veremos no momento oportuno. Dentre as implicações mais interessantes dessa reproposição da faculdade do entendimento, destaca-se, certamente, a possibilidade que se entreabre a Schopenhauer de tomar os animais não-humanos como também dotados de entendimento, e, por conseguinte, da capacidade de algum conhecimento intuitivo – o tipo de conhecimento próprio ao ser animal⁵²⁹ –, o que marca um significativo avanço em relação à gnoseologia de Kant, a qual descarta do conhecimento dos seres vivos não-humanos⁵³⁰. Inclusive, Schopenhauer chega a arrolar alguns casos e comportamentos muito sugestivos de inteligência causal em nossos irmãos irracionais, como o cão e o elefante.

No entanto, como, exatamente, o entendimento, assim reduzido à intelecção da lei causal, atua na determinação das intuições, ou seja, na configuração do conhecimento empírico-perceptivo dos objetos?

Consoante a exposição schopenhaueriana do assunto, o entendimento causal é a condição de possibilidade das intuições, ou, mais bem posto, é o pressuposto *a priori* da determinação das meras sensações em intuições de objetos, sendo certo que, nesse processo, ele incide da seguinte maneira: ao ser provocado pelas

⁵²⁹ Na verdade, Schopenhauer estabelece o conhecer, o representar, como o autêntico e exclusivo caráter da animalidade. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 173.

⁵³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 562 e p. 566.

sucessivas (tempo) afecções dos sentidos, começa por tomar essas afecções como um efeito, para, ao remontar à sua causa, terminar por configurá-la externamente (espaço) como objeto.

Dito de outro modo, o entendimento interpreta as sucessivas afecções sensoriais, enquanto tais já submetidas à forma do sentido interno (o tempo), em termos de causalidade, encarando-as como efeito de uma causa que haverá de se traduzir, na forma do sentido externo (o espaço), na intuição do objeto.

Entendamo-nos: não é que a *coisa-em-si causa* a intuição do objeto, que, desse modo, seria o *efeito* na representação do sujeito. Isso seria uma aplicação de todo indevida do princípio de causalidade, o qual, dada a sua natureza transcendental, não pode ser aplicado para além do plano da experiência possível, fenomênica, pois, como visto, a causalidade, ao lado do tempo e do espaço, constitui não mais que a *forma* da experiência, nada tendo com a *realidade-em-si* das coisas.

Mas esse foi um erro em que o próprio Kant incidiu e que Schopenhauer, lastreado em seu ex-professor de filosofia Schulze, nunca se cansa de denunciar, de vez que, para Schopenhauer, do ponto de vista de um idealismo transcendental consequente, o princípio da causalidade, no nível do conhecimento intuitivo, não atua tendo como ponto de partida, por impossível, a *coisa-em-si*, mas a coisa como um elemento já de algum modo condicionada pelo sujeito, a saber, a coisa como afecção sensorial⁵³¹.

De fato, somente a partir do material sensório ofertado pelos órgãos dos sentidos (a sensibilidade material) é que o entendimento, este *software* destinado a rodar o programa da causalidade, pode entrar em cena, processando as informações sensoriais na linguagem de causa-efeito, de modo a fazer com que as operações aí envolvidas de determinação da causa convirjam, enfim, na tela do espaço, como representação intuitiva do objeto⁵³².

Quanto ao mais, embora os dados sensoriais ofertados pelos cinco órgãos dos sentidos possam participar da configuração da intuição, Schopenhauer ressalva que apenas os dados táteis e visuais seriam indispensáveis, pois unicamente estes

⁵³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 547-548 e p. 625-626; e SCHOPENHAUER, Arthur. Sketch of a history of ideal and real. In: *Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 9-10.

⁵³² Cf. HACYAN, Shahan. Schopenhauer on space, time, causality and matter: A physical reexamination. In: *Voluntas – Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v.10, n.1, p. 154-164, 2019, p. 155-157.

permitiriam ao entendimento, em sua função de buscar a causa da qual eles seriam o efeito, construí-la, na forma do sentido externo (o espaço), como um objeto propriamente dito, isto é, como uma coisa, de diferente do corpo, situada no exterior, enquanto tal representável em termos espaciais, como forma, tamanho, peso, consistência etc. Ora, um odor, um sabor e um som não podem fornecer nenhuma informação direta sobre sua causa, logo, nada podem dizer, por si sós, dos objetos de que promanam. O sabor do limão, a fragrância da rosa e a audição da canção, por exemplo, não podem, sem o concurso do tato e ou da visão, oferecer qualquer representação do objeto limão, do objeto rosa e do objeto que estiver a executar a canção. Em suma, já condicionadas pela forma do sentido interno (o tempo) que a tudo envolve, as sucessivas sensações, máxime as atreladas ao tatear e ao ver, provocam a atuação do entendimento, o qual, desempenhando o seu único e exclusivo papel, qual seja, identificar a causa do efeito, toma-as (as sensações) como efeito de *uma* causa, cuja projeção final na forma do sentido externo (o espaço) acaba por determiná-la como *um* objeto, isto é, como *um* corpo intuído (objeto mediato) diferente do corpo que intui (objeto imediato):

[...] todas [...] diferentes impressões dos órgãos dos sentidos me conduzem tão-somente a uma causa comum das mesmas, ou seja, à natureza do corpo diante de mim, de maneira que meu entendimento, a despeito da diferença e pluralidade dos efeitos, apreende a unidade da causa como um objeto único que se expõe intuitivamente dessa forma.⁵³³

Esse papel de princípio formatador do conhecimento intuitivo conferido por Schopenhauer à causalidade é inédito (se não de todo, certamente quanto ao grau de detalhamento e de sistematização), pois, como se vê, em suas mãos a causalidade não se limita a fazer o que dela comumente se espera, a saber, formatar as relações entre os estados dos objetos na representação de conjunto da realidade empírica, haja vista que, por primeiro e antes de tudo, ela também já concorre ativamente para a formatação da própria intuição dos objetos empíricos em geral. Com efeito, em Schopenhauer, primeiro o entendimento, com a lei da causalidade que lhe é própria, preside a elaboração intelectual espontânea (leia-se: não-pensada) da intuição do objeto empírico, na medida em que esta resulta da projeção, no espaço, da causa da afecção-efeito⁵³⁴, para, somente depois, fazer aquilo com que já estamos acostumados a vê-lo fazer: ditar, também conforme uma operação intelectual

⁵³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 561.

⁵³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 53.

espontânea, os nexos necessários dos estados dos objetos que perfazem a representação conglobante do mundo real.

Inclusive, por vir como consequência, este é o ponto em que se avança a exposição tratando dessa aplicação mais comum da causalidade como fio condutor dos estados dos objetos. Aqui, o que a causalidade indica, no essencial, é que *nenhum estado é sem outro estado pelo qual é*, de modo que, tudo o que acontece a um objeto, como o surgimento e o desaparecimento dos seus estados, é condicionado:

[...] o princípio de razão suficiente apresenta-se [nesse passo] como *lei de causalidade* e, como tal, eu o denomino *princípio de razão suficiente do devir* [...]. Todos os objetos que se apresentam na representação global que constitui o complexo da realidade empírica encontram-se ligados entre si com respeito ao surgimento e desaparecimento de seus estados [...] por meio de tal princípio.⁵³⁵

O estado condicionado chama-se *efeito* e o estado condicionante chama-se *causa*. O efeito é o que se segue ou resulta inexoravelmente de uma razão dada, a causa. Esta é aquilo que, uma vez posto, produz inexoravelmente o efeito:

[...] se ocorre um novo estado de um ou mais objetos reais, é preciso que um outro o tenha precedido, do qual o novo se segue regularmente, isto é, todas as vezes que o primeiro ocorre. Um tal seguir-se é um *resultar*, e o primeiro estado é a *causa*, o segundo, o *efeito*.⁵³⁶

O que de imediato salta aos olhos, como uma constante, quando nos damos conta da relação causal entre os estados (e.g. repouso, movimento, forma, qualidade), é o fenômeno da *modificação* – unicamente ao qual refere-se a lei da causalidade (mesmo a percepção dos objetos é uma questão de modificação da afecção em intuição). Não apenas porque o efeito é verificado como uma modificação, isto é, como a entrada em cena de um novo estado, mas também porque, como o efeito não ocorreu antes, mas agora, como o resultado imediato de um estado precedente (causa), somos então levados a supor, quanto a este, que ele não pode ter existido sempre (caso em que, por corolário, o efeito também teria existido sempre), consistindo, outrossim, numa alteração (efeito) resultante de um outro estado (causa), que, por sua vez, deve ter sido a modificação (efeito) decorrente de um estado diferente (causa), e assim por diante, *ad infinitum*.

⁵³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 97; grifo do autor.

⁵³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 97; grifo do autor.

Desse modo, a precipitação da chuva (modificação/efeito), por exemplo, resulta da formação de nuvens pesadas (estado precedente/causa). Estas, à toda evidência, não existem desde sempre, mas originam-se (modificação/efeito), num dado momento, de gotículas altamente condensadas (estado precedente/causa). A condensação (modificação/efeito) tem a ver com o esfriamento, na atmosfera, da água em estado gasoso (estado precedente/causa). A evaporação (modificação/efeito) decorre do aquecimento da água pelo calor irradiado pelo Sol (estado precedente/causa) etc. etc. etc.

Portanto, causalidade é sinônimo de modificação, ou, se se quiser, de devir (donde a denominação da figura em apreço do princípio de razão: princípio de razão suficiente do *devir*)⁵³⁷, admitindo-se por modificação ou devir não a mera sucessão (surgimento e desaparecimento) de estados, mas a sucessão ordenada (regulada) de estados, cujo remontar constitui a cadeia da causalidade, na qual nenhuma alteração é puramente causa ou efeito, mas, a um tempo, relativamente causa (estado precedente) e relativamente efeito (estado novo): causa, em relação à modificação dela resultante; e efeito, em relação à modificação da qual ela resultou:

Se, por exemplo, um corpo se inflama, é preciso que esse estado de combustão tenha sido precedido de um estado: (1) de afinidade com o oxigênio; (2) de contato com o oxigênio; (3) de uma determinada temperatura. Visto que, uma vez dado esse estado, a combustão precisou ocorrer imediatamente, e esta, no entanto, só ocorreu agora, então também aquele estado não pode ter existido sempre, mas deve ter ocorrido somente agora. Essa ocorrência chama-se *modificação*. Portanto, a lei da causalidade está em relação exclusivamente com as *modificações* e tem a ver sempre e unicamente com estas. Todo efeito, quando ocorre, é uma *modificação* e, justo porque não ocorreu antes, dá uma infalível indicação sobre uma outra *modificação* a ela precedente que, em relação a esse efeito, é a *causa*, mas, em relação a uma terceira *modificação* a esta necessariamente precedente, chama-se *efeito*. Esta é a cadeia da causalidade: ela é necessariamente sem início. Portanto, todo novo estado tem de resultar de uma modificação precedente, por exemplo, no caso supramencionado do aporte de calor livre no corpo, ao qual teve de se seguir o aumento da temperatura. Esse aporte de calor é condicionado, por sua vez, por uma modificação precedente – por exemplo, pelo incidir de raios de sol sobre um espelho côncavo; este, talvez, pelo afastar-se de uma nuvem da direção do Sol; este, pelo vento; este, pela desigual densidade do ar; esta, por outros estados, e assim ao infinito.⁵³⁸

Fundamentalmente, a sucessão ordenada de estados (o devir) é tudo em que consiste a modificação, a qual, sob esse aspecto, põe em destaque dois elementos cruciais, sejam eles, o tempo e a lei da causalidade, visto que é a aplicação desta

⁵³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 111-113.

⁵³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 97; grifo do autor.

sobre os estados no tempo que permite chamar o primeiro estado *causa* e o segundo *efeito*, e a conexão necessária entre eles *o resultar*⁵³⁹.

Na realidade, a causalidade pressupõe a sucessão, em que pese, frise-se, a recíproca não ser verdadeira, pois, embora, por exemplo, a noite suceda ao dia, não há relação causal entre eles, afinal, em que pese sua contiguidade temporal, a noite não é o efeito do dia nem este é a causa daquela (tanto que, com exceção do humano, a ninguém ocorre relacionar causalmente noite e dia), conquanto noite (o subsequente) e dia (o precedente) estejam temporalmente ligados entre si pela lei de sucessão.

Noutros termos: contiguidade temporal não é causalidade, um estado posterior (*pos hoc*) não sendo, só por isso, o efeito de um estado anterior contíguo ou este a causa daquele (*propter hoc*).

De todo modo, no que tange à causalidade, só há falar nesta em relação à sucessão⁵⁴⁰, embora, aí, por vezes, à sucessão se chegue via causalidade, a exemplo da pessoa que, mesmo não percebendo a queima da pólvora antes da explosão, está a par do vínculo causal entre esses estados, daí inferindo com segurança sua sequência temporal, já que a causa haverá de ser sempre o estado anterior e o efeito o estado subsequente⁵⁴¹.

⁵³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 101.

⁵⁴⁰ Outra não é a opinião neurocientífica atual. Cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 63.

⁵⁴¹ Como relatado por Greene, a premissa de que a causa precede o efeito orientou Einstein em sua defesa da teoria da relatividade contra a lei da gravidade universal de Newton: “Apesar do êxito experimental da lei [da gravidade universal] de Newton, Einstein percebeu que, segundo ela, a gravidade exerceria a sua influência de um lugar a outro, do Sol para a Terra, da Terra para a Lua, e assim por diante, instantaneamente, em tempo zero, *muito mais rápido do que a luz*. [...] Assim, de acordo com o enfoque de Newton, a gravidade pode afetar-nos antes da luz – a gravidade pode viajar mais rápido do que a luz – e isso Einstein tinha certeza de que estava errado” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 84-85; grifo do autor). Porque, dentre outras coisas, como Greene acresce numa nota de rodapé, “[...] a noção de que as causas precedem os seus efeitos [...] seria negada, se as influências pudessem viajar mais rápido que a luz” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 575; grifo nosso). Ocorre que, lastreado na mecânica quântica, alguém poderia invocar o fenômeno das “correlações não-locais” (emaranhamento quântico), em que “algo que acontece num lugar pode estar conectado com algo que acontece em outro lugar ainda que nada viaje de um lugar ao outro – e ainda que não haja tempo para que qualquer coisa, até mesmo a luz, possa viajar entre os eventos” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 104), com vistas a colocar em xeque essa argumentação de Einstein. Contudo, nesse caso seria preciso advertir que, ao menos no que o raciocínio einsteiniano se refere à premissa de que a *causa precede o efeito*, o fenômeno quântico trazido à baila não poderia atingi-lo, pois correlação (que supõe a lei de reciprocidade), mesmo que se trate de uma correlação quântica, não é a mesma coisa que relação causal (que supõe a lei de sucessão). Ambas são formas do princípio de razão (conforme poderia lembrar o schopenhaueriano), mas não se confundem. Para maiores aprofundamentos sobre esse conflito potencial entre a relatividade e a não-localidade da mecânica quântica cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 143-149. Por fim, registre-se, a título de complemento, que Schopenhauer teve ensejo de discutir o assunto “ação à distância” em suas especulações sobre o que se poderia denominar de “sobrenatural” ou “paranormal” (ou, com boa vontade, “objeto de estudo de uma ciência de fronteira”), a exemplo da magia, da hipnose, da

A propósito, é por isso que, tomando as coisas à risca, o conceito de *ação (causal) recíproca* é um conceito nulo, de vez que supõe um efeito que também fosse causa de sua causa, ou seja, um estado subsequente que simultaneamente fosse o antecedente!⁵⁴²

Inclusive, Schopenhauer recomenda “ligar o sinal de alarme” diante do conceito de *ação recíproca*, dado o seu caráter indeterminado⁵⁴³, e que, precisamente por isso, torna-o atrativo para o disfarce de obtusidades.

Por óbvio, não é que o filósofo negue a possibilidade de que um estado que *agora* esteja a figurar como efeito de um estado causal antecedente, possa, *em um momento seguinte*, atuar como causa sobre este, ocasionando-lhe efeitos, tal como se passa, por exemplo, na sucessão consequente de modificações de estados homônimos:

[...] um exemplo [de processo causal de estados homônimos] é fornecido pela combustão contínua de um fogo; a reação do oxigênio com o corpo combustível é causa do calor, e este, por sua vez, é causa da ocorrência renovada daquela reação química; mas isto nada é senão uma cadeia de causas e efeitos, cujos membros, embora alternando-se, são HOMÔNIMOS: a combustão *A* causa o calor livre *B*, este uma nova combustão *C* (isto é, um novo efeito, homônimo à causa *A*, mas não individualmente o mesmo que ela), esta um novo *D* (que realmente não é idêntico ao efeito *B*, mas é o mesmo apenas segundo o conceito, isto é, HOMÔNIMO a ele) e assim por diante.⁵⁴⁴

Apenas, o que Schopenhauer não pode admitir, por impossível, irreal (*não pode ser ilustrado por um único exemplo sequer*)⁵⁴⁵ e só pensável obscuramente, é que um efeito seja a causa de sua causa ou que, *em um mesmo momento*, um estado seja subsequente e antecedente:

[...] o ser-causa e o ser-efeito é algo que se encontra em rigorosa conexão e relação necessária com a SEQUÊNCIA DO TEMPO. Só no caso em que o estado *A* precede no tempo o estado *B*, e sua sucessão não é casual mas necessária, noutros termos, não é mera sequência mas consequência – apenas neste caso o estado *A* é causa, e o estado *B* é efeito. O conceito de AÇÃO RECÍPROCA contém, todavia, que ambos são causa e efeito um do outro. Isto, todavia, equivale a dizer que cada um dos dois é o anterior, mas também o posterior; portanto, um não-pensamento.⁵⁴⁶

adivinhação e quejandos. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Essay on spirit seeing and everything connected therewith. In: *Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 266.

⁵⁴² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 113.

⁵⁴³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 113.

⁵⁴⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 576; grifo do autor.

⁵⁴⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 576.

⁵⁴⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 575; grifo do autor.

Avançando, o autor da *Quadrúplice* observa que, comumente, toma-se por *causa* apenas a última modificação do estado precedente, porventura por se tratar da modificação que, ao completar o conjunto das determinações da condição de produção do efeito, dá-se como a modificação decisiva. Já o *efeito* costuma ser tomado pela modificação mais evidente dentre as que perfazem as determinações do estado resultante. Em rigor, contudo, fato é que, o estado (precedente) *causa* e o estado (resultante) *efeito* são determinados, cada qual, por um conjunto de várias modificações sutis e furtivas, que, como tais, não poderão ser detectadas e devidamente articuladas sem maiores observações⁵⁴⁷.

Ainda, é comum dizer que um objeto é o efeito ou a causa de um outro objeto. No entanto, Schopenhauer adverte que, de um ângulo técnico, explicar a relação causal nesses termos também é errado, senão porque não há, propriamente, relação de causalidade entre objetos, considerando-se que, como há pouco mostrado, causa e efeito referem-se à *estados* de objetos, ou, mais exatamente, à *modificações de estados* dos objetos⁵⁴⁸, em que “[...] um dado estado relativamente primeiro e determinado tem de seguir-se a um segundo estado igualmente determinado [...]”⁵⁴⁹.

Assim é que, por exemplo, não se deve falar, como o fizemos acima, que “a filha é, necessariamente, o efeito causado por seus genitores”, mas sim que “o estado de filha de uma pessoa é, necessariamente, o efeito causado pelo estado de genitor de outras pessoas” – mesmo porque, a causalidade refere-se à modificações de estados dos objetos materiais, não à matéria propriamente dita, que, em si mesma,

⁵⁴⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 99. A título de exemplo, veja-se o quão complexo pode ser determinar a causa de fenômenos relacionados ao homem: “As causas da experiência humana incluem os genes, acidentes, infecções, ordem de nascimento, professores, pais, circunstâncias, oportunidade e acaso, para citar apenas as mais óbvias. Às vezes uma causa se agiganta, mas nem sempre. Quando se pega uma gripe, a causa principal é um vírus; mas, quando se pega pneumonia, a bactéria é somente uma oportunista – em geral é necessário que seu sistema imunológico tenha sido deprimido por fome, hipotermia ou estresse. É esta a ‘verdadeira’ causa? Da mesma forma, as doenças ‘genéticas’, como a coréia de Huntington, são causadas precisa e simplesmente por mutação em um gene; os fatores ambientais quase não têm influência no resultado. Mas pode-se considerar que a fenilcetonúria (PKU), uma forma de retardo mental causada por incapacidade de digerir fenilalanina, é causada ou por mutação ou por fenilalanina na dieta – a doença pode ser vista como resultado da natureza ou da criação, dependendo de sua preferência. O padrão é muito mais complexo quando muitos genes e muitos fatores ambientais diferentes [...] estão envolvidos [...]” (RIDLEY, Matt. *A loucura das causas*. In: *O que nos faz humanos*, p. 131-132; grifo do autor). Portanto, como recomenda Schopenhauer (Kelsen também, como veremos), o mais apropriado seria falar em *estado de causa* e em *estado de efeito*, a causa e o efeito tendendo a ser apenas aquilo que, nos estados de causa e de efeito, destaca-se mais proeminentemente.

⁵⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 99-101.

⁵⁴⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 111.

como veremos já a seguir, é eterna, logo, não surge nem perece (leia-se: não se modifica).

É dizer: a filha não é geração de matéria nova, mas geração de um estado material novo: “[...] na causalidade, se trata manifestamente apenas de modificações de forma da matéria incriada e indestrutível, e um verdadeiro surgimento, um vir à existência de algo anteriormente inexistente é uma impossibilidade”⁵⁵⁰.

Aliás, do ponto de vista da argumentação schopenhaueriana, fazer frente a essa imprecisão técnica é importante, haja vista que, segundo o filósofo, seu abuso sofisticado costuma engrossar o arrazoado da “prova” cosmológica, que, além de outros sofismas, como **(a)** o de que deus seria a *causa incausada* – uma flagrante *contradictio in adjecto* a Schopenhauer, já que, à luz de suas premissas teóricas, uma primeira causa é tão impensável quanto um ponto em que o espaço termina ou um instante em que o tempo começa⁵⁵¹; que **(b)** o processo que perfaz o mundo real (efeito) seria remontável e estancável na ideia de deus (premissa) – uma confusão entre os princípios de razão do *devir* (causalidade) e do *conhecer* (lógica)⁵⁵²; ou que **(c)** deus

⁵⁵⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 101. Por pertinente, veja-se o que pode significar na escala atômica da matéria esta afirmação de Schopenhauer de que na mudança constante dos estados materiais, a matéria permanece intocada: “Cada átomo do seu corpo já deve ter passado por várias estrelas e feito parte de milhões de organismos no caminho até você. Cada um de nós é tão numeroso atômicamente e na morte é tão vigorosamente reciclado que é provável que um número significativo de nossos átomos – até 1 bilhão para cada um de nós, estimou-se – tenha pertencido a Shakespeare. Outro bilhão veio de Buda e Genghis-Khan e Beethoven, e qualquer outra figura histórica que lhe venha à cabeça. [...] Portanto, somos todos reencarnações – embora efêmeras. Ao morrermos, os nossos átomos separarão e procurarão novas aplicações: como parte de uma folha, outro ser humano ou uma gota de orvalho. Os átomos, porém, duram praticamente para sempre” (BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*, p. 144).

⁵⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 105. Lembre-se, por oportuno, que, nas mãos de Kant, a causa incausada é transformada no incondicionado, isto é, na suposta exigência conatural à Razão, para o condicionado, da totalidade da série de suas condições, logo, do primeiro começo dessa série. Contudo, como refuta Schopenhauer: “[...] a exigência de uma razão SUFICIENTE estende-se só até a completude das determinações da causa MAIS PRÓXIMA, não à completude da série. A exigência do princípio de razão extingue-se por completo em cada razão suficiente dada. Recomeça, porém, tão logo esta razão é considerada novamente como consequência, mas nunca exige imediatamente uma série de razões” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 602; grifo do autor). Enfim, como bem conclui o filósofo adiante (p. 604-605), não se deve confundir a razão indolente (que fabrica um ponto de apoio para a série que retrocede ao infinito) e tampouco a Razão judaico-cristã (com seu incondicionado desdobrado em alma, livre-arbítrio e deus) com a razão *tout court*. Mais a esse respeito cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. Schopenhauer e a questão do dogmatismo, p. 146 e ss.

⁵⁵² Embora a *premissa* possa figurar como uma espécie de ponto terminal ou inicial no remontar de um encadeamento conceitual (porque, nesse caso, a série dos fundamentos do conhecer *passa* propriamente à série dos fundamentos de alguma outra figura do princípio de razão, como a do ser ou do devir), o mesmo não acontece no remontar do encadeamento causal, em que a *causa* sempre remete, indefinidamente, à outra causa. Na verdade, com exceção do remontar da série das razões do princípio de razão do conhecer, o remontar do encadeamento ou série das razões de qualquer outra

(por vezes disfarçado de Absoluto) seria o sujeito-criador do mundo-objeto – uma engenhosa torção, em termos de causa e efeito, da *correlação originária* sujeito-objeto; além desses outros sofismas, dizíamos, a “prova” cosmológica também tende a arrimar-se **(d)** na alegação de que deus seria uma espécie de *objeto-causa* gerador do mundo, o *objeto-efeito* – em que pese, como acima mencionado, a lei da causalidade só poder ser aplicada sobre as *modificações de estados* dos objetos, jamais sobre os objetos enquanto tais.

Mas, como não poderia deixar de ser, a teologia precisa obnubilar o verdadeiro campo de incidência da causalidade, a cadeia sem fim (ou, ao menos, indefinida) das modificações de estados dos corpos, antes de invocar a hipótese de deus.

Porquanto, sem essa artimanha, tornar-se-ia inevitável o rebaixamento de deus do seu pretense posto *de causa sui* ou *causa prima* à condição de mais um estado em meio aos demais estados concebíveis do mundo, nomeadamente o estado resultante (efeito) de um estado precedente (causa), estado precedente este que, uma vez considerado, também não poderia deixar de figurar como resultando de outro estado, o qual, por sua vez, apresentar-se-ia decorrendo de um estado distinto, e assim por diante *in infinitum, in infinitum!*⁵⁵³, de sorte que, por aí, o teólogo ver-se-ia às voltas com o remontar sem ponto terminal característico à relação de causa e efeito *a parte ante* (do lado do antes)⁵⁵⁴, desenganadamente se perguntando, feito as crianças (se bem que sem a graça destas)⁵⁵⁵, pelo “deus de deus”:

[...] toda causa é uma *modificação*, diante da qual é preciso necessariamente perguntar pela *modificação* que a antecedeu, por meio da qual ela foi produzida, e assim por diante *in infinitum, in infinitum!* Não é sequer pensável um primeiro estado [...], do qual – uma vez que ele não segue durando – todos os outros sucessivos teriam procedido. Pois, tivesse ele sido, em si mesmo, a causa daqueles, também estes já teriam de existir desde sempre; portanto, o estado atual não deveria ocorrer só agora. Se, em vez disso, começou a tornar-se causal só em um certo tempo, então alguma coisa deve tê-lo *modificado* nesse tempo, a fim de que cessasse de estar em repouso: mas, então, aconteceu alguma coisa, ocorreu uma modificação, por cuja

figura do princípio de razão (ser, devir e agir) é sem fim. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 582 e p. 605.

⁵⁵³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 105; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy. In: Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 107.

⁵⁵⁴ Para Schopenhauer, a lei da causalidade, *a parte ante* (do lado do antes), atesta a infinitude da série regressiva das modificações, e, por conseguinte, a impossibilidade de uma *causa prima* ou algo que o valha (como o incondicionado kantiano); e, *a parte post* (do lado do depois), atesta que, se uma modificação ocorrer, uma outra modificação, à guisa de modificação provocada, deverá produzir-se impreterivelmente. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre la libertad de la voluntad. In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 58-62.

⁵⁵⁵ Um tal teólogo aprenderia que “[...] aquilo a ser perdoado à criança [...] não o será ao adulto” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 183).

causa – ou seja, uma outra modificação a esta precedente – havemos de imediato que nos perguntar – e assim estamos novamente na escada das causas, e somos acossados sempre mais para cima pela inexorável lei da causalidade – *in infinitum, in infinitum*.⁵⁵⁶

Assente a causalidade nesses moldes, Schopenhauer ainda extrai dela, conquanto indiretamente, dois *corolários*, a saber: a *lei da inércia* e a *lei da persistência da matéria*, que, como tais, também teriam uma gênese *a priori*, transcendental.

Muito basicamente, a primeira afirma que todo estado deve permanecer inalterado até e enquanto não ocorrer uma causa que o modifique, e a segunda que, por incidir a causalidade apenas sobre os estados dos corpos, o *quantum* de sua substância (leia-se: matéria) existente no mundo persiste inalterado, não podendo ser aumentado ou diminuído⁵⁵⁷.

(O proverbial “na natureza nada se cria, tudo se transforma” seria a versão popular dessa segunda lei.)

Que essas leis teriam uma origem apriorística, logo, uma valência apodítica e universal, é algo que se comprovaria até mesmo no dia a dia, dada a certeza inabalável e acima de toda dúvida com que são aplicadas. Assim é que, por exemplo, aquele que se depara com o surgimento ou desaparecimento de um fenômeno, ou seja, com a modificação de estados, automaticamente pressupõe que algo deve ter causado essa modificação⁵⁵⁸; e aquele que assistiu ao desaparecimento de um corpo, pouco importa por que processo (mágica, desmembramento, volatilização, combustão etc.), haverá de pressupor firmemente que, isso inobstante, sua substância (matéria) persiste e que deve ser encontrável em algum lugar⁵⁵⁹ (aliás, suspeitamos que parte

⁵⁵⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 105; grifo do autor.

⁵⁵⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 115.

⁵⁵⁸ O fato de, como ensinado por Kelsen, a mente primitiva buscar um *autor* em vez de uma *causa* propriamente dita, portanto, o fato de ela operar segundo o princípio da imputabilidade em vez do princípio da causalidade em sentido próprio, não invalida a ideia geral aqui avançada por Schopenhauer de que é inerente à mente humana contar com algum tipo de fundamento (outrora um autor, um responsável, agora uma causa natural) para os eventos que a surpreendem, de modo que, sob esse aspecto, o princípio da imputabilidade dos primitivos estaria mais para uma espécie de aplicação rudimentar da lei da causalidade. Em poucas palavras: uma coisa é a autoconscientização e o emprego a esta conforme da lei da causalidade pela mentalidade moderna, e outra coisa é o emprego ingênuo e fantasioso da causalidade pela mentalidade primitiva, em grande parte adulterada por uma vontade necessitada hipostasiadora de “causas auxiliaadoras” (como os deuses). Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy. In: Parerga and Paralipomena*, Vol 1, p. 117-118. (Kelsen, como veremos, discordará, limitando-se a encarar o princípio da causalidade como uma forma específica, verificável num momento relativamente tardio da evolução humana, de *interpretação* da natureza.)

⁵⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 115.

do medo que se experiencia no gênero do terror se deve à quebra *aparente* dessas leis).

Cumprе acrescentar, ademais, que, tendo em mente a metafísica da Vontade de Schopenhauer, não é só a *substância* ou *matéria*⁵⁶⁰, como o *suporte* das modificações ou *aquilo em que* as modificações ocorrem, que permanece intocada pela lei da causalidade, porquanto as *forças originárias da natureza* (as Ideias, ou, nos termos da ontologia schopenhaueriana, as objetividades da Vontade) também não estão sujeitas à lei da causalidade: antes, são as forças genuínas que conferem a *capacidade causal* ou a *capacidade de efetuar* às causas, de sorte que, sob esse aspecto, elas são *aquilo em virtude de que são possíveis as modificações*⁵⁶¹.

Noutros termos, para o mestre de Frankfurt, o que imprime o poder de causação/modificação à causa, ditando-lhe inclusive o seu modo de atuação, são as determinações imediatas (objetividades, Ideias) da Vontade, as quais, precisamente em função dessa sua natureza não-fenômenica, não se acham submetidas à lei causal, embora elas constituam aquele *quid* que, por intermédio da causalidade/modificação, é explicitado⁵⁶², e que sempre é pressuposto na explicação etiológica:

Sempre permanece algo alheio à explanação, que esta, contudo, pressupõe, a saber, as forças da natureza, o modo determinado de fazer efeito das coisas, a qualidade, o caráter de cada fenômeno, o Sem-Fundamento, independente da forma do fenômeno, do princípio de razão, alheio a esta forma e no entanto nela entrando e aparecendo conforme sua lei, que, entretanto, determina justamente o aparecimento, não aquilo QUE aparece; determina apenas o Como, não o Quê do fenômeno, apenas a forma, não o conteúdo.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Sobre como **(a)** o conceito de *matéria* é o protótipo do conceito de *substância*; **(b)** o conceito de *substância* ou é sinônimo do conceito de *matéria*, caso em que indica os mesmos predicados deste, ou é uma abstração arbitrária (um pretense *genus* mais elevado) do conceito de *matéria*, caso em que só retém o predicado da permanência em detrimento dos demais predicados da *matéria*, como a extensão, a divisibilidade e a impenetrabilidade; e **(c)** o conceito de *alma* ou *substância imaterial* deve-se a uma *negação expressa daquilo que previamente já se havia tacitamente omitido* no conceito de *substância* como abstração arbitrária do conceito de *matéria*, vale dizer, extensão, impenetrabilidade, divisibilidade e outros que tais; cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 609-611.

⁵⁶¹ A propósito, adianta-se que a crítica de Kelsen à teoria da causalidade de Schopenhauer concentra-se especificamente nesse ponto. Kelsen diz: “[m]esmo no século XIX, alguns filósofos – como, por exemplo, Schelling e Schopenhauer – afirmam que o nexo causal é estabelecido por uma ‘vontade’” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 383; grifo do autor). No original inglês: “Even in the nineteenth century some philosophers – as, for instance, Schelling and Schopenhauer – maintain that the causal nexus is established by a ‘will’”. A nosso ver, por força das razões que haveremos de oportunamente expender, essa crítica de Kelsen não se colhe, ou, de todo modo, não é judiciosa, na medida em que desconsidera os demais aspectos (de longe mais importantes) da teoria da causalidade schopenhaueriana.

⁵⁶² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159-160.

⁵⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 182; grifo do autor.

Via de regra, a norma pela qual a força originária se explicita na cadeia fenomênica das causas e efeitos chama-se *lei natural*⁵⁶⁴ (*a constância inalterável de entrada em cena da exteriorização de uma força, sempre que suas condições conhecidas sejam dadas*)⁵⁶⁵, a qual, advirta-se, não há confundir com a lei da causalidade enquanto categoria *a priori* (*toda mudança de estado tem sua causa em outra mudança que lhe precede*), considerando-se que, no mais das vezes, a lei natural nem tem envergadura transcendental, limitando-se à regulação específica (*toda mudança de estado que tem por causa uma mudança que lhe precede invariavelmente, é uma mudança de estado regular e previsível em relação a esta*)⁵⁶⁶ por que uma força originária aparece, nem é dedutível *a priori*, precisando ser encontrada empiricamente⁵⁶⁷. No entender do filósofo da Vontade, as forças originárias assinalam o limite da explicação causal (etiologia), ou, mais exatamente, aquele ponto que esta não pode ultrapassar, de vez que algo genuinamente originário significa algo *sem fundamento*, vale dizer, algo que, do ângulo estrito da causalidade e da realidade empírica, não pode assumir outro aspecto que não o de uma qualidade oculta (*qualitas occulta*). Donde “[t]odos os cientistas [serem] filhos de Tântalo [...], frustrados pela incapacidade de capturar o que parece ao seu alcance”⁵⁶⁸.

⁵⁶⁴ “Via de regra” porque, como veremos em detalhes logo mais, no homem, excepcionalmente, a força originária (*rectius*: caráter inteligível) não se explicita por um determinismo tão uniforme e engessado como o representado pela lei natural. Isso inobstante – e esta é uma tecla em que Schopenhauer não cansa de bater –, o homem é determinado tanto por seu caráter inteligível (determinabilidade numênica) quanto pela lei de motivação abstrata (determinabilidade fenomênica) atrelada à razão (*na prática*), a qual, por ser congenitamente modificável, logo, aberta, permite ao caráter inteligível explicitar-se, fenomenicamente, por um repertório de determinação incomparavelmente mais amplo que o repertório de determinação nos moldes da lei natural. Em suma: o homem é tão determinado quanto o é o não-humano. Apenas, no homem, o determinismo pode ocorrer, graças à mediação de um instrumento tão volátil como o intelecto racional, de inúmeras maneiras (sem que com isso deixe de ser, um milímetro sequer, determinismo), ao passo que, em tudo o mais (pelo menos no nível da realidade tangível ou convencional), dá-se sempre conforme um *script* monótono, do qual a lei natural é o exemplo máximo.

⁵⁶⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 154.

⁵⁶⁶ Atentemo-nos: a lei natural refere-se à *mudança que tem por causa uma mudança que lhe precede invariavelmente...* e não à *mudança suscetível de se seguir de causas variáveis*. Como, no âmbito empírico, um mesmo efeito pode ser produzido por causas diferentes, e como, aí, a investigação científica da relação de necessidade acontece partindo-se do efeito para a causa (diferentemente do que se passa nas matemáticas, que permitem a investigação de relações de necessidade partindo-se do fundamento para o fundamentado), só se pode ter certeza de um padrão causal, como é o caso da lei natural, quando a relação de necessidade (de razão suficiente) entre causa e efeito puder ser *refeita*, seguramente, a partir da causa, nisso consistindo, de resto, o propósito básico do experimento científico. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 130-131.

⁵⁶⁷ Para os efeitos da presente, esse é um ponto interessante. Porque, muito basicamente, enquanto Schopenhauer *pressupõe* o princípio da causalidade e *conhece* leis naturais (causalidades), Kelsen, como veremos, *postula* (estritamente para fins de operacionalidade e conveniência do trabalho científico) o princípio da causalidade e *conhece* leis naturais (causalidades).

⁵⁶⁸ Cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 3.

Dessarte, por exemplo, as Ideias de ser orgânico, animal ou vegetal⁵⁶⁹, e de ser inorgânico/inanimado, para falar das Ideias o mais amplamente possível, não seriam explicáveis nos termos do encadeamento causal de praxe, porque, como elementos pretensamente originários, não se deixariam reconduzir a nenhum elemento empírico⁵⁷⁰.

⁵⁶⁹ Registre, por pertinente, que a biologia hodierna (que, tal como a física hodierna, *mudou para um nível em que os objetos de interesse e suas interações muitas vezes não podem ser percebidos pela observação direta*, conforme o dizer de Carl Woese citado por BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*, p. 316) não resume a vida orgânica aos reinos animal e vegetal, visto que também engloba todo o vasto *domínio* dos microorganismos, como fungos, bactérias e vírus. Para uma vista d'olhos no assunto cf. BRYSON, Bill. *Mundo pequeno*. In: *Breve história de quase tudo*, p. 308-326. Ainda, sobre como a causalidade-excitação transita entre a causalidade *stricto sensu* e a causalidade-motivação, situando-se ora mais próxima daquela (como parece ser o caso do fazer-efeito do microorganismos), ora mais próxima desta, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 175.

⁵⁷⁰ Cumpre anotar que, embora Schopenhauer tenha julgado com certa displicência a teoria evolucionária constante de *A origem das espécies* de Charles Darwin, e embora, em sua época, tenha imperado o evolucionismo rudimentar de tipo transformista de Lamarck (a obra magna de Darwin veio à lume um ano antes de Schopenhauer falecer), a filosofia da natureza do filósofo da Vontade não colide totalmente com a teoria evolucionária. Isso porque, em parte, o mundo como representação, aprioristicamente estruturado na matéria emergente da articulação de tempo, espaço e causalidade, já é todo devir, logo, vir-a-ser, modificação (a propósito, atenta-se que, a princípio, Darwin também trabalhou com o termo *modificação*, somente substituindo-o pelo termo *evolução* a partir da sexta edição de *A origem das espécies*), e, em parte, as Ideias da Vontade (leia-se: os graus de objetividade adequada da Vontade) não se explicitam no mundo como representação de uma só vez ou por mudanças súbitas (à maneira de um evolucionismo saltacionista), mas paulatinamente por uma espécie de “assimilação por dominação”, segundo a qual as Ideias mais elevadas, em seu afã de exteriorização fenomênica, vão progressivamente arrebatando a matéria das Ideias inferiores, o que, contudo, não acontece por meio da eliminação destas, mas de uma assimilação em que as Ideias inferiores são subjugadas e incorporadas pelas Ideias superiores (a Ideia de homem, por exemplo, não se objetiva pela eliminação das Ideias de animalidade, de vida vegetativa, de processos químicos etc., mas pela assimilação dominadora destas). Todavia, o principal problema dessa posição de Schopenhauer, no sentido de que colide frontalmente com a concepção mais propriamente científica da evolução, está em que se trata de uma posição evidentemente *teleológica*, pois, por mais que todo esse processo evolucionário de manifestação fenomênica das Ideias presidido pelo princípio da “assimilação por dominação” tenha por substrato uma Vontade cega, ele ainda assim tem um *caminho* e um *telos* pré-estabelecidos (por mais vazios, não-rationais ou trágicos que sejam), a saber, a materialização de um mundo que marcha inexoravelmente (o caminho) rumo ao pináculo da espécie humana (o *telos*), ou seja, a corporificação de um mundo em que os graus de objetividade da Vontade (as Ideias) vão explicitando-a progressivamente até culminar no homem, momento em que a Vontade atinge o zênite de sua exteriorização, podendo, graças ao espelho da cognoscência humana, como que contemplar a si mesma. Por outro lado, a posição evolucionária científica, máxime em sua versão biológica hodierna, qual seja, a *teoria sintética da evolução* ou *neodarwinismo*, que combina a genética moderna com os ensinamentos capitais de Darwin, a começar pelo princípio da seleção natural, não admite esse modelo evolucionário teleológico (mesmo que se trate de uma teleologia cega), considerando-se que, muito basicamente, concebe a evolução como um mecanismo de seleção paulatina das modificações favoráveis imprimidas por mutações genéticas aleatórias e ou por pressões ambientais, sendo certo que, o objetivo, se há algum, nesse processo evolutivo, não é atingir algo como uma forma de vida cada vez mais complexa e aperfeiçoada, mas simplesmente a sobrevivência ou manutenção da vida na figura dos mais (re)adaptados. Motivo pelo qual, do ponto de vista conclusivo de uma tal concepção evolucionária, a ameba, por exemplo, ser tão bem-sucedida no negócio de sobreviver quanto a espécie humana (sim, não há hierarquia na natureza, mas apenas o fato de que *a vida quer sempre existir*, embora quase sempre *a vida não quer ser muita coisa*, ou, o que é o mesmo, não há um *propósito* evolutivo, apenas um *produto* da evolução). Para um comentário pontual e esclarecedor sobre a ontologia da natureza de Schopenhauer em face da teoria evolucionária cf. FONSECA, Eduardo Ribeiro

Frente a elas, a pergunta “por quê?”, que é fonte e fio condutor de todo o proceder científico (como constataremos a seguir ao tratar do princípio de razão suficiente do conhecer), não poderia ser satisfeita, visto que o originário, que em Schopenhauer consubstancia-se na plêiade das Ideias da Vontade, reclama uma outra ordem de consideração, a saber, a consideração metafísico-filosófica, cuja tarefa não consiste em *explicar*, mas em *explicitar*, graças a uma hermenêutica decifrativa, o significado radical do mundo⁵⁷¹.

Em última análise, poder-se-ia dizer, tal como o faz Schopenhauer com uma terminologia tomada de empréstimo a Mallebranche, que as forças originárias são as *causas originárias* (metafísicas) e as modificações fenomênicas as *causas ocasionais* (fenomênicas) por que aquelas se manifestam⁵⁷², em que pese o filósofo alemão se sentir tão confortável com a segunda expressão (*causas ocasionais*) quanto se sente

da. Nota de rodapé 440. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 571-572. Já para uma breve lembrança das principais ideias e particularidades que envolveram o livro *A origem das espécies* de Darwin cf. BRYSON, Bill. A ideia singular de Darwin. In: *Breve história de quase tudo*, p. 388-402. De resto, sobre a ontologia da natureza schopenhaueriana, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Do mundo como vontade: A objetivação da vontade. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 149-232; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, 2013.

⁵⁷¹ Fosse-nos permitido firmar posicionamento nessa sede, diríamos que, a metafísica da Vontade de Schopenhauer, ou, mais particularmente, sua ontologia da natureza, não precisaria da doutrina platônica das Ideias para subsistir, porventura porque o que nela há de mais válido e sugestivo, a saber, a pressuposição de uma *Vontade cósmica de ser* – e seu corolário, a pressuposição de algo como uma *objetividade primordial* (já que à Vontade a objetividade é certa), a exemplo da matéria em suas propriedades mais elementares (cordas energéticas que vibram? branas?) –, poderia coexistir perfeitamente com o atual paradigma científico no assunto, paradigma este em grande parte corporificado na teoria evolucionária neodarwinista (relacionada ao evoluir do mundo vivo) e nas concepções estruturantes da física teórica contemporânea, como a teoria da inflação cósmica e o princípio da entropia (relacionados ao evoluir dos elementos e forças basilares da natureza). Com efeito, a ontologia schopenhaueriana, cujo maior mérito certamente repousa na identificação da essencialidade com a *Vontade de ser*, complica-se seriamente só quando recorre à doutrina das Ideias para tentar dar conta dos *modos de ser essenciais ou originários* (as forças universais da natureza inorgânica e as espécies fundamentais da natureza orgânica, máxime enquanto natureza vegetal e animal, para expressar no jargão de Schopenhauer), os quais, hoje, bem poderiam ser deixados, como já estão, à cargo da ciência, dado o grau de excelência a que chegou sua redução etiológica dos *modos de ser essenciais ou originários*. Donde o sem-fundamento (a qualidade oculta) remanescente nas explicações científicas hodiernas ter cada vez mais a ver com a *essencialidade em geral* (a *Vontade de ser*) do que com os *modos de ser essenciais ou originários específicos* (isto é, com este ou aquele grau de objetividade da Vontade, ou, se se quiser, com esta ou aquela Ideia da Vontade). Em suma: o que parece continuar válido como *hermenêutica radical* (e assim continuará) é a identificação da *Vontade de ser* com a essencialidade em geral, já sendo da alçada da *explicação científica*, contudo, tudo aquilo (ou boa parte do) que Schopenhauer, por intermédio da doutrina platônica das Ideias, toma como *Vontade de ser desta ou daquela maneira*, isto é, como Vontade de ser esta ou aquela força natural, esta ou aquela forma de vida vegetal, esta ou aquela espécie animal. Para uma discussão pontual da caracterologia na ontologia da Vontade schopenhaueriana cf. DEBONA, Vilmar. Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 4, Nº 1, p. 33-65, 1º semestre de 2013. Para uma apresentação didática da questão da *evolução* do mundo físico e da vida cf. DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*, p. 183-204.

⁵⁷² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 201.

desconfortável com a primeira (*causas originárias*), certamente em função de o princípio da causalidade, logo, da determinação de estados, ser válido apenas para um lado do mundo, o mundo como representação, fenomênico, sendo de todo estranho ao outro lado do mundo, o mundo como Vontade, numênico, o qual se apresenta sob o signo da asseidade, logo, da autodeterminação (que, lembre-se, não há confundir com indeterminação). Nesse sentido, diz Schopenhauer: “A Vontade [...] jamais é causa. Sua relação com o fenômeno de modo algum se dá conforme o princípio de razão”⁵⁷³. Ou seja:

[...] uma causa tem de ser essencialmente fenômeno, não algo *toto genere* diferente e que se encontra além de todo fenômeno. Quando se fala de causa e efeito, jamais é permitido recorrer à relação da vontade com seu fenômeno (ou do caráter inteligível com o empírico), [...] pois se trata aí de algo completamente diferente da relação causal. [...] a liberdade não possui causalidade alguma, visto que apenas a Vontade é livre, a qual reside fora da natureza ou fenômeno, que justamente é apenas sua objetivação, mas não está numa relação de causalidade com ela, relação esta que se encontra em primeiro lugar internamente aos fenômenos, logo, já os pressupõe, não podendo incluí-los nem liga-los com aquilo que expressamente não é fenômeno. O mundo mesmo deve ser explanado unicamente a partir da Vontade (pois ele é precisamente ela mesma na medida em que aparece) e não pela causalidade. Mas, NO MUNDO, a causalidade é o único princípio de explicação e tudo acontece exclusivamente segundo leis da natureza.⁵⁷⁴

Por isso que, via de regra, o filósofo refere-se às autodeterminações da Vontade em termos de objetividades, Ideias (o termo preferido de Schopenhauer), forças originárias, forças genuínas ou caráter inteligível, reservando a expressão “causa originária” apenas àqueles momentos em que, para tornar o mais elucidativo possível a interação entre a liberdade numênica do mundo como Vontade e a necessidade fenomênica do mundo como representação, dispõe-se a valer-se até mesmo de recursos expositivos *conotativos*, por assim dizer. No entanto, embora não incidindo sobre a substância (ou matéria) enquanto tal e os protótipos originários da natureza, o princípio de razão suficiente como lei da causalidade (cujo correlato subjetivo, repisa-se, é a faculdade do entendimento) é a condição de possibilidade ou o pressuposto transcendental da determinação de todas as modificações de estados próprias à empiria, donde o determinismo causal ter de verificar-se em todo o mundo como representação intuitivo, ou, o que é o mesmo, em toda a realidade empírica⁵⁷⁵,

⁵⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 203; grifo do autor.

⁵⁷⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 630-631; grifo do autor.

⁵⁷⁵ Como veremos oportunamente, essa é uma das principais diferenças entre Schopenhauer e Kelsen na compreensão da causalidade, porque, para o jusfilósofo europeu, esta (a causalidade) permanecerá

conquanto aí não se apresente sempre da mesma maneira, pois haverá tantas formas de determinação causal quantos estratos houver de realidade empírica.

Assim, embora, por exemplo, a combustão, a fotossíntese e a predação sejam todos fenômenos do mundo empírico, e, por conseguinte, estejam todos submetidos à lei da causalidade, obedecem, contudo, a modos de operação distintos do princípio da causalidade.

De fato, **(I)** a combustão, **(II)** a fotossíntese e **(III)** a predação ocorrem, respectivamente, segundo **(I)** a *causalidade stricto sensu*, em que, muito basicamente, a grandeza entre os estados de causa e efeito tendem a ser iguais⁵⁷⁶; **(II)** a *causalidade como estímulo* (ou *excitação*), em que não há proporcionalidade entre os estados de causa e efeito⁵⁷⁷; e **(III)** a *causalidade como motivação*, em que a diferença entre os estados de causa e efeito atinge o ápice de desproporcionalidade ou heterogeneidade, certamente porque, ao contrário do que se passa nas duas causalidades anteriores, onde o médio da causa e do efeito é sempre algum tipo de contato físico (choque, fricção, luz, ar etc.), a relação causal motivacional é mediada por algo de todo distinto, o conhecimento.

A causalidade *stricto senso* (mecânica, química, elétrica etc.) gera os efeitos inorgânicos ou inanimados que são o tema de ciências como a mecânica, a física e a química⁵⁷⁸. A *excitação*, por sua vez, enseja as modificações que dominam a “[...] vida orgânica como tal, portanto, a vida das plantas e da parte vegetativa, e por isso desprovida de consciência, da vida animal, a qual é justamente uma vida de planta”⁵⁷⁹.

Por fim, a motivação produz os efeitos característicos à vida animal, isto é, as ações determinadas por motivos mediados pelo intelecto, o qual é uno nos animais não-humanos, reduzidos que estão ao conhecimento intuitivo (entendimento), logo, a motivos imediatos e particulares, conquanto, no homem, seja duplo, pois, além do

um princípio abstraível indutivamente dos casos de regularidade dos fenômenos empíricos. Dessarte, Kelsen não poderá afirmar a causalidade tão categoricamente, pois não a concebe, feito Schopenhauer, à guisa de *pressuposto* apriorístico-transcendental – “não há exceção, tudo o que acontece ocorre com *estricta necessidade* e esta é uma verdade a ser entendida *a priori* e, conseqüentemente, considerada irrefutável [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual. In: Parerga and paralipomena*, Vol. I, p. 202; grifo do autor)/no original inglês: “Without exception everything that happens takes place with *strict necessity* and this is a truth to be understood *a priori* and consequently to be regarded as irrefutable [...]” –, embora, no frigid dos ovos, Kelsen arrume um jeito de mantê-la *como se fosse* transcendental ao estabelecê-la como um *postulado* prático-epistemológico.

⁵⁷⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 174-175.

⁵⁷⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 175.

⁵⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 121.

⁵⁷⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 123.

conhecimento intuitivo (entendimento), o intelecto humano tem a capacidade de pensamento (razão)⁵⁸⁰, logo, de motivos ponderados e abstratos, consoante haveremos de melhor compreender na análise das próximas figuras do princípio de razão atinentes ao conhecer e ao agir⁵⁸¹.

Desse modo, haverá tantas espécies da lei da causalidade quantos níveis houver de realidade empírica, embora – e esta é uma ressalva recorrente em Schopenhauer – em todas elas a legalidade causal atue com a mesmíssima inexorabilidade, pois apenas os graus de receptividade à influência causal variam entre os seres (*quanto maior a receptividade, tanto mais leve poderá ser o tipo de influência: a pedra tem de ser impelida; o homem obedece a um olhar*)⁵⁸², a força, a segurança e o rigor da necessidade causal manifestando-se, contudo, exatamente iguais em todos os casos.

A essa altura, poder-se-ia querer submeter também a doutrina da causalidade do pensador oitocentista ao julgamento da ciência hodierna, máxime às advertências da(s) física(s) quântica(s), que, com o seu princípio da incerteza ou probabilidade, desconcertou drasticamente (quando não virou de cabeça para baixo) toda a cosmovisão científica moderna, forçando, por conseguinte, a uma profunda revisão crítica das “leis” de fundo operantes na natureza⁵⁸³. Aliás, Kelsen, como veremos, não fará ouvidos moucos a essa exigência: antes, mostrar-se-á bastante receptivo – natural, dado o seu pendor relativista – a reinterpretar as doutrinas do determinismo causal

⁵⁸⁰ Hodiernamente, a psicologia da tomada de decisão, conforme o seu modelo mais difundido, diria o seguinte: “Segundo esta teoria [teoria do processamento dual] existem duas formas de processamento de informações, sendo uma intuitiva e outra reflexiva. [...] O processamento tipo 1 é caracterizado essencialmente por ser autônomo e não demandar uso de memória de trabalho. Outras características comumente associadas ao tipo 1 é a rapidez, a não consciência, e ainda ser baseado em experiências prévias, condicionamentos e em conhecimento implícito. Já o tipo 2 envolve demanda consciente, memória de trabalho, manipulação de informações, projeções e simulação mental de circunstâncias e variáveis envolvidas naquela escolha. Outro aspecto é que o tipo 2 se caracteriza por ser um tipo de tomada de decisão voltada para as consequências da ação. Este modo de processar está associado a emoções complexas e conhecimentos semânticos, baseados em regras abstratas de conduta (o que é ético ou não, por exemplo) [...]” (LIMA, Isabela Maria Magalhães; MALLOY-DINIZ, Leandro Fernandes. Contribuições das neurociências para a compreensão da estabilidade comportamental. In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.). *Livre-arbítrio: Uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, p. 15-31, 2017, p. 21-22).

⁵⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 223 e ss.

⁵⁸² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 125.

⁵⁸³ Verdade seja dita: com a mecânica quântica, adentra-se numa era científica na qual “[...] muitas pessoas não entenderiam nada e nenhuma pessoa entenderia tudo. Os cientistas logo se encontrariam à deriva em um mundo desconcertante de partículas e antipartículas, onde as coisas surgem e deixam de existir em períodos de tempo em comparação com os quais os nanossegundos parecem lerdos e monótonos, e onde tudo é estranho. A ciência [passa] do mundo da microfísica, onde os objetos podiam ser vistos, segurados e medidos, para o da microfísica, em que os eventos ocorrem com rapidez inimaginável [...]” (BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*, p. 129).

matizadas de incerteza e probabilidade. Como cediço, a visão de mundo científica moderna pré-quântica compreende a *realidade clássica* da física newtoniana e a *realidade relativística* da física einsteiniana. É verdade que esta já havia desferido duros golpes contra aquela:

Einstein concluiu que o espaço e o tempo não são independentes e absolutos, como pensava Newton, mas sim interligados e relativos, o que foi profundamente inquietante para a experiência comum. [...] ele não só demonstrou que o espaço e o tempo são partes de uma mesma totalidade, mas também revelou que, com suas dobras e curvas, eles participam da evolução cósmica. Longe de serem as estruturas rígidas e imutáveis descritas por Newton, o espaço e o tempo, na visão einsteiniana, são flexíveis e dinâmicos.⁵⁸⁴

Porém, para efeitos da discussão em apreço, o que interessa ter em mente é que, embora a física relativística de Einstein, à maneira da quântica, destoe da física tradicional⁵⁸⁵, ela não rompe com o paradigma científico moderno de que, havendo o conhecimento necessário e suficiente sobre as condições determinantes da causa das coisas, então estas podem ser seguramente previstas⁵⁸⁶ (*o mundo é um relógio*), sob esse aspecto figurando tão clássica ou tradicional (pré-quântica) como a física newtoniana:

O universo [em Newton] era como um relógio enorme e grandioso: uma vez colocado em seu estado inicial de funcionamento, ele passa de um momento para o outro com regularidade e previsibilidade absolutas. A relatividade especial e a geral acrescentaram importantes sutilezas à metáfora do relógio: não existe um relógio preferencial, único e universal; não há consenso em torno do que constitua um momento, um *agora*. Mesmo assim, é possível continuar a pensar na história evolutiva do universo em termos de um relógio. O seu relógio. A sua história. Porém o universo evolui com a mesma regularidade e previsibilidade que caracterizavam o modelo newtoniano. Se, de algum modo, você conhecer o estado do universo exatamente agora – se você souber onde está *cada* partícula e com que velocidade e em que direção ela se move –, então, Newton e Einstein concordam, você pode, em princípio, utilizar as leis da natureza para prever todas as coisas a respeito do universo em qualquer momento do futuro e definir o estado em que se encontrava em qualquer momento passado.⁵⁸⁷

Com efeito, é somente com a física quântica que se tem o advento do paradigma científico *sui generis* de que as coisas, ao menos em nível atômico e

⁵⁸⁴ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 25.

⁵⁸⁵ Talvez, o que a física relativística (só palpável em condições extremas de velocidade ou de gravidade) mais tem em comum com a física quântica (afeta ao domínio do extremamente pequeno) é o fato de que, comparativamente à física clássica de Newton (própria e útil ao cotidiano tangível), elas soam (em especial a quântica) contraintuitivas, isto é, estranhas, improváveis ou contrárias a uma psique que não sofreu pressão evolucionária para operar numa escala de realidade tão diferente da convencional. (Um outro modo de dizer isso seria: as físicas relativística e quântica, mas sobretudo esta, não integram o nosso *umwelt*.) A esse respeito cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 101.

⁵⁸⁶ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 26 e p. 102.

⁵⁸⁷ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 102; grifo do autor.

subatômico, “flutuam em um estado nebuloso”, sendo “em parte de uma maneira e em parte de outra”⁵⁸⁸, só alcançando definição “[...] quando uma observação adequada as força a abandonar as possibilidades quânticas e fixar-se em um resultado específico”⁵⁸⁹, embora o resultado assim alcançado não possa ser previsto com exatidão (*o mundo participa de um jogo de azar*): “[...] só podemos prever a *probabilidade* de que as coisas aconteçam desta ou daquela maneira”⁵⁹⁰. Ou seja:

A mecânica quântica quebra com essa tradição [newtoniana-einsteiniana]. Não é possível conhecer a localização exata e a velocidade exata nem sequer de uma única partícula. Não é possível prever com certeza total sequer o resultado do mais simples dos experimentos – para não falar da evolução de todo o cosmo. A mecânica quântica revela que o máximo que podemos pretender é prever a *probabilidade* de que um experimento produza este ou aquele resultado. E como a mecânica quântica foi comprovada através de décadas de experimentos fantasticamente precisos, o relógio cósmico de Newton, mesmo com o acerto que lhe foi dado por Einstein, é uma metáfora insustentável.⁵⁹¹

À parte, contudo, o exotismo quântico⁵⁹², há quem argumente (e desconfiamos que Schopenhauer poderia concordar) que nem mesmo o estrato quântico da realidade escaparia ao determinismo causal, estando o princípio aí atuante, o princípio da incerteza⁵⁹³ ou probabilidade, mais para a versão do princípio da causalidade em nível quântico do que para um princípio adverso à causalidade – uma afirmação, de resto, que cresce de ponto se se leva em linha de conta o fato de não haver *uma teoria* quântica indisputável (o que, de certo modo, parece condizer com a própria

⁵⁸⁸ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 26.

⁵⁸⁹ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 26.

⁵⁹⁰ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 26; grifo do autor.

⁵⁹¹ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 102; grifo do autor.

⁵⁹² Como observa Hacyan, a física quântica é tão contraintuitiva que, precisamente em relação a ela, poder-se-ia aplicar o dito de Schopenhauer de que *onde termina o entendimento* (única fonte, para o filósofo, do conhecimento real e fecundo) *começa o cálculo* (espécie, para Schopenhauer, de conhecimento de segunda mão). Porém, seria preciso reconhecer que, tal como todo o desenvolvimento da física quântica bem demonstrou, *calculando pode-se ir muito longe*. Cf. HACYAN, Shahan. Schopenhauer on space, time, causality and matter: A physical reexamination. In: *Voluntas*, p.162-163.

⁵⁹³ Em rigor, observa-se que, a incerteza, como o efeito decorrente de certo distúrbio congênito às nossas interações com as coisas, está em tudo, mas só se torna um fator crítico em nossas interações (observações, medições) com o fenômeno quântico, seja no sentido de transtornar a percepção (logo, a previsão) da realidade microfísica própria ao objeto quântico, seja no sentido de que qualquer conhecimento mais preciso, haurido numa dada medição, de um aspecto do objeto quântico (como a velocidade de uma partícula), tem por efeito inevitável tornar mais incerto, quando não impossível, o conhecimento dos seus outros aspectos (como sua posição). Sobre as implicações desse fato na mecânica quântica, a ponto de Heisenberg precisar formular o *princípio da incerteza* como parte do arsenal conceitual da teoria quântica (*o princípio da probabilidade*, embora empregado como sinônimo do princípio da incerteza, está mais para um corolário deste), cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 121-124; e REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*. University of California Press. 1944, p. 14-17.

ambiguidade da realidade quântica)⁵⁹⁴, mas *interpretações teóricas do fenômeno quântico*⁵⁹⁵. Tudo se reduziria, segundo essa argumentação (que, reconhece-se, encara “o copo” da causalidade quântica como “meio cheio”), em não tomar a lei da causalidade de forma simplória, como se ela não comportasse, em suas ocorrências, variações e complexidades correspondentes às variações e complexidades da realidade (*o mundo como representação é um relógio formidavelmente complexo*)⁵⁹⁶: “A aceitação do indeterminismo não significa, em suma, abolição da ‘causalidade’, mas sim que há necessidade de a formular de maneira mais compreensiva, pois, como lembra ZUBIRI, o indeterminismo é ‘uma das formas da causalidade’”⁵⁹⁷.

Quanto ao mais, o que o princípio da causalidade efetivamente implica (como já se deve ter inferido da exposição da teoria de Schopenhauer e como se poderá inferir ainda mais claramente adiante quando da exposição do posicionamento teórico de Kelsen) não é tanto um conhecimento exato e tampouco absoluto das causas (o que, a despeito de sua possibilidade, seria secundário)⁵⁹⁸, mas que, sempre, não se

⁵⁹⁴ Esse traço de “confusão produtiva”, digamos assim, aparece na física quântica desde a sua descoberta, porquanto, ao contrário do que acontecera até então – em que, a despeito da inevitável colaboração intergeracional e desta ou aquela influência sofrida, a descoberta científica tendia a ser a descoberta de um homem só –, a teoria quântica foi a descoberta de várias pessoas, fruto da colaboração de vários homens, cada um contribuindo com uma parte essencial e fazendo uso dos resultados dos outros. Cf. REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. V.

⁵⁹⁵ Para uma abordagem sintética das principais interpretações da teoria quântica, em especial no que esta se refere ao problema quântico da medição, cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 241-246.

⁵⁹⁶ De todo modo, a crer em Marcin, é com o mundo como Vontade, e não com o mundo como representação, que a física quântica melhor se acomoda: “Talvez seja esse *insight* de Schopenhauer, de que sujeito e objeto são [substancialmente] uma única e mesma coisa, que tanto nos choca. Um físico quântico contemporâneo [no entanto] provavelmente ficaria menos surpreso” (MARCIN, Raymond B. Schopenhauer’s theory of justice. *In: Catholic university of law review*, Vol. 43, p. 813-865, 1994, p. 829; grifo do autor). No original inglês: “Perhaps it is this insight of Schopenhauer, that subject and object [...] are [...] the same thing, that shocks us so much. A contemporary quantum physicist would probably be less surprised”. Com efeito, impossível não reconhecer que a atividade do objeto quântico lembra a atividade do *sujeito querente*, donde, guardadas as devidas proporções, ambas (as atividades) se permitirem traduzir em termos de “tendências”, “impulsos”, “forças”, “energias”, “potencialidades” e outros que tais: “[...] a teoria quântica contemporânea mudou radicalmente nossos entendimentos científicos ocidentais de espaço, tempo, matéria, causalidade e objetividade. Tendências a existir – tendências a ocorrer – padrões – probabilidades de interconexões. Busca, porém, uma palavra que não está aí. Schopenhauer optou pela palavra ‘vontade’” (Cf. MARCIN, Raymond B. Schopenhauer’s theory of justice. *In: Catholic university of law review*, p. 835; grifo do autor). No original inglês: “[...] the [...] contemporary quantum theory has changed radically our Western scientific understandings of space, time, matter, causality, and objectivity. Tendencies to exist – tendencies to occur – patterns – probabilities of interconnections. Reaching for a word that is not quite there. Schopenhauer chose the word ‘will’”.

⁵⁹⁷ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 180; grifo do autor.

⁵⁹⁸ Leia-se: “Sempre que falamos de leis estritamente causais, presumimos que elas valem entre estados físicos idealizados; e sabemos que os estados físicos reais nunca correspondem exatamente às condições assumidas para as leis” (REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. 1-2). No inglês original: “Whenever we speak of strictly causal laws we assume them to

pode escapar da pressuposição (ou, ao menos, da postulação) de uma razão suficiente (no caso, uma causa) para o efeito (sim, até para o efeito quântico, de cuja determinação, por ocasião da medição, *infere-se com certeza a nota da incerteza*, decerto, mas também o fato de que a própria medição termina por concorrer para a causa da “definição”, “fixação” ou determinação da representação do fenômeno quântico):

A real implicação do princípio da incerteza na mecânica quântica é que nem todas as medições podem ser realizadas com precisão absoluta. Noutros termos, nem todas as medições podem ser distintas e nem todas as questões da natureza podem ser respondidas sem contradição. No entanto, isso não contradiz o princípio da razão suficiente, uma vez que esse princípio não implica que uma causa ou um efeito deva ser determinado com certeza absoluta.⁵⁹⁹

A propósito, não se pode encerrar a exposição da presente figura do princípio de razão e avançar para a próxima sem destacar, uma vez mais, que, segundo Schopenhauer, a classe dos objetos empíricos presidida pelo princípio de razão do devir é complexa, multifacetada e rica por natureza, considerando-se que, em parte, ela já é um “composto” – de componentes *a priori*, a saber, a sensibilidade espaço-temporal e o entendimento causal (que, por *ordenar* as intuições empíricas, é aqui o protagonista principal), e *a posteriori*, a saber, a sensibilidade material (fornecedora do estofo sensório)⁶⁰⁰ –, e, em parte, ela identifica-se com a própria realidade concreta, sim, com o próprio mundo material. Como acima estabelecido, o tempo e o espaço puramente intuídos conformam a classe de representações ou objetos regida pelo princípio de razão suficiente *do ser*. O tempo, enquanto tal, é sucessão pura, a passo que, o espaço, reciprocidade pura. Aquele, puramente considerado, dá-se como fluxo incessante e contínuo, em que a determinação sucessiva dos momentos é inexorável, e este (o espaço) dá-se como rígida inamovibilidade de posições determinadas recíproca e inexoravelmente entre si. No entanto, no plano da perceptibilidade, isto é, das intuições empíricas dos objetos reais, que compõem a representação de conjunto do mundo efetivo, o tempo e o espaço manifestam-se de

hold between idealized physical states; and we know that actual physical states never correspond exactly to the conditions assumed for the laws”.

⁵⁹⁹ Cf. HACYAN, Shahen. Schopenhauer on space, time, causality and matter: A physical reexamination. *In: Voluntas*, p. 161. No original inglês: “The real implication of the uncertainty principle in quantum mechanics is that not all measurements can be performed with absolute precision. In other words, not all measurements may be meaningful and not all the questions to nature can be answered without contradiction. However, this does not contradict the principle of sufficient reason, since this principle does not imply that a cause or an effect should be determined with absolute certainty”.

⁶⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Fragments for the history of philosophy. *In: Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 93.

modo diferente, pois não mais se apresentam isoladamente e como tais, ou seja, como formas estaques e vazias (puras), mas como formas já combinadas e preenchidas. De fato, tão-só na intuitibilidade pura (*a priori*) é que o tempo e o espaço se dão como tais, vale dizer, como as formas isoladas e puras da sensibilidade. Todavia, na perceptibilidade (intuitibilidade empírica, *a posteriori*), o tempo e o espaço já se dão como formas matrimonializadas e preenchidas, quando mais não seja porque, na realidade material, só se pode perceber coisas temporalizadas e espacializadas, jamais o próprio espaço-tempo enquanto tal.

Da causalidade, contudo, Schopenhauer adverte que, embora, tal como o tempo e o espaço, seja uma forma *a priori*, só se começa a tomar conhecimento *a partir* da percepção (intuição *a posteriori*) de relações causais específicas.

Com efeito, ao contrário do tempo e do espaço, que podem ser captados enquanto tais na intuição pura (*a priori*), portanto, independentemente da intuição perceptiva (*a posteriori*), não se pode intuir puramente a causalidade como tal, esta dando-se a conhecer já como algo atuante no plano das intuições empírico-materiais, quer dizer, já como esta ou aquela conexão causal: “[...] a causalidade [...] não [é] por si mesma intuitivamente exponível: mas só uma determinada conexão causal o é”⁶⁰¹. Isso significa dizer que o tempo e o espaço podem ser conhecidos de duas maneiras: como intuitibilidade pura (*a priori*) e isolada, caso em que se apresentam como formas puras e estanques da sensibilidade; e como perceptibilidade (intuitibilidade empírica, *a posteriori*), caso em que se apresentam como formas combinadas e já preenchidas por dados sensórios, isto é, como o envoltório temporal e espacial das coisas.

Por sua vez, a causalidade, embora transcendental e antecedente (*a priori*) a toda a experiência, de vez que constitui, ao lado do tempo e do espaço, a forma de toda a realidade empírica possível, só pode começar a ser conhecida de uma maneira, a saber, *a partir* da percepção (intuição *a posteriori*), logo, da experiência desta ou aquela relação causal. Porquanto, por inexistir uma intuição pura (*a priori*) correspondente à causalidade, não é possível captá-la como tal, *i.e.*, como o puro fazer-efeito, para dizer à maneira de Schopenhauer, embora a causalidade (o fazer-efeito) sempre adentre por fim a consciência, a partir das percepções (intuições *a posteriori*) causais, à guisa de lei transcendental (apriorística) tanto da percepção dos objetos quanto da ordenação destes⁶⁰².

⁶⁰¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 287.

⁶⁰² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 55.

Portanto, eis aí, segundo Schopenhauer, a consistência do tempo, do espaço e da causalidade quando considerados separadamente.

Porém, somente quando tempo, espaço e causalidade são tomados em conjunto é que a estrutura e a dinâmica *transcendentais* da realidade (o verdadeiro campo de incidência do princípio de razão suficiente do devir) se tornam inteligíveis, pois, conforme teoriza o filósofo de Frankfurt, é da combinação dessas três categorias *a priori* que se viabiliza o arcabouço do mundo material, mundo cujo pano de fundo é feito basicamente de estados que perduram (espaço) e modificam-se (tempo) segundo uma ordem (causalidade).

De modo bastante sugestivo, a materialidade do mundo é apresentada por Schopenhauer como o produto resultante da soma dos ingredientes tempo, espaço e causalidade, ou, se se quiser, como o que emerge da resolução das características oponentes do tempo e do espaço isoladamente considerados a par do concurso da causalidade, ou, mais bem posto, do entendimento causal⁶⁰³.

Assim é que, no mundo material, a possibilidade da duração (o permanecer) de estados se deve à modulação espacial, via entendimento causal, do temporal (donde a substância), e a possibilidade de modificação de estados se deve à modulação temporal, via entendimento causal, do espacial (donde os acidentes), de vez que no tempo puro só pode haver fluxo incessante e contínuo, e no espaço puro a mais rígida inamovibilidade⁶⁰⁴.

É dizer: sem o espaço nada perduraria; sem o tempo nada mudaria; e sem o entendimento causal nada perduraria (substância) e modificaria (acidente) simultaneamente, logo, nada existiria real e materialmente, já que a simultaneidade de duração e modificação é a característica-mor do *devir* ou *ser material*, que, precisamente por isso, também poderia ser descrito como *ser efetivo* ou aquilo cujo ser consiste, para além da manutenção de certa forma substancial, não mais do que em *fazer (e sofrer) efeito*⁶⁰⁵.

⁶⁰³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 590-591.

⁶⁰⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 590.

⁶⁰⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sketch of a history of ideal and real. In: *Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 18; e SCHOPENHAUER, Arthur. Fragments for the history of philosophy. In: *Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 87. A propósito, há quem diga que essa tradução de Schopenhauer da representação da *matéria* em termos de *fazer-efeito* antecipou, de certa forma, a equivalência einsteiniana de *matéria* e *energia*. Nesse sentido cf. MARCIN, Raymond B. Schopenhauer's theory of justice. In: *Catholic university of law review*, p. 830.

Portanto, somente com a junção (unificação), via entendimento causal (leia-se: via representação intuitiva *a posteriori*, percepção), do espaço e do tempo, é que se verifica a possibilidade de permanência (substância) e mudança (acidentes), quer dizer, a possibilidade de algo de concreto que tanto permanece em um nível substancial quanto altera-se em estados vários:

[a] representação da matéria nasce quando, no entendimento, unicamente para o qual existe, tempo e espaço são intimamente unificados por meio da lei da causalidade (sua única forma de conhecimento); e a participação do espaço nesse produto apresenta-se como a permanência da MATÉRIA, enquanto a participação do tempo apresenta-se como a mudança dos seus ESTADOS.⁶⁰⁶

Além disso, as mudanças dos estados que conformam o mundo material não consistem em mera sucessão num lugar qualquer e nem se determinam arbitrariamente, porquanto, a bem ver, são modificações, isto é, sucessões de estados segundo uma ordenação causal (*no mesmo lugar do espaço, há agora um estado, em seguida outro, e num mesmo e único tempo determinado, há aqui este estado, lá outro*)⁶⁰⁷, com o que os estados dos objetos se modificam, sempre, conforme uma relação de necessidade⁶⁰⁸: “Qual estado tem de entrar em cena NESTE TEMPO E NESTE LUGAR é a determinação à qual exclusivamente se estende o legislar da causalidade”⁶⁰⁹.

Por isso que, dada essa composição da matéria, ela jamais pode ser representada *como tal*, a uma porque ela não é propriamente uma “categoria *a priori*”, mas, digamos, uma “emergência” ou “produto” *a priori* da articulação das categorias apriorísticas tempo, espaço e causalidade; e a duas porque, por só emergir na percepção (intuição *a posteriori*), não pode se dar *como tal* (considerando-se que nada pode se dar *como tal* no nível da percepção), mas já como o suporte ou condição objetiva das coisas materiais intuídas: “Puramente por si, a matéria só pode ser pensada *in abstracto*, e não pode ser intuída, visto que aparece à intuição sempre já em forma e em qualidade”⁶¹⁰.

⁶⁰⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 611; grifo do autor.

⁶⁰⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 51.

⁶⁰⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 575.

⁶⁰⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 52; grifo do autor.

⁶¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Apêndice: Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 611; grifo do autor.

Aliás, para falar mais amplamente, jamais perceberemos, na intuição *a posteriori* (leia-se: na percepção da realidade efetiva), o tempo, o espaço e a causalidade, logo, a matéria (*Materie*), mas tão-somente *algo* temporalizado, *algo* espacializado e *algo* fazendo-efeito, logo, *algo* material (*Stoff*)⁶¹¹ – embora, ressalve-se uma vez mais, o tempo e o espaço, como insiste Schopenhauer, possam ser apreendidos pura e isoladamente por intuição *a priori*.

Dessarte, eis aí o princípio de razão suficiente do devir, o qual, por presidir a classe das representações facultadas pelo entendimento (o seu correlato subjetivo), ou, mais especificamente, a classe das representações intuitivas dos objetos empíricos, como tal coincidente com este próprio mundo real tão imenso e inesgotável de coisas, ligações e eventos, haverá de conter um peso especial comparativamente às demais figuras do princípio de razão, já por tramar e urdir, em conjunto com o princípio de razão suficiente do ser, nada menos do que o tecido de toda a realidade, já por regular representações que, na qualidade de representações empíricas, tanto alimentam as representações abstratas dirigidas pelo princípio de razão suficiente do conhecer quanto contextualizam e incorporam as ações pautadas pelo princípio de razão suficiente do agir – como examinaremos adiante.

A seguir, conforme a ordem de apresentação estabelecida de início, trata-se do princípio de razão suficiente do conhecer (*principium rationis sufficientis cognoscendi*)⁶¹², o qual rege a classe de representações que, sobre a face da Terra, concernem unicamente à espécie humana, a saber, as representações conceituais⁶¹³. Como mencionado, todas as figuras do princípio de razão suficiente têm um correlato subjetivo, isto é, uma determinada faculdade de conhecimento viabilizadora de uma determinada ordem de representações. Assim é que a sensibilidade transcendental, que faculta as representações apriorísticas espaço-temporais, é correlata ao princípio de razão suficiente do ser, e o entendimento, que faculta as representações empíricas, é correlato ao princípio de razão suficiente do devir. Com isso mais não dizemos que a toda espécie de princípio de razão suficiente corresponde uma determinada força cognitiva viabilizadora de uma determinada classe de representações.

⁶¹¹ Para um estudo aprofundado da questão da matéria na filosofia de Schopenhauer (inclusive destacando as modificações, inconfessadas pelo filósofo, por que passou o seu conceito de matéria ao longo de seus escritos) cf. BRANDÃO, Eduardo. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.

⁶¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 241.

⁶¹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 223.

Ora, em sendo assim, qual seria a faculdade cognitiva correlata ao princípio de razão suficiente *do conhecer*?

Uma vez que, como dito, este incide sobre a classe das representações abstrato-conceituais, então a figura do princípio de razão (*Grund*) sob exame só pode ter por faculdade correlata a razão (*Vernunft*), por ser esta, precisamente, a fonte de todas as representações que habilitam o homem apreender o mundo abrangentemente, logo, abstrata e conceitualmente⁶¹⁴.

Segundo Schopenhauer, a razão poderia ser definida, *sic et simpliciter*, como a faculdade da reflexão⁶¹⁵, pois todo o seu ser se resume a refletir, conceitualmente, as propriedades gerais das intuições, enquanto tais singulares. O conceito, conforme explicado pelo filósofo, é o resultado da operação da razão de *abstrair* os elementos comuns e concordantes (ao mesmo tempo em que omite as diferenças) em um determinado conjunto de intuições, estas sempre particulares. Como tal, é próprio ao conceito a nota da generalidade, a qual, aliás, não pressupõe tanto um conjunto amplo e diversificado de intuições, mas a abstração das constantes de um determinado conjunto (pouco importa o tamanho) de intuições. (Ou seja, todo conceito é abstrato, mas nem sempre complexo.) Por conseguinte, a razão terá uma natureza fundamentalmente formal, visto que se presta senão a reelaborar, em chave conceitual, o conteúdo direta ou indiretamente fornecido pela intuição. Inclusive, é exatamente por isso que Schopenhauer denomina os conceitos de representações de representações⁶¹⁶ ou representações de segundo grau, em contraste às intuições, que seriam as representações propriamente ditas ou representações de primeiro grau.

A capacidade de desenvolver o conhecimento mediante a conexão de representações intuitivas (entendimento) e conceituais (razão), e vice-versa, constitui a força judicativa (ou, na linguagem de Kant, a faculdade de julgar)⁶¹⁷. No primeiro caso, em que se encontra para a situação intuitiva dada o conceito ao qual ela pertence, fala-se em força judicativa reflexionante, e, no segundo, em que se procura a intuição atestadora do conceito, fala-se em força judicativa de subsunção⁶¹⁸.

⁶¹⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 81.

⁶¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 231.

⁶¹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 225.

⁶¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 233-239 e p. 245.

⁶¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 235; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 659.

Além disso, o grau do pensamento enquanto atividade judicativa, máxime a reflexionante, varia bastante entre as pessoas, pois, segundo Schopenhauer, desenvolver representações conceituais entre si não é lá muito difícil, desde que se esteja em posse das premissas, ao passo que, perceber complexas relações de necessidade (padrões) entre intuições e traduzi-las (refleti-las) com clareza em conceitos, isso já é uma capacidade excepcional, por sinal a verdadeira competência para avanços científicos e ou para feitos práticos de grandes proporções⁶¹⁹.

Outro ponto importante no operar da razão é sua relação com a linguagem (*stricto sensu*), visto que, sem esta, a razão não poderia fixar e estabilizar de forma minimamente satisfatória algo tão volátil, sutil e escorregadio como o fluxo do pensamento, tampouco comunicar-se apropriadamente. Graças às palavras (as unidades lexicais basilares do exercício da linguagem), os conceitos (as unidades basilares do exercício do pensamento) são fixados e retidos, podendo, desse modo, ser convenientemente manuseados na atividade de pensar, bem como comunicados⁶²⁰, de sorte que as palavras estão para os conceitos assim como a linguagem está para o pensamento – para não falar da correlação ainda mais visceral entre gramática (e.g. substantivo, adjetivo e verbo) e lógica (pensa-se nos termos estruturantes de todo e qualquer juízo: sujeito, predicado e cópula)⁶²¹.

Portanto, a linguagem encontra-se intimamente ligada à razão, consistindo, como diz Schopenhauer, numa espécie de órgão da faculdade de pensar. Aliás, o filósofo chega a sugerir que, empiricamente, o aprimoramento da capacidade de exercitar a razão anda *pari passu*, tanto na espécie quanto no indivíduo, com o desenvolvimento da capacidade da linguagem.

Antes de examinarmos o modo com que o princípio de razão suficiente do conhecimento determina as relações conceituais, cumpre não perder de vista, outrossim, aquele dado sobre a razão que, para Schopenhauer, é crucial, a saber: que, relativamente à vontade, ela (a razão) é instrumental, senão porque tem por função subsidiar esta.

Isso significa dizer que a fonte dos impulsos (*lato sensu*) que impelem a vida não é a razão, mas a vontade, a qual, como visto, é cega, arracional, e, não

⁶¹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 235.

⁶²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83-86, p.98 e p. 113.

⁶²¹ Leia-se: “A gramática está para a lógica como a roupa está para o corpo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 595).

infreqüentemente, irracional, pois, o conhecimento, aqui tanto faz se intuitivo (entendimento) ou conceitual (razão), é a ferramenta à disposição da vontade para a consecução de suas demandas.

Como Schopenhauer às vezes insinua, isso equivaleria a dizer, de um ângulo mais empírico, que o conhecimento abstrato-conceitual evolui do conhecimento intuitivo como resposta adaptativa à complexidade dos desafios enfrentados pela espécie humana, cujas necessidades se tornam de longe mais complicadas de satisfazer que as dos demais animais – sem prejuízo do concurso, direto ou indireto, de outros catalisadores, como a pressão por sofisticação do aparato linguístico como forma de potencializar a coordenação do grupo.

Dessarte, a razão é *formal*, porque consiste em representações de representações, ou seja, porque seu conteúdo advém, de um jeito ou de outro, de dados hauridos no conhecimento intuitivo; é (embora esse ponto seja tratado de modo circunstancial na doutrina da razão schopenhaueriana) *social*, considerando-se sua relação umbilical com a linguagem (*stricto sensu*), a qual, começando por fixar os conceitos, termina por viabilizar o desenvolvimento, a veiculação e a aplicação do conhecimento racional; e é *instrumental*, porque destina-se à auxiliar o homem no afã de levar a termo a “satisfação” de sua miríade de exigências volitivas (*os milhares de laços volitivos que nos amarram ao mundo*)⁶²².

Feitos esses esclarecimentos prévios sobre a razão (*Vernunft*), os quais precisam o significado ôntico do conhecimento racional, pode-se agora passar ao exame da maneira que o princípio da razão suficiente (*Grund*) atua na classe das representações abstrato-conceituais.

Ora, comumente, diz-se que isto ou aquilo é um conhecimento racional porque é verdadeiro e que isto ou aquilo é verdadeiro porque é fundamentado, ou seja, porque conforme a uma das mais elementares leis do pensamento: nenhum conhecimento é racional, logo, verdadeiro, sem uma razão suficiente (um fundamento) pela qual é⁶²³.

⁶²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 495.

⁶²³ A seguir veremos que o princípio de *razão suficiente do conhecer* integra, ao lado dos princípios de *identidade*, de *(não)contradição* e do *terceiro excluído*, as leis estruturais da lógica. Registre-se, contudo, que, rigorosamente falando, esses três princípios têm a ver com a *concepção* do pensamento, sendo apenas aquele (o de *razão suficiente do conhecer*) o que de fato tem a ver com a *verdade* do pensamento. Ou seja, embora o assunto central da razão seja a questão da verdade, portanto, a questão de saber dos fundamentos dos conceitos e juízos que compõem o pensamento, por primeiro e antes de tudo os elementos do ato de pensar (conceituações e juízos) têm de se fazer logicamente *concebíveis* mediante o atendimento dos princípios de *identidade*, de *(não)contradição* e do *terceiro excluído*. Nesse sentido, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 173.

Com efeito, em sua característica principal, a racionalidade consiste na ligação das representações segundo o princípio de razão suficiente do conhecer, o qual faz com que, no pensamento, uma representação determine, na qualidade de fundamento (razão de conhecimento), outra representação; ou que uma representação seja determinada, na qualidade de elemento fundamentado (consequência), por outra representação.

As ligações entre as representações levadas a efeito pelo pensamento enquanto força judicante constituem os juízos⁶²⁴, os quais mais não são que conexões fundamentadas de representações. Inclusive, no que se refere mais propriamente às representações conceituais, trata-se de uma feliz coincidência, conforme Schopenhauer destaca, o fato de os conceitos (esferas compendiadoras de representações) e suas relações (os juízos) poderem ser representados, intuitivamente, por círculos e por articulações de círculos.

Afinal, um conceito é uma *esfera* (um *perímetro*) de representações abstratas que sintetiza um determinado número de representações, sendo tanto mais amplo (contendo tanto *mais sob si*) quanto mais abrange outros conceitos – conquanto, como tal, também seja tanto mais vazio (contendo tanto *menos em si*), visto que mais distante das representações empírico-intuitivas⁶²⁵; e um juízo é o resultado da combinação lógica de esferas conceituais, ou, mais amplamente, de esferas de representações⁶²⁶.

Conforme os juízos avancem segundo as exigências próprias ao raciocinar (*i.e., o procedimento que a razão segue se for deixada a si mesma e não for perturbada*)⁶²⁷ ou aos interesses espúrios da pessoa, tem-se, respectivamente, a verdade (*lato sensu*) ou a mentira sofística. O erro seria uma mentira involuntária.

Por exemplo, tomemos o conceito de Estado schopenhaueriano quanto à sua legitimidade ético-política. Como acreditamos haver demonstrado, se desenvolvido à luz da lógica das próprias premissas de Schopenhauer, o resultado é um (Estado de proteção ampla), mas se conduzido ao sabor do arbítrio dos interesses de classe do autor, o resultado é outro (Estado de proteção mínima).

⁶²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 241.

⁶²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. *In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 612.

⁶²⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica a filosofia kantiana. *In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 572.

⁶²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão: Exposta em 38 estratégias*. Trad. Alexandre Krug; Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 59; grifo nosso.



Portanto, um juízo fundamentado (integral ou parcialmente) é, precisamente, um juízo verdadeiro (integral ou parcialmente), razão pela qual haverá tantas espécies de verdade quantas espécies de fundamento houver⁶²⁸.

Ora, conforme o magistério de Schopenhauer, existem quatro espécies de fundamento, a saber, *lógico*, *empírico*, *transcendental* e *metalógico*, donde, por conseguinte, existirem quatro espécies de verdade: *verdade lógica*, *verdade empírica*, *verdade transcendental* e *verdade metalógica*.

A primeira designa aquele tipo de conhecimento abstrato cujo fundamento imediato repousa em outro(s) conhecimento(s) abstrato(s).

A verdade lógica, enquanto tal, limita-se à fundamentação meramente formal, de modo que, por aí, um juízo será verdadeiro se coerentemente extraído de outro(s) juízo(s), tal como se verifica, emblematicamente, no raciocínio silogístico, o qual identifica-se com o próprio curso do pensamento.

Assim, examinemos, à guisa de exemplo, o seguinte silogismo: “Sócrates é homem. Os homens são imortais. Logo, Sócrates é imortal”. Embora a conclusão seja empiricamente falsa (*rectius*: irreal), ela é formalmente válida, pois, do ponto de vista estrito da coerência lógica, trata-se de uma inferência decorrente de juízos (premissas) devidamente amarrados.

Outro exemplo: “Só é responsável o ser que age à revelia do determinismo causal. O homem é um ser responsável. Logo, o homem age à revelia do determinismo causal”. Em que pese empiricamente problemática, na medida em que tudo, inclusive o homem, encontra-se submetido, conquanto de maneiras variadas, ao determinismo causal, essa conclusão, de um ângulo estritamente formal, é válida,

⁶²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 88 e ss.

senão por ser a decorrência lógica (a consequência necessária) das premissas do silogismo em questão.

Portanto, a verdade lógica é a verdade formal, que, *como tal*, será sempre uma meia verdade, pois descarta do conteúdo de realidade. A propósito, trata-se do tipo de verdade preferido da teologia (que, sob esse aspecto, poderia ser definida como lógica nutrida de imaginação), das ideologias em geral (lógica nutrida de interesses espúrios) e das teorias conspiratórias (lógica nutrida de paranoia), certamente devido aos visos de “racionalidade” e “narrativa” que proporciona.

Avançando, a segunda espécie de verdade é a empírica. Trata-se do conhecimento abstrato imediatamente conectado às intuições materiais (*a posteriori*), isto é, às percepções, ou, mais bem posto, às casos e situações da realidade.

Esse tipo de verdade costuma estar no início de um raciocínio indutivo ou no término de um raciocínio dedutivo. Entrementes, também poderá figurar, à guisa de exemplificação ou apoio⁶²⁹, ao longo do desenvolvimento de um raciocínio.

Seja como for, o importante, para a caracterização da verdade empírica, é o fato de a representação abstrata reportar-se imediatamente à representação intuitiva material (*a posteriori*) como ao seu fundamento ou razão suficiente.

Desse modo, por exemplo, as asserções “os homens são mortais” e “toda mudança de estado tem sua causa em outra mudança que lhe precede imediatamente” têm verdade empírica, dado que consistem em juízos que podem diretamente estribar-se, por indução, no testemunho da experiência, o qual, todavia, é menos a realidade aparente rudimentar⁶³⁰ – em cuja credence, ingênua ou sofisticada, pode-se chegar, no extremo, a tosquices como o terraplanismo e o negacionismo (e.g.: “no tocante à questão da gripezinha do coronavírus não devemos ser covardes, pois, não sendo visível a olho nu e nem matável com arminha, não pode ser perigosa”), para ficar nos absurdos da vez – do que a realidade aparente ampliada e aprofundada com o auxílio de técnicas e instrumentos de observação potencializadores da precisão dos órgãos dos sentidos.

⁶²⁹ Veja-se: “[...] durante o pensamento abstrato, [lançamos] vez ou outra um breve olhar retrospectivo à intuição [empírica], da qual os conceitos são tirados, para nos assegurarmos de que nosso pensamento ainda possui conteúdo real” (SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 564).

⁶³⁰ Leia-se: “A lição essencial que emerge das investigações científicas dos últimos cem anos é a de que a experiência humana muitas vezes é um falso guia para o conhecimento da verdadeira natureza da realidade. Logo abaixo da superfície do cotidiano está um *mundo* que mal reconhecemos” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 19; grifo do autor). Sobre a expansão da capacidade sensorial através de instrumentos cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 43-45.

Aliás, como se vê, a verdade empírica *aparente* também é uma meia verdade, comumente figurando, ao lado de meias verdades meramente formais, em discursos pseudoracionais, pseudoteóricos ou pseudocientíficos, decerto por seu verniz “realista” ou “fático”.

Isso inobstante, Schopenhauer estabelece a realidade, isto é, o conjunto das intuições empíricas (*a posteriori*), como a pedra de toque do conhecimento efetivamente verdadeiro e fecundo, de modo que a fundamentação satisfatória e o avanço propriamente dito do saber racional só serão possíveis quando enraizados no solo da experiência concreta.

Portanto, embora, para fins didáticos, seja possível e útil separar os aspectos formal e material da verdade, ou mesmo falar em verdade formal e verdade empírica, como o faz Schopenhauer, fato é que, o conhecimento racional consistente é composto por elementos formal e material, vale dizer, por um conjunto de encadeamentos lógicos (necessários) de abstrações e conceitos, *i.e.*, de juízos, que, direta ou indiretamente, referem-se à empiria.

Isso significa dizer que nenhum juízo é verdadeiro sem um outro juízo pelo qual é, conquanto, em última instância, nenhum juízo é satisfatoriamente verdadeiro sem um fundamento empírico pelo qual é.

Por seu turno, a terceira espécie de verdade é a transcendental, a qual tem a ver com aquele tipo de juízo cujo fundamento imediato assenta-se no *a priori*.

Mais especificamente, a verdade transcendental terá por fundamento o conhecimento proveniente das intuições puras espaço-temporais (sensibilidade formal), assim como da tomada de consciência da atuação apriorística da causalidade (entendimento) na percepção e ordenação dos objetos da experiência material.

Exemplos de verdade transcendental são todos os axiomas da experiência possível em geral, os quais Schopenhauer desenvolve e dispõe com pretensão exaustiva em sua tábua dos predicados *a priori* (*praedicabilia a priori*).

Nesta, o filósofo afiança várias verdades transcendentais, tais como “o tempo torna possível a mudança dos acidentes”; “o espaço torna possível a persistência da substância”; e “[a matéria é] a substância permanente dos mutáveis acidentes. Essa mudança é determinada pela *causalidade*, enquanto *enlace* entre tempo e espaço e *constitui a essência* da matéria”⁶³¹.

⁶³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 103; grifo do autor.

No tipo de verdade sob exame, o “conteúdo” (se é que assim se pode dizer, já que os pressupostos transcendentais constituem as *formas* da experiência possível, logo, do conhecimento⁶³²) é fornecido pelos dados direta ou indiretamente hauridos nas categorias *a priori*, que, em Schopenhauer, lembre-se, são apenas três, quais sejam, tempo, espaço e causalidade – que, contudo, juntas, resultam na matéria, o *produto* da soma daqueles três *fatores*⁶³³.

Aliás, uma vez que, como aduz o filósofo de Frankfurt, a matemática (aritmética e geometria) e a parte teórico-formal da ciência da natureza têm por pano de fundo esses elementos *a priori*, compreende-se então o porquê de, para ele, apenas essas ciências apresentarem, em sua infraestrutura principiológica, verdades transcendentais (ou, como diria Kant, juízos sintéticos *a priori*)⁶³⁴, como tais dotadas de certeza apodítica e necessidade universal, logo, de infalibilidade.

Por seu lado, as demais ciências, ou seja, as ciências empíricas em geral (que compõem a maior parte das ciências), ao contrário das ciências ditas puras ou apriorístico-transcendentais, como tais pretensamente infalíveis, só comportam uma verdade contingente, logo, indutivo-probabilística, logo, falível:

[...] toda intuição empírica, e grande parte da experiência, vai exclusivamente da consequência ao fundamento. Todavia, esta maneira de conhecer não é infalível, posto que a necessidade convém unicamente à consequência, desde um fundamento dado, e não ao conhecimento do fundamento a partir da consequência, já que a mesma consequência pode originar-se de diferentes fundamentos. Este último tipo de conhecimento é sempre apenas indução, ou seja, a partir de várias consequências que apontam para um fundamento, este é tomado como certo. Porém, como todos os casos nunca podem se encontrar juntos, a verdade aqui também não é incondicionalmente certa. Ora, qualquer conhecimento por intuição sensível e a maior parte da experiência possuem unicamente esse tipo de verdade. A afecção de um sentido ocasiona uma conclusão do entendimento, do efeito à causa; mas, como nunca é certa a conclusão do que é fundamentado ao fundamento, torna-se então possível, e muitas vezes real, a ilusão enquanto engano dos sentidos [...]. Só quando mais de um ou todos os cinco sentidos recebem afecções que apontam para a mesma causa é que diminui extremamente a possibilidade da ilusão, contudo ainda existe, visto que em certos casos [...] toda a sensibilidade é enganada. Também aí se inclui qualquer conhecimento empírico; em consequência, toda a ciência da natureza, excetuando-se sua parte pura (metafísica, segundo Kant). Aqui, igualmente, as causas são conhecidas a partir dos efeitos; conseqüentemente, toda a doutrina da natureza repousa sobre hipóteses, que amiúde são falsas, e, então, cedem gradativamente seu lugar a outras mais corretas. Apenas nos experimentos

⁶³² Na realidade, o *conteúdo* determina-se quanto à sua *origem*. Portanto, será empírico-material ou transcendental-formal conforme proceda *a posteriori* ou *a priori*, respectivamente. Sobre a origem como o critério de determinação do conteúdo cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 93.

⁶³³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 87.

⁶³⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 46 e ss.

montados intencionalmente é que o conhecimento vai da causa ao efeito, portanto segue o caminho mais seguro.⁶³⁵

Por fim, a verdade será metalógica quando o juízo extrai diretamente sua razão suficiente (fundamento) das próprias formas, leis ou condições do pensamento em geral, ou seja, dos próprios princípios lógicos, sejam eles: o *princípio de identidade*, o *princípio de contradição* (ou, se se quiser, *de não-contradição*), o *princípio do terceiro excluído* e o *princípio de razão suficiente do conhecer*⁶³⁶.

Consoante as definições de Schopenhauer, o primeiro indica que “o sujeito é igual à soma de seus predicados”; o segundo que “a um mesmo sujeito, um predicado não pode, ao mesmo tempo, ser atribuído ou recusado”; o terceiro que “de dois predicados opostos por contradição, um tem de ser atribuído a todo sujeito”, ou, simplesmente, “todo juízo é verdadeiro ou não verdadeiro”; e o quarto que “a verdade é a relação de um juízo com alguma coisa fora dele, enquanto sua razão suficiente”, quer dizer, “ninguém pode admitir algo como verdadeiro sem também saber por quê”⁶³⁷.

A título de complemento, registre-se que o autor alemão chega a sugerir a redução desses quatro princípios a somente dois, quais sejam: o do *terceiro excluído*, o qual, ao indicar que “o predicado não pode ser afirmado e negado simultaneamente” já põe, como corolários, os princípios de *identidade* e de *contradição*⁶³⁸, afinal de contas, o sujeito só pode ser idêntico a si mesmo e livre de contradição se a ele, *num mesmo momento*, não se atribui e retira algo⁶³⁹; e o de *razão suficiente do conhecer*,

⁶³⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 131. Naturalmente, embora, no excerto *supra*, Schopenhauer dê atenção especial à falibilidade da verdade das ciências da natureza, pode-se incluir, também (e, certamente, com razão ainda maior), a falibilidade da verdade das ciências humanas em geral, pelo menos na medida em que dizem respeito à realidade empírica humana. Ainda, lembre-se que, no novecentos, quem melhor haverá de advertir sobre o caráter aberto da realidade empírica e, por conseguinte, de sua ciência, será Karl Popper, cujas pesquisas, nesse terreno, culminam na sabida e ressabida superação do princípio científico da verificabilidade pelo da falsificabilidade. Cf. POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg; Octanny Silveira da Mota. 16 ed. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 41 e ss.

⁶³⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 243-245.

⁶³⁷ Sobre as definições destes quatro juízos de verdade metalógica cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 243-251.

⁶³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 172-173.

⁶³⁹ No fundo, atribuir e recusar um predicado a um sujeito simultaneamente (e.g. Waldir é e não é pai) é logicamente inconcebível porque é temporalmente impossível. Com efeito, uma das maneiras de definir o tempo, tal como compreendido por Schopenhauer, seria dizendo que *o tempo é a possibilidade de determinações contrárias na mesma coisa* (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 87). Ora, como tudo o que *existe* acha-se condicionado, dentre outras categorias, pelo tempo, logo, suscetível a determinações contrárias (e.g. Waldir não era pai. Waldir agora é pai.), não seria logicamente concebível, porque por primeiro e antes de tudo onticamente impossível, afirmar e negar algo, em um mesmo momento, de um sujeito.

o qual, como acima explicado, indica que “[...] afirmações e negações (ou seja, o juízo) precisam ser determinadas por algo diferente do juízo em si mesmo, quer seja uma intuição (pura ou empírica), ou meramente outro juízo”⁶⁴⁰.

Em rigor, de um juízo que atende ao primeiro princípio (o do terceiro excluído), diz-se que é *concebível*; e que atende ao segundo (o de razão suficiente do conhecer), que é *verdadeiro*⁶⁴¹, como temos vindo a demonstrar.

Note-se, ademais, que, no nível da representação racional, a transcendentalidade do princípio de razão suficiente, enquanto princípio de razão suficiente *do conhecer*, assume feição metalógica, porventura porque é na dimensão metalógica que se encontram os pressupostos – que fazem as vezes das condições, formas ou leis transcendentais – do pensamento, *i.e.*, das representações abstrato-conceituais.

Dito de outro modo, tal como as categorias *transcendentais* (tempo, espaço e causalidade), que também poderiam ser denominadas *metaempíricas*, são as formas *a priori* de todo o conhecimento empírico possível, as leis do pensamento (dentre as quais destaca-se o princípio de razão suficiente do conhecer) são as formas *a priori* de todo o conhecimento racional possível, exatamente por isso denominadas por Schopenhauer de *metalógicas*.

Mas por que metalógicas e não metarracionais? Porque, para o autor do *Mundo*, a lógica é o núcleo medular da razão.

A bem ver, não há empecilho em empregar metarracional como sinónimo de metalógico ou metarrazão como sinónimo de metalógica. Contudo, o termo metalógica (e suas variações) tem o mérito de colocar em evidência, de plano, o cerne da faculdade da razão, que, como enfatizado por Schopenhauer, é a lógica (*lato sensu*)⁶⁴².

Com efeito, é nesse passo que recebemos do autor uma explicação mais arrematada sobre a natureza formal da razão, porquanto, tendo a lógica por seu *ser*, e esta consistindo no conjunto das leis elementares do pensamento em geral, a razão não poderá figurar como outra coisa que não a faculdade de refletir e desenvolver

⁶⁴⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 173.

⁶⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 173.

⁶⁴² Em Schopenhauer, a lógica em sentido amplo (ou seja, a lógica como âmago da racionalidade) compreende a lógica *stricto sensu*, a dialética e a retórica, as quais, muito basicamente, consistiriam nas técnicas do pensar (quando o sujeito se vê às voltas com as próprias reflexões), disputar e discursar. Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 171 e ss.

abstrata e conceitualmente, conforme as leis que lhe são próprias (as leis da lógica), o material cognitivo procedente, direta (percepção) ou indiretamente (memória e imaginação), das representações empírico-intuitivas.

Nesse diapasão, a ciência da lógica equivale ao autoexame da razão, pois, ao se conscientizar das leis naturais que regem o ato de pensar, a razão adquire consciência de si mesma, isto é, das formas ou condições do seu funcionamento em geral.

Além disso, por consistir no estudo das leis inatas com que opera a faculdade da razão, a ciência da lógica, embora teoricamente importante (na medida em que contribui para a compreensão da dimensão racional da natureza humana), é praticamente inútil, haja vista que, para Schopenhauer, não se pode aprender ou aprimorar significativamente a capacidade de raciocinar conscientizando-se de suas regras, tal como não se aprende ou aprimora a função digestiva conscientizando-se de suas leis. As leis da lógica ao raciocinar atuam tão espontaneamente quanto as leis fisiológicas no processo de digestão. Na verdade, tentar empregar as leis da lógica de forma consciente no ato de pensar mais atrapalharia do que auxiliaria⁶⁴³.

A única exceção a essa regra seria, como ressalva o mestre de Frankfurt, a possibilidade de usar de forma prática a ciência da lógica para ao menos chamar pelo nome as falácias ou sofismas (algo como um manual de denúncia técnica de mentiras)⁶⁴⁴, quer os estritamente lógicos, quando do desenvolvimento do próprio pensamento (monólogo), quer os dialéticos, quando das disputas com os outros (diálogo), quer, ainda, os retóricos, quando dos discursos (panegírico)⁶⁴⁵.

⁶⁴³ De certa forma, é como se, para Schopenhauer, as leis da lógica fossem um instinto. E, como cediço, o problema com o instinto é que temos uma espécie de cegueira para com eles: “[...] o circuito especializado e otimizado de instintos confere todos os benefícios da velocidade e da eficiência em energia, mas ao custo de se distanciar cada vez mais do acesso consciente. [...] Estes programas [instintivos] nos são inacessíveis *não* porque não sejam importantes, mas porque são *críticos*. Meter-se conscientemente neles não os melhoraria em nada” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 98; grifo do autor).

⁶⁴⁴ Denúnciação, e não detecção, pois esta já seria mais uma capacidade inata do que uma capacidade aprendível ou ensinável. Sobre o emprego prático da teoria da lógica para a devida acusação de inverdades cf., por exemplo, SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão*, 2005; e SAGAN, Carl. *A arte refinada de detectar mentiras. In: O mundo assombrado pelos demônios: A ciência vista como uma vela no escuro*. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 200-217.

⁶⁴⁵ A título de complemento, registre-se que, em uma explicação mais analítica, embora muito *en passant*, Schopenhauer aduz que a lógica (*stricto sensu*), a dialética e a retórica formam o conjunto das *técnicas da razão* e que, sob tal título, poderiam ser ensinadas. A primeira seria a técnica do nosso próprio pensamento; a segunda a técnica das disputas; e a terceira a técnica de falar à multidão. Por fim, elas corresponderiam ao singular, ao dual e ao plural, assim como ao monólogo, ao diálogo e ao panegírico. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 17.

De tudo quanto foi dito sobre o princípio de razão suficiente do conhecer, pode-se então inferir que *nenhum pensamento é sem algo pelo qual é*, sendo certo que, este algo, cuja função é servir como fundamento imediato (razão de conhecimento) àquele pensamento (consequência), poderá ser **(I)** outro pensamento qualquer (verdade lógica/formal), **(II)** a experiência (verdade empírica/material), **(III)** a *aprioridade* (verdade transcendental), ou **(IV)** a própria lógica (verdade metalógica, a qual, ressalte-se, embora indiretamente presente em qualquer espécie de verdade, já que a verdade é o negócio da razão e a razão identifica-se com a lógica, somente se caracterizará como tal quando de um juízo imediatamente fundamentado em algum dos juízos consubstanciadores das leis lógicas)⁶⁴⁶.

Em sendo assim, vê-se que o saber racional propriamente dito é formado pela atividade de pensar que articula e combina, máxime conforme o princípio de razão suficiente do conhecer, representações em geral e juízos, de sorte que a conexão fundamentada de conhecimentos é a tarefa mestra da faculdade da razão.

No entanto, nem sempre o desenvolvimento dessas conexões é sistemático e tampouco crítico o bastante para qualificar o saber racional como saber racional em sentido próprio, vale dizer, como ciência (*episteme*). Com efeito, comumente, nossa razão é não mais que um amálgama de senso comum, crenças supersticiosas, dogmas, opiniões (*doxa*), mitos, racionalizações autodefensivas, enviesamentos e ideologias – tudo isso, ao menos para se fazer pensável, precisando de alguma racionalidade (como o aparentemente lógico e ou fático)⁶⁴⁷ –, bem como de

⁶⁴⁶ Adita-se que Schopenhauer também estabelece o *insight* de toda a sua metafísica da Vontade, a saber, *que a lei da motivação é a lei da causalidade vista por dentro, logo, que a vontade é o substrato de todo este mundo dos corpos*, como uma espécie de verdade. Contudo, não a arrola ao lado das quatro rubricas da verdade sob exame (formal, empírica, transcendental e metalógica), certamente porque, diferentemente destas, que são *deduzidas ou fundamentadas* nos termos do princípio que rege o mundo como representação, o princípio de razão suficiente, aquela seria uma consciência imediata (ou, ao menos, o mais imediato da consciência), vale dizer, um conhecimento-sentimento *evidente in concreto*, como tal não podendo ser deduzido ou fundamentado pela razão, mas apenas ser *elevado* ou *transmitido* ao conhecimento *in abstracto* desta, isto é, ser *depositado* em conceitos, tal como se passa precisamente na filosofia (cf. SAFRANSKI, Rudiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*, p. 382 e ss.). Portanto, embora qualificando-a como verdade e denominando-a *a verdade filosófica por excelência*, o autor do *Mundo* destaca-a das quatro espécies de verdade em apreço – em que a verdade ou é a referência de uma representação a uma outra representação, abstrata (verdade formal) ou intuitiva (verdade material), ou à forma necessária do representar intuitivo (verdade transcendental) ou abstrato (verdade metalógica) –, já que seu fundamento, ou melhor, sua natureza sem-fundamento ou sem-demonstração (não-dedutível), mas *evidente*, faz dela uma verdade *sui generis*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159-160 e p. 486-487.

⁶⁴⁷ A propósito: “[...] se essa é a era da pós-verdade, quando, exatamente, foi a era de ouro da verdade?” (HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*, p. 288). Com efeito: “Os humanos sempre viveram na era da pós-verdade. O *Homo sapiens* é uma espécie da pós-verdade, cujo poder depende

habilidades técnicas específicas ou especialidades (*know how*) para a execução de determinadas coisas.

Assim é que se explica, por exemplo, o fato de um empresário ou um médico, embora *experts* em suas respectivas áreas, comportarem-se, em outras esferas relevantes da vida, de modo tão pouco racional do ponto de vista da *maioridade* da razão (como diria Kant), desse modo acreditando (se bem que, por vezes, não sem certo cinismo) numa quantidade considerável de tolices (íamos dizendo abobrinhas), como que “a religião é a fonte da moral”, que “a riqueza e o sucesso são consequências do mérito (quando não bençãos dispensadas por deus)”, ou que “a pobreza e a punição são castigos divinos, logo, indícios de culpa”, para ficar nas tolices mais deletérias. (Um homem maduro em relação à sua especialidade profissional, mas um feto em relação às grandes questões da vida.)⁶⁴⁸

Obviamente, é impossível se livrar totalmente do senso comum, dos pseudosaberes, das convicções diletas e dos preconceitos em geral, seja porque a ninguém é dada a capacidade de dominar cientificamente toda a realidade – no máximo, uma pessoa pode obter um domínio técnico-científico ou especializado apenas de um aspecto da vida⁶⁴⁹, embora, e esta ressalva é importante, possa empenhar-se por adotar uma postura curiosa, crítica e questionadora em relação à vida em geral –, seja porque a faculdade do pensamento, lembre-se, serve a vontade, o que, por conseguinte, coloca a razão sob o risco constante de sacrificar o interesse da verdade em prol de outros interesses tão logo aquele venha a entrar em conflito com estes.

Como visto, nos quadros da filosofia schopenhaueriana, dizer que a razão serve a vontade é o mesmo que dizer que o conhecimento racional (a verdade) serve aos demais propósitos da vontade de vida⁶⁵⁰.

de criar ficções e acreditar nelas” (HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*, p. 289-290; grifo do autor).

⁶⁴⁸ Cf. HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*, p. 432.

⁶⁴⁹ Mesmo o filósofo, cujo objeto de estudo é composto por questões que, embora historicamente contingentes quanto à forma com que são sentidas e propostas, são de alcance universal, na medida em que tocam à condição do *ser* humano, *i.e.*, à humanidade como um todo, independentemente de época ou lugar; mesmo o filósofo, dizíamos, é um especialista, conquanto, como especialista de universalidades, sua técnica consista na habilidade de tratar os temas e as aspirações de maior monta (*e.g.* conhecimento, realidade, natureza, cultura, poder, trabalho, ócio, justiça, liberdade, beleza, amor, felicidade) da espécie humana.

⁶⁵⁰ Em outros termos: “Tudo o que foi aprendido empiricamente sobre a evolução em geral e o processo mental em particular indica que o cérebro é uma máquina constituída não ‘para’ entender [...], mas ‘para’ sobreviver” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 91; grifo nosso).

Contudo, disso não há inferir que a verdade inexistente ou que seja impossível, mas sim que o interesse nela *tende* a ser ditado pela *conveniência*, de modo que ela *tenderá* a ser buscada, recebida ou mesmo valorizada não por si só, mas até e enquanto apresentar-se como *útil* ao atendimento de interesses outros.

Sim, a ciência, como ponto de cumeada da razão⁶⁵¹, terá oportunidade de entrar em cena desde que o interesse pela verdade, pouco importa se endógeno ou exógeno, durar o suficiente para que a perquirição racional possa florescer crítica e sistematicamente, e, por conseguinte, dar à luz a teoria.

Aliás, a questão do desenvolvimento questionador e sistemático dos conceitos no conhecimento científico é tão importante que, para Schopenhauer, a ciência se definiria menos como o conhecimento certo e verdadeiro, do que como o conhecimento constituído e conduzido, o mais possível, conforme aquele princípio que, de “por quê?” em “por quê?”, permite ir costurando e progredindo os conceitos de modo fundamentado, portanto, conforme o princípio de razão suficiente (afinal, o que a pergunta “por quê?” sempre pede é senão uma razão suficiente)⁶⁵², com o que a verdade e a certeza nela (ciência) entram mais como implicações dessa característica central:

Sua importância [do princípio de razão suficiente] é sumamente grande, posto que se pode denominá-lo fundamento de toda ciência. Com efeito, *ciência* significa um sistema de conhecimentos, isto é, um todo de conhecimentos interligados, em oposição ao mero agregado dos mesmos. No entanto, o que conecta os membros de um sistema senão o princípio de razão suficiente? Justamente o que distingue toda ciência do mero agregado é que seus conhecimentos se seguem uns dos outros como de suas próprias razões. [...] Uma vez que o pressuposto sempre *a priori* feito por nós de que tudo tem uma causa é o que nos autoriza, por toda parte, a perguntar “por quê?”, então pode-se denominar o “porquê” como a mãe de todas as ciências.⁶⁵³

De fato, o senso comum, embora ingênuo e rude, também apresenta um bocado de juízos válidos e verdadeiros, até porque, não infreqüentemente, conclusões emblemáticas de teorias científicas terminam por “cair” no senso comum, a exemplo das proverbiais “tudo é relativo”, “nada se cria, tudo se transforma”, “dois corpos não ocupam o mesmo espaço” etc.⁶⁵⁴

⁶⁵¹ Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 63-69.

⁶⁵² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 345.

⁶⁵³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 35; grifo do autor.

⁶⁵⁴ Por natural, desnecessário lembrar que noções pseudocientíficas também desaguam no senso comum. Vide, por exemplo, a quantidade de noções psicanalíticas no imaginário popular. Para um balanço polêmico da psicanálise freudiana cf. ONFRAY, Michel. *Freud: El crepúsculo de un ídolo*. Trad. Horacio Pons. México: Taurus, 2011.

Porém, uma das principais diferenças entre o senso comum e a ciência repousa precisamente no fato de que aquele quase nunca está em posse dos porquês de suas crenças, mesmo quando estas estão corretas, ao passo que, a ciência caracteriza-se, precisamente, como o saber cômico dos “porquês” (fundamentos) de suas alegações.

Assim é que, por exemplo, um camponês, baseado na tradição agrária e em sua experiência pessoal, poderá saber combater a praga que eventualmente assolar sua lavoura ou que técnica empregar para desta extrair uma maior produtividade, mas somente o engenheiro agrônomo estará a par das causas que concorrem para o combate eficaz da praga e a potencialização da produção.

É por isso, aliás, que, na opinião de Schopenhauer, a diferença entre o senso comum e a ciência é meramente de grau, pois, sob esse aspecto, esta mais não é que aquele retificado e expandido até às últimas consequências, vale dizer, até a compreensão teórica.

No processo de desenvolvimento do saber científico, os conhecimentos poderão apresentar-se seguindo-se uns dos outros *como de suas próprias razões*, desse modo obedecendo a uma sistemática de subordinação, em que, de princípios altamente abstratos (comumente designadores de leis gerais), pode-se ir gradualmente descendo a conceitos cada vez mais restritos, até, finalmente, como acontece nas ciências empíricas, chegar-se aos fatos.

As conceituações também poderão figurar correlacionadas, caso em que estarão sistematizadas por coordenação.

Todavia, Schopenhauer adverte que o conhecimento será tanto mais científico quanto mais estiver sistematizado por subordinação, porventura por esta satisfazer mais apropriadamente às exigências do princípio de razão suficiente no processo de teorização.

Além disso, destaca-se que, em que pese, de uma perspectiva ôntica, o propósito do conhecimento (intuitivo e racional) seja servir a vontade, a utilidade imediata da teoria científica, desde que se esteja a par dos seus protocolos, está em facilitar o manuseio e a aplicação do próprio conhecimento.

Porquanto, ao apreender a realidade no nível de seus fundamentos e traduzir essa apreensão sistematicamente, a ciência, com seu cabedal teórico, permite à razão, em sua tarefa de assistir a vontade, que atue com mais eficácia (quando mais não seja porque a capacidade de intervenção na natureza/realidade é tanto maior

quanto maior for o domínio teórico de suas leis) e comodidade (uma vez elaborada, a teoria tem a vantagem de funcionar como uma espécie de atalho cognitivo)⁶⁵⁵.

De acordo com o que temos vindo a expor sobre o conhecimento racional, pode-se concluir então que, embora onticamente destinado à auxiliar a vontade, sua natureza, enquanto tal, é sempre teórica, no sentido de ser sempre algum tipo de representação abstrato-conceitual da realidade, embora, como visto, só possa atingir o nível teórico-científico quando sistematizado, *i.e.*, quando materializado num todo de conhecimentos ordenados, até às últimas consequências possíveis, conforme o princípio de razão suficiente.

A bem ver, considerando-se que a razão existe para a vontade, essa conclusão poderia soar paradoxal. Contudo, trata-se, aqui, de reconhecer a consistência da razão em si mesma, que, conquanto segundo graus vários e formas múltiplas, é sempre teórica, admitindo-se que, consoante as implicações da doutrina da razão schopenhaueriana, qualquer domínio abstrato-conceitual do mundo (simbólico, teológico, ideológico, técnico, científico, filosófico etc.) já configuraria algum nível e forma de manipulação teórica da realidade⁶⁵⁶.

Assim, uma vez que o sentido ôntico da razão é auxiliar a vontade, mas, isso inobstante, tem consistência teórica, não há chamá-la de *razão prática* quando de suas aplicações voltadas a promover os desígnios da vontade, mas de razão *na* prática – prática, aqui, destaque-se, no sentido amplo de agir próprio à espécie humana, logo, de agir respaldado pela razão. Pois é a vontade que sempre será a fonte primeira da vida prática (na verdade, de qualquer aspecto da vida, donde, como diria Nietzsche, a vontade de conhecimento, a vontade de beleza, a vontade de amor, a vontade de poder, a vontade de negar a vontade, a vontade de transvaloração, a vontade de vontade! etc.), aí cabendo à razão, cuja natureza é teórica, tão-só subsidiar a vontade a levar a termo suas demandas⁶⁵⁷.

⁶⁵⁵ A propósito, para uma apresentação concisa dos principais caracteres do conhecimento científico (repetibilidade, economia, mensuração, heurística e consiliência) tal como atualmente compreendido cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 51.

⁶⁵⁶ Por pertinente, veja-se: “Nada na ciência – nada na vida, por sinal – faz sentido sem teoria. É da nossa natureza pôr todo o conhecimento em contexto para contar uma história e recriar o mundo desse modo” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 49).

⁶⁵⁷ *Mutatis mutandis*, leia-se, a propósito, o que diz Huxley: “Nossas percepções e nossa compreensão são dirigidas, em grande parte, por nossa vontade. Sabemos, e pensamos sobre, as coisas que, por uma ou outra razão, queremos ver e entender. Onde há uma vontade, sempre há um caminho intelectual. As capacidades da mente humana são quase indefinidamente grandes. Qualquer coisa que queiramos fazer, seja chegar ao conhecimento da Face de Deus, ou fabricar lança-chamas automáticos

Mas falando da razão (*Vernunft*) na prática chegamos à última figura do princípio de razão suficiente (*Grund*), qual seja, o princípio de razão suficiente do agir.

Tendo por correlato subjetivo a *consciência* enquanto percepção interior, o princípio de razão suficiente do agir atua sobre a classe das representações próprias àquela, a saber, a classe das representações dos atos de vontade.

Com efeito, embora, como acima demonstrado, a vontade seja, para Schopenhauer, o significado de fundo da corporeidade e o substrato da experiência interior, ela não se apresenta inteira e de uma só vez à consciência, dado que, como o filósofo tem o cuidado de ressaltar, por achar-se subordinada à forma do sentido interno, o tempo, só pode manifestar-se sucessivamente por ocasião da objetivação corpórea (suscetível a desenvolvimentos e transformações) do indivíduo e, mormente, de suas ações determinadas por motivos:

O conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento do meu corpo [*lato sensu*]. Conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma do fenômeno de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento da minha vontade; logo, propriamente dizendo, não posso de modo algum representar a vontade sem representar meu corpo.⁶⁵⁸

Ou seja, conquanto, para dizer no jargão kantiano, a vontade identifique-se com o caráter inteligível, este só se dá a conhecer gradualmente na forma do caráter empírico, o qual não se dessume apenas do suporte corpóreo (que, não nos esqueçamos, é mutável), mas, também e principalmente, dos atos de vontade subjacentes ao agir.

Isso não quer dizer, atenta-se, que, empiricamente, os atos de vontade antecedam ou sucedam e tampouco que sejam a causa ou o efeito do corpo e da ação, pois, como visto, em relação a estes, os movimentos da vontade, a crer em Schopenhauer, são sempre *simultâneos*:

Todo ato verdadeiro de sua vontade [da vontade do sujeito] é simultânea e inevitavelmente também um movimento do seu corpo. Ele não pode realmente querer o ato sem ao mesmo tempo perceber que este aparece como movimento corporal. O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexo da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição. [...] isso vale para qualquer movimento do corpo, não apenas os

– somos capazes de fazer, sempre desde que a vontade seja suficientemente intensa e constante” (HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*, p. 46; grifo do autor).

⁶⁵⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159.

provocados por motivos, mas também para os que se seguem involuntariamente de meras excitações; sim, o corpo inteiro não é nada mais senão a vontade objetivada, que se tornou representação.⁶⁵⁹

Apenas, os atos de vontade (e.g. comer, beber, excretar, dormir, copular, passear, pensar, escrever, ler, lecionar, dirigir, boemizar, aprender, criar, educar, votar, discutir, viajar etc. etc. etc.), *concomitantemente* à suas contrapartes fenomênicas, manifestam-se, ao longo da vida, sucessiva e (por via de consequência) fragmentariamente, embora seja somente de sua soma ou visão de conjunto que se logra formar o mosaico do caráter empírico, isto é, a cópia fenomênica do caráter inteligível (a vontade originária).

Portanto, em que pese, à primeira vista, a consciência, adstrita à forma do sentido interno, o tempo, só possa facultar representações volitivas, estas resolvem-se, quando de sua compreensão sintética, na vontade como o núcleo ou unidade da essencialidade humana.

Donde Schopenhauer precisar tomá-las não apenas como mais uma classe de representações distinta, mas como mais uma classe de representações distinta e *sui generis*, senão porque as representações em questão já tangenciam a consistência e o modo de atuação de uma força essencial originária, no caso, a força originária *vontade* explicitável no agir, *i.e.*, na ação motivacionalmente determinada.

Além disso, a lei da causalidade como motivação, já acima mencionada quando da apreciação do princípio de razão do devir correlacionado à faculdade do entendimento, precisará ser elevada ao *status* de figura do princípio de razão, nomeadamente, ao *status* de princípio de razão suficiente do agir.

Porquanto, ao contrário da causa *stricto sensu* e da causa-excitação, a apreensão da causa-motivo deve-se menos à faculdade do entendimento do que à faculdade da consciência, a qual permite um olhar mais intimista da relação causal ao pôr a descoberto a vontade como a qualidade oculta (originária) manifestável nas relações de motivo (causa) e ação (efeito):

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 157; grifo do autor.

⁶⁶⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 157; grifo do autor.

De fato, fosse-nos dado a conhecer, da relação de causalidade motivacional, apenas o exterior, tal como se passa nas demais modalidades de relação causal, e não haveria por que transformá-la em uma espécie do princípio de razão, bastando encará-la como uma subespécie do princípio de razão do devir, mais especificamente, como o princípio de razão do devir correspondente à causalidade como motivação.

Contudo, a determinação causal que pauta o agir (a lei da motivação) diferencia-se excepcionalmente das demais ao fornecer uma informação a mais, a saber, *a consciência* do ato de vontade como o significado radical da relação causal entre o motivo e a ação, sendo certo que, esta consciência, como espécie de faculdade cognitiva, logo, como uma faculdade de conhecimento viabilizadora de uma ordem de representações própria, as representações volitivas, também terminará por prestar-se, precisamente porque uma faculdade cognitiva, como *raiz* de uma figura do princípio de razão, o princípio de razão do agir, segundo o qual *nenhuma ação (efeito) é sem um motivo (causa), recepcionado pela vontade (força originária), pelo qual é*⁶⁶¹.

Assim é que, por exemplo, para ferver determinada massa d'água no preparo do café, será preciso aquecê-la até certo ponto de ebulição. E para que as violetas plantadas num vaso não pereçam e vicejem, será preciso, dentre outras coisas, colocá-las em um lugar favorável à sua fotossíntese⁶⁶², ou seja, em um cantinho iluminado, mas que a luz do Sol não incida diretamente. Nesses dois casos triviais, mas de meridiana clareza, nota-se, evidentemente, que, o primeiro, a fervura da água (efeito) resultante da elevação da temperatura (causa), enquadra-se na causalidade *stricto sensu*⁶⁶³. E, o segundo, a conservação e o florescimento das violetas (efeito) em função da promoção das condições adequadas à sua fotossíntese (causa), subsome-se à causalidade como excitação ou estímulo⁶⁶⁴. Com o que sabemos o que

⁶⁶¹ Leia-se: "A relação entre motivos e ações [...] é idêntica àquela entre causas e efeitos em objetos reais; mas, por ser conhecida de maneira diferente, Schopenhauer considera que constitui a raiz de uma outra forma do princípio da razão suficiente, a qual ele denomina de princípio da razão suficiente de agir" (WHITE, F.C. The fourfold root. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 83). No original inglês: "The relationship between motives and actions [...] is identical with that between causes and effects in real objects; but, because it is known in a different way, Schopenhauer considers it to constitute the root of a separate form of the principle of sufficient reason, which this time he names the principle of sufficient reason of acting".

⁶⁶² Recorde-se: "Por meio da fotossíntese, as plantas usam a luz do Sol para transformar o dióxido de carbono existente no ambiente em oxigênio, que é devolvido ao ambiente, e carbono, que a planta usa para crescer e florescer" (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 203; grifo do autor).

⁶⁶³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 61-62.

⁶⁶⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 62-63.

causou a *modificação* do estado da água, assim como o que causa o estado de *modificação* fotossintética das violetas.

Todavia, como advertiria Schopenhauer, algo continua incógnito aí, pois ficamos sem saber por que, no final das contas, a água em estado líquido é receptiva à ação causal do calor e as violetas à ação causal da luz do sol, considerando-se que, desse ponto de vista estritamente empírico-causal, continuamos no exterior da coisa, arranhando a sua superfície, nunca penetrando até aquele *quid* (modo de ser originário) que responde pelo fato de a coisa ser como é e atuar como atua (modo de atuação causal próprio). É dizer: permanecemos no *como*, *onde* e *quando* (dissecando folha por folha, camada por camada e enigma por enigma de uma “realidade-cebola”)⁶⁶⁵, sem jamais atingir o *quê*⁶⁶⁶:

Em cada coisa na natureza há algo que jamais pode ser atribuído um fundamento, para o qual nenhuma explanação é possível, nem causa ulterior pode ser investigada. Trata-se do modo específico de seu atuar, ou seja, justamente a espécie de sua existência, sua essência. Para cada efeito isolado de uma coisa pode-se demonstrar a causa da qual se segue e que lhe permite o fazer-efeito exatamente agora, exatamente aqui, mas nunca se pode demonstrar por que essa coisa em geral atua e exatamente assim.⁶⁶⁷

Em contrapartida, Schopenhauer aduz que a causalidade como motivação é especial, dado que, além do motivo (causa) e da ação (efeito), nela desvela-se a força motora interna, o elemento originário determinador do modo de ser essencial da coisa, e, conseqüentemente, do porquê de ela atuar como atua, a saber, a vontade. Assim, para aproveitar os exemplos *supra*, se é certo que, do ponto de vista da determinação causal motivacional, o preparo do café e a atenção para com as violetas haverão de figurar como ações (efeitos) resultantes da força motivadora das representações de café e violeta (causas) de um indivíduo humano, não é menos certo que, *além disso*, haverão de figurar correlacionadas a um elemento íntimo vital, seja ele, a vontade, no caso, a vontade de porventura fazer e beber café, bem como de entreter-se com os cuidados e a beleza de uma planta como a violeta.

Conforme se observa, aqui a vontade decifra o significado de atitudes de um ser que, do ângulo estrito da lei de causalidade, só seria compreendido pela metade, como mero constructo causal.

Entretanto, sabemos que o sujeito que prepara o café e que cuida das violetas assim se comporta não apenas por força de representações de café e violetas que

⁶⁶⁵ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 19.

⁶⁶⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 151-156.

⁶⁶⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 184-184.

determinam, como motivos, esse seu comportamento, mas, sobretudo, porque ele *quer* café e *quer* violetas:

Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural justamente como as mudanças dos outros objetos a partir de causas, excitações e motivos, sem compreender mais intimamente a influência dos motivos do que compreende a ligação de qualquer outro efeito com sua causa a aparecer diante de si.⁶⁶⁸

Dessarte, diferentemente do que se passa no determinismo *stricto sensu* e no excitativo, afetos, respectivamente, aos estratos inanimado e vegetal da natureza, não se fica no escuro quanto ao significado elementar do determinismo motivacional afeto ao animal, a começar pelo animal humano, pois, aqui, a vontade apresenta-se, sempre, como a palavra final decifradora do enigma – malgrado (e esta ressalva é importante) a dificuldade de se saber ao certo, máxime em relação ao determinismo motivacional abstrato-conceitual atinente à espécie humana, qual, dentre os vários motivos que concorrem pelo *poder* de causação conferido pela vontade enquanto força originária, termina por causar a ação.

Enfim, se há relação causal entre as representações (motivadoras) de café e violetas e as ações de preparar café e cuidar de violetas, é porque o agente animal dessas situações possui um modo de ser originário, logo, um modo de atuação típico, que o torna receptivo a essas possibilidades causais. Em uma palavra: o agente animal em questão é uma vontade originária de cujas causas ocasionais⁶⁶⁹ por que ele se explicita as atitudes em tela são exemplos:

[...] a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.⁶⁷⁰

A essa altura, mais não seria preciso dizer para perceber que vem daí o *insight* embrionário de toda a metafísica da Vontade schopenhaueriana:

[...] na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo. Com isso me encontro novamente em meio à [classe de objetos regida pelo princípio de razão do devir] abordada no ensaio sobre o princípio de razão, ou seja, em meio aos objetos reais. [...] essa [...] classe de representações recebe seu esclarecimento, sua decifração apenas pela quarta classe de representações [a saber: a classe de objetos regida

⁶⁶⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156.

⁶⁶⁹ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 150.

⁶⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 156-157; grifo do autor.

pelo princípio de razão do agir] abordada naquele mesmo ensaio, e que em realidade não pode ser oposta, como objeto, ao sujeito. Em função disso, temos de compreender a essência íntima da lei de causalidade, válida na [...] classe [de objetos regida pelo princípio de razão do devir], e o que ocorre em conformidade com ela, a partir da lei de motivação, que rege a quarta classe [isto é, a classe de objetos regida pelo princípio de razão do agir].⁶⁷¹

Porque, se, *exteriormente*, o homem é um corpo ou objeto em meio aos demais corpos ou objetos, enquanto tal submetido ao determinismo empírico-causal como tudo o mais.

Mas, se, *interiormente*, seus atos de vontade decifram o enigma do significado de fundo desse determinismo.

Logo, o homem, *em-si*, pode ser tomado, ao menos por aproximação metafórica, como vontade, assim como tudo o mais, *em-si*, pode ser visto, ao menos por aproximação metafórico-analógica⁶⁷², como vontade:

[...] quem [...] alcançou essa convicção, obterá comigo uma chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza, visto que também a transmitirá a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto só parcialmente, como REPRESENTAÇÃO. Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo [*sic*] norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE.⁶⁷³

Pelo que o mundo, ao fim e ao cabo, é, em seu lado *essencial* (numênico), Vontade, e os modos de ser essenciais das coisas (responsáveis pelos seus modos específicos de atuação causal) que compõem o mundo, são, em sua valência numênica, objetividades originárias (Ideias) da Vontade.

Porém, à parte o fato de o princípio de razão suficiente do agir ou lei de motivação abstrata funcionar como uma espécie de pórtico à metafísica da Vontade – a constatação da identidade entre o *sujeito cognoscente* e o *sujeito querente* nessa

⁶⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159.

⁶⁷² No fundo, a analogia que se faz aqui é entre a *força volitiva* (essência da animalidade), a *força vital* (essência da natureza vegetal) e a *força natural* (essência da natureza inorgânica/inanimada). Schopenhauer se orgulha de haver *identificado* a vontade como o nome dessa essencialidade até então designada meramente como força – cujo conceito, em rigor, indica apenas o *ser-causa da causa*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 169-171.

⁶⁷³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 168-169; grifo do autor.

quarta espécie do princípio de razão surpreende a tal ponto o jovem doutorando Schopenhauer que ele chega a classificá-la como “o milagre por excelência”⁶⁷⁴ –, queremos agora considerar mais de perto o seu modo de proceder.

Assim, em primeiro lugar, não há confundir a motivação intuitiva, própria ao animal não-humano, e a motivação abstrata, própria ao animal humano. Em ambos os casos, o conhecimento presta-se como o médio da determinação causal, dado que o que determina a ação é algum tipo de representação que, ao ser recepcionada pela vontade animal, torna-se um motivo em grau de causar a ação. Todavia, no primeiro caso, a representação é intuitiva, portanto, atrelada à faculdade do entendimento, ao passo que, no segundo, a representação é (de alguma forma) pensada, desse modo atrelada à faculdade da razão⁶⁷⁵.

Como já mencionado, a motivação intuitiva característica ao animal não-humano é particular e imediata, seja porque circunscreve-se às representações das coisas no nível de suas singularidades, seja porque limita-se às impressões do momento (mesmo a memória do animal não-humano só tem efeito pelo tempo em que ele estiver sob a impressão do que a provocou)⁶⁷⁶.

De fato, tratando-se de nossos irmãos irracionais, a distância entre o motivo e a ação é, comumente, muito curta, pois esta tende a seguir-se como um efeito imediato, por vezes quase instantâneo, de um motivo presente. Por exemplo, quem nunca presenciou um cão latindo em polvorosa imediatamente após a representação de um molho de chaves, de sua guia de passear, da buzina do entregador de pizza ou do toque de campainha? Seus latidos (ação/efeito), entremeados de ganidos, seguem-se quase que instantaneamente à tais representações (motivo/causa).

Ao revés, a motivação racional característica ao homem é abstrata e mediata, em parte porque, a razão, centrando-se nos aspectos gerais das coisas, determinando-os conceitualmente e fixando-os em palavras, faculta a posse de uma

⁶⁷⁴ Leia-se: “No ensaio sobre o princípio de razão, a vontade, ou, antes, o sujeito do querer, já era estabelecido como uma classe especial de representação ou objeto. Lá vimos esse objeto coincidindo com o sujeito, quer dizer, cessando de ser objeto. Naquela ocasião denominamos essa coincidência milagre [por excelência]. Em certo sentido todo [o livro *O mundo como vontade e como representação*] é um esclarecimento de tal milagre” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159). Ainda, cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, p. 317.

⁶⁷⁵ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 146.

⁶⁷⁶ Também o *adestramento* e o *instinto* dependem ou supõem a motivação própria ao conhecimento intuitivo ligado ao entendimento, embora, nesses casos, ela mais acompanhe do que conduza a ação. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83; e SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol 2, p. 496-497.

representação deveras abrangente do mundo, e em parte porque, precisamente em virtude dessa mirada mais ampla, a razão desprende-se do círculo estreito e momentâneo da representação motivadora intuitiva em prol da consideração ponderada de representações motivadoras várias, isto é, representações-motivos ausentes e presentes, atinentes ao passado e ao futuro⁶⁷⁷.

Com efeito, o conhecimento intuitivo, por ser instantâneo e particular, está agrilhado ao presente imediato. Todavia, o conhecimento racional, por consistir, em seu cerne, numa operação de abstração, liberta-se (abstrai-se) da impressão intuitiva momentânea, dessa forma circulando por um presente mais largo, retilhando o passado e esquadrinhando o futuro.

Não por acaso, o homem, em pensamento, vive mais no ontem e no amanhã do que no hoje – em que pese, a julgar pelo balanço existencial schopenhaueriano, isso não fazer lá muita diferença, já que, via de regra, o passado resolve-se em desilusão, o futuro em ilusão e o presente em insatisfação...

Como mediador da determinação motivacional abstrato-conceitual, o conhecimento racional, livre da pressão do instantâneo-particular comum ao conhecimento motivacional intuitivo, desdobra-se, na prática, como pluralidade de motivos, motivos estes disputantes da preferência da vontade, logo, do poder de efetuar a causalidade (motivação) da ação.

Tecnicamente falando, as receptividades que as representações encontram na vontade constituem os desejos (ou veleidades), os quais consistem, sob esse aspecto, em reações da vontade às representações, sendo precisamente isso o que habilita uma representação a tornar-se um “motivo-candidato”, digamos assim, no grande processo de concorrência pela preferência final da vontade que é a deliberação.

Em outras palavras, as diversas representações outorgadas pela razão à vontade, ressoando nesta como desejos, transformam-se em motivos, os quais, digladiando entre si pela preferência da vontade, conformam o processo de deliberação, cujo término se dá com a decisão do querer, isto é, com a escolha, empreendida pela vontade, daquele motivo que, dentre todos, nela tenha conseguido encontrar maior receptividade.

⁶⁷⁷ Leia-se: “[...] surge [com a razão] a clareza de consciência que abarca panoramas do futuro e do passado e, em função destes, ponderação, cuidado, habilidade para a ação calculada e independente do presente, por fim a consciência totalmente clara das próprias decisões voluntárias enquanto tais” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 185 e p. 216-217).

Portanto, deliberação é o mesmo que conflito de motivos, dado que a razão, *na* prática, funciona como uma espécie de arena ou fórum em que os diversos motivos disputam a escolha da vontade, a qual, tendo por suporte sua determinação originária, não poderá decidir-se por outro motivo que não por aquele que dela obter a receptividade mais forte.

Enfim, os motivos, graças à faculdade da razão, como que desfilam perante a vontade, cada qual exercendo sobre ela, pelo tempo em que é ponderado, seu poder de atração, até que, finalmente, a vontade, baseada (sempre) em sua conformação originária, elege um motivo vencedor, isto é, aquele motivo que, dentre todos, melhor soube suscitar sua preferência⁶⁷⁸.

Assim, por exemplo, imaginemos um adolescente de classe média provinciana angustiosamente às voltas com a difícil tarefa de decidir seu futuro profissional, desse modo indeciso sobre que caminho seguir. Seus pais, devido ao boletim escolar exemplar do filho, torcem para que ele faça medicina ou direito, afinal, seria um “desperdício” alguém que se destaca tão prodigiosamente nos estudos enveredar-se por outro caminho que não o conducente aos rendimentos de um médico ou de um operador jurídico de prestígio, como um promotor, um juiz ou um procurador.

Além disso, alguns de seus amigos já são *youtubers*, *influencers*, e toda a sua geração parece estar destinada a desempenhar um papel neste mundo digital, como analista de *big data*, agente de *cyber attack*, especialista em *ecommerce*, *coach* de bem-estar financeiro, criador de *startups* etc. Por fim, seus avós, algo empresários, algo fazendeiros, fantasiam com o neto se graduando em administração para cuidar e ampliar o empreendimento da família, e ou fazendo algum curso afeto à tradição latifundiária, a exemplo de engenharia agrônômica ou medicina veterinária.

Porém, pessoalmente, nosso adolescente sente e demonstra uma profunda atração por valores, digamos, contemplativos. Conscientiza-se de que sua relação com o conhecimento não é meramente pragmática, que as artes lhe tocam para além do entretenimento superficial e que a luta pela vida deve consistir em algo mais que a felicidade egoística, abarcando também (e quiçá principalmente) ações significativas de engajamento ético.

Ora, considerando o caso hipotético em tela, o que se verifica, basicamente, é senão um agente humano acossado pelas investidas de pelo menos quatro grandes

⁶⁷⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 63 e ss.

motivações concorrentes, a saber: motivações relacionadas (I) à projeção dos seus pais, (II) ao seu *establishment* geracional, (III) à fantasia dos seus avós e (IV) à sua inclinação pessoal.

Por natural, cada qual têm prós (motivos *stricto sensu*) e contras (contramotivos), ora porque parece assegurar a estabilidade material do sujeito da deliberação, mas não condiz com seus pendores mais profundos, ora porque vai ao encontro de sua vocação, mas deixa em suspenso a questão do sucesso profissional.

Noutros termos, todo esse processo motivacional em que o sujeito sob exame se acha envolvido é senão o fenômeno racional da deliberação, em que se pondera os aspectos positivos e negativos das opções que estão em jogo para a tomada de decisão (no caso, a tomada de decisão quanto à carreira a seguir), decisão que, de resto, sempre haverá de coincidir com o motivo que prevalecer sobre os demais, assim vencendo a disputa pela preferência da vontade e adquirindo o poder de causar, motivacionalmente, a ação⁶⁷⁹.

Dessa caracterização schopenhaueriana da razão *na* prática como a faculdade de (contra)motivação deliberativa, seguem-se pelo menos três implicações importantes.

Primeiramente, a advertência de que *desejos (ou veleidades) não são sinônimos de vontade*, pois os desejos, como tais, ainda são meros arremedos de vontade⁶⁸⁰, vale dizer, a gestação da manifestação da vontade, enquanto, a vontade em sentido próprio é o *ato* de vontade, isto é, o querer efetivamente manifesto por aquele motivo que, encontrando maior receptividade da vontade, faz-se mais forte que seus concorrentes, assim logrando determinar a ação⁶⁸¹.

Aliás, os desejos, bem o sabemos, têm graus e intensidades, donde as inclinações, as paixões, os afetos, as emoções, as comoções, os sentimentos etc.⁶⁸² Seja como for, o que aqui importa ter em mente é que, os desejos, independentemente do seu grau ou intensidade, não podem ser tomados como equivalentes à vontade, visto que, uma coisa é a manifestação em germe da vontade, ou seja, os desejos, e

⁶⁷⁹ Cf. MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1983, p. 189-190.

⁶⁸⁰ No fundo, o desejo está para o caráter da espécie assim como a vontade está para o caráter do indivíduo. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 388.

⁶⁸¹ Cf. CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 166 e ss.

⁶⁸² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 321-322.

outra coisa é a vontade de fato explicitada na resolução/decisão e no agir, ou seja, a vontade propriamente dita, cujo conhecimento, diga-se a propósito, só se faz possível *a posteriori* (isto é, de modo empírico) exatamente por isso, como ressalva Schopenhauer⁶⁸³.

Em segundo lugar, segue-se a constatação de que uma das principais fontes da ilusão do livre-arbítrio decorre, precisamente, dessa confusão entre o desejar e o querer⁶⁸⁴.

Porquanto, havendo tantos motivos quantos desejos houver (leia-se: quantas representações ressonantes na vontade houver), é-se levado à suposição equivocada de que é possível escolher querer, incondicionalmente, na direção de qualquer um dos motivos/desejos sob deliberação, embora, a bem ver, a escolha do agente sempre esteja condicionada ao querer, ou, para ser mais preciso, ao motivo/desejo que da vontade obtiver a maior receptividade⁶⁸⁵.

Em outras palavras, não é a vontade que está na dependência da escolha, mas o contrário. Não se escolhe a vontade, tal como a experiência dos motivos/desejos leva-nos com frequência a supor erroneamente. Antes, é (sempre) a vontade, baseada em sua determinação originária (inteligível), que escolhe, dentre os vários motivos/desejos, a favor daquele que nela mais profundamente deitar raízes.

Aliás, somente no homem, devido à experiência subjetiva, no nível do pensamento, do conflito entre os motivos/desejos, que a vontade e o agir são mentalmente desassociados, não havendo, para os demais animais, descompasso significativo entre um e outro, seu agir exterior estampando, sem mediações abstratas,

⁶⁸³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 50; grifo do autor. No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 377.

⁶⁸⁴ Para Schopenhauer, são pelo menos três as fontes da ilusão do livre arbítrio, a saber: a confusão de desejo e vontade (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética* p. 49-51); o não reconhecimento da precedência da vontade em relação à razão (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 376); e o tomar o sentimento da liberdade da vontade como o indicativo de uma suposta liberdade de escolha quando dos atos particulares, em vez de indicativo da asseidade ou autodeterminação originária da Vontade (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. *In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 626-627).

⁶⁸⁵ Leia-se: “La autoconciencia de cada uno afirma muy claramente que uno puede hacer lo que quiera. Y, dado que también pueden pensarse acciones totalmente opuestas como *queridas* por él [o homem], se sigue que también puede hacer lo contrario, *si quiere*. Pero esto lo confunde el entendimiento rudo con el hecho de que, en un caso dado, pueda también *querer* lo contrario, y a esto le llama *libertad de la voluntad*. Mas el que él, en un caso dado, pueda *querer* lo contrario, no está estrictamente contenido en la anterior afirmación; sino sólo el que, de dos acciones contrarias, si él *quiere ésta*, puede hacerla y, si *quiere aquella*, puede hacerla igualmente [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 55; grifo do autor).

seu querer interior. Sob esse aspecto, o homem, comparado aos outros animais, leva uma espécie de vida dupla: a do pensamento e a da ação.

Mas, no homem, em função do pensamento deliberativo, em que se considera em abstrato os vários motivos, cada qual refratando sua influência sobre a vontade na forma de desejo – lembre-se: o motivo é a representação que de algum modo ressoa na vontade, e o desejo é o modo com que a vontade ressoa a representação que nela encontra alguma recepção⁶⁸⁶ –, surge a tendência de supor que, por aparentemente quererem várias coisas, mas, no final, agirmos conforme um querer específico, a vontade e o agir seriam diferentes⁶⁸⁷, quando, ao contrário, a vontade sempre corresponderá ao agir, desde que se compreenda que a vontade não é todo o enxame de motivos/desejos, mas tão-só o explicitável no motivo/desejo que de fato termina por causar a ação:

Decisões da vontade referentes ao futuro são simples ponderações da razão sobre o que se vai querer um dia, não atos da vontade propriamente ditos: apenas a execução estampa a decisão que até então não passa de propósito cambiável, existente apenas *in abstracto* na razão. Só na reflexão o querer e o agir se diferenciam; na efetividade são uma única e mesma coisa.⁶⁸⁸

Eis por que também o homem é o que quer⁶⁸⁹ e quer o que faz, e não o que, embora cogitando e desejando, não faz. Sim, também o homem existe e opera em conformidade com o que é (*operari sequitur esse*), conquanto essa inferência não possa passar sem a seguinte observação: o homem é o que quer e quer o que faz, por óbvio, *na medida de suas possibilidades*, quer as *subjetivas*, concernentes, em essência, à configuração mental (máxime a racional), quer as *objetivas*, comumente relacionadas às condições sociomateriais de vida e às circunstâncias em que se desenrolam o agir.

Por mais que Schopenhauer tenda a destacar a primeira espécie de possibilidades – por força, certamente, de seu idealismo transcendental, segundo o

⁶⁸⁶ Poder-se-ia dizer, especificamente quanto ao motivo, que ele é feito de representação e desejo, porque o motivo (independentemente do fato de ele lograr ou não se firmar, ao término do processo deliberativo, como o motivo determinante) é senão representação que a vontade ecoa como desejo.

⁶⁸⁷ A título de ilustração da confusão em questão, leia-se: “Atividade voluntária, diz BARBE, consiste em fazermos uma ação com a consciência de podermos não a fazer, ou nos abstermos de fazer uma ação tendo a consciência de que poderíamos fazer” (ARAGÃO, Antônio Moniz Sodré de. *As três escolas penais: Clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*. 8 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977, p. 58; grifo do autor).

⁶⁸⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 157-158; grifo do autor.

⁶⁸⁹ Leia-se: “[...] o que cada um QUER em seu íntimo, isto ele deve SER; o que cada um É, precisamente isto ele QUER” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 467; grifo do autor).

qual, em última análise, o objetivo já é algo de subjetivo (representação), podendo fazer-se ainda mais subjetivo (desejo, motivo) –, o filósofo, à sua maneira, não perde a segunda de vista. Voltaremos a esse ponto adiante.

Por fim, a terceira implicação tem a ver com o reconhecimento de que falar em pluralidade e conflito de motivos é o mesmo que falar, no frigidar dos ovos, em contrafactualidade, *i.e.*, em opções, alternativas, vias, ou, como preferimos, possibilidades concorrentes de agir, visto que cada motivo deliberado pela razão assinala uma opção, alternativa, via ou possibilidade de ação⁶⁹⁰.

Com efeito, ao contrário dos demais animais, cujo campo de possibilidades de ação é acaçapado ao nível do imediatismo particularista do conhecimento intuitivo, o homem, mercê do conhecimento abstrato-conceitual facultado pela razão, possui um genuíno raio de possibilidades de ação, considerando-se que, muito basicamente, pode levar em linha de conta a experiência passada (inclusive, não apenas a sua, mas a de outros indivíduos também, quando não a de sua própria espécie), projeções do futuro (sobretudo as atinentes às consequências ulteriores, em termos de prós e contras, de cada uma das opções sob ponderação) e um presente de longe mais extenso e variegado que o presente de qualquer outro ser vivo não-humano.

De acordo com isso, cada motivo haverá de figurar, ao menos de uma perspectiva subjetiva (e esta é, para a compreensão do princípio de razão do agir, a que mais interessa), como uma possibilidade de conduta, donde a genealogia de boa parte da *complexidade* do agir do homem, pois, ao lidar, em suas deliberações, com toda sorte de motivos, descortina-lhe todo um horizonte de opções e linhas de ação.

⁶⁹⁰ Advirta-se desde já que o conceito de *possibilidade* só existe para o conhecimento racional (*pensamento*). Isso significa dizer que é tão-somente graças à abstração racional que a noção de possibilidade, e outras a ela afins, como as noções de contingência, aleatoriedade, casualidade, coincidência, acidente e contrafactualidade, passam a existir. Em contrapartida, na efetividade (*realidade*), só há a *necessidade*, visto que, o real, como tal, já é sempre o efeito, neste lugar e neste momento, de uma razão suficiente, isto é, de um fundamento dado. Assim, é exclusivamente na abstração (*pensamento*), que ou retira o real do contexto de sua efetividade e o compara com outras representações (como quando se compara uma ação realizada com todas as outras “ações” que com ela concorreram quando da deliberação), ou apenas representa algo mentalmente em algum lugar e em algum momento, mas desprovido de realidade efetiva, ou seja, desprovido de efetividade neste lugar e neste momento (como quando a decisão sobre a ação a ser executada ainda está sob deliberação); é exclusivamente na cogitação abstrata, dizíamos, que o real figura como possível, contingente (*lato sensu*) ou contrafactual, embora, na efetividade, não possa figurar senão como algo necessário, quer dizer, como o efeito resultante de uma causa (*e.g.* a decisão enfim tomada será sempre o efeito necessariamente resultante daquele motivo que, dentre todos os confrontados com o caráter volitivo, dominou os demais, por haver encontrado, na circunstância em questão, a mais forte receptividade do dito caráter). Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 578-588. Teremos mais de uma oportunidade, a seguir, de ir esclarecendo esse ponto pormenorizadamente.

Por natural, o nível dessa faculdade de motivação deliberativa (razão *naprática*) também varia bastante entre os indivíduos da espécie humana, a começar pelo fato de apresentarem variações consideráveis no nível de outros atributos participantes do processo de deliberação, como a *imaginação*, que ajuda a desenharmos mais vivamente as consequências de cada opção, e a *memória*, sem a qual não se poderia manter na consciência as resoluções tomadas ou trazer à baila a referência das experiências passadas.

Seja como for, a razão enquanto faculdade de determinação (contra)motivacional do agir, portanto, a razão (*Vernunft*) na prática, desdobra-se em um *modus operandi* de determinação (contra)motivacional assaz extraordinário, porquanto faculta ao homem, mesmo que em medidas variadas, escapar da pressão da (contra)motivação intuitiva em proveito da descompressão, digamos assim, da (contra)motivação abstrata, a qual, em relação àquela, assinala, de resto, um salto tanto quantitativo quanto qualitativo.

Quantitativo, porque, dilatando o presente e abraçando o passado e o futuro, opera com um número manifestamente maior de representações, logo, de (contra)motivos possíveis, logo, de linhas de ação possíveis. Numa palavra: opera num contexto genuinamente contrafactual.

E qualitativo, visto que, ante a essa pluralidade de (contra)motivos (pluralidade de possibilidades ou contrafactualidade), o (contra)motivo determinador precisará ser *escolhido* através de uma espécie de processo seletivo (conflito de motivos), em que a razão vai pondo alternadamente diante da vontade os motivos sob consideração, para que esta, calcada em sua conformação originária (inteligível), vá determinando seus prós e contras e finalmente *decida* em favor do motivo que nela tenha suscitado a impressão (*rectius*: o desejo) mais forte⁶⁹¹. Inclusive, a razão só toma conhecimento do desfecho decisional desse processo deliberativo, logo, da vontade, posteriormente, quando do agir empírico⁶⁹².

⁶⁹¹ A propósito: “A seleção competitiva entre cenários é o que denominamos *tomada de decisões*” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 109; grifo do autor).

⁶⁹² Leia-se: “Na esfera do intelecto a decisão entra em cena de modo totalmente empírico, como conclusão final do assunto; contudo, esta se produziu a partir da índole interior [...] da vontade individual em seu confronto com motivos dados e, por conseguinte, com perfeita necessidade. O intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo [...] insondável” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 377). *Mutatis mutandis*: “A importância da consciência talvez não seja a de um mecanismo de escolha, mas de um mecanismo para habilitar uma pessoa a ‘ver’ mais claramente os prós e contras de ações e alternativas. Ela cria representações dessas ações, e isso lhe permite avaliar os benefícios e os

Por tudo isso é que Schopenhauer não hesita em enxergar na faculdade racional (*Vernunft*), seja ao nível teórico (razão)⁶⁹³, seja ao nível do agir (razão *na* prática), uma forma de liberdade, qual seja, a liberdade intelectual, por sinal a mais distinta, já que, sendo a razão a nota distintiva do homem, natural então que a liberdade que a acompanha também entre como expressão da distinção humana.

Todavia, desnecessário dizer que aqui não podemos nos deixar levar pela concepção usual e acrítica de liberdade, segundo a qual liberdade é sinônimo de livre-arbítrio, isto é, de uma pretensa capacidade de escolher à revelia da lei de necessidade causal, e tampouco pelos sofismas daqueles que, demasiadamente informados para apelarem sem ruborescer ao livre-arbítrio mas não podendo descartá-lo, vestem-no numa roupagem terminológica excêntrica, assim apenas escamoteando-o. Porquanto não há espaço, na teoria da liberdade schopenhaueriana, para o livre-arbitrismo ou qualquer outra coisa que (a despeito do significativo) o valha (quanto ao significado).

No máximo, em Schopenhauer, tratando-se da liberdade como o antônimo do determinismo causal, caberia, como já mencionado, a liberdade ascética por efeito da transformação radical do conhecimento-motivo, comprometido com o querer-viver, em conhecimento-quietivo (iluminação), comprometido com a negação do querer-viver (o querer-não-querer-viver), pelo que se *libertaria* o conhecimento de sua tendência natural de servir a vontade à guisa de motivos.

De fato, ao menos nos quadros empírico-afirmativos da vontade de vida, o conceito de liberdade, tal como compreendido por Schopenhauer, não vai de encontro ao determinismo, pois limita-se à indicação da ausência de um obstáculo, obstáculo este que não é identificado com a força necessitante, a qual (com exceção da viragem ascética) é insuperável, mas, simplesmente, com qualquer tipo de impedimento à vazão ou manifestação da vontade⁶⁹⁴. (Eu sou *livre* desde que *posso fazer* aquilo que *quero*.)⁶⁹⁵

custos de ações alternativas sem que na verdade precise executá-las” (POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 230-231; grifo do autor).

⁶⁹³ A expressão “razão teórica”, à luz de uma interpretação consequente da doutrina da razão schopenhaueriana, seria redundante. No máximo, aproximar-se-ia de um juízo analítico, isto é, de uma qualificação que teria o mérito de colocar em evidência uma propriedade oculta ou pouco clara, porém já constante, do conceito sob definição.

⁶⁹⁴ Cf. JANAWAY, Christopher. Will and nature. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 138-170, 1999, p. 153-158.

⁶⁹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 40.

Trata-se, portanto, como não poderia deixar de ser vindo do autor do *Mundo*, de um conceito de liberdade *negativo* e referenciado à *vontade*, em parte porque, por aí, liberdade mais não significa que inexistência, ou, ao menos, afastamento, de óbices à exteriorização da vontade (tal como a felicidade e a justiça, como vistos, mais não são que a remoção, mormente apenas momentânea, da infelicidade e da injustiça); e em parte porque, embora, em sentido conotativo, seja possível falar em céu livre (desanuviado), horizonte livre, ar livre, rio de curso livre (não entravado por montanhas ou cataratas)⁶⁹⁶ etc., em sentido denotativo a ideia de liberdade é pensada como um qualificativo da vontade, donde, não por acaso, comumente estar associada ao seres em que a vontade se acha mais claramente explicitada, a saber, os seres do reino animal, cujos movimentos emanados da vontade, se não se acham impedidos, podendo ser executados porque nenhum obstáculo se lhes opõe, diz-se que são livres.

Desse modo, *positivo* é o impedimento (*rectius*: a força impeditiva) da manifestação da vontade, somente por cuja superação se abre caminho à liberdade, isto é, ao *negativo* no sentido de não-impedimento da manifestação da vontade.

Conforme o obstáculo (entrave) seja físico⁶⁹⁷ ou intelectual, o seu afastamento dará lugar à liberdade física ou intelectual.

Assim é que terá liberdade física⁶⁹⁸ todo aquele (homem ou animal não-humano) cuja manifestação de sua vontade não estiver cerceada por obstáculos materiais, como enfermidades físicas, laços, grilhões, paredes, grades e demais óbices do gênero, e terá liberdade intelectual⁶⁹⁹ todo aquele (o homem, aqui, figurando em primeiro plano) cuja manifestação de sua vontade não estiver impedida por obstáculos “imateriais”, como doenças mentais, imaturidade psicofísica, proibições, censuras, ignorância (inclusive a fabricada), erro, mentira, estreiteza mental, ilusão, barulho⁷⁰⁰, surto passional etc.

⁶⁹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 37-39.

⁶⁹⁷ Tudo é, de algum modo, físico. Todavia, nesse passo, por conveniência didática, estamos a trabalhar com o conceito de físico naquele seu sentido ordinário, segundo o qual o físico equivale ao material, como tal distinguindo-se do intelectual, psíquico, mental, imaterial etc.

⁶⁹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 37-39.

⁶⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 39 e p. 129-132.

⁷⁰⁰ Considerado exatamente, o barulho representaria aquele tipo de obstáculo a um tempo físico (porque uma massa sonora comprometedor do sentido da audição) e intelectual (porque, via de regra, perturba o estado de espírito adequado ao uso do intelecto). A propósito, poder-se-ia observar, por

Entretanto, Schopenhauer chama a atenção ao fato de que, quando se fala de liberdade da vontade com relação ao agir humano, não é tanto a essas formas de liberdade (a física e a intelectual), e sim a uma outra, por ele denominada de liberdade moral, que a ideia de liberdade da vontade é referida. Isso porque, segundo o uso corrente, a liberdade da vontade, para efeitos práticos, equivaleria à liberdade de arbítrio, no sentido de uma pretensa capacidade para, numa mesma situação, poder escolher absoluta, indeterminada e indiferentemente por qualquer um dentre os motivos sob ponderação, advindo, por fim, sua valência moral, exatamente dessa sua relação íntima com o expediente tipicamente humano de escolher, arbitrar, decidir⁷⁰¹.

A única condição ou pré-requisito para o exercício dessa liberdade moral como livre-arbítrio seria a ausência de impedimentos externos, como coerções físicas, e internos, a exemplo de imaturidade psicofísica, insanidade temporária, doença mental, comoção intensa etc., de sorte que bastaria o atendimento aparente de um mínimo satisfatório de liberdade física e intelectual para que o exercício de uma tal liberdade moral – absoluta, indeterminada e indiferente – se tornasse presumível.

(Refleta-se sobre o que isso realmente quer dizer: que, desde que atendido um mínimo de condições, pode-se escolher incondicionadamente. Que o incondicionado depende de condições!)

Outro modo de dizer isso seria: se, quando da ação empírica particular, não há impedimento físico ou intelectual à vazão da vontade, portanto, se há liberdade para a vazão da vontade (liberdade quanto à *potência do agir*), logo, presume-se que não há impedimento à escolha da própria vontade, portanto, presume-se que há liberdade quanto à própria vontade (liberdade quanto à *potência do querer*).

Aliás, uma vez que a liberdade moral como livre-arbítrio acha-se na dependência das liberdades física e intelectual, e uma vez que estas comportam graus – afinal, o indivíduo pode ser, física e intelectualmente, mais ou menos livre –, então também haveria graus desse poder de escolher absoluta, indiferente e indeterminadamente.

pertinente, que, a despeito do que Sartre realmente tenha intencionado dizer com a frase de efeito “o inferno são os outros”, fato é que, no tocante aos males que sobrevêm-nos dos outros (como se não bastasse todo o oceano das desgraças não-antrópicas), o *barulho*, a *mediocridade* e a *violência* (em sentido amplo) são os três maiores constrangimentos ao exercício cotidiano do intelecto, donde, não por acaso, o *vizinho*, o *filisteu* e o *fascista* figurarem como os três piores inimigos do homem cioso de sua liberdade intelectual.

⁷⁰¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 39 e ss.

(Novamente, reflita-se sobre o que isso de fato quer dizer: que, em função dos graus das liberdades física e intelectual, haveria graus do poder de escolher incondicionadamente. Que, a depender da ocasião, num momento haveria um maior e noutra um menor poder de escolher livre de quaisquer condições!)⁷⁰²

Ora, que a liberdade da vontade enquanto liberdade de arbitragem tenha densidade moral é algo perfeitamente compreensível, afinal, o fenômeno da exigibilidade moral só faz sentido em relação ao fenômeno da escolha, da decisão.

Além disso, que a liberdade moral seja pensada somente em relação ao homem, também não é de surpreender, já que somente ao homem, devido à sua motivação deliberativa, *i.e.*, ao seu poder de ponderar possibilidades várias e de escolher uma possibilidade em detrimento de outras, é dado um campo de ação efetivamente amplo, logo, um contexto contrafactual unicamente em relação ao qual fará sentido falar em exigência moral.

No entanto – e aqui vai a ressalva schopenhaueriana que faz toda a diferença –, que a liberdade moral deva ser compreendida como a pretensa capacidade de escolher, decidir ou arbitrar *absoluta, indeterminada e indiferentemente*, portanto, como *livre-arbítrio*, ou, conforme a designação técnica (o *terminus technicus ad hoc*) indicada por Schopenhauer, como *liberdade de indiferença (liberum arbitrium indifferentiae)*⁷⁰³, é algo que, quando considerado de perto, já não se pode compreender, na verdade, sequer conceber:

Así, una voluntad libre sería aquella que no estuviera determinada por razones; y, puesto que todo lo que determina otra cosa tiene que ser una razón y, dentro de las cosas reales, una razón real, es decir, una causa, una voluntad libre sería la que no estuviera determinada por nada en absoluto; aquella cuyas exteriorizaciones individuales (actos de voluntad) surgieran estricta y originariamente de sí misma, sin ser producidas de forma necesaria

⁷⁰² Ressalve-se que falar em *graus* de liberdade da vontade só é paradoxal se se toma esta (explícita ou implicitamente) como sinônimo de livre-arbítrio, caso em que, por corolário, é-se levado (explícita ou implicitamente) a cogitar *graus* no Absoluto, na indiferença e na indeterminação caracterizadores da incondicionalidade livre-arbitrista. Em contrapartida, não há embargo, antes, é perfeitamente compreensível, porque possível e real, falar em *graus* de uma liberdade da vontade empírica, logo, relativa. A propósito, veja-se o que isso quer dizer atualmente: “La libertad tiene grados, como la mayoría de las funciones nerviosas, y también la responsabilidad, inseparable de la primera. De hecho, somos libres en la medida en que el cerebro, más concretamente la corteza cerebral, tiene la opción de realizar una acción u otra. Sin embargo, no somos del todo libres, en la medida en que las opciones son limitadas, y, por tanto, en la medida en que el cerebro tiene límites y en la medida en que la sociedad en la que vivimos nos impone sus propios límites” (FUSTER, Joaquín M. *Cerebro y libertad*: Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir. Trad. Joan Soler Chic. Barcelona: Ariel, 2014, p. 276).

⁷⁰³ A propósito: livre-arbítrio é “[a] decisão livre da vontade não influenciada por qualquer determinação anterior” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*, p. 122). No original inglês: “The will’s free decision, uninfluenced by any antecedent determination”. No mesmo sentido, cf., em rodapé, SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 375.

por condiciones precedentes, o sea, sin ser tampoco determinadas por nada de acuerdo con regla alguna. En este concepto se nos acaba la claridad de pensamiento, ya que aquí debe dejarse en suspenso, en todos sus significados, el principio de razón que constituye la forma esencial de toda nuestra facultad de conocer. Pese a ello, no falta un *terminus technicus* para ese concepto: se llama *liberum arbitrium indifferentiae*.⁷⁰⁴

Porquanto, embora a liberdade própria ao agir humano seja deveras a liberdade moral, esta, ao menos nos limites da experiência possível, nada tem (ou precisa ter) a ver com uma suposta capacidade de escolher à revelia da lei de necessidade causal, ou, de modo mais amplo, com uma pretensa capacidade de escolher indeterminadamente.

De fato, a liberdade moral como livre-arbítrio, ao contrário da liberdade física e intelectual, não se define simplesmente como a ausência de alguma espécie de impedimento à manifestação ou vazão do querer.

Isso porque, a bem ver, ela define-se, de um lado, como a postulação da inexistência tanto da determinação fenomênica, ditada pela relação de causalidade, quanto da determinação originária, constituída pela Ideia (ou caráter inteligível) responsável pelo modo de ser fundamental da pessoa. (*Liberdade absoluta negativa.*)

E, de outro lado, como a postulação de um poder para, em que pese esse pretensu incondicionamento empírico (indeterminismo fenomênico) e o apelo a essa vacuidade ôntica (indeterminismo numênico), escolher, decidir ou arbitrar, não se sabe com base em quê, em favor de qualquer uma dentre as opções sob deliberação. (*Liberdade absoluta positiva.*)

Como se vê, o problema dessa liberdade moral enquanto livre-arbítrio, conforme claramente formulado pelo mestre de Frankfurt, está em que, em última análise, ela traduz-se na pretensão a um poder de escolher, quando da ação particular, nada mais nada menos que a própria vontade, embora o testemunho da consciência, se devidamente interpretado, não vá além da *liberdade quanto à potência do agir (liberdade para fazer o que se quer)*⁷⁰⁵, nada indicando sobre a *liberdade quanto à potência do querer (liberdade para escolher a própria vontade)*⁷⁰⁶.

⁷⁰⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 42-43; grifo do autor.

⁷⁰⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 47-58.

⁷⁰⁶ Leia-se: “[...] por ser a Vontade conhecida [pelo indivíduo humano] imediatamente, e em si, na autoconsciência, também se encontra nessa mesma consciência a consciência da liberdade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 172). Logo: “[O] conhecimento imediato da própria vontade é também aquele do qual surge na consciência humana o conceito de LIBERDADE, pois certamente a vontade, como criadora do mundo, coisa-em-si, é livre do

Sim, como qualquer conscientização mais detida da vontade termina por revelar, a vontade é, justamente, aquilo que não se escolhe e não se explica. Antes, ela é aquilo que essencialmente suporta a escolha e se pressupõe na explicação, ou seja, o elemento de fundo com base no qual a escolha se implementa e a explicação se viabiliza⁷⁰⁷.

Efetivamente, a vontade é o sem-fundamento que a tudo fundamenta⁷⁰⁸. Tanto que, tão logo tentamos escolher ou explicar nossa vontade e já nos vemos lançados em uma espécie de vórtice volitivo abissal, dentro do qual o querer gira, cada vez mais

princípio de razão e, dessa forma, de toda necessidade, logo, perfeitamente independente, livre, sim, onipotente. Isto, em verdade, vale apenas para a Vontade em-si, não para os seus fenômenos, os indivíduos, que, mediante ela mesma, são inalteravelmente determinados como seus fenômenos no tempo. Contudo, na consciência comum não clareada pela filosofia, a vontade é de imediato confundida com seu fenômeno, e aquilo que pertence exclusivamente à Vontade é atribuído a este. Daí nasce a ilusão da liberdade incondicionada do indivíduo. Eis por que Espinosa, com justeza, diz que também a pedra lançada, caso tivesse consciência, acreditaria voar livremente. Pois o em-si da pedra também é, com certeza, a Vontade única e livre, mas, como em todos os fenômenos, também aqui, ao aparecer como pedra, já está completamente determinada” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 626-627). Ou seja, a crer em Schopenhauer, a consciência ou sentimento espontâneo que temos, apesar de todo o condicionamento fenomênico, de autoria por nossas ações, seria uma espécie de sintoma de nossa condição ontológica de partícipes da Vontade dotada de autodeterminação, a qual, nunca é demais ressaltar, não tem que ver com indeterminação, e sim com *asseidade*, vale dizer, de um lado, com a liberdade da Vontade em face de todo o determinismo fenomênico associado ao princípio de razão (autodeterminação/asseidade em sentido negativo), e, de outro, com o poder da Vontade para se determinar com base em nenhuma outra coisa a não ser a sua própria natureza (autodeterminação/asseidade em sentido positivo). Acontece que, como observado pelo filósofo, o sentimento em questão é quase sempre interpretado de modo precipitado e rasteiro, com o que se acredita que a liberdade nele estampada, de consistência metafísica, concerniria a um poder de decidir, quando das ações particulares, sem razão suficiente (quando não sem qualquer baliza ontológica). Mas, a julgar pelo autor do *Mundo*, a liberdade/asseidade sob exame concerne não mais que à determinação originária do caráter inteligível, ou seja, à escolha metafísica da natureza inteira que suporta as ações particulares do indivíduo, numa palavra, à autoria que, por referir-se ao caráter suportador das ações, não pode deixar de comunicar-se a estas também. Daí vem, de resto, que esse equívoco, aos olhos de Schopenhauer, consista em mais uma fonte de ilusão do livre-arbítrio, dado que esse sentimento íntimo acerca da liberdade extrafenomênica, traduzido em sentimento de autoria por nossas obras, é erroneamente localizado na ação sensível/fenomênica (*operari*), conquanto só diga respeito à essência inteligível/numênica (*esse*). Por fim, para uma opinião plausível sobre o mecanismo evolutivo subjacente à essa crença arraigada, conquanto ilusória, do livre-arbítrio, leiamos o seguinte: “A confiança no livre-arbítrio é biologicamente adaptativa. Sem ela, a mente, presa do fatalismo, se retardaria e deterioraria. Assim, no tempo e espaço orgânico, em todos os sentidos operacionais aplicáveis ao eu cognoscível, a mente *possui* livre-arbítrio” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 114; grifo do autor).

⁷⁰⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 185; colchete nosso.

⁷⁰⁸ Leia-se: “[...] cada homem sempre tem fins e motivos segundo os quais conduz o seu agir e sabe a todo momento fornecer justificativas sobre seus atos isolados; no entanto, caso se lhe pergunte por que em geral quer, ou por que em geral quer existir, não daria uma resposta, mas, antes, a pergunta lhe pareceria absurda. Justamente aí se exprime propriamente a consciência de que ele mesmo nada é senão Vontade, cujo querer em geral se compreende por si mesmo, e se precisa de uma determinação mais específica por motivos é apenas em seus atos isolados para cada ponto do tempo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 230; grifo do autor). Mais a respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 164-165, p. 185 e p. 231.

obscuramente, em torno do próprio querer (e.g. quero esta minha vontade porque a quero, e quero querer esta minha vontade porque a quero, e quero querer esta vontade que quero porque a quero, e assim por diante, indefinidamente):

Según el concepto empírico de la libertad, se dice: «Yo soy libre si puedo *hacer lo que quiero*»: y con el «lo que quiero» está aquí ya decidida la libertad. Pero ahora, puesto que preguntamos por la libertad del *querer* mismo, se plantearía la pregunta de este modo: «¿Puedes también *querer* lo que quieres?». Lo que viene a ser como si el querer dependiera aún de otro querer que radicase tras él. Y, en el supuesto de que esa pregunta se respondiera afirmativamente, surgiría enseguida la segunda: «¿Puedes también querer lo que quieres querer?». Y así se remontaría hasta el infinito, en tanto que siempre pensaríamos *un* querer como dependiente de uno anterior o situado más hondo, y aspiraríamos en vano a terminar alcanzando, por ese camino, uno que tuviéramos que pensar y aceptar como no dependiente de nada en absoluto.⁷⁰⁹

Ou seja, para dizer à maneira mais simples do senso comum: o gosto, embora lapidável, não se escolhe e não se explica. Em contrapartida, é com o gosto que, de um jeito ou de outro, as coisas são escolhidas e explicadas. Dessarte, a proposição de uma tal capacidade de escolha absoluta, embora, por vezes, artificialmente restringida à dimensão numênico-metafísica ou inteligível da ação particular, tal como se passa no conceito de liberdade “transcendental” de Kant⁷¹⁰, é, se considerada até

⁷⁰⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 40; grifo do autor.

⁷¹⁰ Leia-se: “A liberdade transcendental é contraposta à liberdade considerada de um ponto de vista ‘fisiológico’ [...], à liberdade psicológica, como se dirá na *Crítica da razão prática* [...]. A liberdade psicológica é a liberdade considerada como propriedade da natureza de um sujeito, e é a capacidade de ser determinado apenas por motivos, não obrigado por agentes externos. Tal liberdade ainda é para Kant uma espécie de determinismo. A liberdade transcendental, ao contrário, é o poder de optar, independentemente das leis da natureza (do mundo fenomênico), e pode ser apenas do homem considerado como coisa em si, como pertencente ao mundo inteligível. Aqui o termo ‘transcendental’ tem ainda o significado pré-crítico, de ‘pertencente à coisa em si’” (ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: Da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno; e Silvana Cobucci Leite. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 566; grifo da autora). Com efeito, em última instância, é a algo como um livre-arbítrio que Kant continua apelando como premissa para a decisão crucial do seu agente moral: determinar-se, quando das ações empíricas particulares, *ou* conforme sua razão prática/vontade pura (caso em que se faria realmente livre, autônomo) *ou* conforme suas inclinações sensíveis (cf. SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: Atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008, p. 55-56). Noutros termos, a despeito de onde Kant expressamente pretendeu (re)situar o livre-arbítrio ou a liberdade de indiferença (cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 463; e KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 63), é em algum lugar abstruso entre a natureza “pura” (espírito bom) e a natureza “impura” (mau espírito) do sujeito (cf. KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 136) que a postulação livre-arbitrista de Kant efetivamente ocorre, quando mais não seja porque, em última análise, é senão daí, entre o numênico-inteligível e o fenomênico-sensível, que o seu sujeito deverá, absoluta, indeterminada e indiferentemente, escolher por aquele ou por este. Enfim: o que faculta ao sujeito kantiano definir-se diante de sua encruzilhada moral, qual seja, trilhar *ou* o caminho da razão prática/vontade pura (feito de autonomia “transcendental”, alma imortal, deus recompensador e sumo bem) *ou* o caminho das inclinações (feito de prazer e dor), continua sendo o exercício de um pretensão livre-arbítrio (cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 31): “[...] a ética kantiana [...] é, no fundo, [...] apenas uma inversão da moral teológica e um disfarce dela em formas bem abstratas e aparentemente encontradas

o fim, um atentado tanto à determinabilidade do mundo fenomênico, portanto, ao determinismo causal, quanto à determinabilidade do mundo numênico, portanto, à autodeterminação da asseidade, considerando-se que, para que o sujeito pudesse escolher livre de quaisquer relações, dependências ou condicionantes, ele precisaria se fazer, ao menos no momento da encruzilhada deliberativa, absolutamente *indiferente*, isto é, em parte uma exceção milagrosa à lei de necessidade causal, e em parte um nada ôntico, um não-ser⁷¹¹:

Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto / sin causa. Y si uno se atreve a intentar hacerse representable un tal *liberum arbitrium indifferentiae*, se percatará enseguida de que, en realidad, el entendimiento se detiene ahí: no tiene forma de pensar algo así.⁷¹²

Por isso que, se liberdade moral ter de *significar*, a despeito de sua vestimenta terminológica, livre-arbítrio, ou seja, uma pretensa capacidade de poder escolher absoluta, indeterminada e indiferentemente, então inexistente liberdade moral em Schopenhauer.

Contudo, se liberdade moral *significar*, no plano metafísico, a autodeterminação da asseidade, e, no plano empírico, não mais que a liberdade intelectual *na* prática (também chamada de liberdade psicológica)⁷¹³, então há falar em liberdade moral em Schopenhauer.

Conforme dito anteriormente, e aqui se pede vênica para repetir, a liberdade como asseidade, à luz da metafísica schopenhaueriana, consiste no poder de

‘a priori’” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 85; grifo do autor). Sobre como Kant não abjura a concepção livre-arbitrista cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986, p. 235, p. 247 e p. 255.

⁷¹¹ Mesmo a liberdade ascética, própria ao estado de santidade e auto-abnegação, já beira o bizarro, visto que só pode se manifestar como uma *contradição do fenômeno consigo mesmo*, caso em que o indivíduo asceta ainda perdura no tempo, embora haja suprimido sua essência volitiva subjacente. Isso significa dizer que, **(a)** em parte, é como se o indivíduo em questão, embora indivíduo, houvesse levado a efeito uma escolha de proporções semelhantes às da escolha metafísica originária empreendida via asseidade, com a diferença de que, se com esta se escolhe a vontade de vida e o modo de ser essencial dessa vida (o caráter inteligível), com aquela (a escolha ascética) o que se escolhe é negar a vontade de vida, e, por conseguinte, o seu modo de ser essencial (o caráter inteligível); e, **(b)** em parte, é como se o fenômeno de um tal indivíduo passasse a perdurar sem caráter, considerando-se que, não mais tendo uma vontade sobre a qual atuar, seu conhecimento, ascendido em iluminação quietiva (efeito da graça), não mais se presta à motivação: antes, assim liberado, torna-se, ele próprio, se não um “novo caráter”, um “novo estado de essencialidade” do indivíduo (renascimento). Em suma, um tal indivíduo, embora não podendo desfazer-se de sua casca corpórea (a vontade *a posteriori*), desfaz-se de sua essência volitiva originária (o corpo *a priori*) em prol da adoção de uma essencialidade de todo distinta, a saber, a essencialidade tal como seria se nos moldes do puro sujeito cognoscente, com o que, ao fim, a vontade é negada e o corpo desmentido. Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 373 e p. 482 e ss.

⁷¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 77; grifo do autor.

⁷¹³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 156-157.

autodeterminação da Vontade, a qual, baseada em nenhuma outra coisa que não em sua própria natureza, realiza suas objetividades ou explicitações originárias, as quais haverão de funcionar como as verdadeiras realidades por trás do Véu de Maia (Vedas), as Ideias das cópias sombrias (Platão), os caracteres inteligíveis dos fenômenos (Kant)⁷¹⁴.

Ocorre que, o ato de autodeterminação da Vontade correlato à sua asseidade, ou, o que é o mesmo, o ato de realização da objetividade da Vontade (sua *obra*), é pensado por Schopenhauer como algo estritamente localizado no plano metafísico-numênico e também como algo já aí consumado⁷¹⁵, de modo que a autodeterminação inerente à liberdade-asseidade jamais poderá ser pensada em relação à ação empírica particular (vontade), mas somente em relação ao caráter inteligível (Vontade) que já suporta a ação, ou, antes, todo o corpo que age⁷¹⁶. Ainda que assim não fosse, a liberdade-asseidade, como atributo da Vontade, estaria simplesmente fora do alcance da consciência do indivíduo, visto que, como tal, jazeria nas vertiginosas profundidades de uma força cega, irracional e inconsciente⁷¹⁷.

Portanto, com a liberdade-asseidade, escolhe-se a Ideia (*o ato da Vontade*), ou, mais exatamente, uma vez que aqui o que se tem em foco é o homem, escolhe-se o caráter inteligível do agente (sua natureza inteira), logo, a determinação do seu

⁷¹⁴ Para Schopenhauer, o que as filosofias dos Vedas, platônica e kantiana têm em comum é o fato de todas, se bem que cada qual à sua maneira, terem batido na tecla de que a realidade não se resume à apreensão ou representação ordinária, haja vista ser esta a mera aparência das coisas, não sua essência ou as próprias coisas enquanto tais, com o que se põe a descoberto a “índole onírica” do mundo aparente. No entanto – e este é o ponto –, coube a Kant trazer essa verdade das verdades à mais clara, abstrata e pormenorizada expressão, isto é, à lucidez racional, dado que tanto nos Vedas (com a doutrina de Maia) quanto em Platão (com o mito da caverna) ela encontrava-se por demais intuitiva e em roupagem mítico-poética. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 22-23 e p. 528 e ss.

⁷¹⁵ Leia-se: “[...] a obra de nossa liberdade não deve ser buscada nos atos singulares, mas em nossa existência e essência mesmas. [...]. De acordo com [isso], o pretense *liberum arbitrium indifferentiae* [livre-arbítrio indeterminado] é totalmente impróprio para servir como marca que distinga os movimentos que partem da vontade: pois constitui uma alegação da possibilidade de efeitos sem causas” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 70; grifo do autor).

⁷¹⁶ Leia-se: “A liberdade da Vontade como coisa-em-si [...] jamais se estende imediatamente ao fenômeno, nem mesmo onde ele atinge o grau mais elevado de visibilidade, logo, não se estende ao animal dotado de razão e com caráter individual, isto é, a pessoa, que jamais é livre, embora seja o fenômeno de uma Vontade livre” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 373- 374; grifo do autor).

⁷¹⁷ *Mutatis mutandis*, veja-se: “O eu, um ator de um drama em perpétua transformação, não tem pleno comando das próprias ações. Ele não toma decisões somente por escolha consciente e puramente racional. Grande parte dos cálculos na tomada de decisões é inconsciente – fios fazendo dançar o ego marionete. Circuitos e processos moleculares determinantes existem fora do pensamento consciente. [...] Antes que a cortina seja levantada e que a peça seja representada, o palco já foi parcialmente preparado e grande parte do roteiro, escrito” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 113; grifo do autor).

modo de ser essencial, jamais suas ações empíricas particulares (*os atos da vontade*), as quais, ao contrário, sempre já haverão de seguir, em conjunto com a conformação corporal, do seu caráter inteligível. *Operari sequitur esse*⁷¹⁸.

Por sua vez, a liberdade empírica ou intelectual *na prática* (liberdade psicológica) identifica-se com o expediente da motivação deliberativa, feita da ponderação dos vários motivos em confronto e da eleição do motivo que mais fortemente ressoar no caráter inteligível, isto é, na vontade. Aqui, como se nota, não se escolhe a vontade. Contrariamente, é a vontade que, baseada em sua determinação originária, escolhe em favor do motivo que, dentre todos, nela termina por encontrar a mais forte receptividade.

Em resumo, para dizer nos termos de Schopenhauer, a liberdade-asseidade é a liberdade atinente à *potência do querer*, ao passo que, a liberdade empírica ou intelectual *na prática* (liberdade psicológica), é a liberdade atinente à *potência do agir* (quer dizer, à *potência da manifestação ou vazão do querer*).

A primeira, por achar-se circunscrita à dimensão metafísico-numênica (que, de resto, ao ser identificada por Schopenhauer com a Vontade, ainda padece o gravame da irracionalidade ou inconsciência), interessa pouco ou quase nada ao problema da liberdade da vontade quando do agir, *i.e.*, quando das ações particulares conformadoras da experiência ética (não-ascética) possível⁷¹⁹, já a segunda, contudo, sendo fundamental, por prestar-se como a própria *condição de possibilidade* destas, à sua compreensão⁷²⁰. Além disso, o filósofo destaca que essa liberdade empírica ou intelectual *na prática*, única liberdade moral possível no âmbito da experiência ética

⁷¹⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On ethics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 226-230.

⁷¹⁹ Leia-se: "Así pues, la *libertad* [no sentido de autodeterminação/asseidade], no queda suprimida [...] sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es transcendental" (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 128; grifo do autor).

⁷²⁰ No fundo, a liberdade da vontade atinente à *potência do agir*, ou seja, a liberdade como *liberdade para fazer o que se quer*, não se presta à sérias dúvidas ou controvérsias, já que a cada momento a experiência atesta a sua realidade, mormente em sua expressão física (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 37-39). Somente a liberdade concernente à *potência do querer*, isto é, a *liberdade como o pretenso poder para escolher o próprio querer* (logo, a *própria essência*), constitui o problema propriamente dito da liberdade da vontade, seja porque, diferentemente daquela, não pode ser confirmada pela experiência (interna ou externa), que, antes, a denega, seja porque, o sentimento espontâneo que dela temos na forma do sentimento de autoria ou responsabilidade por nossas ações particulares, é de praxe interpretado equivocadamente, dado que se acredita que a liberdade aí impressa refere-se ao *operari*, quando, ao contrário, ela refere-se unicamente ao *ato originário* de escolha do *esse* já alicerçante de todo o corpo e ações particulares do indivíduo. A propósito, Kelsen também chamará a atenção para a diferença entre liberdade quanto à vazão da vontade e liberdade quanto à própria vontade. Cf. KELSEN. Hans. *Teoria pura do direito*, p. 107.

(não-ascética) concreta, além de *negativa*, por mais não ser que a ausência de obstáculos à vazão ou manifestação da vontade, é *relativa* e *comparativa*.

Relativa, porque liberdade face ao determinismo motivacional intuitivo afeto ao animal não-humano.

E *comparativa*, porque distingue a ação humana da ação dos demais animais⁷²¹:

Mediante su facultad de pensar, el hombre puede hacerse presentes en el orden que quiera, alternos y repetidos, los motivos cuyo influjo ha experimentado en su voluntad, y a eso se llama *reflexionar*: el es capaz de deliberacion y, gracias a esa capacidad, tiene una *eleccion* mucho mayor que la que le es posible al animal. De ahí que sea, em efecto, *relativamente libre*, a saber, libre de la coercion de los objetos *intuitivamente presentes* que actuan sobre su voluntad como motivos y a los que el animal esta estrictamente sometido: el, en cambio, se determina com independência de los objetos presentes, de acuerdo con pensamientos, que son *sus* motivos. Esta *libertad, relativa* es tambien, em el fondo, lo que la gente culta pero que no piensa profundamente entiende como la libertad de la voluntad en la que el hombre ayentaja ostensiblemente al animal. Pero esta es, sin embargo, meramente *relativa*, o sea, por referencia a lo intuitivamente presente, y meramente *comparativa*, es decir, em comparacion con el *animal*. Con ella cambia unicamente *la forma* de la motivacion; pero la *necesidad* de la accion del motivo no queda eliminada en lo minimo ni tampoco disminuida.⁷²²

À vista disso, de se concluir então que, a despeito de todo o determinismo schopenhaueriano, o problema da liberdade da vontade, em Schopenhauer, não é tão dramático quanto parece à primeira vista, pois, o determinismo a que se encontra o homem caracteristicamente submetido, o determinismo motivacional abstrato-conceitual, termina por coincidir com a liberdade característica ao homem, a liberdade *negativa, relativa* e *comparativa*.

De sorte que, em última instância, o homem será tanto mais livre quanto mais a determinação motivacional abstrato-conceitual do seu agir (logo, de sua vazão ou manifestação volitiva) ocorrer com o menos possível de *impedimentos, precipitação* e *irracionalidade*. Numa palavra: o homem será tanto mais livre quanto menos desarrazoada for sua ação, ou seja, quanto mais a sua ação for pautada por uma racionalidade bem amadurecida (o córtex pré-frontal treinado e amadurecido de que nos fala o neurocientista)⁷²³.

⁷²¹ Aliás, se há falar em dignidade humana em face dos animais é exatamente neste sentido: “[O] uso prático da razão constitui a prerrogativa própria do homem diante do animal e somente a esse respeito tem sentido e é admissível falar sobre uma dignidade do homem” (SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 646). No mesmo sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 59.

⁷²² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 67; grifo do autor.

⁷²³ Cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 197.

Com efeito, não fosse o *modus operandi* confrontador de (contra)motivos vários desse determinismo racional, e não se teria o fenômeno da contrafatorialidade, ou seja, o fenômeno de um genuíno campo de possibilidades de ação.

Ademais, é somente dessa liberdade para abranger e confrontar toda sorte de motivos, e não de uma pretensa liberdade de indiferença (livre-arbítrio), que emerge o fenômeno da escolha. Se o termo livre-arbítrio se limitasse a indicar capacidade de escolha, em vez da apelativa capacidade para escolher absoluta, indeterminada e indiferentemente, um determinista sofisticado, como Schopenhauer, não teria a que objetar.

De modo que é o princípio de razão suficiente do agir, isto é, o determinismo da lei da (contra)motivação abstrato-conceitual, estruturado em ponderação e confrontação de motivos e eleição do motivo mais forte, o que, malgrado os livre-arbitristas e suas postulações, efetivamente abre caminho à única liberdade possível quando do agir, e, por conseguinte, ao conjunto das instituições (e.g. educação, prática moral, direito, Estado) conformadoras da vida ética em geral.

Em outros termos, o determinismo (contra)motivacional abstrato-conceitual consubstanciado no princípio de razão suficiente do agir é um determinismo “aberto”, não porque teria como fonte algo como o livre-arbítrio, *i.e.*, algo como uma suposta liberdade de indiferença, mas simplesmente porque, radicando-se no poder da faculdade racional *na* prática – isto é, no poder de apresentar e fazer confrontar, em face da vontade, toda sorte de motivos, para que esta, lastreada em sua determinação originária, enfim decida em favor daquele que com ela aparentar ter a afinidade mais forte –, escapa daquele determinismo fechado típico à causalidade *stricto sensu*, à excitação e à motivação intuitiva.

Nesse diapasão, o homem é dotado de liberdade moral, pois, diferentemente de tudo o mais, pode determinar o seu agir ante a um verdadeiro leque de possibilidades: os motivos abstrato-conceituais.

Porém – e este é o ponto –, essa liberdade moral schopenhaueriana não descua, sequer na espessura de um fio de cabelo, da autoridade do determinismo causal, a começar pelo fato de que ela é senão uma expressão específica deste, a saber, o determinismo motivacional abstrato-conceitual, no qual a lei de necessidade intrínseca à determinação causal, embora atuando, em função da mediação do intelecto racional, de forma tão complexa e extraordinária, não se acha em nada reduzida e tampouco suspensa quanto à sua força, pelo que, ao fim e ao cabo, para

dizer na linguagem da figura do princípio de razão suficiente aqui pertinente, o princípio de razão suficiente do agir, *nenhuma ação é sem um motivo (recepionado pela vontade) pelo qual é.*

A propósito, também se poderia dizer que essa liberdade moral schopenhaueriana não descarta uma vírgula sequer da determinabilidade metafísico-numêmica, isto é, da determinação originária do caráter inteligível associada à asseidade da Vontade, haja vista ser nessa determinabilidade extrafenomênica que Schopenhauer faz com que deite raízes o fundamento último da natureza inteira do homem, seja no nível do caráter inteligível individual, seja no nível do caráter inteligível da espécie⁷²⁴.

Entretanto, acontece que esse já não seria um fato exclusivo ao homem, porquanto, bem considerando o assunto, não apenas o homem, mas toda e qualquer coisa, não poderá prescindir de sua determinabilidade numênico-metafísica, segundo

⁷²⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On ethics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 227 e p. 230-236. Como já sugerimos em nota anterior, a doutrina das Ideias de Schopenhauer, que também pode ser compreendida como doutrina dos modos de ser essenciais, das forças originárias, das forças vitais ou dos caracteres inteligíveis (esta última expressão comumente reservada aos seres humanos), é uma doutrina altamente problemática, sobretudo nos dias que correm, dado todo o desenvolvimento das ciências da natureza, notadamente a física e a biologia, desde a época de Schopenhauer. De fato, centrando na dimensão da natureza que aqui interessa, qual seja, a dimensão afeta ao ser humano, atualmente não seria preciso recorrer à arquétipos atemporais em termos de caracteres inteligíveis para se compreender o processo de *diferenciação* da espécie humana e de seus espécimes, considerando-se que, hoje, a genética oferece uma explicação assaz satisfatória para tanto: “Somos todos misteriosamente semelhantes. Compare seus genes com aqueles de qualquer outro ser humano: em média, serão 99,9% iguais. É isso que nos torna uma espécie. As diferenças minúsculas naquele 0,1% restante – ‘aproximadamente uma base de nucleotídeo em cada mil’, para citar o geneticista britânico John Sulston, [...] premiado com o Nobel – são o que nos proporciona nossa individualidade. Muito se avançou nos últimos anos no desvendamento do genoma humano. Cada genoma humano é diferente. Senão seríamos todos idênticos. São as recombinações incessantes de nossos genomas – todos quase idênticos, mas não totalmente – que fazem de nós o que somos, como indivíduos e como espécie” (BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*, p. 404; grifo do autor). Ou seja: “O 0,1% de diferença entre os seus genes e os meus é explicado por nossos SNPs [polimorfismo de nucleotídeo único, conhecido pela sigla inglês SNP ou familiarmente por ‘Snip’]. Se você comparasse seu DNA como de uma terceira pessoa, haveria também uma correspondência de 99,9%, mas os SNPs estariam, na maior parte, em lugares diferentes. Acrescente mais pessoas à comparação, e você obterá mais SNPs em mais lugares. Para cada uma de suas 3,2 bilhões de bases, em algum lugar do planeta haverá uma pessoa, ou grupo de pessoas, com uma codificação diferente naquela posição” (BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*, p. 415-416; grifo do autor). Quanto ao mais, escusado é dizer que aqui estamos a tratar daquele lado mais propriamente *inato* do fenômeno da diferenciação do homem como espécie e como indivíduo, lado este que em Schopenhauer foi especulado conforme a *doutrina do caráter* e que hoje é explicado segundo o que se poderia denominar *ontologia genética* (cf. RIDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*, p. 86). Portanto, não estamos a negar o lado atinente ao *ambiente (lato sensu)* – o qual, diga-se de passagem, é crucial para a evolução (não em nossa escala de tempo organizmática, mas na escala de centenas de milhares de anos própria ao processo evolutivo), a ativação, o desenvolvimento e a manifestação do *inato*, tanto que, em termos atuais, fala-se em *natureza via criação*, em vez de *natureza versus criação* (cf. RIDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*, 2004) – mas apenas cotejando as linhas mestras do tratamento do lado *inato* do fenômeno da diferenciação da espécie humana e dos indivíduos que a compõem em Schopenhauer e na ciência contemporânea.

a qual toda e qualquer coisa possuirá aquele conjunto de atributos que fará com que ela seja ela em vez de outra coisa qualquer, com o que todo ser, pena de não ser, pressuporá certas qualidades essenciais, não apenas para ser, mas para ser, exatamente, este ser e não outro:

[...] toda *existentia* supone una *essentia*: es decir, que todo existente tiene que ser también *algo*, tener una determinada esencia. No puede *existir* y, en cambio, no ser *nada*, algo así como el *ens metaphysicum*, es decir, una cosa que es y nada más que es, sin determinaciones ni propiedades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada, forma de acción que de ellas dimana [...].⁷²⁵

Inclusive, é a ignorância quanto a essa determinabilidade concernente à essência – afinal, inexiste, concretamente, o ser, mas, sempre, este ou aquele ser, isto é, um ser determinado, como tal qualificado por certas propriedades *essenciais* conformadoras de sua Ideia ou caráter inteligível – que leva Schopenhauer a taxar o livre-arbítrio como um disparate manifesto (para não dizer um absurdo completo, uma ficção monstruosa)⁷²⁶, senão porque, de um ângulo ôntico, o *ser* postulado por um livre-arbitrista coerente (do tipo *credo quia absurdum*) precisaria, no momento do exercício do livre-arbítrio, despojar-se nada mais nada menos do que de seu próprio *ser*, logo, de sua própria determinabilidade originária, para, assim boiando em um vácuo ôntico, poder arbitrar, indiferentemente, por qualquer um dentre os motivos sob deliberação⁷²⁷:

[...] tal libertad de la voluntad [...] consiste en que a todo hombre, en toda situación, le han de ser igualmente posibles acciones opuestas. Porque entonces su carácter tiene que ser en origen una *tabula rasa*, como el intelecto según *Locke*, y no le está permitido tener ninguna inclinación innata

⁷²⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 88-89; grifo do autor.

⁷²⁶ Leia-se: “[...] A liberdade da vontade, o *liberum arbitrium indifferentiae*, [...] contém uma ficção totalmente monstruosa [...]. A afirmação de que um determinado ser é *livre*, ou seja, que ele pode agir, numa determinada circunstância, de uma forma ou de outra contrária, implica que ele tem uma *existência* sem *essência*, em outras palavras, que ele é sem ser *alguma coisa*, portanto, que *não é nada* mas ainda *é*, e, por conseguinte, que simultaneamente *é* e *não é*. Portanto, é o cúmulo do absurdo [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. Fragments for the history of philosophy. *In: Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 122; grifo do autor). No original inglês: “[...] the freedom of the will, the *liberum arbitrium indifferentiae*, [...] contains an [...] monstrous fiction [...]. The assertion that a given being is *free*, that is to say, can act under given circumstances thus and also otherwise, implies that it has as *existentia* without any *essentia* merely, in other words, that it merely is without being *something* and hence that it is *nothing*, but yet *is*, consequently that it simultaneously is and is not. Therefore this is the height of absurdity [...]”.

⁷²⁷ Leia-se a seguinte definição de Schopenhauer de magia: “[...] uma ação direta de nossa própria vontade que está livre das condições causais da ação física e, portanto, do contato no sentido mais amplo da palavra” (SCHOPENHAUER, Arthur. Essay on spirit seeing and everything connected therewith. *In: Parerga and paralipomena*, Vol 1, p. 265). No original inglês: “[...] a direct action of our will itself which is freed from the causal conditions of physical action and hence of contact in the widest sense of the word”. Isso posto, pergunta-se: que diferença significativa haveria entre magia e livre-arbítrio?

hacia uno u otro lado, ya que ésta suprimiría justamente el equilibrio perfecto que se piensa con el *libero arbitrio indifferentiae*. Así que, bajo esa suposición, el fundamento de la diversidad de las formas de actuar de distintos hombres examinada no puede hallarse en lo *subjetivo*, pero todavía menos en lo *objetivo*: pues entonces serían los objetos los que determinasen la acción y la libertad reivindicada se perdería por completo.⁷²⁸

Consequentemente, a liberdade moral própria ao homem em seu agir concreto, isto é, própria às ações particulares desdobráveis nos limites da experiência ética (não-ascética) possível, não terá, no entender de Schopenhauer, nada a ver com indeterminismo, seja este fenomênico (sensível) ou numênico (inteligível), considerando-se que, a bem ver, o homem, quando da ação, encontrar-se-á jungido tanto, em sua natureza fenomênica/sensível, ao determinismo abstrato-conceitual (motivo), quanto, em sua natureza numênica/inteligível, à determinação volitiva originária (caráter):

Que a causa de uma ação humana voluntária seja um motivo e não uma causa pura e simples, não faz diferença. Consideradas como eventos no mundo como representação, as ações humanas estão sujeitas à necessidade causal. Todas, sem exceção, são determinadas por motivos, isto é, pelas experiências e pensamentos que ocorrem na mente (igualados por Schopenhauer a estados cerebrais), e pelo carácter do agente. Daí o fato de a vontade de cada ser humano individual, quando manifesta em decisões e ações, não ser livre.⁷²⁹

Em contrapartida, terá tudo a ver com razão *na* prática, logo, com determinação da manifestação ou vazão da vontade mediante o exercício da escolha precedido da ponderação conflituosa de motivos vários (leia-se: de possibilidades de ação várias), logo, com contrafactualidade. É dizer: terá tudo a ver com um determinismo “aberto” (as aspas referem-se ao enquadramento dessa abertura: de um lado, o carácter inteligível consubstanciado na vontade, e, de outro, a lei da motivação abstrata ou princípio de razão suficiente do agir). Onde essa liberdade moral, no final das contas, mais não ser que a liberdade empírica ou intelectual *na* prática (ou, se se quiser, a boa e velha liberdade psicológica).

Nessa conclusão, ainda podem encontrar lugar algumas observações. É que, como se pode depreender, o agir do homem empírico – o único, repita-se, que

⁷²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 86; grifo do autor.

⁷²⁹ Cf. JANAWAY, Christopher. Will and nature. In: *The Cambridge companion to Schopenhauer*, p. 156. No original inglês: “That the cause of a human willed action is a motive, not a cause pure and simple, makes no difference. Considered as events in the world as representation, human actions are subject to causal necessity. They are jointly determined by motives, the experiences and thoughts that occur in the mind (equated by Schopenhauer with states of the brain), and by the character of the agent. Hence the will of every individual human being, as manifested in his or her wants, decisions, and actions, is not free”.

interessa à experiência ética (não-ascética) possível –, é duplamente determinado, de vez que, como vontade, é um agir formatado pelo caráter inteligível, e, como representação, é um agir regido pela lei de motivação racional.

A “brecha” está na maneira especial com que essas duas ordens de determinabilidade, a inteligível-numênica e a sensível-fenomênica, se articulam, visto que, ao ter por médio de sua manifestação o intelecto racional, portanto, um médio cuja natureza é por excelência modificável (*um Proteu multifacetado*)⁷³⁰, a vontade, referenciada à sua manifestação empírica, acabará figurando como uma espécie de *potência*, e a razão como o seu *instrumento de atualização*. Dizendo de outro modo, para o indivíduo, a sua vontade, enquanto caráter inteligível, valerá como uma potencialidade que, em função de toda a modificabilidade conatural à cognição racional por que ela se explicita, se atualizará na forma de uma versão empírica (o caráter empírico) dentre incontáveis outras versões possíveis. *A essência-potência precede a existência-ato*⁷³¹.

Isso significa dizer que, em virtude da natureza aberta do conhecimento racional pelo qual a vontade se atualiza, toda e qualquer afirmação desta valerá apenas como uma versão empírica possível (o caráter empírico) – conquanto, frise-se, as versões empíricas do caráter inteligível não possam ter o mesmo valor existencial, pois uma versão empírica (caráter empírico) do caráter inteligível será tanto mais autêntica quanto mais próxima estiver deste.

Mais pormenorizadamente, embora, como mencionado, a manifestação da vontade, no plano da ação, esteja submetida ao tempo e às causas ocasionais reguladas pela lei de motivação ou princípio de razão do agir, a feição empírica concreta (o caráter empírico) da manifestação da vontade estará estreitamente dependente das possibilidades subjetivas e objetivas do agente, isto é, da configuração de sua cognição (maiormente a racional) e da qualidade do seu ambiente (*lato sensu*) – malgrado, como acima ressaltado, o rol das possibilidades subjetivas, sumariável na configuração da mentalidade do agente, figurar, aqui, como o fator mais decisivo, afinal de contas, o rol das possibilidades objetivas, resumível no ambiente externo do agente, já será (sempre), máxime para efeitos de motivação do agir (ou de manifestação da vontade), algo de subjetivo, de início como mera

⁷³⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 420.

⁷³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Fragments for the history of philosophy*. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 121-124; e LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 149.

representação, depois como representação-motivo, vale dizer, como representação ressonante na vontade. Dessa perspectiva, a importância de fatores mesológicos como a funcionalidade familiar, a educação, a cultura, a classe sociomaterial e a estrutura político-jurídica, estará, presume-se, no maior desenvolvimento que haverá de proporcionar ao intelecto racional, logo, ao campo de modificabilidade do agir (leia-se: ao campo de modificabilidade da manifestação ou vazão da vontade), logo, ao campo de versões empíricas possíveis (caráter empírico) da vontade (caráter inteligível):

El carácter es invariable, los motivos actúan con necesidad: per» deben pasar por el *conocimiento*, que es el medio de los motivos. Y éste es capaz de la más variada ampliación, de una incesante corrección en innumerables grados: en ese sentido trabaja toda educación. La formación de la Razón mediante conocimientos y nociones de todo tipo es moralmente importante, al abrir paso a motivos a los que sin ella el hombre quedaría cerrado. Mientras él no los podía entender, no existían para su voluntad.⁷³²

Assim, retomemos o exemplo do adolescente provinciano indeciso quanto ao seu futuro profissional.

Ora, qualquer motivo que enfim vencer sua deliberação sobre que profissão seguir é porque terá encontrado, *nos limites do seu conhecimento-contexto quando de sua reflexão deliberativa*, a maior receptividade de sua vontade.

Se, *hoje*, a pressão da família e ou do entorno social pesar mais que a vocação, porventura porque nosso adolescente é imaturo e ainda não tem convicção suficiente do que mais profundamente quer, tenderá a falar mais forte alguma das linhas motivacionais que colocam interesses outros que não a afirmação pessoal em primeiro plano.

Por outro lado, se, *amanhã*, mais maduro e experiente, ele resolver enfim seguir seu pendor natural, tentando conciliar o útil ao agradável ou simplesmente jogando tudo para o alto e pagando para ver, tenderá a falar mais forte a motivação vocacional.

Isso inobstante, diria Schopenhauer, a vontade de fundo do agente em questão teria sido, de algum modo, o tema fundamental (caráter inteligível) dessas duas variações ou versões empíricas (caráter empírico) – imagine, por exemplo, que, *hoje*, com a cabeça e o contexto de adolescente, ele escolhesse a medicina por profissão, mas mantendo, ao menos nos momentos de lazer, o exercício e a fruição de suas inclinações contemplativas, ao passo que, *amanhã*, já com a cabeça e o contexto de

⁷³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 83; grifo do autor.

um homem feito, escolhesse ser poeta e filósofo em tempo integral⁷³³ –, conquanto, dentre as duas, a variação ou versão afeta à vocação teria sido, certamente, a mais autêntica, e, por conseguinte, a mais válida de uma perspectiva existencial, senão porque a mais consentânea com a essencialidade volitiva (potencialidade) do agente em apreço (*nenhum prazer é comparável ao do sentimento e uso das próprias faculdades*)⁷³⁴.

Como se vê, a ferramenta por que a potência da vontade se atualiza, qual seja, a cognição racional (mesmo o contexto externo, repisa-se, precisará traduzir-se em algum tipo de mentalidade racional para atuar como representação-motivo quando do agir), é altamente modificável (proteico), podendo apresentar, ao longo da vida, configurações várias, donde a possibilidade de o caráter inteligível explicitar-se, no caráter empírico, segundo versões várias⁷³⁵. (Não é preciso recorrer à especulações como a do multiverso ou dos muitos mundos⁷³⁶ para representar essa hipótese das múltiplas versões do eu: de certa forma, devido à volatilidade do instrumento pelo qual a potência volitiva se atualiza, qual seja, o intelecto racional, isso já se passa aqui, neste nosso universo, no curso de vida de qualquer pessoa... Citando Montaigne de memória: *há tanta diferença entre nós e nós mesmos como há entre nós e os outros*).

Sim, para uma vontade (caráter inteligível) sob o signo do poder, da beleza ou da verdade, por exemplo, será somente uma questão de maior ou menor autenticidade se se atualizar (caráter empírico) na política ou no acúmulo de capital,

⁷³³ Para uma exposição sucinta e instrutiva, do ponto de vista da genética e da psicologia evolutiva, da questão do caráter em termos de habilidades, vocação e personalidade, cf. RIDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*, p. 321-326.

⁷³⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 394.

⁷³⁵ Correndo o risco de parecer forçado, poder-se-ia comparar o determinismo aberto ou proteico em questão à *norma de reação* dos genes de que nos falam os evolucionistas: “A variação total do traço [prescrito pelo gene ou grupo de genes selecionados] em todos os ambientes que permitem a sobrevivência é a norma de reação daquele gene ou grupo de genes naquela espécie. O caso clássico de uma norma de reação é a forma da folha de certas plantas anfíbias. Quando um exemplar da espécie cresce em terra, suas folhas assemelham-se a pontas de flecha. Quando cresce em água rasa, as folhas na superfície têm a forma de folhas de lírio; e quando submersas em água mais funda, as folhas se desenvolvem como fitas semelhantes a zosteras que oscilam para lá e para cá na corrente circundante. Nenhuma diferença genética conhecida entre as plantas está subjacente a essa extraordinária variação. Os três tipos básicos são variações na expressão do mesmo grupo de genes causadas por ambientes diferentes. Conjuntamente, compõem a norma de reação dos genes que prescrevem a forma da folha. Eles abrangem, em outras palavras, a variação plena da expressão dos genes em todos os ambientes conhecidos que permitem a sobrevivência” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 130-131). Assim, é como se o caráter inteligível juntamente com a legalidade da motivação conformassem a *norma* do determinismo humano (aquilo que não muda, o tema de fundo com suas regras basilares), ao passo que, a dinâmica e o jogo dos motivos atrelados à modificabilidade própria à cognição racional (indefinidamente incrementável), conformassem o seu âmbito de *reação* (o conjunto das variações possíveis da expressão daquele tema de fundo).

⁷³⁶ Cf., por exemplo, GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 242-252 e p. 521-528.

na Arte ou no departamento de *design* da *Apple*, na química ou na alquimia. Fundamentalmente, será somente vontade de poder, de beleza e de saber, cujas manifestações empíricas, contudo, devido às vicissitudes da configuração cognitiva e do contexto de ação, apresentarão feições variadas segundo uma escala de autenticidade igualmente variada.

Aliás, para distinguir a versão empírica dissonante do caráter inteligível da versão a este mais harmonizada, Schopenhauer lança mão do conceito de *caráter adquirido*, o qual, muito basicamente, consistiria naquela possibilidade de caráter empírico que, dentre as inúmeras outras possibilidades, melhor e mais profundamente representaria o caráter inteligível (máxime em sua feição pessoal, individual), no mais das vezes graças não apenas a felizes acasos da experiência, mas, sobretudo, à tomada de consciência e ao autoexame da vontade⁷³⁷.

O homem de fato detentor de um caráter adquirido seria alguém que afirmaria empiricamente seu caráter inteligível com o menos possível de ruído, ou, como se diz, seria alguém que, em parte por sorte, em parte por experiência e esforço próprio, embora, sempre, por intermédio de uma configuração mental (logo, motivacional) adequada, “viveria no seu elemento” (*assim como o peixe só se sente bem na água, o pássaro no ar, a toupeira debaixo da terra, todo homem só se sente bem na sua atmosfera apropriada*)⁷³⁸ – o que, entendamo-nos, não se assemelharia em nada a algo como o viver de um homem unidimensional, e sim a algo como o viver de um homem efetivamente situado no seu centro de gravidade axiológica⁷³⁹, como tal esforçando-se para tudo dispor e significar *a partir* desse centro.

Mas isso não é tudo. Porque, para os fins da problemática em tela, o dado mais importante quanto ao homem que houvesse *adquirido* seu caráter seria que, ele sim, poderia ser tomado como realmente livre (livre da afirmação à esmo da vontade e da náusea do descontentamento consigo mesmo que a acompanha)⁷⁴⁰, haja vista que, à maneira de um sábio helenístico, teria visceralmente compreendido que sinônimo de

⁷³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 393-394.

⁷³⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 393. Ainda: “Todos reconhecem imediatamente e com tanta certeza o que é mais apropriado para seu caráter que, via de regra, a despeito de uma clara conscientização, age de acordo com isso imediatamente e, por assim dizer, por instinto” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual. In: Parerga and paralipomena*, Vol. I, p. 206). No original inglês: “Everyone recognizes immediately and with such certainty what is most appropriate to his character that, as a rule, he by no means receives it in clear reflecting consciousness, but acts according to it at once and, as it were, by instinct”.

⁷³⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *On ethics. In: Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 231.

⁷⁴⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 396.

liberdade não é indeterminação, mas determinação o mais possível de acordo com sua vontade mais forte, isto é, com suas maiores e melhores potencialidades volitivas.

De fato, por mais paradoxal que soe, um tal homem saberia que se é tanto mais livre quanto mais “preso” e aderido à vontade genuína, afinal de contas, a vontade quer tudo, mas, por força de toda a limitação empírica (experiência, conhecimento, energia, disposição, tempo, recursos, momento propício, lugar certo, sorte, muita sorte etc. etc. etc.), só poderá dar vazão de modo “satisfatório” a uma certa margem, oxalá a mais séria e profunda (coincidente com o núcleo mais propriamente pessoal, individual), de sua potencialidade:

Assim como nosso caminho físico sobre a terra não passa de uma linha, em vez de uma superfície, assim também, na vida, caso queiramos alcançar e possuir uma coisa, temos de renunciar e abandonar à esquerda e à direita inumeráveis outras. Se não podemos nos decidir a fazer isso mas, igual a crianças no parque de diversões, estendemos a mão a tudo o que excita e aparece à nossa frente, então esta é a tentativa perversa para transformar a linha do nosso caminho numa superfície. Andamos em zigue-zague, ao sabor dos ventos, sem chegar a lugar algum. – Ou, para usar outra comparação: assim como, de acordo com a doutrina do direito de Hobbes, cada um de nós tem originariamente o direito a todas as coisas, mas não o exclusivo a cada uma delas, e no entanto se pode obter o direito exclusivo a coisas individuais renunciando-se ao direito a todas as demais, enquanto os outros fazem o mesmo em relação ao que escolheram; exatamente assim também se passa na vida, quando só podemos seguir com seriedade e sucesso alguma aspiração determinada, seja por prazer, honra, riqueza, ciência, arte, ou virtude, após descartarmos todas as aspirações que lhe são estranhas, renunciando a tudo o mais. Para isso o mero querer e a mera habilidade em fazer não são suficientes em si mesmos, mas um homem também precisa SABER o que quer, e SABER o que pode fazer.⁷⁴¹

Em suma, existencialmente falando, o homem que quisesse afirmar sua vontade de vida e ainda assim gozar de alguma liberdade consistente, seria o homem que, no palco da vida, decidisse, de uma vez por todas, limitar-se a desempenhar, (sempre) na medida de suas possibilidades, o papel mais condizente com a natureza da sua vontade (*quem tudo abarca nada aperta*, bem observava Montaigne), relegando para segundo plano (ou mesmo abdicando de) papéis que não saberia desempenhar senão estéril, canhestra ou inconstantemente (*mil infernos imagináveis são possíveis, mas apenas um paraíso*)⁷⁴², com o que se terminaria por poupar e economizar muita dor⁷⁴³ (recorde-se: o registro de estados como felicidade, liberdade, contentamento e autenticidade, em Schopenhauer, é, se não totalmente, em grande

⁷⁴¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 392; grifo do autor.

⁷⁴² Deparamo-nos com esta frase de efeito em WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 268.

⁷⁴³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 394.

medida, um registro negativo, donde tais estados resolverem-se num *saber poder proteger-se contra a dor* da infelicidade, da escravidão, do descontentamento e da inautenticidade)⁷⁴⁴.

Então, novamente, liberdade como *libertação*? Sim. Mas, agora, em que pese a subsistência de certo ascetismo sacrificial e heroico⁷⁴⁵, trata-se de libertação não da vontade de vida, e sim de suas afirmações ilusórias, desprovidas de discernimento e existencialmente nulas (*o modo mais fácil e pior*), em proveito da *aquisição* do conhecimento (dir-se-ia uma *sabedoria teatral*)⁷⁴⁶ daquela forma de afirmação da vontade o mais possível autêntica (*o modo mais difícil e melhor*)⁷⁴⁷. Numa palavra: um empenho, bem-sucedido ou não, pela vida, *contanto que o esforço seja honroso e o fracasso memorável*⁷⁴⁸.

Com essas considerações, finaliza-se o exame dos contornos gerais da doutrina do princípio de razão suficiente de Schopenhauer, a qual, embora substancialmente vazada em sua tese doutoral (*Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*), também é tratada incidental ou complementarmente em outros textos do autor, a exemplo de sua obra magna, *O mundo como vontade e como representação*, e de alguns ensaios, como o destinado à discussão da liberdade da vontade (que, diga-se *en passant*, na tradução brasileira disponível, infelizmente teve

⁷⁴⁴ Para um estudo amplo, revelador e fecundo (no melhor espírito da “esquerda” schopenhaueriana) sobre o tema do *caráter adquirido* e de outros assuntos de capital importância a ele conexos, como a questão da possibilidade de uma vida “menos infeliz”, do “pessimismo pragmático”, da “sabedoria de vida” e da conciliação acomodatória (ou, como preferimos, modulatória) de egoísmo e compaixão nos moldes de uma “pequena ética” ou “ética do melhorável” (que se distinguiria da “grande ética” da renúncia metafísica), no pensamento de Schopenhauer (o qual, se sofre influência de Kant e, ao que parece, até mesmo de Schelling, no modo como adota e desenvolve os conceitos de *caráter inteligível* e *empírico*, em contrapartida propõe autonomamente o conceito de *caráter adquirido*), cf. DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo*, 2013. Sobre a “esquerda” *escolar* schopenhaueriana, com ênfase em seus desdobramentos recentes no Brasil, cf. DURANTE, Felipe. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas – Santa Maria – v. 9, n. 1, jan.-jun., p. 137-147, 2018*. Já sobre a “esquerda” schopenhaueriana em sua valência *política e ideológica* cf. RAMOS, Flamarion Caldeira. Pessimismo e política: Conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. In: *Voluntas*, p. 35-53. Por fim, para uma reflexão provocante da caracterização da *direita* e da *esquerda*, no campo ético-político, em termos de *ascetismo* (o sem-número de *renúncias ao Deus-Mercado*) e *hedonismo* (no sentido de ação liberatória, ou, se se quiser, de *práxis eudaimônica*), cf. ONFRAY, Michel. *A política do rebelde*, 1997, obra na qual, à altura da página 118, pode-se ler o seguinte resumo: “[...] politicamente a direita [associa-se] à promoção do ideal ascético e do que ele implica como sofrimentos e expiações necessárias ao bom funcionamento da ordem social. Em compensação, a esquerda [fornece], depois da cólera, o seu modo dinâmico, a oportunidade para promover o hedonismo e o seu conteúdo”.

⁷⁴⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Additional remarks on the doctrine of the affirmation and denial of the will-to-live. In: *Parerga and Paralipomena*, Vol. 2, p. 322.

⁷⁴⁶ Cf. BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 51.

⁷⁴⁷ Cf. HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*, p. 431.

⁷⁴⁸ Cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, 1999, p. 4.

o título traduzido como *O livre-arbítrio*⁷⁴⁹, quando a opção mais feliz teria sido *Sobre a liberdade da vontade*⁷⁵⁰) e o voltado à apresentação da vontade na natureza (*Sobre a vontade na natureza*)⁷⁵¹.

Posto isso, avancemos para a reflexão dos principais desdobramentos do princípio de razão suficiente schopenhaueriano, máxime como princípio de razão suficiente do agir, sobre o fenômeno da ética, já que é dentro deste que se encontra o fenômeno da imputabilidade jurídico-estatal.

2.2 – Segundo ato: A matização schopenhaueriana do determinismo causal em geral

De um ângulo empírico-afirmativo da vontade de vida, tem-se, comumente, como o terreno próprio ao florescimento da ética, o estado de liberdade, e como o terreno próprio ao não-ético, o estado de necessidade.

Outrossim, diz-se que o comportamento ético (ou antiético) é característico ao fenômeno humano, senão porque só o homem é livre, e que todos os outros fenômenos, inclusive os demais animais⁷⁵², não demonstram qualquer traço ético em sua existência, porque não são livres, reduzidos que estão aos estreitos limites da necessidade.

Donde, como corolário, a crença geral de que a ética é o contexto de vida próprio ao ser humano, pois, dentre todos os seres existentes sobre a face da Terra, somente o homem é livre, e que o não-ético é o contexto de vida próprio ao não-humano, dado que, este, sendo desprovido de liberdade, é, à toda evidência, incapaz de considerações ou preocupações éticas.

Ainda, para efeitos práticos, qualifica-se a liberdade humana como liberdade *de escolha*, e a necessidade do não-humano como *engessamento a uma determinada linha de (re)ação*, sendo certo que, o objeto da escolha humana é o leque de opções, alternativas ou possibilidades (motivos abstrato-conceituais) ofertado pela prerrogativa exclusiva do homem, a razão, ao passo que, o objeto da necessidade do

⁷⁴⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

⁷⁵⁰ Cf. CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça em Schopenhauer*, p. 39.

⁷⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, 2013.

⁷⁵² Para uma revisão crítica atual, em chave psicológico-evolutiva, desse preconceito, cf. GREENE, Joshua. *Tribos morais: A tragédia da moralidade do senso comum*. Trad. Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.

não-humano são as “opções”, “alternativas” ou “possibilidades” limitados à bitola de sua receptividade ao contato estritamente físico (natureza inorgânica/inanimada), ao excitativo (natureza vegetal) ou à motivação intuitiva (animalidade).

Por isso que, a despeito das inúmeras divergências de opinião no assunto, quando se fala em ética, está-se a falar, em essência, de liberdade de escolha, logo, de possibilidades contrafatuais (*rectius*: pluralidade e conflito de motivos abstrato-conceituais), logo, de receptividade à influência racional. E, quando se fala no não-ético, está-se a falar de necessidade no sentido de não-escolha, logo, de não-possibilidades, ou, na melhor das hipóteses, de possibilidades diminutas, logo, de receptividade à influência puramente física, excitativa ou intuitiva.

Tanto que, caso se apresentasse esse arrazoado a um livre-arbitrista e ao determinista Schopenhauer, ambos, provavelmente, concordariam.

Por natural, aquele, talvez, poderia querer ir (ao) além, e derivar a ética daquela razão insuflada, isto é, da Razão, a qual, além de viabilizar a contrafactualidade, também seria supostamente capaz de representações éticas “puras”, de fundir-se na vontade como razão prática (autonomia “transcendental”)⁷⁵³, de descobrir um *telos* ético extraterreno e de no fim responder não apenas pela *especificidade*, mas, outrossim, pela *essencialidade* do homem⁷⁵⁴. E, de sua parte, Schopenhauer talvez ressaltaria que a ação *genuinamente* dotada de valor ético-moral teria menos a ver com uma questão de ação determinada num contexto de *pluralidade de possibilidades* (motivos) do que de ação determinada segundo a *possibilidade correta*, qual seja, a *possibilidade compassiva* (o motivo compassivo).

De todo modo, estamos em que, ao menos no que concerne à relação entre ética e liberdade de escolha, o defensor do livre-arbítrio e o determinista Schopenhauer não teriam, substancialmente, o que discordar.

Isso porque, a bem da verdade, o pomo da discórdia entre eles diz respeito ao *alcance* da ideia de liberdade de escolha⁷⁵⁵, já que, para aquele, pouco importa se

⁷⁵³ Cf. GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*, p. 174.

⁷⁵⁴ Leia-se: “[...] vê-se na ética kantiana, principalmente na *Crítica da razão prática*, pairar sempre, por detrás, o pensamento de que o ser íntimo e eterno do homem consistiria na razão” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 38; grifo do autor).

⁷⁵⁵ Leia-se: “[...] em toda disputa ou argumentação em geral, deve-se estar de acordo em relação a alguma coisa que se toma como princípio para julgar a questão a ser tratada: *contra negantem principia non est disputandum* [não se deve disputar com quem, logo de início, nega os princípios]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão*, p. 17; grifo do autor). Isso posto, parece-nos que, no que tange à vetusta discussão sobre a natureza da liberdade da vontade, a capacidade de escolha é o princípio com que livre-arbitristas e deterministas estão de acordo, suas divergências confluindo, em essência, para a questão da extensão dessa capacidade de escolha, ou, mais bem posto, para a real

confessada ou furtivamente (isto é, se de forma expressa ou por implicações), liberdade de escolha é o mesmo que liberdade para poder escolher absoluta, indeterminada e indiferentemente, enquanto, para o autor do *Mundo*, liberdade de escolha é o mesmo que liberdade para escolher mediante a pluralidade e sob o conflito de motivos abstrato-conceituais, logo, mediante a pluralidade e sob o conflito de possibilidades, logo, mediante a contrafatualidade.

Pois bem. Centrando-se na posição do filósofo da Vontade, observa-se que, o estado (empírico-afirmativo ou não-ascético) de liberdade, embora *contrário* ao estado de necessidade, não é *contraditório* a este, pois liberdade e necessidade são coisas *distintas*, não *adversas*, ambas, de resto, estando compreendidas no conceito mais amplo de determinabilidade (afinal, entre contraditórios *tertium non datum*, mas entre contrários admite-se um *tertium*)⁷⁵⁶. De sorte que tudo está em *distinguir*, sem *separar*, as formas de determinação características aos estados de liberdade e necessidade⁷⁵⁷.

Ora, tomando as coisas à risca, sabemos que, para Schopenhauer, a necessidade, por constituir a essência do determinismo causal, perpassa todas as manifestações deste, estabelecendo, na forma de uma legalidade inexorável, que *nenhum efeito é sem uma causa pela qual é*, ou, simplesmente, que *nenhuma modificação é sem uma outra pela qual é*, desse modo coincidindo mesmo com o determinismo causal. Inclusive, a necessidade, como visto, é o âmago do determinismo em geral correlato ao princípio de razão suficiente (*nada é sem uma razão pela qual é*), donde se falar em *necessidade matemática* (princípio de razão suficiente do ser), *necessidade física* (princípio de razão suficiente do devir), *necessidade lógica* (princípio de razão suficiente do conhecer) e *necessidade moral* (princípio de razão suficiente do agir).

dimensão e consistência da liberdade da vontade. Para aqueles, a capacidade de escolha, desde que atendidas certas condições, é (ou é *como se fosse*) absoluta, donde a defesa, para efeitos práticos, de uma liberdade da vontade indiferente. Já para estes (deterministas), a capacidade de escolha, se existe, é relativa, a começar pelo fato de que exige condições (físicas e intelectuais), donde a defesa, para efeitos práticos, de uma liberdade da vontade deterministicamente contextualizada.

⁷⁵⁶ Cf. VOLPI, Franco. Schopenhauer e a dialética. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *A arte de ter razão: Exposta em 38 estratagemas*. Trad. Alexandre Krug; Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 69-116, 2005, p. 112-113.

⁷⁵⁷ A oposição simplista de necessidade e liberdade, como se fossem absolutamente antagônicas, parece ter por base, dentre outras coisas, uma espécie de anfibologia de conceitos, em que se ignora as *necessidades* em prol de *uma noção* superficial e vaga de *necessidade*, desse modo culminando numa *mutatio controversiae*, ou seja, no desvio da discussão sobre a verdadeira configuração da necessidade contrária à liberdade, para a discussão genérica “necessidade x liberdade”. Assim, contrapõe-se a liberdade à necessidade em geral, quando seria o caso de contrapô-la só a uma face da necessidade.

No entanto, como se pode depreender da argumentação schopenhaueriana, quando, de ordinário, fala-se em estado de necessidade como o oposto ao estado de liberdade, não é, ou não precisa ser, nesse sentido tão lato, porque, o que aí se está realmente querendo indicar é, ou deve ser, senão a necessidade em um sentido mais específico, vale dizer, a necessidade como aquele tipo de determinismo físico-causal de envergadura *fechada*, incidente e operável em faixas de possibilidades fenomênicas muito exclusivas, cujo máximo exemplo seria a lei natural.

Certamente por abranger a maior parte da natureza convencional ou tangível, a necessidade em questão, desdobrável num processo determinístico físico-causal de envergadura fechada, é a feição mais conhecida da necessidade.

Porquanto, em que pese abranger estratos da realidade natural tão marcadamente distintos, como o inorgânico, o vegetal e o animal, não apresenta distinções notáveis quanto à envergadura do seu *modus operandi* (*causa stricto sensu*, causa-excitação, causa-motivação intuitiva), visto que essa envergadura sempre se dá (pelo menos, frise-se, no nível da natureza convencional ou tangível) como uma envergadura fechada.

De fato, é somente no animal humano, mercê da pluralidade e do conflito de motivos característicos à lei de motivação abstrato-conceitual reguladora do seu agir, que a necessidade assume uma feição expressivamente distinta quanto à envergadura do seu processo determinístico, pois, no homem, a necessidade, pela primeira e única vez, desdobra-se como um determinismo causal de envergadura *aberta*, como tal incidente e operável numa faixa de possibilidades fenomênicas peculiarmente ampla.

É dizer: não há (ou não há apenas) algo tão engessado e linear como uma lei natural ou o instinto demarcando tão exclusivamente o processo determinístico do comportamento do homem, embora, como adverte Schopenhauer, ele esteja submetido tanto à determinabilidade extrafenomênica do seu caráter inteligível quanto ao determinismo fenomênico da lei de motivação abstrata.

Aliás, tamanha é a amplitude do raio de possibilidades (coincidentes com os motivos abstrato-conceituais facultados pela razão) contextualizador do processo determinístico da necessidade afeta à espécie humana, que se é facilmente tentado a tomá-la não apenas como liberdade em face do determinismo ou estado de necessidade não-humano, mas como liberdade ante o próprio determinismo ou

necessidade em geral⁷⁵⁸ – para não falar daquela pretensão de liberdade, no sentido de *liberdade de indiferença*, até mesmo em face da determinabilidade numênico-metafísica originária. Donde o olvido da *necessidade moral ou ética* (lembre-se que, em Schopenhauer, não há, via de regra, a preocupação com distinguir rigorosamente moral e ética)⁷⁵⁹, a qual, embora operável de modo distinto, a saber, segundo a lei de determinação motivacional abstrato-conceitual (diferente, pois, da lei de determinação *stricto sensu*, excitativa e motivacional-intuitiva), e dotada de envergadura peculiar, qual seja, a abertura consubstanciada no jogo das possibilidades (leia-se: o jogo da pluralidade e conflito dos motivos racionalmente representáveis), não porta nenhuma alteração quanto à sua legalidade, sendo tão inexorável quanto o é em todo o âmbito da realidade não-humana, sua palavra final sendo senão a seguinte: que *nenhuma ação é sem um motivo (recepionado pela vontade) pelo qual é*.

Por ser este um ponto-chave, expliquemo-lo mais detalhadamente⁷⁶⁰.

Tal como as demais figuras da causalidade (causa *stricto sensu*, excitação e motivação intuitiva), a motivação abstrato-conceitual é distinta, no sentido de que possui uma operacionalidade específica correspondente ao grau específico de receptividade do fenômeno sobre o qual incide – recorde-se: **(a)** fenômeno inanimado/causa *stricto sensu*, **(b)** fenômeno vegetal/causa excitativa, **(c)** fenômeno animalesco/causa motivacional-intuitiva e **(d)** fenômeno humano/causa motivacional-abstrata.

Além disso, a legalidade da causa como motivação abstrata não é, conforme acima ressaltado, menor ou maior que a legalidade das demais figuras de causalidade, sua força, segurança e rigor manifestando-se exatamente iguais a esta.

⁷⁵⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 178.

⁷⁵⁹ Sob o aspecto da discussão no momento empreendida, a diferenciação de moral e ética que poderia interessar a Schopenhauer seria, talvez, a seguinte: que a questão moral tem mais a ver com a determinação motivacional correta, qual seja, a determinação motivacional compassiva, e a questão ética com a existência de um contexto de possibilidades, subjetivas e “objetivas”, quando da determinação da ação. Ou seja, **(a)** a moral é uma questão de *motivação compassiva* – a moral, mesmo num estado convencionado como de “necessidade” porque a motivação compassiva não seria exigível, poderia, isso inobstante, ocorrer, desde que a compaixão acabasse por falar mais alto que o egoísmo esperado, afinal, *nenhum motivo* (mesmo o relacionado ao instintivo amor à vida ou ao medo da morte) *é irresistível em si mesmo, uma força absoluta* (cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 39) –, e **(b)** a ética é uma questão de *deliberação de motivos*. – Sobre a relatividade da força dos motivos, Kelsen dirá algo parecido. Veja-se: “[...] a psicologia empírica não conhece fenômenos psíquicos dotados de força, eficácia ou intensidade absolutas” (KELSEN, Hans. Deus e Estado. In: *Contra o Absoluto*, p. 38).

⁷⁶⁰ Para o que se segue cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*, 2019; e SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, 2002, p. 35-132.

Contudo, ao contrário das causalidades *stricto sensu*, excitativa e motivacional-intuitiva, a causalidade como motivação abstrata diferencia-se quanto à envergadura ou campo de abrangência do seu processo determinístico, de vez que, este, em função do jogo de possibilidades facultado pela deliberação racional de motivos, não é fechado a uma quantidade exígua de possibilidades, e sim aberto a um conjunto efetivamente amplo de possibilidades.

Por fim, cumpre lembrar que a causalidade como motivação abstrata também se diferencia das demais espécies de causalidade por fornecer uma informação a mais: a informação quanto ao que se passa no interior do processo causal, isto é, sobre a *força originária* que se explicita na relação causal, seja ela, a *vontade*.

Portanto, recapitulando: a causalidade como motivação abstrato-conceitual *assemelha-se* às demais figuras da causalidade (causa *stricto sensu*, excitação e motivação intuitiva) quanto ao fato de **(I)** também ter sua especificidade e quanto ao fato de **(II)** também poder contar com um mesmo nível de legalidade – a lei da necessidade causal não diminui nem aumenta em nada por se manifestar como causa *stricto sensu*, causa excitativa, causa motivacional-intuitiva ou causa motivacional-abstrata.

Todavia, a causalidade como motivação abstrato-conceitual *distingue-se* notavelmente das demais figuras da causalidade **(I)** quanto à envergadura do processo determinístico por que se objetiva, visto que se trata de um processo aberto à múltiplas possibilidades (motivos abstratos) de determinação (a ponto de poder confundir-se com a própria ideia de liberdade); e **(II)** quanto às vias de acesso à sua compreensão, porquanto se dá a conhecer não apenas do ponto de vista da cognição externa (a relação de necessidade entre o motivo *x* e a ação *y*), mas, outrossim, de um ponto de vista interno (a *consciência* do ato de *vontade* imanente à relação de necessidade entre o motivo *x* e a ação *y*)⁷⁶¹.

Ora, para efeitos de discussão da real natureza da liberdade viabilizadora da prática ético-moral, vimos que, dentre essas quatro características da necessidade

⁷⁶¹ Segundo Schopenhauer, a diferença quase que incomensurável entre o motivo (causa) e a ação (efeito) no agir do homem tornaria a causalidade motivacional abstrata impossível de se compreender realmente, caso *também* não a conhecêssemos seguramente por dentro, ou seja, caso *também* não soubéssemos imediatamente da força que dá o poder de causação ao motivo, seja ela: a vontade – a qual “[...] sabemos e compreendemos melhor que qualquer outra coisa, seja o que for” (Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 170). Mais a esse respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 70.

como lei de motivação abstrata, importa a Schopenhauer colocar em destaque duas delas, quais sejam: **(I)** a envergadura aberta, por obra do expediente racional da deliberação (de motivos/possibilidades), do processo determinístico por que se implementa; e, isso inobstante, **(II)** a natureza irreduzível da força de sua legalidade, visto que, se é certo que toda a sutileza e complexidade dos motivos abstrato-conceituais afetos à psique racional tornam a necessidade, em seu aspecto exterior, efetivamente mais intrincada (a começar pela *imprevisibilidade das ações*⁷⁶², que, contudo, *não tem a ver com indeterminação, mas com nossa ignorância dos motivos e dos caracteres individuais sobre os quais eles operam*)⁷⁶³, não é menos certo que ela não tem em nada enfraquecida ou suspensa sua inexorabilidade (*a prensa da necessidade não se afrouxa*)⁷⁶⁴.

Com efeito, o mestre de Frankfurt jamais perde de vista o fato de que, esta necessidade (concernente ao agir humano) desdobrável como determinismo de envergadura aberta, isto é, como determinismo motivacional abstrato-conceitual, pode ser traduzida como uma forma de liberdade tão-somente em face da necessidade desdobrável como determinismo de envergadura fechada, isto é, como determinismo não-humano (leia-se: determinismo *stricto sensu*, excitativo e motivacional-intuitivo), afinal de contas, a necessidade desdobrável como determinismo de envergadura aberta, quer dizer, como determinismo motivacional abstrato-conceitual ou lei de

⁷⁶² Sobre o “valor de sobrevivência” da imprevisibilidade associada ao intelecto racional, consideremos esta opinião sugestiva: que a flexibilidade proteica característica à consciência racional “[...] pode reduzir nossa previsibilidade a predadores. Se você só tem uma sub-rotina [*sic*] e a opera o tempo todo, um predador saberia exatamente como pegá-lo [...]” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 156). Sob esse ângulo, a razão figura como o mecanismo de defesa por excelência.

⁷⁶³ Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 79. A título de especulação, poder-se-ia até traçar um paralelo, quanto à envergadura do processo determinístico, entre o princípio da incerteza ou probabilidade quântica (ou, por que não?, o princípio da causalidade *como* incerteza ou probabilidade quântica) e a causalidade como motivação abstrata, dado que, guardadas as devidas proporções, em ambos os casos o processo de determinação aparenta-se aberto, por conseguinte, peculiarmente sutil, complexo e intrincado, inclusive no que tange à imprevisibilidade (a propósito: a *imprevisibilidade* quântica realmente se deve a uma questão de *indeterminação* ou à alguma *ignorância* insuperável decorrente da impossibilidade estrutural de o sujeito cognoscente representar o objeto cognoscível ao nível quântico sem uma perturbação maior que a existente na representação do objeto cognoscível ao nível tangível-convencional? Ou seja, não podemos *prever* se o gato de Schrödinger está vivo ou morto porque o seu estado é *indeterminado* ou porque simplesmente *ignoramos* como possa ser o seu estado livre das limitações ou “contaminações” inerentes ao ato de observação ou “medição” do fenômeno quântico?). De todo modo, seria preciso ressaltar que, nos termos da teoria schopenhaueriana, a causalidade como lei de motivação continuaria peculiarmente especial, por ser a única a permitir a compreensão da causalidade *a partir de dentro*. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 159. Para uma apresentação de fôlego, com discussões aprofundadas e ampla contextualização histórica, da célebre experiência imaginária do gato de Schrödinger, cf. GRIBBIN, John. *In search of Schrödinger’s cat*. Quantum physics and reality. New York: A Bantam Book, 1984.

⁷⁶⁴ Cf. PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 79.

motivação racional, continua sendo necessidade ou determinismo, nomeadamente, *necessidade ou determinismo ético-moral*.

A propósito, sob esse aspecto, não há embargo se, na prática, como sói acontecer, definir-se o estado de necessidade por exclusão, a saber, como o estado outro que não o estado em que o processo causal ocorre por intermédio e sob o conflito da *multiplicidade de possibilidades* (motivos abstrato-conceituais), logo, como o estado outro que não o estado de liberdade, desde que por estado de liberdade se compreenda o estado de necessidade ou determinismo moral, como tal contrário e distinto, mas não contraditório e adverso, do estado de necessidade ou determinismo não-moral (*stricto sensu*, excitativo, motivacional-intuitivo)⁷⁶⁵.

Do que acabamos de expor, já se vê que, malgrado a posição determinista de Schopenhauer, a *condição de possibilidade* da realidade ética, qual seja, a liberdade, para ele continua subsistindo perfeitamente, modificando-se apenas a sua *explicação*.

Porquanto, a julgar pelo magistério schopenhaueriano, nem a liberdade, oposta à necessidade, é sinônimo de indeterminismo ou liberdade de indiferença (cuja versão corrente é o livre-arbítrio), nem a necessidade, oposta à liberdade, é sinônimo, sem mais, de determinismo em geral (cuja caricatura corrente é o fatalismo), bastando, ao menos para efeitos do agir ético em chave empírico-afirmativa da vontade de vida, que a liberdade, oposta à necessidade, seja equivalente à liberdade em face do estado de necessidade ou determinismo não-humano, ou seja, à necessidade moral desdobrável num processo determinístico de envergadura aberta, e que a necessidade, oposta à liberdade, seja equivalente ao estado de necessidade ou determinismo não-humano, ou seja, à necessidade não-moral desdobrável num processo determinístico de envergadura fechada⁷⁶⁶.

⁷⁶⁵ Por pertinente, lembre-se que esse estado de necessidade moral ou estado de liberdade (em face do estado de necessidade não-humano, logo, não-moral) também não é contraditório e adverso, mas tão-só contrário e distinto, da determinabilidade originária consumada, por obra da asseidade, no caráter inteligível.

⁷⁶⁶ Questão interessante seria a de saber se o aspecto aberto das determinações incertas ou probabilísticas próprias à realidade quântica seria suficiente para se não situar, aproximar esta, do fenômeno ético-moral. Não que isso pudesse ter ocorrido a Schopenhauer, o qual faleceu bem antes (1860) do advento da formulação quântica (o período mais ou menos compreendido entre 1900 e 1930). Contudo, de uma perspectiva schopenhaueriana, suspeitamos que a conexão ora especulada não faria sentido, quando mais não seja porque, para efeitos de ética ou moral, o que interessa ao filósofo oitocentista não é só a existência de uma pluralidade de possibilidades contextualizando este ou aquele processo de determinação, mas, sobretudo, o fato de se tratar de um contexto de pluralidade de possibilidades viabilizado pela ponderação racional de motivos, enquanto tal acompanhado (mesmo que segundo graus vários) de consciência e intenção – a despeito de todo o pano de fundo volitivo inconsciente. Sobre a origem novecentista da mecânica quântica e os principais atores que, direta ou indiretamente, participaram do seu estabelecimento (Max Planck, Albert Einstein, Niels Bohr, Louis de

Eis por que, na realidade, o verdadeiro oposto ao conceito de necessidade, como Schopenhauer episodicamente adverte, não é tanto o conceito de liberdade, mas o conceito de contingência.

Conforme aduz o filósofo, a contingência, tal como a necessidade, também é uma questão de relação entre fenômenos, objetos ou representações. Entretanto, se a necessidade é a relação do fenômeno com aquilo que é sua razão suficiente (sua causa), a contingência, por sua vez, é a relação do fenômeno com tudo o mais que não aquilo que é sua razão suficiente ou causa, quer dizer, a contingência é a relação do fenômeno tanto com as vias de determinação fenomênica hipoteticamente alternativas a ele quanto com os fenômenos que com ele se relacionam no tempo e no espaço por mera coincidência.

Para lançarmos mão de um bom exemplo, imaginemos o advento de um relacionamento amoroso entre duas pessoas graças a um encontro fortuito numa rodoviária. Naturalmente, de plano seria possível cogitar inúmeros cenários alternativos que as teriam desviado desse primeiro encontro decisivo (uma carona, uma ressaca, um atraso, um assalto no trajeto rumo à estação rodoviária, as escolhas do horário da viagem não coincidirem etc.). Todavia, malgrado todos esses outros cenários possíveis, nossas personagens se encontram, dando início a uma história amorosa. Ora, inexistente uma força necessitante e tampouco uma nos moldes da lei natural determinando *affairs* em terminais rodoviários. Por óbvio, há o instinto sexual (por meio do qual a Vontade de vida da espécie se conserva), as perversões *naturais* (em que o indivíduo busca o seu prazer a despeito das implicações de fundo para a espécie), as atrações, as fantasias, os interesses, as curiosidades e demais coisas do gênero (como a ativação dos receptores de ocitocina e vasopressina)⁷⁶⁷, os quais certamente começaram a atuar tão logo nossas personagens se cruzaram. Mas não há nenhuma lei causal determinando o destino amoroso de x e y em encontros de rodoviária. Ao contrário, o que se reconhece é que, não fosse o jogo do acaso, é pouco mais que provável que x e y teriam se envolvido com outras pessoas.

No entanto, lembre-se: *nada acontece sem outro acontecimento pelo qual é*, ou, se se quiser, *nada acontece sem uma razão suficiente*, conforme, aliás, o senso comum já o diz, conquanto supersticiosamente, no proverbial “nada é por acaso”.

Brogie, Erwin Schrödinger, Max Born, Werner Heisenberg, Pascual Jordan e Paul Dirac) cf. REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. V-VI.

⁷⁶⁷ Cf. RIDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*, p. 67.

Em sendo assim, pergunta-se: onde estão a necessidade e a contingência no exemplo em tela? Resposta schopenhaueriana: aquela está na relação dos protagonistas para com o conjunto de todas as coisas e eventos que, à guisa de motivos, determinaram-nos causalmente à aparecerem e se encontrarem naquele dia e naquele horário no saguão da rodoviária; e a segunda (a contingência) na relação deles para com tudo o mais, a começar pela relação de um para com o outro (a decisão de cada qual de aparecer na rodoviária foi tomada à revelia da decisão do outro), a qual, por evidente, antes sequer existia propriamente e só muda de aspecto e passa a concorrer para a causalidade do flerte a partir do momento em que se encontram.

Portanto, contingência é a posição em que se acha um fenômeno em relação tanto aos cenários fenomênicos hipoteticamente⁷⁶⁸ alternativos a ele quanto a todo e qualquer fenômeno com ele apenas coincidente no espaço-tempo, e necessidade é a posição em que se acha um fenômeno em relação àquele(s) fenômeno(s) específico(s) que se presta(m) como sua razão suficiente.

Por isso que, no final das contas, não há falar em *necessidade absoluta* (caso em que a necessidade é vista como o atributo de um ser, geralmente deus, que, sem depender de um fundamento, isto é, de uma outra coisa, não poderia não ser, e o contingente como tudo aquilo estabelecido por um fundamento, ou seja, por uma outra coisa)⁷⁶⁹ e tampouco em *acaso absoluto* (em que *tudo, ou, ao menos, o agir humano, seria sem uma razão pela qual seria*, nisto, aliás, consistindo o postulado de fundo do livre-arbitrista ou indeterminista), dado que todo fenômeno é a um tempo necessário

⁷⁶⁸ Hipoteticamente porque, para Schopenhauer, somente do ângulo de olhar da abstração (pensamento), que retira o fenômeno do contexto de sua realidade efetiva e o coloca em comparação com outras rotas fenomênicas possíveis, é que o fenômeno pode figurar contingente (leia-se: não-necessário), afinal, presume-se que, se as condições determinantes da causa do fenômeno em questão fossem outras, então, das duas uma: ou ele teria ocorrido mesmo assim, embora por força de um outro encadeamento causal (lembre-se: um fenômeno empírico pode resultar de causas diversas), ou ele não teria ocorrido, e então um outro fenômeno teria entrado em cena no seu lugar. Seja como for, acontece que, do ângulo de olhar da efetividade (realidade), o fenômeno, qualquer que seja, haverá de figurar, sempre, como algo necessário, já que, como tal, não pode aparecer senão como o efeito resultante de um outro fenômeno (há algum fenômeno que, como tal, não se nos apresenta como o resultado causado por um outro fenômeno?), donde, sob esse aspecto, a conclusão de Schopenhauer no sentido de que *tudo o que é real é necessário e tudo o que é necessário é real*. Em suma, para o filósofo, não há nenhum embargo em comparar abstratamente o real com cenários alternativos, transformando-o assim em algo contingente, desde que – e este é o tipo de ressalva que não se pode ignorar –, nesse processo, não se olvide que qualquer outro cenário que enfim houvesse se tornado real também teria se efetivado como o resultado inexorável de dada razão suficiente. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 578-588.

⁷⁶⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 581-582.

e contingente: necessário *em relação* àquilo que é sua causa e contingente *em relação* a todo o resto:

Tudo o que é necessário [...] é apenas relativo, a saber, sob a pressuposição do fundamento do qual se segue. [...] O oposto contraditório, isto é, a negação da necessidade é a CONTINGÊNCIA. O conteúdo deste conceito é, pois, negativo, ou seja, nada senão a ausência da conexão expressa pelo princípio de razão. Consequentemente, também o contingente é sempre apenas relativo, vale dizer, em relação a algo que NÃO é seu fundamento. Cada objeto, não importa sua espécie, por exemplo cada evento no mundo real, é sem exceção necessário e contingente ao mesmo tempo: NECESSÁRIO em relação àquilo que é sua causa, CONTINGENTE em relação a todo o resto. Em verdade, seu contato no tempo e no espaço com todo o resto é uma mera coincidência, sem ligação necessária [...]. Tão pouco pensável quanto uma necessidade absoluta é um acaso absoluto. Porque do contrário este último seria um objeto que não estaria com nenhum outro na relação de consequência a partir de um fundamento. A inconcebibilidade de uma tal coisa é justamente o conteúdo negativamente expresso do princípio de razão, que portanto teria primeiro de ser abolido, a fim de pensar um acaso absoluto. No entanto, este perderia toda significação, pois o conceito de casual adquire significação tão-somente em sua referência àquele princípio e significa que dois objetos não estão entre si na relação de fundamento a consequência.⁷⁷⁰

Assim, para resumir com mais uma ilustração: a morte de Chatterton foi um fato *necessário* em relação à sua *causa mortis*, o suicídio, embora tenha sido um fato *contingente* em relação à hipótese de continuar vivo e às incontáveis outras formas hipotéticas de morrer, assim como a todo o contexto de fenômenos e eventos meramente coincidentes com seu suicídio no espaço-tempo⁷⁷¹ – por exemplo, em 1770, ano em que Chatterton atentava contra a própria vida, acredita-se que Kant lia Hume e despertava do seu sono dogmático: mas o que, para além do mero acidente⁷⁷² temporal (1770) e espacial (Europa), esse fato concernente ao solitário de Königsberg teve a ver com o suicídio do jovem poeta britânico?

Isso posto, infere-se, com base no raciocínio de Schopenhauer, que, a liberdade empírica, intelectual *na* prática ou psicológica (única que interessa para efeitos de compreensão da *condição de possibilidade* das ações particulares empíricas conformadoras da ética) não é tanto o *lado* não-necessário das relações, o

⁷⁷⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 579-580; grifo do autor.

⁷⁷¹ Rigorosamente falando, para o filósofo alemão, o *real* (o *fato*) é o *efeito* considerado como tal, ao passo que, a *necessidade* e a *contingência* são o efeito (o real, o fato) considerado em relação, respectivamente, ao seu fundamento (*causa*) e a todo o resto que não é seu fundamento (*acaso*). Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 580 e p. 584.

⁷⁷² Leia-se: “Acidental significa a simultaneidade do que não está causalmente conectado” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual*. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. I, p. 214). No original inglês: “Accidental means the concurrence in time of that which is causally not connected”.

qual identifica-se com a contingência, mas um tipo específico de relação necessária, qual seja, a relação de necessidade nos moldes da lei de motivação abstrata ou princípio de razão suficiente do agir, de sorte que, no que se refere especificamente à ação humana, ela será livre em relação ao motivo abstrato que lhe deu causa, isto é, em relação ao motivo abstrato (fundamento) do qual ela se seguiu necessariamente (como a consequência), e contingente em relação a tudo o mais.

Mais precisamente, poder-se-ia dizer que a ação humana é *necessária* no tocante a todo o seu aspecto regido pelo determinismo ou necessidade não-moral (e.g. as funções motoras subjacentes à ação); é *livre* tangentemente ao seu aspecto regido estritamente pela lei de motivação abstrata, *i.e.*, pelo determinismo ou necessidade moral; e é *contingente* no que concerne ao resto, quer dizer, tanto ao espectro de hipóteses de ação alternativa quanto ao espectro dos fatos não mais que coincidentes com ela no espaço-tempo. Evidentemente, é verdade que a liberdade como necessidade moral, ao adicionar os motivos abstrato-conceituais ao jogo da aleatoriedade, como que alarga e aprofunda o *lado* contingente da ação humana, tornando-o, ante o *lado* contingente das relações dos demais fenômenos, incomparavelmente mais complexo. Porém, urge ressaltar que, embora essa contingência extraordinária, para não dizer caótica, torne bem mais intrincado o trabalho de compreender e tentar prever, ao menos por alguma aproximação probabilística, a determinação da ação humana, ela (essa contingência excepcional tirante a sistemas caóticos) não abole em nada o fato de a ação humana continuar, afinal, determinada: “É muito difícil prever para onde vão os sistemas caóticos, mas cada estado do sistema tem uma relação causal com o estado anterior”⁷⁷³.

Aliás, aqui é necessário um parêntese: *a probabilidade da realidade empírica convencional* (na qual o aspecto tangível da ação humana se inclui) é *diferente da probabilidade da realidade empírica do reino quantum*.

Muito basicamente, aquela se deve ao desconhecimento ou à incapacidade de manipular os dados disponíveis acerca do conjunto das condições que concorrem

⁷⁷³ Cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 181. A propósito, fosse-nos permitido ventilar um paralelo entre esse determinismo “aberto” (à contingência) e o paradigma do “limite do caos” frequentemente citado na teoria da complexidade, então diríamos que é *como se* o caráter inteligível em conjunto com a lei da motivação abstrata constituíssem uma determinabilidade (o “limite”), mas uma determinabilidade desdobrável por um instrumento, o conhecimento racional, com frouxidão suficiente para fazer com que o resultado final do desdobramento dessa determinabilidade, a ação, seja relativamente fácil e indefinidamente alterável, aberto e proteico (o “caos”). Para uma apresentação sucinta do paradigma do “limite do caos” cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 81-86.

para o advento de um fenômeno complexo (e.g. eventos meteorológicos, resultados de jogos de azar, a baixa ou alta dos mercados, este ou aquele comportamento humano em face da lei⁷⁷⁴ etc.), com o que se lança mão do raciocínio estatístico (ou, no mínimo, de plausibilidade), centrado nas propriedades e processos mais gerais, como recurso último para se obter ao menos uma previsão aproximada (provável) do fenômeno em questão.

Já a probabilidade afeta ao estrato quântico é diferente, porque ela apresenta-se como algo “inerente” à própria realidade quântica, considerando-se que, a despeito do grau de conhecimento que se venha a obter do fenômeno quântico, sua previsão será sempre probabilística⁷⁷⁵.

Contudo, como não poderia deixar de ser, essa concepção usual da probabilidade quântica é controvertida, pois pode bem ser que a “inevitabilidade” da probabilidade associada à realidade quântica mais não seja que uma espécie de epifenômeno da “inevitabilidade” da magnificação do distúrbio da incerteza na medição do objeto quântico.

Nesse sentido, a realidade quântica seria “inevitavelmente” probabilística (no sentido de que seus elementos, as partículas atômicas ou subatômicas, têm “funções de onda”, quer dizer, prendem-se a “ondas de probabilidade”) não porque, em si mesma, ela seria probabilística, mas sim porque, por força da *contaminação* característica à medição do objeto quântico, sua previsão não poderia deixar de portar uma margem significativa de incerteza, logo, de probabilidade.

Ou seja, o fenômeno quântico seria “inescapavelmente” probabilístico porque, embora todo e qualquer fenômeno não possa escapar do “distúrbio da incerteza”, somente no fenômeno quântico esse distúrbio, a incerteza, *magnificar-se-ia* a ponto de “contaminar”, quer dizer, a ponto de se fazer “inescapavelmente” notável (*a “indeterminação” do fenômeno quântico seria uma consequência da perturbação ínsita à medição do objeto quântico*)⁷⁷⁶:

[...] **o princípio da incerteza é absolutamente geral: aplica-se a tudo.** [...] A razão pela qual conseguimos conviver facilmente com [...] descrições incorretas do mundo físico está em que, nas escalas cotidianas, o grau de incerteza envolvido é mínimo e em geral passa despercebido. O princípio de Heisenberg não só declara a incerteza, mas também especifica – com

⁷⁷⁴ Tanto que, “[...] fossem dados, de maneira completa, o caráter empírico e os motivos, [então] a conduta futura do homem poderia ser calculada como um eclipse do sol ou da lua” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 378).

⁷⁷⁵ Nesse sentido cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 115, p. 211 e p. 590.

⁷⁷⁶ Cf. REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*, 1944, p. 14-17 e p. 20-21.

segurança absoluta – o *grau* mínimo de incerteza em cada situação. Se [por exemplo] aplicarmos a sua fórmula à velocidade do carro que passa pelo cruzamento a setenta quilômetros por hora e cuja posição é conhecida com a precisão de um centímetro, a incerteza quanto à velocidade será um pouco menor do que um bilionésimo de bilionésimo de bilionésimo de bilionésimo de um quilômetro por hora. [...] Mas se, em vez de um automóvel, estivéssemos falando de um elétron cuja posição fosse conhecida com a precisão de um bilionésimo de metro, a incerteza quanto à sua velocidade estaria na faixa de 100 mil quilômetros por hora. **A incerteza está sempre presente, mas se torna significativa apenas nas escalas microscópicas.**⁷⁷⁷

Então, resumindo: a probabilidade concernente à escala convencional da realidade decorre de algum tipo de ignorância ou insuficiência na manipulação dos dados disponíveis, donde, inclusive, a especulação de que, se porventura esse *déficit* (ignorância ou insuficiência na manipulação teórica) algum dia fosse eliminado, aquela (a probabilidade clássica), por via de consequência, também o seria⁷⁷⁸.

Por outro lado, a probabilidade atinente à escala microfísica do reino quântico decorreria de uma *magnificação contaminadora*, no nível da *medição quântica* (leia-se: no nível da “observação/medição” que “colapsa a onda de probabilidade”), do que há de perturbação natural (de incerteza) em todo e qualquer fenômeno.

De modo que, aqui, a fonte da *contingência* não estaria tanto na confrontação abstrata de cenários possíveis ou no fator coincidência (acidente), mas numa realidade, digamos, *cronicamente contaminada*, e que, exatamente por isso, não poderia ser prevista nos moldes da previsão da realidade convencional “não-contaminada”.

⁷⁷⁷ Cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 122-123; grifo do autor; negrito nosso. Por oportuno, acresce-se a observação de que, mesmo na realidade dita convencional, a incerteza e (por conseguinte) o fator probabilístico nela vão aumentando quanto mais se vai adentrando na escala microfísica dos fenômenos, com o que parece haver certa proporcionalidade entre a complexidade causal/probabilística do fenômeno e a escala em que ele opera. Cf. REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. 1.

⁷⁷⁸ Como se vê, trata-se de especulação, pois o fato é que, atualmente, se não todas, parte considerável de nossas teorias é (segundo graus vários) de natureza probabilística, porque parte considerável de nossas teorias baseia-se (segundo graus vários) em conhecimentos causais inexatos, os quais, isso inobstante, “funcionam”, “satisfazem”, “operam”. Nesse sentido cf. REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. 1-4. Contudo, tenhamos em mente que, o que no fundo importa a um filósofo determinista como Schopenhauer é menos a possibilidade de um conhecimento exato desta ou aquela relação de causalidade do que o *pressuposto* da causalidade, ou, antes, do princípio de razão suficiente, a viabilizar e orientar a busca de qualquer saber, máxime o sistematicamente fundamentado (*episteme*). Se a lei da causalidade não pode ser comprovada ou verificada exatamente, e por isso o mais adequado seria falar em lei da probabilidade (caso em que o copo da causalidade é enxergado como meio vazio), ou se esta é aquela na medida do possível (caso em que o copo da causalidade é enxergado como meio cheio), é algo secundário na teoria de Schopenhauer. O primário está no fato de que, independentemente do nome que se dê à coisa, estar-se-á sempre às voltas com a *pressuposição a priori* de alguma razão suficiente em matéria de conhecimento (empírico ou abstrato). Como veremos, Kelsen – inclusive com fincas em Reichenbach – abrirá mão dessa causalidade apriorística e se contentará com a causalidade empírica, logo, probabilística.

À parte essa pequena digressão sobre as diferenças das probabilidades ordinária e extraordinária (quântica), pode-se então concluir, de tudo quanto havia sendo dito, que, Schopenhauer logra conciliar determinismo causal (estado de necessidade) e liberdade ética ao simplesmente contentar-se com o fato de que liberdade é o mesmo que razão *na* prática, logo, que determinação causal via deliberação de motivos abstratos ou necessidade ético-moral, logo, que contrafactualidade. Com efeito, para o filósofo, a liberdade ética ou moral mais não é que a liberdade intelectual *na* prática (mormente designada de liberdade psicológica), cuja consistência são a *pluralidade* e o *conflito* de possibilidades, assim como a *eleição* de uma possibilidade em detrimento de outras, em que se traduzem todo o expediente racional de deliberar motivos abstrato-conceituais.

Nesse diapasão, o agir (anti)ético é possível e real não porque seríamos pretensamente dotados de livre-arbítrio (em que *livre* significa *o que não é determinado sob relação alguma*)⁷⁷⁹, de liberdade de indiferença, de autonomia “transcendental” e de uma existência que precedesse a essência, ou porque estaríamos imersos no indeterminismo e no acaso absoluto. Em poucas palavras: porque teríamos o poder para, num mesmo momento e circunstância, escolher absoluta, indeterminada e indiferentemente por qualquer uma das opções sob deliberação⁷⁸⁰. A bem da verdade, diz-nos Schopenhauer que, se consideradas até o fim, postulações desse jaez, além de transcendentalmente impossíveis (recorde-se: para o filósofo, a causalidade, ao lado do tempo e do espaço, constitui o lado formal ou apriorístico de toda a experiência possível), empiricamente improváveis⁷⁸¹ e

⁷⁷⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 41-42. A propósito, numa linguagem mais consentânea com as ciências do cérebro: não se trata do livre-arbítrio em sentido trivial, “[...] a capacidade de escolher os próprios pensamentos e comportamentos livre da vontade dos outros e do resto do mundo ao redor. [Mas da] liberdade em relação às restrições impostas pelos estados físico-químicos do próprio corpo e mente” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 112).

⁷⁸⁰ Leia-se: “[...] la libertad de la voluntad [...] consistiría en que ninguno de los actos de voluntad mismos, en un caso individual aislado, o sea, en un carácter individual dado, estaría determinado necesariamente por las circunstancias externas en las que se encuentre el hombre en cuestión, sino que podría resultar así o también de otra manera” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 56). Ou seja: “[...] aquí hemos de pensar algo que determina sin ser determinado; que no depende de nada, sino que de ello depende lo demás; que sin coacción, por consiguiente sin razón, produce ahora A, cuando podría exactamente igual producir B ó C ó D; y, por cierto, podría absolutamente, en las mismas circunstancias, es decir, sin que ahora hubiera en A nada que le otorgase una preferencia (pues ésta sería motivación, o sea, causalidad), frente a B, C, y D” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 77; grifo do autor).

⁷⁸¹ Adita-se, por pertinente, que, a depender da leitura quântica adotada, o indeterminismo (& Cia.) não figura menos improvável na escala quântica: “Na física quântica, a física do mundo real, há algumas semelhanças com [a] perspectiva clássica; [...] se conhecermos agora mesmo a função de onda

ontologicamente absurdas, são quase inconcebíveis ao pensamento (*algo que se pode dizer com palavras, mas que não se alcança com pensamento*)⁷⁸². Ao contrário, a ética está na ordem do dia unicamente por causa do contexto contrafactual típico à condição humana, a saber, o contexto da genuína multiplicidade de motivos (leia-se: da genuína multiplicidade de possibilidades ou vias de ação) radicado na faculdade da consciência racional⁷⁸³, a qual, assim funcionando, termina por fazer com que a determinação do agir do homem não se restrinja a um repertório fechado, mas que se desdobre, conquanto numa escala variada, por um repertório ímparmente aberto, de resto identificável com a *modificabilidade* conatural à configuração do conhecimento da razão (em tese, indefinidamente *incrementável*). Sim, ao fim e ao cabo, tamanha *pode* ser a abertura do determinismo motivacional abstrato-conceitual, ou seja, a liberdade em face do determinismo *stricto sensu*, excitativo e motivacional-intuitivo (ainda mais se vislumbrada da perspectiva temporal da espécie)⁷⁸⁴, que, não fossem os danos nada insignificantes relacionados à falácia livre-arbitrista (como a farsa da

quântica relativa a cada partícula do universo, a equação de Schrödinger nos dirá como era, ou como será, a função de onda em qualquer outro momento especificado. Esse componente da física quântica é totalmente determinista, assim como na física clássica. Contudo, o ato de observar complica o relato da mecânica quântica e [...] prossegue até hoje um forte debate sobre o problema quântico da medição. Se um dia os físicos concluírem que a equação de Schrödinger é o único fator a ser levado em conta na mecânica quântica, então a física quântica, em sua totalidade, será tão determinista quanto a física clássica. E tal como acontece com relação à física clássica, algumas pessoas dirão que isso significa que o livre-arbítrio é uma ilusão” (GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 525). É dizer: não fosse o problema (insolúvel?) da contaminação na medição do objeto quântico, as previsões determinísticas do reino quântico seriam tão certas (ou incertas) quanto as clássicas – embora, mesmo sob essa medição quântica contaminada, subsista certa forma de determinismo (logo, de previsão), afinal, como o próprio conceito de probabilidade avança, esta não é o mesmo que vale-tudo, indeterminismo ou contingência absoluta, mas, no caso, apenas a previsão de uma quantidade *x* de lugares em que um fenômeno quântico (como por exemplo a posição ou a velocidade de um fóton) tem maiores ou menores chances de ocorrer, ou seja, para expressar nos termos técnicos do *princípio da complementaridade* de Niels Bohr, a previsão dos lugares em que a onda de distribuição das propriedades (como posição ou velocidade) desta ou aquela partícula quântica tem mais ou menos chance de colapsar. Para uma apresentação compreensível do *princípio da complementaridade* (que une aspectos de onda e de partícula) cf. GREENE, Brian. *O tecido do cosmo*, p. 219-220.

⁷⁸² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. On ethics. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 2, p. 235.

⁷⁸³ Leia-se: “Na visão naturalista, o livre-arbítrio nesse sentido mais profundo [ou seja, o livre-arbítrio empírico, possível] é o resultado da **competição entre os cenários que compõem a mente consciente. Os cenários dominantes são aqueles que excitam os circuitos de emoções** e os mobilizam para o máximo efeito [...]. Eles energizam e concentram a mente como um todo e dirigem o corpo em **linhas de ação** específicas” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 112-113; grifo nosso).

⁷⁸⁴ A propósito: “A atual trajetória da ciência assegura que as gerações futuras adquirirão a capacidade técnica para fazer tais escolhas [sobre modificabilidades no nível da natureza humana]. Não estamos ainda no período volitivo [período da seleção artificial], mas próximos bastantes para que valha a pena refletir na perspectiva. O *Homo sapiens*, a primeira espécie realmente livre, está prestes a desativar a seleção natural, a força que nos plasmou. Não há destino genético fora de nosso livre-arbítrio [no sentido de liberdade intelectual *na prática*], nenhuma estrela-guia pela qual possamos fixar nosso rumo” (WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 267; grifo do autor).

meritocracia capitalista e a barbárie do punitivismo estatal, para não citar senão dois exemplos palpáveis), e seria praticamente supérfluo despende tanto tempo e esforço em denunciá-la – sem contar que, para um determinista crítico, como o é Schopenhauer, a denúncia ao dogma do livre-arbítrio também presta-se, de quebra, como pretexto à denúncia complementar às opiniões rasteiras (ingênuas ou capciosas) em matéria de determinismo, tais como que determinismo seria sinônimo de destino ou fatalismo⁷⁸⁵, ou que o determinismo conduziria, *inevitavelmente* (natural, uma vez que se toma o determinismo em chave fatalista), aos absurdos da desculpologia legal (“não foi culpa dele, meritíssimo, está em seus genes”)⁷⁸⁶, do behaviorismo abusivo⁷⁸⁷, do unilateralismo biologista, do lombrosianismo⁷⁸⁸, do direito penal do futuro e quejandos⁷⁸⁹.

⁷⁸⁵ O único destino admitido por Schopenhauer sem hesitação é o inscrito no caráter inteligível, ou seja, o inscrito na potencialidade volitiva originária escolhida pela própria pessoa enquanto partícipe da asseidade da Vontade. Nesse sentido cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 120-128; e SCHOPENHAUER, Arthur. Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual. *In: Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 201-223. Porém, desde que, para efeitos práticos, o que importa é a *manifestação* ou *vazão* do caráter inteligível, isto é, o modo de afirmação e atualização do curso empírico (caráter empírico) da vontade (caráter inteligível), um tal destino metafísico passa a valer pouco ou quase nada, reduzindo-se à metáfora do “tema fundamental” de inúmeras versões possíveis, estas, contudo, podendo ser tão qualitativamente distintas entre si que é *como se* houvesse livre-arbítrio. Por exemplo, poder-se-ia imaginar uma mesma vontade ardente de verdade animando um eu em uma versão “religioso fundamentalista” e em uma versão “iluminista apaixonado”, embora, na prática, que abismo não separaria uma versão da outra! Por isso que, como examinaremos a seguir, todo o mecanismo imputativo jurídico-estatal não buscará outra coisa que não manipular, com vistas na versão que lhe convém, o curso da manifestação empírico-comportamental da vontade de fundo do destinatário da norma, pouco importando, sob esse aspecto, os nomes escolhidos para qualificar essa vontade de fundo: metafísica, inteligível, numênica, originária, imutável, inata, genética, epigenética etc. Enfim, com os devidos ajustes, é o que bem avalia uma personagem sartriana típica em *Sursis*: “O caminho estava traçado, mas tinham-lhe deixado amplas possibilidades, [...] *era mais uma vocação do que um destino*. Evidentemente, teria podido desejar outra coisa: o destino de um grande filósofo, por exemplo, de um dom Juan ou de um financista. Mas não se escolhe a vocação; acerta-se ou malogra-se [...]” (SARTRE, Jean-Paul. *Sursis: Os caminhos da liberdade 2*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983, p. 303; grifo nosso).

⁷⁸⁶ Cf. RIDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*, p. 399.

⁷⁸⁷ Para uma discussão crítica desse preconceito cf. BAUM, William M. *Compreender o behaviorismo: Comportamento, cultura e evolução*. Trad. Maria Teresa Araújo Silva. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

⁷⁸⁸ Sobre as linhas gerais da escola lombrosiana (capitaneada por Lombroso, Ferri e Garofalo), que, segundo uma etiologia de forte coloração fatalista, ligava a conduta criminoso a tipos criminosos (e.g. delinquente nato, delinquente louco, delinquente habitual, delinquente de ocasião e delinquente por paixão), tipos estes conformados, quase que exclusiva ou preponderantemente, por fatores biológicos anômalos, como, por exemplo, epilepsia, estigmas atávicos (o pretense reaparecimento no seio social civilizado do homem primitivo de feição bárbara e bruta), taras degenerativas e perturbações patológicas, cf. ARAGÃO, Antônio Moniz Sodrê de. *As três escolas penais*, p. 31-56, p. 108-111 e p. 160-191.

⁷⁸⁹ Embora Schopenhauer, pouco afeito a casuísmos, não tenha se dado ao trabalho de fazer frente aos vários *non sequiturs* mais particulares relacionados ao determinismo (alguns dos quais, aliás, formulados ou popularizados quando o filósofo nem era mais vivo, a exemplo de boa parte das teorias penais repressivas-preventivas à *la* Lombroso), as implicações de suas advertências críticas gerais no assunto, ao menos no essencial, o permitem.

Feitas essas considerações sobre o determinismo motivacional abstrato (ou a liberdade ante o determinismo não-humano) como o verdadeiro mecanismo alicerçado da ética em geral na filosofia schopenhaueriana, passemos, a seguir, às implicações dessa premissa sobre o instituto da imputabilidade jurídica – o x da questão do presente trabalho.

2.3 – Terceiro ato: O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica

Para Schopenhauer, a imputação jurídica (legal, positiva), quanto aos seus desdobramentos sociopsicológicos, faz parte de uma técnica mais ampla característica à razão *na* prática, seja ela, a técnica contramotivacional clássica⁷⁹⁰.

Isso significa dizer que, esta, a técnica dos contramotivos, é o *gênero* da qual aquela, a técnica imputativa jurídica, é uma *espécie* (por certo a mais palpável) ao lado de outras, como, por exemplo, a imputação eudaimônica na esfera da sabedoria, a imputação pedagógica nas esferas familiar e educacional, a imputação social na esfera das conveniências, a imputação ético-profissional na esfera do trabalho, a imputação moral na esfera do estabelecimento dos princípios amparadores da sustentabilidade do agir compassivo, a imputação religiosa na esfera da preceituação dogmática etc., podendo-se indicar, como a propriedade elementar e comum a todas essas espécies ou formas de imputação, a estratégia de, na deliberação, valer-se da representação de certos contramotivos com o fito de fazer frente e superar outros motivos que, sem a resistência e a subjugação daqueles, conduziriam à vazão volitivo-comportamental que se pretende evitar.

Daí vem o prefixo *contramotivos*, porque estes são motivos arregimentados para o propósito imediato de dominar uma outra ordem de motivos, sim, a ordem dos motivos que, caso não fossem vencidos pelos *contramotivos*, predominariam, e, conseqüentemente, determinariam a manifestação da vontade-conduta que se quer debelar:

Estabeleço [...] algumas premissas [...]: 1. nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou impulso suficiente; 2. ainda menos uma ação para a qual se

⁷⁹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 129-132.

apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar se um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação [...].⁷⁹¹

Geralmente, os motivos tomados como *contramotivos*, precisamente em função dessa sua natureza combativa, possuem, enquanto tais, um aspecto desincentivador, no sentido de constituírem um mal presumivelmente maior do que o benefício relacionado ao motivo combatido. Disso decorre o fato de, via de regra, estarem associados a consequências aversivas (puxões), como sofrimentos, vergonhas, humilhações, penas, castigos, prejuízos, danos, perdas, represálias e afins⁷⁹².

Contudo, nada impede que os contramotivos tomem um aspecto incentivador, no sentido de conformarem um bem presumivelmente maior ou melhor do que o benefício vinculado ao motivo sob combate. Nesse caso, estarão associados a consequências atrativas (empurrões), tais como prêmios, recompensas, vantagens, congratulações, aplausos, reconhecimento ou uma boa consciência gratificante, desde que, por óbvio, supõe-se serem capazes de superar o motivo determinador do curso volitivo-comportamental que se quer impedir⁷⁹³.

Assim é que, por exemplo, se quero me proteger da gratificação fácil e imediata (motivo) da preguiça procrastinatória, posso representar a mim, à guisa de contramotivo, o arrependimento futuro (pelo tempo malbaratado, pela erosão do hábito de uma rotina disciplinada e produtiva instituído a duras penas, pelo acúmulo das obrigações etc.), sem prejuízo da consciência tranquila do dever cumprido; se sou pai e preciso contribuir para que minha filha aprenda a lidar com alimentos prazerosos (motivo) mas pouco ou nada saudáveis, posso tentar fazer com que ela tenha no dia a dia exemplos contramotivacionais de hábitos alimentares em que prazer e saúde se acham equilibrados; se sou professor e sou desafiado a tirar o aluno de sua “zona de conforto” (motivo), posso ensaiar vários contramotivos, desde, claro, a má e velha chantagem, obtendo sua atenção à fórceps pela ameaça de cobrar a matéria na prova, até a façanha de levá-lo a reconhecer sua ignorância (geralmente expondo-o a uma

⁷⁹¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 132.

⁷⁹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 130.

⁷⁹³ Por exemplo: “Uma recompensa no outro mundo na qual se crê firmemente é para ser vista como bem segura, mas como uma troca a ser sacada a longo prazo. A promessa do mendigo satisfeito, tão frequente em toda a parte, de que a esmola será restituída, mil vezes multiplicada naquele mundo, pode levar muito sovina a dar esmolas generosas que ele reparte contente como bom investimento, firmemente convencido de também ressuscitar depois, naquele mundo, de novo, como um homem muito rico” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 128).

situação-problema na qual ele consiga se enxergar) e sinta a necessidade de superá-la (ocasião em que, para ele, o conhecimento passa a fazer sentido como ferramenta para a solução de um problema)⁷⁹⁴, passando pelo apelo ao seu amor-próprio (psicologia reversa); se estou numa confraternização de trabalho com drinques “à vontade” (motivo) e quero garantir a compostura, posso representar, à guisa de contramotivo, a sanção espontânea que costuma sobrevir a quem “perde os limites”, sem contar o risco, atualmente, de o deslize ser sadicamente registrado por todos os ângulos pelos aparelhos celulares dos colegas; e se somos o Estado às voltas com a tarefa de impedir o benefício (motivo) ilegal relacionado à inobservância da norma, podemos lançar mão dos contramotivos da ameaça de uma sanção punitiva (destinada a funcionar como o “custo” no cálculo utilitário do destinatário da norma) ou da promessa de uma sanção premiativa (geralmente no caso de um ato de obediência especial, a exemplo da quitação do tributo antes da data do vencimento)⁷⁹⁵.

Portanto, conforme ressaí desses exemplos, o que, quanto ao essencial, acontece em todos eles, é não mais que o expediente de imputar a um sujeito a capacidade de ser determinado num sentido outro que não o que se quer evitar, graças, contudo, não ao livre-arbítrio ou a qualquer outra coisa que o valha, mas, pura e simplesmente, à representação de contramotivos.

Dito de outro modo, o sujeito é tomado como responsável porque dotado de uma faculdade de representação que o torna capaz de contrapor, aos motivos (causas) de ações que se quer ver evitadas, motivos outros mais fortes (contracausas), dado que inibitórios (dissuasórios) daqueles e conducentes à ações que se quer ver implementadas.

Nesse sentido prático-determinista, sou eudaimonicamente imputável ou responsável porque sou capaz de contrapor a mim mesmo motivos mais fortes aos conducentes a uma prática existencial contrária àquele ideal de vida o mais possível

⁷⁹⁴ Eis aí um enfoque pedagógico que, suspeitamos, o pessimista Schopenhauer poderia endossar, afinal, se o negativo é o originário e o positivo o secundário que só entra em cena pela remoção daquele, então a ignorância é o originário e o saber o secundário que só tem lugar após a remoção daquela. Em outros termos, somente fazendo com que o educando tenha vivamente diante dos olhos sua ignorância na matéria que estiver sob exame é que ele poderá se dispor a realmente querer adquirir o conhecimento hábil para removê-la – mesmo nos casos em que essa “remoção” da ignorância mais não possa ser do que a consciência pura e simples da mesma (sim, o “só sei que nada sei” socrático). ⁷⁹⁵ Sobre as sanções penais e as sanções premiaias cf. REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*, p. 72-76.

protegida da dor⁷⁹⁶; a criança é imputável ou responsável, nos limites das forças de suas faculdades mentais, tão logo se torna capaz de se determinar conforme ensinamentos e exemplos que nela já podem começar a atuar como contramotivos; o aluno é imputável ou responsável porque capaz de sofrer influxos mais poderosos que os ditados por sua tendência inercial; a pessoa é imputável ou responsável por sua experiência ética porque capaz de previamente contrapor para si motivos hábeis a pintar o sem-número de ações insensatas que o abuso inoportuno de álcool pode gerar; e o sujeito é juridicamente imputável ou responsável porque capaz de, em último caso, representando os contramotivos consubstanciados nas sanções, agir conforme a prescrição estatal⁷⁹⁷.

De modo que, prática e deterministicamente falando, imputável ou responsável é todo aquele que, mercê de algum expediente contramotivacional, pode ter o curso de sua manifestação volitivo-comportamental modificado⁷⁹⁸.

Porém, por demasiadamente lata, desnecessário dizer que uma tal conclusão, embora já em grau de lançar luz sobre o cerne da aplicação prática da imputabilidade de base determinista, a saber, a *modificabilidade*, ainda é insuficiente para os nossos fins, para não falar que, se levada às últimas consequências, poderia chegar a ponto de tomar os animais não-humanos, quando não as plantas, como imputáveis ou responsáveis, afinal de contas, se não todos, muitos deles portam algum grau e tipo de suscetibilidade (intuitiva, excitativa ou física) à modificações de comportamento e ou figura (vide o adestramento animal⁷⁹⁹ e a jardinagem ornamental⁸⁰⁰).

Dessarte, somente atentando-se na natureza do atributo viabilizador da modificabilidade da vazão volitivo-comportamental do homem, é que se poderá identificar a particularidade, a nota distintiva, da imputação ou responsabilização jurídica.

Sim, é na modificabilidade genuinamente humana, e não numa modificabilidade genérica qualquer, que se haverá de encontrar o mecanismo próprio à imputação jurídica.

⁷⁹⁶ Desde que um contramotivo pode ser mais forte que um motivo, não há fatalismo, estando “aberto” o caminho para a escultura de si (ou, como diria Schopenhauer, para a *aquisição* da autêntica afirmação empírica do caráter inteligível). Cf. ONFRAY, Michel. Schopenhauer e a “vida feliz”. *In: Contra-história da filosofia*, p. 214-215.

⁷⁹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 445.

⁷⁹⁸ Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 151-152.

⁷⁹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83.

⁸⁰⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 292-293.

Isso posto, a pergunta que agora devemos nos colocar é: em que consiste e a que se deve a modificabilidade humana, logo, a imputabilidade jurídica?

Como visto, segundo a argumentação de Schopenhauer, o homem, embora constituído por uma essência volitiva imutável (caráter inteligível)⁸⁰¹, é, no que diz respeito à manifestação ou vazão desta sua essência volitiva, logo, ao seu agir (caráter empírico), o ser modificável por excelência, devendo essa sua modificabilidade⁸⁰² à natureza aberta (proteica) da principal ferramenta pela qual sua vontade se exterioriza comportamentalmente, qual seja, o intelecto racional⁸⁰³. (Sob esse aspecto, poder-se-ia até redesignar o *Homo sapiens* como *Homo proteus*, ou “homem que muda de forma”, desde que por “homem que muda de forma” entendêssemos “homem que muda de forma *no nível do curso empírico de sua manifestação volitivo-comportamental*”.⁸⁰⁴)

Não que, advirta-se desde já, a vazão da vontade como comportamento, tanto mais ainda na contemporaneidade técnico-científica, não possa ser modificada, para o bem ou para o mal, por outros meios, como, por exemplo, o condicionamento reflexo-intuitivo à *la* behaviorismo, as terapêuticas medicamentosas, a eletroconvulsoterapia (eletrochoque), lobotomias frontais, os procedimentos cirúrgicos experimentais no cérebro (psicocirurgias) e a incipiente intervenção genética reparadora⁸⁰⁵, para ficar nos mais conhecidos. Tudo isso, embora altamente problemático e controvertido (para dizer o menos) do ponto de vista ético-político

⁸⁰¹ Leia-se: “Todo conhecimento abstrato fornece apenas motivos. Motivos, por sua vez, [...] podem apenas mudar a direção da vontade, não ela mesma. Todo conhecimento comunicável só pode fazer efeito sobre a vontade exclusivamente como motivo. E por mais que [...] guiem a vontade, o que o homem verdadeiramente e em geral quer sempre permanece o mesmo” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 469).

⁸⁰² Cumpre ressaltar que Schopenhauer não emprega expressamente o conceito “modificabilidade”, mas, a nosso ver, a ideia de modificabilidade é a ideia-síntese que perpassa toda a sua teoria da imputabilidade enquanto técnica contramotivacional. Aliás, há quem sugira substituir imputabilidade por modificabilidade: “Meu argumento [...] não [é] de redefinir [o conceito de] imputabilidade, é de removê-lo do jargão jurídico. A imputabilidade é um conceito retrógrado que exige a tarefa impossível de desembaraçar a complexa teia genética e do ambiente que constrói a trajetória de uma vida humana. [...] O conceito e a palavra para substituir *imputabilidade* é *modificabilidade*, um termo progressista que pergunta: o que podemos fazer a partir daqui?” (EAGLEMAN, David. Por que a questão não é a imputabilidade. *In: Incógnito*, p. 205; grifo do autor). Contudo, queremos consignar que, ao contrário de Eagleman, a nós uma redefinição bastaria. Desde que o significante *imputabilidade* tenha por significado *modificabilidade* não há, de nossa parte, o que objetar.

⁸⁰³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 83.

⁸⁰⁴ Sobre o *Homo proteus*, que aqui adaptamos aos nossos propósitos, mas que originalmente fora imaginado para designar o possível homem do futuro dotado de capacidade científica e tecnológica para modificar, segundo os seus interesses, desde a natureza genética, em termos de reparos e melhoramentos, até o ecossistema de planetas no espaço afora, cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 269.

⁸⁰⁵ Cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 266 e ss.

(*dever-ser*), é perfeitamente possível, ou, de todo modo, concebível (*poder-ser*), assim como conciliável com a modificabilidade ordinária associada ao exercício prático e consciente da faculdade da razão, a começar pelo fato desses outros métodos de modificabilidade da manifestação da vontade como comportamento mais não serem do que um desdobramento e aplicação *indireta* da própria razão, já que por esta engendrados. Donde, rigorosamente falando, ser preciso encarar a faculdade da razão como podendo atuar, na qualidade de mediadora da manifestação da vontade traduzida em comportamento, de duas maneiras (sem prejuízo de sua combinação), quais sejam: (I) *diretamente*, caso em que se apresenta como a clássica *capacidade* prática de deliberação, tomada de decisão⁸⁰⁶ ou autocontrole, em essência caracterizada pela escolha resultante do conflito de motivos e contramotivos; ou (II) *indiretamente*, caso em que teoriza e produz *técnicas* ou mesmo *tecnologias* de mediação da manifestação da vontade, logo, do comportamento, não ou pouco dependentes do exercício direto da consciência racional, a exemplo da (sempre panaceica?) abordagem medicamentosa, da (sempre abusivamente invasiva?) cirurgia cerebral e da (pandórica?) manipulação genética⁸⁰⁷ – para não mencionar as técnicas ordinárias, como o hábito (que automatiza a ação, tornando-a mais fácil e desse modo poupando tempo e energia psíquica)⁸⁰⁸, a mudança de ambiente (com vistas a favorecer a inibição e ou o estímulo de determinados comportamentos) e o

⁸⁰⁶ Leia-se: “Embora animal e homem sejam determinados por motivos com igual necessidade, o homem, entretanto, tem a vantagem de uma DECISÃO ELETIVA” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 385; grifo do autor).

⁸⁰⁷ A propósito: “É possível que a compreensão das interações gene-ambiente possa fundamentar abordagens preventivas? Aqui está uma experiência de pensamento: deveríamos modificar os genes depois de os entendermos? [...] ainda não foi explorado [...] um papel protetor dos genes – isto é, genes que possam proteger contra afrontas ambientais. Embora esta ideia seja hoje ficção científica, não demorará muito para que alguém proponha uma terapia genética para tais situações: uma vacina contra a violência. Mas há uma desvantagem neste tipo de intervenção: a variação genética é benéfica. Precisamos de variação para produzir artistas, atletas, contadores, arquitetos e assim por diante. [...] Em outras palavras, temos uma profunda ignorância de que combinações genéticas acabam por ser mais benéficas para uma sociedade – e esta ignorância nos dá o mais firme argumento contra a intervenção genética. Além do mais, dependendo do ambiente em que uma pessoa se encontra, o mesmo conjunto de genes pode causar a excelência, em vez do crime. Os genes que predispõem para a agressividade podem produzir um empreendedor ou CEO talentoso; os genes que predispõem para a violência podem gerar um herói do futebol, admirado e pago com um belo salário pela população” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 263-264; grifo do autor).

⁸⁰⁸ Leia-se: “[...] o alvo de uma intervenção pode ir além do aumento do controle consciente sobre comportamentos, incluindo também a substituição de hábitos por outros que se constituirão em novos automatismos” (LIMA, Isabela Maria Magalhães; MALLOY-DINIZ, Leandro Fernandes. Contribuições das neurociências para a compreensão da estabilidade comportamental. *In: Livre-arbítrio*, p. 21-22). Ainda, sobre o “valor de sobrevivência” do hábito (automatismo), em termos de velocidade (tempo) e eficiência (energia), cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 81-84.

sugestionamento subliminar (largamente praticado, se bem que num crescendo indefinível de sutileza, pelo marketing publicitário em geral)⁸⁰⁹.

Isso inobstante, é preciso deixar claramente estabelecido que é a consciência racional *na* prática como capacidade de deliberação contramotivacional, portanto, como mediadora *direta* da vazão da vontade, logo, do comportamento, que Schopenhauer destaca como sendo a verdadeira (ou, ao menos, a principal) condição de possibilidade subjetiva do desdobramento prático da imputação jurídica, na medida em que, via de regra, é baseado no reconhecimento espontâneo do poder debelador dos contramotivos das sanções (punitivas ou premiativas) no conflito de motivos que eventualmente se seguir na cabeça do sujeito em face da exigência normativa, que o poder público espera garantir deste uma manifestação volitivo-comportamental não desobediente, ou seja, não desconforme a direção prescrita.

Sim, embora em geral ainda se explique e justifique em chave livre-arbitrista, o que o Estado efetivamente e desde sempre pressupõe quanto à condição subjetiva do súdito perante a lei, é senão a possibilidade real de influenciar deterministicamente a vontade empírica deste em outra direção que não a da desobediência mediante a contraposição de sanções motivacionalmente mais fortes que as tentações da desobediência⁸¹⁰.

Do contrário, não haveria realmente porquê (na verdade, seria inexplicável) a preocupação (jamais olvidada) com amarrar sanções às exigências positivas, bastando apresentar ao súdito alternativas de ação, a fim de que este, municiado de seu pretenso livre-arbítrio, então escolhesse, absoluta, indiferente e indeterminadamente, por uma ou outra das opções a ele apresentadas.

Entretanto, sabemos que esse não é o caso e tampouco o testemunho da história, pois, desde sempre, é a manifestação volitivo-comportamental abstratamente determinável, ou, mais especificamente, é a vontade empírica determinável pela contramotivação das sanções, o real e verdadeiro princípio antropológico balizador da relação entre o Estado e o sujeito destinatário da norma.

⁸⁰⁹ Sobre a manipulação por sugestão subliminar e suas espécies, como a *imprimadura* (o poder de influência das impressões recentes), o *efeito da mera exposição* (a influência da memória implícita na interpretação do mundo) e o *efeito de ilusão da verdade* (o poder que a mera exposição a uma ideia tem para incitar a credibilidade num contato posterior), cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 74-76.

⁸¹⁰ Leia-se: “[...] tan pronto como hemos otorgado causalidad a una fuerza dada, es decir, hemos sabido que actúa, en caso de eventual resistencia sólo se precisa intensificar la fuerza de acuerdo con la medida de la resistencia, y aquélla ejercerá su efecto. Aquel a quien no se le puede sobornar con 10 ducados pero vacila, se le sobornará con 100; y así, sucesivamente” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 48).

Porquanto, ao menos *in abstracto*, isto é, como representação racional, a reação sancionatória do Estado ao ilícito prevista na lei destina-se, sempre, à possibilidade precípua de atuar como contramotivo na deliberação do sujeito, sendo certo que, mesmo se a reação ou sanção prevista fosse a submissão do sujeito a um procedimento não ou pouco dependente de sua faculdade racional – como os acima indicados sob a rubrica de expedientes de atuação *indireta* da razão (pense-se, por exemplo, numa incapacitação por psicocirurgia) –, o fato é que, enquanto *previsão* abstrata, isto é, enquanto sanção representada como possível, ainda poderia atuar como força contramotivacional no cálculo de custo-benefício da obediência e da desobediência.

Isso significa dizer que, enquanto representação na cabeça do sujeito, a sanção, a despeito de que espécie seja, sempre poderá funcionar como contramotivo, quer como representação da consequência jurídico-estatal meramente prevista (sanção *in abstracto* em sentido próprio), quer como representação de sua aplicação e execução (sanção *in concreto*), ocasião em que a força do contramotivo da sanção é presumivelmente incrementada, dentre outros efeitos, pelo exemplo⁸¹¹, com o que este como que reforça, prospectivamente, o poder da contramotivação da representação da sanção meramente prevista⁸¹².

Dito isso, força convir que é na liberdade empírica da vontade, que também se poderia denominar liberdade intelectual *na* prática ou liberdade psicológica, que o filósofo da Vontade assenta a condição de possibilidade subjetiva da imputabilidade ou responsabilidade jurídica, de sorte que somente o homem modificável, em sua manifestação volitivo-comportamental, por sua liberdade empírica, pode ser tomado como juridicamente imputável.

Porém, é importante manter diante dos olhos que a liberdade empírica schopenhaueriana não é absoluta, indiferente e indeterminada, ou seja, livre-arbitrista, mas, como visto e revisto, exatamente o que se pode esperar de uma liberdade *empiricamente* qualificada, a saber, negativa (liberdade de vazão), relativa (liberdade em face da pressão momentânea da motivação intuitiva) e comparativa (liberdade em face do agir animalesco), de vez que, fundamentalmente, consiste não mais do que

⁸¹¹ Na aplicação da sanção punitiva “[...] reside, propriamente dizendo, a intenção de um fazer efeito sobre o futuro, por meio do exemplo [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 458).

⁸¹² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428- 448.

na liberdade para fazer o que se quer, ou, o que aqui seria mais adequado, na liberdade para *racionalmente* (liberdade relativa e comparativa) *fazer o que se quer* (liberdade negativa).

Razão pela qual somente a pessoa em condições de presumivelmente exercer sua liberdade empírica poderá ser tomada como imputável ou responsável para efeitos jurídico-estatais, porquanto sempre que houver entraves à vazão da sua vontade, a começar pelos entraves ao exercício da razão (o que os juristas costumam chamar de “comprometimentos da higidez psíquica”), faltará a liberdade, e, por via de consequência, a condição de possibilidade subjetiva para a imputação, com o que não se poderá falar desta:

El intelecto o la facultad de conocer es *el medio de los motivos* mediante el cual aquéllos actúan sobre la / voluntad, que es el núcleo propio del hombre. Sólo en la medida en que ese medio de los motivos se encuentra en un estado normal, ejecuta sus funciones correctamente y, por lo tanto, presenta a la voluntad para la elección los motivos auténticos tal y como existen en el mundo exterior real, sólo en esa medida puede aquélla decidirse de acuerdo con su naturaleza, es decir, según el carácter individual del hombre; o sea, que puede exteriorizarse *sin impedimento*, conforme a su propia esencia: entonces el hombre es *intelectualmente libre*, es decir, sus acciones son el puro resultado de la reacción de su voluntad a motivos que se le dan en el mundo real, tanto a él como a todos los demás. **Y de acuerdo con ello se le han de imputar entonces, tanto moral como jurídicamente.**⁸¹³

Desse modo é que, por exemplo, não há de se considerar juridicamente imputável, ou, se se quiser, há de se considerar juridicamente inimputável, a criança, haja vista que, embora podendo dar livre curso à sua vontade, é dona de uma razão ainda imatura (dito de outro modo, embora dotada de significativa liberdade física, não possui uma liberdade intelectual amadurecida)⁸¹⁴; a pessoa sob “forte coação (física ou psicológica) irresistível”, pois, malgrado o fato de toda ação resultar de alguma “coação irresistível”, o que se pretende indicar com a figura jurídica “coação irresistível” é senão uma espécie de “coação irresistível”, qual seja, precisamente aquela que, porque impossível, improvável ou fora da média de exigibilidade, não se

⁸¹³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 129; itálico do autor; negrito nosso. A propósito, Schopenhauer, como se vê, termina o trecho citado fazendo referência às imputabilidades moral e jurídica. Contudo, com relação à primeira, faz-se mister a seguinte ressalva: que, no plano da experiência ética possível (ou, se se quiser, no plano da “pequena ética”), imputabilidade moral ou significa a consciência moral traduzida em princípio hipotético-normativo de ação (conforme por nós já explanado), ou significa uma espécie de indicador da consistência da vontade (caráter) sobre a qual os motivos haverão de atuar. Portanto, imputabilidade moral, nos quadros da experiência ética possível, não tem que ver com responsabilidade pela própria vontade ou caráter, porque essa responsabilidade, como também já o explanamos, é metafísica, logo, de todos e de ninguém.

⁸¹⁴ No mesmo sentido cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 200-201.

pode presumir superável por nenhuma contraforça física ou motivacional, *i.e.*, por nenhuma outra espécie, física ou psicológica, de “coação irresistível”; aquele(a) arrimo de família que, acossado(a) pelo desespero do desemprego e da fome, vê-se levado(a) a furtar para ter com que prover a sobrevivência de si e dos seus; ou o paciente de demência frontotemporal, uma doença trágica em que há degeneração dos lobos frontal e temporal e a perda de tecido encefálico, o que termina por comprometer severamente a capacidade de controlar impulsos socialmente transgressores⁸¹⁵. Aliás, por se tratar, precisamente, de uma liberdade empírica, logo, não absoluta, não há de surpreender que comporte *graus* (isto é, que seja suscetível a apresentar-se *mais ou menos* negativa, relativa e comparativa), os quais, esquematicamente falando, poderão oscilar desde a falta de liberdade (caso em que a vazão da vontade estará obstada por algum entrave de ordem intelectual ou física), até a plena liberdade (caso em que poder-se-á racionalmente fazer o que se quer devido à ausência de entrave intelectual ou físico), passando pela semiliberdade (caso em que a vazão da vontade figurará parcialmente liberada de, ou, a depender do ponto de vista, parcialmente obstada por, algum entrave intelectual ou físico).

Donde, por corolário, os graus da imputabilidade jurídica, a qual inexistirá (inimputabilidade), existirá (imputabilidade) e existirá/inexistirá parcialmente (semi-imputabilidade) na exata medida em que faltar⁸¹⁶, existir⁸¹⁷ ou existir/faltar parcialmente⁸¹⁸ a liberdade empírica da vontade (lembre-se: liberdade não para escolher a própria vontade, mas para racionalmente fazer o que se quer).

Isso posto, passemos em revista, antes de avançarmos, o até aqui examinado: que, segundo o ensino de Schopenhauer e do que dele se está autorizado a coerentemente inferir, a imputabilidade ou responsabilidade jurídica pressupõe a liberdade empírica da vontade, ou, dito de outro modo, que o sujeito de direito enquanto imputável é o sujeito cuja vazão ou manifestação volitivo-comportamental

⁸¹⁵ Cf. EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 167-168.

⁸¹⁶ Leia-se: “[...] se pueden considerar como cometidos en ausencia de libertad intelectual todos los crímenes en los que el hombre, o bien no sabía lo que hacía, o bien no era em absoluto capaz de tener en cuenta aquello que habría debido retenerle, a saber, las consecuencias del hecho. Por tanto, em tales casos no se le puede castigar” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 131).

⁸¹⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 129.

⁸¹⁸ Leia-se: “La libertad intelectual [...] puede además ser meramente *disminuida* o parcialmente suprimida. [...] aquí la responsabilidad, tanto jurídica como moral, queda suprimida más o menos, pero siempre en parte, según la índole de las circunstancias” (SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 130-131; grifo do autor).

pode ser considerada livre (de óbices); que essa liberdade empírica se identifica com a razão *na* prática, a qual se traduz na capacidade de deliberação por seleção, jogo ou conflito de motivos⁸¹⁹; e que, em substância, a técnica da imputação jurídica, no que tange à seus desdobramentos prático-causais, é senão uma técnica específica de influir na deliberação, fazendo com que esta *também* leve em linha de conta os contramotivos consubstanciados nas sanções positivas (encarceramento, indenização, multa, desconto no imposto etc.).

Assim, o próximo passo, seria concluir tratando do *telos* dessa técnica imputativa schopenhaueriana de base determinista: *influir* no curso empírico-comportamental da vontade do destinatário da norma, (para) *dissuadir* o comportamento desobediente, (para) *prevenir* contra os efeitos deletérios do comportamento desconforme a norma e (para) *proteger* (mantendo e defendendo) a ordem social positivada.

No entanto, faz-se mister intercalar, nesse passo, a análise das implicações da posição de Schopenhauer sobre três pontos importantes constantes do temário da imputabilidade legal geralmente suscetíveis a mal-entendidos e ou insatisfatoriamente clarificados, quais sejam: **(1)** o real papel ou peso da contramotivação positiva (aversiva/punitiva ou atrativa/premiativa) na deliberação; **(2)** os elementos conformadores da condição de possibilidade de toda a imputabilidade jurídico-estatal, isto é, da imputabilidade positiva tomada com referência aos dois polos da relação que instaura, sejam eles, o Estado imputador e o súdito imputado; e **(3)** a estrutura hipotético-normativa típica à imputação, o dever-ser.

Dessarte, quanto ao primeiro ponto, observa-se que, a contramotivação positiva nem precisa ser a causa efetiva do comportamento em geral da obediência à lei, nem precisa ser tomada, quando presumida presente na motivação da obediência, como atuando sozinha, seja por tratar-se, a bem da verdade, de um recurso extremo (uma espécie de *ultima ratio* contramotivacional) voltado a garantir a contramotivação conforme a norma na hipótese dos demais contramotivos falharem, seja por sua presença, quando de fato presumida como incidente, não excluir o concurso de outros

⁸¹⁹ Outra não é, em essência, a tendência de explicação da(s) neurociência(s). Por exemplo: “Os cérebros são como democracias representativas. São formados de especialistas múltiplos e sobrepostos que ponderam e competem sobre diferentes decisões. Como supôs corretamente Walt Whitman, somos grandes e abrigamos multidões. E essas multidões estão presas a uma batalha crônica. Há um diálogo contínuo entre as diferentes facções de seu cérebro; cada um [*sic*] compete para controlar o canal único a seu comportamento” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 118-119).

contramotivos afins na configuração de toda a contramotivação determinadora da vazão volitivo-comportamental legalmente obediente.

De fato, para falar no jargão da filosofia do direito, a contramotivação da sanção (máxime da sanção aversiva) deve ser compreendida mais em termos de coercibilidade (coaçoão *in potentia*) do que de coerção (coaçoão *in acto*), em que pese a tendência pronunciada de Schopenhauer de encarar a sanção como uma espécie de “focinheira”⁸²⁰ em vez de “corrente”, a qual, diferentemente daquela, que faz crer numa selvageria iminente onipresente, somente daria sinal de si e se apresentaria como tal, isto é, como um instrumento de contenção do ímpeto selvagem, nas situações extremas em que, a despeito das inibições de praxe, o animal humano é levado a querer extrapolar o âmbito da domesticidade, *i.e.*, da ação civilizada, delimitado pela extensão da “corrente”.

Além disso, o contramotivo da sanção positiva (psicologicamente traduzível em medo da retribuição punitiva ou em expectativa de sanção premiativa), mesmo quando suposto como efetivamente incidindo na deliberação do destinatário da norma, não precisa ser pensado como incidindo isoladamente, pois nada impede pensar que esteja atuando em conjunto com outros contramotivos (uma pitada de presunção automática e habitual do caráter moralmente justo e socialmente útil da exigibilidade da norma aqui, outra de receio da censura e ou de expectativa de reconhecimento da opinião pública ali, a par, de resto, de uma pitadinha de medo e esperança em relação ao juízo final transcendente acolá)⁸²¹, ou mesmo que, nessa atuação conjunta, sequer seja o protagonista, mas um coadjuvante destinado a desempenhar o papel de apoio e reforço.

⁸²⁰ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 118-119.

⁸²¹ Conforme se deduz da ética schopenhaueriana, somente a motivação moral enquanto tal, isto é, o respeito ao outro pautado pela disposição compassiva, é que se caracteriza como uma motivação que se poderia denominar “pura”. Em contrapartida, a motivação legal enquanto tal dá-se como uma motivação que se poderia chamar “impura”, nem tanto por girar em torno da pressuposição de uma vontade absolutamente egoísta, mas, lembre-se, por precisar recorrer ao egoísmo como forma de compensar a insuficiência de praxe da vontade compassiva. Assim, a motivação genuinamente moral é aquela que considera o bem e o mal-estar do outro unicamente por escrúpulos compassivos, ao passo que, a motivação legal é aquela que, para tanto, não se ressentir por constituir-se de um *mix* de motivos (justiça, utilidade social, honra, expectativa de aplausos ou prêmios, medo de apupos ou penas, interesse próprio etc.), desde que tal *mix* de motivos mostre-se hábil para garantir o comportamento conforme a norma. Em suma, o indivíduo que (naquilo que diz respeito estritamente à consideração do bem ou mal-estar do próximo) pauta o seu comportamento conforme a lei, mas por força única e exclusivamente da disposição compassiva, não está agindo legalmente, mas segundo uma moralidade apenas coincidente com a legalidade, enquanto, o indivíduo que diz respeito estritamente à consideração do bem ou mal-estar do próximo baseia a motivação da sua conduta conforme a norma *também, prevalementemente* ou *tão-só* no egoísmo, está agindo legalmente (convencionalmente). Para maiores aprofundamentos cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, 2001.

Já no que tange ao segundo ponto, o fundamento de possibilidade da imputação jurídica, o que precisa ser evidenciado é que, embora a liberdade da vontade seja o pressuposto da imputação de que mais comumente se fala (sobretudo quando é preciso destrinçar o novelo de ilusões, equívocos e sofismas em torno do tema), não há olvidar, outrossim, um outro pressuposto (de possibilidade) não menos relevante, qual seja, a positividade da instância dotada do poder de coercibilidade, o Estado.

Ou seja, em que pese a atenção especial conferida ao aspecto *subjetivo* da condição de possibilidade da imputação jurídica, a liberdade empírica da vontade do imputável (ou, o que é o mesmo, sua vontade abstratamente determinável por contramotivos), não há olvidar o seu aspecto *objetivo*, o poder positivo de coercibilidade (a positividade por excelência) do Estado imputador⁸²².

Efetivamente, para que se possa conceber a imputação ou responsabilização *legal*, não basta associá-la à pressuposição da liberdade empírica (da qual, afinal, nenhuma espécie de imputabilidade genuinamente humana pode prescindir), senão porque ela só logra se determinar como tal se também associada à pressuposição de que, nela, a instância que imputa não é qualquer uma, mas nada mais nada menos do que aquela municiada do aparato da coercibilidade.

Quer isso dizer, para colocar em termos claros, que somente o *Leviatã* pode se arvorar à condição de instância juridicamente imputadora, dado que só ele é capaz de impor à liberdade de deliberação dos indivíduos e dos povos a representação de contramotivos positivos, em especial na forma de ameaças de sanções punitivas⁸²³, enquanto tais eficazes, num grau de estabilidade minimamente satisfatório, interna (sobre um determinado povo, conjunto de organizações e território) e externamente (em face dos demais *Leviatãs* e organizações internacionais).

Finalmente, o terceiro ponto *supra* indicado que precisa ser verificado mais de perto, refere-se ao fato de qualquer imputação, porém em especial e mais emblematicamente a imputação jurídica, estruturar-se num esquema hipotético-normativo, qual seja, o dever-ser.

Como atrás assinalado, todo *dever-ser* supõe o contexto maior do *poder-ser*, ou, o que é o mesmo, toda *norma* tem por continente, sob pena de impossível ou

⁸²² Para uma problematização de fôlego do processo e dos graus de positivação do poder social cf. REALE, Miguel. *Teoria do direito e do Estado*. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1984.

⁸²³ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 445.

sequer concebível, a *contrafatualidade*, isto é, a realidade enquanto virtualmente desdobrável em cenários alternativos factíveis (aqui vem à mente aquele exemplo clássico das *Introduções* ao curso de direito, qual seja, que não se cria uma lei proibindo as pessoas de morrerem, mas se cria uma lei proibindo as pessoas de perpetrarem homicídio, pois, *quanto à função contramotivacional* da lei, a primeira seria, à toda evidência, além de impossível⁸²⁴, um exercício completo de superfluidade e um escândalo de banalidade, e a segunda é possível).

A bem da verdade, de um ângulo antropológico-determinístico tal como o aqui desenvolvido, o dever-ser mais não é do que uma *possibilidade-de-ser*, a saber, aquela possibilidade-de-ser que, dentre todas, resulta, num primeiro momento, como a *escolhida* conforme um *juízo de valor* (*rectius*: um *juízo volitivo*), e, num segundo momento, como a *garantível* pelo recurso à *previsão de consequências dissuasórias* tidas como boas (porque estimulantes e incentivadoras da possibilidade-de-ser selecionada) ou más (porque inibitórias e desincentivadoras das possibilidades-de-ser rejeitadas).

Em outras palavras, o dever-ser, *em sua função contramotivacional*, é uma representação hipotético-normativa (do tipo: “se queres x, então deves fazer y”), ou, mais analiticamente, uma estratégia de garantia da possibilidade-de-ser eleita através da previsão de consequências destinadas a atuar como contramotivos (debeladores das possibilidades-de-ser distintas ou adversas da possibilidade-de-ser eleita) na deliberação do indivíduo, o qual, se não quer sofrer a consequência prevista (na hipótese de uma consequência aversiva) ou se quer por ela ser contemplado (na hipótese de uma consequência atrativa), então *deverá* manifestar sua volição-comportamental em conformidade à possibilidade-de-ser selecionada.

Desse modo, para um exemplo de dever-ser dentre todos os outros que poderiam ser escolhidos, tomemos o mais icônico, a saber, a proteção jurídico-normativa do bem da vida, em que se verifica que entre a *possibilidade do homicídio* e a *possibilidade do respeito à vida*, a sociedade positivamente organizada, por força de um juízo de valor favorável à vida, **(a)** opta (se bem que não sem seletividades preconceituosas quando da prática)⁸²⁵ pela segunda possibilidade-de-ser, ao mesmo

⁸²⁴ Leia-se: “*Ad impossibilia nemo tenetur* (Ninguém está obrigado ao impossível)” (REALE, Miguel *Lições preliminares de direito*, p. 319; grifo do autor).

⁸²⁵ Cf. ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. Direito penal e poder punitivo. In: *Direito penal brasileiro*, p. 33 e ss.

tempo em que rejeita, por força de um juízo de valor desfavorável ao homicídio, a primeira possibilidade-de-ser; assim como **(b)** busca garantir a realidade, efetividade ou eficácia de sua escolha (expressão de um juízo que valoriza o respeito à vida ao mesmo tempo em que, por corolário, desvaloriza a morte por assassinato) pelo engenho da estratégia contramotivacional, prevendo uma consequência presumivelmente forte o bastante para, via de regra, debelar ou dissuadir a motivação do homicídio.

Ademais, faz-se mister chamar a atenção para a seguinte advertência sumamente importante: que, embora, para efeitos prático-contramotivacionais sobre o imputável, a natureza da consequência prevista no juízo hipotético-normativo possa ser natural ou artificial, a consequência própria à imputação ou dever-ser jurídico é sempre artificial.

No primeiro caso, a consequência prevista à guisa de contramotivo é suposta como um *efeito* próprio e natural ao fato normatizado quando de sua ocorrência (e.g. se não queres *perder a credibilidade*, não debes mentir⁸²⁶; se não queres sofrer *arrepentimento*, *remorso* ou o *opróbrio da opinião pública*, não debes cometer homicídio; se não queres correr o risco de *atropelar alguém* e ser *linchado*, não debes desrespeitar o limite de velocidade etc.), e, no segundo caso, como algo que, sob a pressuposição da ocorrência do fato normatizado, só pode entrar em cena por intermédio de um ato deliberado de vontade humana (e.g. se não queres sofrer *pena de reclusão e multa*, não debes prestar falso testemunho; se não queres sofrer um longo *encarceramento*, não debes praticar assassinato; se não queres correr o risco de responder *processo por atropelamento*, sofrer *multa* e *perder pontos na carteira de motorista*, não debes desrespeitar o limite de velocidade etc.).

Isso inobstante, nada impede que, na cabeça do sujeito, a representação da consequência artificial (sanção) e a da consequência natural (efeito *stricto sensu*) possam atuar conjuntamente, como efetivamente atuam, à guisa de *causalidade* contramotivacional – malgrado a existência da primeira (a representação da consequência artificial, isto é, da sanção propriamente dita) por si só já comumente

⁸²⁶ A título de curiosidade, registre-se que, no *Emílio* de Rousseau, o exemplo do descrédito *naturalmente decorrente* do ato de mentir é recorrente nas ilustrações do filósofo do expediente de contramotivação baseado em consequências naturais (o consequencialismo em sentido próprio), o qual, para ele, seria preferível, ao menos na fase da infância, ao expediente de contramotivação baseado em consequências artificiais (a imputabilidade em sentido convencional, o “deves x, se não queres padecer o castigo y” ou o “deves x, se queres a recompensa y” da pedagogia de praxe, da religião e do direito positivo). Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*, p. 89.

indicar a insuficiência e fragilidade da segunda (a representação da consequência natural) para os fins de garantia da modificabilidade, no sentido socialmente desejado, do curso volitivo-comportamental.

Assim, esclarecidos, nos termos do filosofar schopenhaueriano, esses três pontos – **(1)** o peso ou o real papel contramotivacional da sanção positiva, a qual não precisa ser suposta sempre presente, ou, mesmo se presente, como a protagonista, na configuração da determinação (contra)motivacional da observância legal, embora algum (contra)motivo sempre termine por determinar a observância, assente que *nenhuma ação é sem um (contra)motivo pelo qual é*; **(2)** as condições de possibilidade subjetiva e objetiva da imputabilidade jurídica, quais sejam, a liberdade empírica da vontade e o poder positivo de coercibilidade; e **(3)** a consistência hipotético-normativa da imputação ou dever-ser, que, de resto, não decorre inevitavelmente do *ser* (falácia naturalista) e tampouco surge milagrosamente de qualquer plano astral equivalente a um *não-ser* (falácia livre-arbitrista, atualmente sob as vestes do culturalismo indeterminista), mas deita raízes no solo do *poder-ser* (*rectius*: das *possibilidades-de-ser*) –, insta agora avançar para o último passo da presente seção: o exame do escopo capital da prática imputativa jurídico-estatal tal como teorizada em largos traços por Schopenhauer.

Com efeito, embora, em essência, a imputação positiva seja possível *pela* liberdade empírica da vontade, ou, mais especificamente, *pela* deliberação contramotivacional (a par, sempre, da positividade estatal), *para* que, afinal, o Estado dela lança mão? O que o poder positivo tem em mira com a técnica imputativa? Numa palavra, qual a *finalidade* do instituto da imputabilidade ou responsabilidade jurídica?

Por tudo quanto se expôs até aqui, não parece haver dúvida de que o propósito imediato que anima o Estado é senão o de influir no curso da manifestação volitivo-comportamental do súdito mediante a manipulação de motivos dissuasores, sejam eles, os contramotivos consubstanciados nas sanções. Em outros termos, o poder positivo, na prática, corretamente pressupõe, em que pese frequentemente se equivocar quando da explicação racional dessa pressuposição, um modelo ético-antropológico segundo o qual **(a)** as pessoas, malgrado a pronunciada individualidade e propensão egoísta da vontade de cada uma, possuem uma faculdade racional de deliberação como mediadora da externalização comportamental dessa sua vontade profundamente individualizada e egoísta, faculdade de deliberação esta que, **(b)** por consistir, basicamente, no sopesamento de vantagens e desvantagens, afigura-se

desde cedo ao poder positivo como o mecanismo hábil por excelência à dissuasão de condutas desobedientes, desde que, para tanto, **(c)** seja interposto, na deliberação das pessoas, a representação de sanções positivas, quer dizer, a representação daquelas espécies de consequências que, por apelarem aos interesses mais prementes (como vida, liberdade e propriedade) se não de todas as pessoas, certamente da maioria, tenderão a ser tomadas como mais (des)vantajosas do que as vantagens da conduta transgressora.

Como já oportunamente mencionado, mas agora é chegado o momento de aprofundar, o indivíduo humano, segundo o magistério de Schopenhauer, é o único ser em que o caráter individual prepondera sobre o caráter da espécie, o que agudiza ainda mais a imprevisibilidade do seu comportamento, pois, além da natureza proteica da ferramenta pela qual sua vontade se exterioriza, qual seja, a cognição racional, cada indivíduo humano ou pessoa (leia-se: *este* caráter volitivo com *esta* configuração mental) porta uma individualidade (irrepetibilidade) de todo especial⁸²⁷.

(É por isso que, como bem tinha em mente o autor do *Mundo*, a compreensão oriunda do estudo de um espécime de qualquer espécie não-humana pode ser metonimicamente tomada como a compreensão desta, embora a compreensão derivada do estudo de um espécime humano valha pouco ou quase nada para a compreensão da espécie humana.)⁸²⁸

Acontece que, para conhecer, e então prever, o comportamento espreado em um sem-número de ações particulares de cada uma das incontáveis pessoas componentes do agrupamento social, a fim de poder contrapor, digamos, “motivos dissuasórios otimamente customizados garantidores da obediência” a cada uma delas, o Estado, enquanto a instância positiva ordenadora das relações sociais mediante a técnica imputativa, precisaria dispor de um arsenal científico-tecnológico de coleta e processamento de dados descomunal, algo evidentemente impraticável (sequer sonhável) no passado e quase que impraticável no presente – ... quase, haja vista os sugestivos indícios da possibilidade do início de algo assim atualmente (vide o refinamento espantoso da tecnologia digital algorítmica e sua capacidade de influenciar o comportamento do consumidor e do eleitor nos dias que correm) e da probabilidade de que um tal arsenal comece a se implementar, numa medida

⁸²⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 387.

⁸²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 193 e p. 295.

suficiente para se fazer notável (para o bem ou para o mal), no futuro (quiçá próximo)⁸²⁹.

Entretanto, verdade é que, o Estado, para levar a efeito a ordenação positiva via imputação, nunca precisou, nem proximamente, de um aparato desse porte – de resto, assustadoramente controvertido, a começar pelos absurdos níveis de invasão agressiva e totalitária da privacidade que a consecução plena e desregulamentada de uma tal engenharia de controle social (dir-se-ia tirada de uma história de ficção científica distópica) requereria –, considerando-se que sempre bastou-lhe aquele *know how* maiormente lastreado no carácter empírico da espécie⁸³⁰, no determinismo abstrato-motivacional próprio ao agir do homem e no feitio proteico (plástico) da faculdade racional mediadora da afirmação comportamental da vontade humana. Em outras palavras, na impossibilidade de real conhecimento do modo de ser (logo, de operar) individual de cada um de seus súditos (ou, em todo caso, de poder processar e manusear de forma factível um tal conhecimento), o Estado tem de se haver com o conhecimento razoavelmente seguro e manuseável quanto ao modo de ser (logo, de operar) geral da espécie (sem prejuízo daquela intuição experimentada acerca do *modus vivendi* mais característico à comunidade sob sua égide).

Na verdade, é justamente pelo fato de o Estado ter como referência, para o exercício de sua técnica imputativa no processo de ordenação, esse modo de ser (logo, de operar) geral da espécie, que gira em torno dos “valores de sobrevivência” mais elementares, como a vida, a saúde, a integridade física, a liberdade, a família, a propriedade, o lucro, a honra, a glória e outros que tais, que os seus contramotivos logram apresentar-se tipicamente tão graves e ou não ignoráveis, logo, por excelência positivos. Afinal de contas, eles direcionam-se sobre os bens vitais valorizados pelos homens em geral, ora na forma de sanção punitiva, a exemplo (para só ficar numa olhadela histórica) das ameaças e aplicações de pena de morte, mutilação, açoitamento, trabalho forçado, degredo, encarceramento, multa, indenização,

⁸²⁹ A propósito: “Se alguém lhe fizer uma descrição do mundo em meados do século XXI e ela soar como ficção científica, provavelmente é falsa. Mas se alguém lhe fizer uma descrição do mundo em meados do século XXI e ela *não* soar como ficção científica – certamente é falsa (HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*, p. 324; grifo do autor). Para maiores detalhes sobre os iminentes impactos ético-políticos da revolução tecnológica cf. HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*, p. 21-197.

⁸³⁰ Embora óbvio, não seria demais frisar: carácter empírico da *espécie humana*, não de qualquer outra espécie não-humana e tampouco dos anjinhos. A propósito: “Nada parece mais natural do que o desejo, mas a primeira coisa a perceber é que somos equipados só para o desejo adequado à espécie. Isto ressalta uma questão simples, mas crucial: os circuitos do cérebro são projetados para gerar comportamento adequado a nossa sobrevivência” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 85).

expropriação, humilhação pública etc., ora na forma de sanção premiativa, como as promessas e condecorações de descontos, isenções, prêmios, recompensas, retribuições, condecorações etc. Naturalmente, não nos escapam as ocasiões em que o Estado *também* é obrigado a considerar o caráter individual da pessoa, a exemplo do que acontece na atividade do Estado-Juiz voltada à aplicação e execução de sanções, haja vista que, se a sanção *in abstracto* como mera previsão é, por natureza, tendencialmente genérica, a sanção *in concreto*, malgrado o automatismo generalizador de parte considerável dos órgãos integrantes do poder jurisdicional, supõe, ao contrário, boa dose de individualização, quando mais não seja porque sua eficácia (e justiça) passam pela apreciação cuidadosa das nuances e particularidades do caso concreto. (Sob esse aspecto, o caráter empírico da espécie está para o Estado-Legislator como o caráter empírico individual está para o Estado-Juiz.) De todo modo, pode-se dizer que, como princípio, o Estado, pela própria altura de sua posição e natureza de suas incumbências, tem em mira o caráter da espécie – mesmo que, na prática, este só dê sinal de si como já empiricamente tingido pelas cores predominantes neste ou aquele grupo social –, donde, não por acaso, a figura jurídica do “homem médio”, a qual, embora criticável sob vários aspectos (com que régua se haverá de mensurar a medianidade? Por exemplo, o “homem médio” do círculo social do juiz branco, abastado, evangélico e encastelado em algum condomínio burguês será o mesmo “homem médio” do círculo social daquela ré negra, pobre, umbandista e do morro?), é inevitável, pelo menos num sentido estatístico⁸³¹.

Feita essa ressalva, pode-se então inferir do que vínhamos argumentando que, o Estado ordenador-imputador, arrimado em seu poder de coercibilidade, realmente não aposta, na prática, em nenhuma “**natureza humana dotada de livre-arbítrio**” (uma *contradictio in terminis*), mas sim em uma natureza humana dotada de uma vontade abstratamente determinável⁸³², pois, o que ele (Estado) efetivamente busca é senão contrapor aos motivos conducentes à *determinação* da desobediência outros motivos mais robustos, a saber, ameaças aversivas ou promessas atrativas incidentes (via de regra) sobre bens e interesses sensíveis a todos (ou, certamente, à maioria), de modo a garantir que os primeiros, na hipótese de um real confronto na arena de

⁸³¹ *Mutatis mutandis*, o caráter da espécie de que nos fala Schopenhauer é o “homem médio” atuando num “tipo médio de circunstância” de que nos falam os juristas, inclusive Kelsen. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 108.

⁸³² Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 72.

deliberação do súdito, possam ser dissuadidos pelos segundos, caso em que estes haverão de figurar como verdadeiros contramotivos, como tais conducentes à *determinação* da manifestação volitivo-comportamental não desobediente. Nesse diapasão, insta reconhecer que, de um jeito ou de outro⁸³³, o Estado está a par da natureza humana (a qual, sim, *existe, é profunda e altamente estruturada*)⁸³⁴, ou seja, o poder jurídico-estatal, ao menos numa medida minimamente satisfatória à positivação da ordem social por via da técnica imputativa, sabe dos traços gerais da vontade humana (o caráter empírico da espécie); sabe que a manifestação volitivo-comportamental do homem é abstratamente determinável (o princípio de razão suficiente do agir); sabe que, se não a determinação da vontade em si, ao menos a determinação do seu curso empírico, é passível de manipulação e modificabilidade por técnicas contramotivacionais (o determinismo aberto, proteico ou plástico característico ao homem); sabe que sua técnica contramotivacional própria é a imputação positiva, isto é, o recurso à previsão de contramotivos consubstanciados em consequências artificiais aversivas ou atrativas graves e ou não ignoráveis (a imputabilidade baseada, direta ou indiretamente, em sanções punitivas ou premiativas); e sabe que o fito urgente de sua imputação é (sempre) influenciar a ação do imputável com vistas a dissuadi-lo de eventual desobediência (o pragmático “influir para dissuadir” informador do exercício da imputação jurídica).

Mas, em última análise, para que toda essa preocupação com influir na externalização volitivo-comportamental com vistas a dissuasão da transgressão? Resposta: obviamente, para, ao fim e ao cabo, prevenir contra o agir violador da ordem social positivada, e, por via de consequência, protegê-la (mantendo-a e defendendo-a).

Ora, assentamos, na seção concernente à teoria do Estado schopenhaueriana, o entendimento de que **(a)** o Estado deve a sua origem ao acordo de egoístas racionais; **(b)** suas finalidades, substancialmente, não passam de três, sejam elas, proteger os cidadãos **(b.1)** uns dos outros, **(b.2)** de ameaças externas e **(b.3)** do próprio protetor; e **(c)** a sua atuação, em termos prático-concretos, não pode se traduzir de outro modo que não na implementação do direito positivo, donde a intercambialidade entre os conceitos de direito positivo e Estado. (Também vimos que **(d)** o fundamento de legitimidade do Estado/direito positivo é a justiça, mas a

⁸³³ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 224 e p. 233-235.

⁸³⁴ Cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 207.

consideração das implicações específicas desse ponto sobre o tema da imputação é assunto para o último capítulo.) Ou seja, para dizer nos termos mais concisos possíveis: o Estado é fruto da evolução racional de indivíduos marcadamente egoístas; está às voltas com a incumbência-mor de protegê-los; e não pode se materializar senão como direito positivo (leia-se: como uma exigência passível de ser cumprida a despeito do *convencimento* do destinatário da exigência, de vez que a instância exigidora detém o poder máximo de coercibilidade, quer dizer, o poder para, caso necessário, *vencer*, inclusive fisicamente, o destinatário da exigência, forçando-o a cumpri-la). Em sendo assim, parece óbvio que a imputação positiva (o dever-ser jurídico-estatal e suas implicações contramotivacionais sobre o imputável), que é a técnica por excelência com que o Estado efetivamente viabiliza sua missão institucional (em que pese a garantia do seu terceiro objetivo, proteger os protegidos do protetor, o Estado, estar mais na dependência do contramotivo da ameaça tácita de “resolução contratual” da multidão dos indivíduos contraentes do que de contramotivos autolimitadores postos pelo Estado protetor a si próprio)⁸³⁵, tenha mesmo de operar com contramotivos aversivos (sanções punitivas) e atrativos (sanções premiativas), bem como buscar, através deles, influir, dissuasoriamente, na possibilidade do curso volitivo-comportamental transgressivo. Em parte porque é o modelo empírico de uma espécie racional e substancialmente egoísta (malgrado, desnecessário lembrar, a pesada carga de irracionalidade ínsita à vontade egoística e as debilidade crônica da razão) o que o Estado tem em linha de conta ao lançar mão da técnica imputativa e ao determinar a natureza das consequências artificiais imputadas (condução coercitiva, encarceramento, indenização, multa, expropriação,

⁸³⁵ Entendamo-nos: na relação povo-poder estatal, que, como Schopenhauer presume, é uma espécie de relação contratual (ou, se se quiser, um pacto entre poder constituinte e poder constituído tal como o explicitado em Constituições), a salvaguarda do cumprimento da obrigação assumida pelo Estado só haverá de existir realmente se este de fato tiver *contramotivos* (contrapoderes) aversivos que temer, como desaprovações, rejeições, protestos, desobediência civil, destituição, *impeachment*, guerra civil, revolução etc. – a despeito, claro, de todo o risco de manobras aí envolvido, a exemplo do expediente (perigoso, porque assaz suscetível a resultados imprevistos) de forçar graves acusações infundadas e ou distorcidas de descumprimento do contrato social contra os ocupantes do poder com vistas a induzir instabilidade política na forma de reações massificadas (nas ruas e nas redes) de indignação, hostilidade e ódio. Dito de outro modo: tal como, no plano externo, é preciso um equilíbrio de (contra)forças entre os *Leviatãs* para que haja a salvaguarda de um mínimo real satisfatório de respeito (reconhecimento) mútuo, também é preciso, no plano interno, que haja um mínimo real satisfatório de (contra)forças entre o *Leviatã* (que “se não quer correr o risco de sofrer rejeição do povo, *não deve* sequer dar margem para suspeitas de inobservância do pacto social sintetizado na Constituição”) e a multidão dos indivíduos (que “se não querem sofrer sanções legais, *devem* observar o contrato social corporificado no conjunto das leis positivas”).

recompensas etc.)⁸³⁶; e, em parte, porque é o escopo último de proteger, em alguma medida razoavelmente estável e eficaz, os seus súditos em diferentes frentes (cidadãos x cidadãos, Estado x Estado e Estado x cidadãos), a razão de ser primeira e última da própria existência do Estado, logo, de todo o *modus operandi* imputativo-positivo a ele característico:

[...] o Estado de modo algum tem o plano tolo de eliminar a inclinação, a disposição má para a prática da injustiça, mas apenas contrapõe a cada motivo possível para cometer injustiça um outro mais poderoso ainda que leve ao abandono do primeiro, vale dizer, a punição inexorável. De acordo com o dito, o código penal [por exemplo] 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.⁸³⁷

Dessarte, ante a esse conjunto de lições (expressas ou implícitas) extraídas do filosofar schopenhaueriano, pode-se concluir conceituando a imputabilidade ou responsabilização jurídica da seguinte maneira⁸³⁸: que, máxime para efeitos práticos, a técnica da imputação ou responsabilização legal é senão uma estratégia contramotivacional direcionada sobre o agente dotado de liberdade empírica (*liberdade para fazer o que se quer*), com vistas a poder influir *deterministicamente* no curso de suas manifestações volitivo-comportamentais, e, por conseguinte, reforçar e garantir a dissuasão dos motivos tidos como ilegais, prevenir contra violações da lei e proteger a ordem social positivada.

⁸³⁶ Leia-se: “Pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; aos malvados, que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 198).

⁸³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p. 441; itálico do autor; negrito nosso.

⁸³⁸ Como veremos, Kelsen, por razões técnico-jurídicas, precisará distinguir imputabilidade, retribuição, responsabilidade e obrigação, embora o fundamento de possibilidade da função sociopsicológica contramotivacional de todos esses institutos continue sendo, direta ou indiretamente, uma vontade abstratamente determinável, ou, o que é o mesmo, uma vontade *relativamente* livre.

CAPÍTULO II – A IMPUTABILIDADE JURÍDICA DE BASE CRÍTICO-DETERMINISTA KELSENIANA

Se alguém chegasse a vislumbrar a néscia rusticidade do famoso conceito do "livre arbítrio" até chegar a afastá-lo do seu espírito, eu lhe rogaria que desse mais um passo e afastasse de seu cérebro o contrário desse pseudoconceito, isto é, o "determinismo", que conduz ao mesmo abuso das noções de causa e efeito.

*Friedrich Nietzsche*⁸³⁹

Também no estudo da posição de Kelsen iremos nos concentrar naquilo que, em seu pensamento, acha-se mais diretamente relacionado ao tema da presente: o fundamento de possibilidade da imputação.

No entanto, como não se pode compreender a parte sem alguma visão do todo, haveremos de primeiramente oferecer um esboço das linhas mestras do pensamento de Kelsen.

Na verdade, considerando-se a natureza do tema da tese (a compossibilidade de imputabilidade e determinismo causal), traçar os contornos gerais da obra kelseniana faz-se imprescindível, já que estamos a trabalhar com um Kelsen diferente (porque mais integral) daquele Kelsen de “amostragem” dos professores de direito.

No tocante aos principais textos do jusfilósofo vienense balizadores do estudo em causa, cumpre destacar *Teoria pura do direito*⁸⁴⁰, *Sociedade e natureza*⁸⁴¹,

⁸³⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich William. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus livraria, distribuidora e editora S.A., [s.d.], p. 30; grifo do autor.

⁸⁴⁰ Arnaldo Bastos Santos Neto (baseado em PRADE, Péricles. *Duguit, Rousseau, Kelsen e outros ensaios*. Florianópolis: Obra Jurídica, 1997, p. 45-48) esclarece o percurso das diversas edições da *Teoria pura do direito*: “A **Teoria Pura do Direito** conheceu em sua trajetória quatro edições diferentes. A rigor [sic], a primeira edição saiu em língua espanhola, traduzida do alemão por Luiz Legaz y Lacambra. Foi publicada na **Revista de derecho Privado** [sic] com o título de: El Método y los Conceptos Fundamentales de la Teoría Pura del Derecho e continha 73 páginas. A segunda edição – a primeira em língua alemã – seria publicada em 1934 já com o título de **Teoria Pura do Direito** [sic]: *Introdução à Problemática Científica do Direito* (Reine Rechtslehre: Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik), contando com 147 páginas (o dobro da primeira versão espanhola!). A terceira edição foi publicada na Suíça em francês no ano de 1953 com o título **Théorie Pure du Droit**: *Introduction à la Science du Droit*. A obra passou a contar com 194 páginas. E, finalmente, a quarta edição – a segunda em língua alemã – foi publicada em Viena no ano de 1960 com o título de **Teoria Pura do Direito** (Reine Rechtslehre). Esta última edição foi traduzida para o português em 1962 por João Batista [sic] Machado e contava com 520 páginas, o que representa um aumento de 700% em relação ao texto original” (SANTOS NETO, Arnaldo Bastos. A teoria da interpretação em Hans Kelsen. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto*: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen. Curitiba: Juruá, 2011, p. 387; grifo do autor). Na presente tese, utilizamos, via de regra, a versão traduzida em português, por João Baptista Machado, da edição definitiva – a segunda edição alemã (1960) – da *Teoria pura do direito*, e, excepcionalmente, a versão recém-traduzida em português, por Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno, da primeira edição alemã (1934) da obra magna de Kelsen.

⁸⁴¹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, 1943.

*Causalidade e retribuição*⁸⁴², *Causalidade e imputação*⁸⁴³, *A alma e o direito*⁸⁴⁴, *A democracia*⁸⁴⁵, *Teoria geral do direito e do Estado*⁸⁴⁶ e *A justiça e o direito natural*⁸⁴⁷ – a par, naturalmente, dos demais textos kelsenianos indiretamente pertinentes ao nosso assunto, bem como dos textos de vários estudiosos da obra de Kelsen.

Assim inteirados, passemos adiante.

1 – Propedêutica à teoria da imputabilidade jurídica kelseniana

Se tomarmos por referência a classificação realeana de filosofia do direito implícita e explícita⁸⁴⁸, tal como fizemos para melhor situar a filosofia do direito schopenhaueriana na história das ideias, então dá-se o caso de dizer que a filosofia do direito kelseniana é uma filosofia do direito explícita.

Pois, embora Kelsen não se apresente propriamente como um filósofo do direito (a amplitude dos seus interesses não o permite), uma das principais características do seu modo de pensar consiste, precisamente, no problematizar, direta ou indiretamente, os fundamentos, pressupostos ou condições de possibilidade do fenômeno jurídico. Donde uma das principais distinções do seu (jus)positivismo em relação ao (jus)positivismo em geral, porquanto, diferentemente deste, o (jus)positivismo de Kelsen tem densidade (jus)filosófica, quando mais não seja por ao menos se permitir ir até os limites da experiência (jurídica) possível. Claro que, ir por ir até os limites da experiência não seria algo muito produtivo. Felizmente, tal não é o caso de Kelsen, haja vista que, uma vez aí, ele tanto é profundamente impressionado pela natureza relativa das coisas, quanto é levado a adotar, com inabalável firmeza, uma aguerrida postura antidogmática, como tal desmistificadora das (micro e macro) metafísicas, bem assim de sua instrumentalização ideológica.

⁸⁴² Cf. KELSEN, Hans. *Causalidade e retribuição*. In: *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 301-321, 2001.

⁸⁴³ Cf. KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação*. In: *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 323-348, 2001.

⁸⁴⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A alma e o direito*. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 55-72, 2011.

⁸⁴⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, 1993.

⁸⁴⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

⁸⁴⁷ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Livraria Almedina, 2001.

⁸⁴⁸ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do direito*, p. 285-287.

Com efeito, nenhum *Absoluto* (no sentido mais elementar de “algo não-limitado” pela relação condicionadora de todo e qualquer conhecimento possível, a saber, a relação sujeito cognoscente-objeto cognoscível) escapa à crítica kelseniana, de Deus à separação arbitrária de pessoa física e pessoa jurídica, passando pela Razão, pela Justiça, pelo falso dualismo Estado e Direito, pelos pretensos direitos naturais, pelo determinismo causal apriorístico, pelas ideologias do livre-arbítrio e do retributivismo etc. Tudo é explicitamente desnudado e prontamente denunciado por Kelsen.

Dessarte, para além dos clichês (ignorantes e ou mal-intencionados) sobre Kelsen – e.g. o Kelsen da “pirâmide do direito” advogando simploriamente um “direito puro”; o Kelsen “jurista do nazismo”⁸⁴⁹, a despeito do Kelsen “niilista político” constante da própria enciclopédia nazista!⁸⁵⁰; o Kelsen campeão do “normativismo lógico-formalista” e insensível às “exigências histórico-axiológicas”; o Kelsen do “reducionismo positivista”; o Kelsen sinônimo de senso comum jurídico-científico etc. –, comecemos a examinar, na seção a seguir, as coordenadas gerais do (*jus*)*filosofar* kelseniano, dentro de cujo espírito crítico se acha sua teoria da imputabilidade jurídica.

1.1 – Mundividência de fundo: A mirada antimetafísica

Sem circunlóquios, a postura antimetafísica kelseniana é, se não decorrente, certamente influenciada pelo (neo)criticismo kantiano⁸⁵¹ e pelo positivismo (filosófico e jurídico)⁸⁵², os quais, em essência, seriam expressões, segundo o entender de Kelsen, de um paradigma epistemológico mais amplo, qual seja, o paradigma epistemológico relativístico⁸⁵³.

⁸⁴⁹ Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Positivismo jurídico e autoritarismo político: A falácia da *reductio ad Hitlerum*. In: DIMOULIS, Dimitri; DUARTE, Écio Oto (Orgs.). *Teoria do direito neoconstitucional*: Superação ou reconstrução do positivismo jurídico? São Paulo: Método, p. 103-127, 2008.

⁸⁵⁰ Cf. BATALHA, Carlos Eduardo. O jurista como verdadeiro teórico do Estado. In: *Novos Estudos CEBRAP, Crítica*, ed. 91, vol. 30, n.3, p. 201-211, Novembro de 2011, p. 204.

⁸⁵¹ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p. 710.

⁸⁵² Cf. BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*: Lições de filosofia do direito. Trad. Márcio Pugliesi; Edson Bini; e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

⁸⁵³ Leia-se: “O idealismo kantiano já é positivista em virtude de seu caráter crítico. A filosofia transcendental pode ser justamente interpretada apenas como uma teoria da experiência. Pensada com lógica e profundidade, ela deveria conduzir, mesmo no terreno da filosofia dos valores, à recusa de qualquer Absoluto metafísico, a teorias relativistas. [...] o seu sistema crítico da razão pura faz do conhecimento um processo perpétuo e relega a verdade ao infinito, declarando-a, assim, no fundo, inacessível, como faz o ceticismo” (KELSEN, Hans. Nota 1. In: *A democracia*, p. 373-374; grifo do autor). Para uma apresentação esquemática das características afins do positivismo e do (neo)kantismo cf. MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1980, p. 290.

De fato, do primeiro, Kelsen herda, sobretudo, a preocupação para com as condições de possibilidade do conhecimento do objeto sob estudo (e.g. o direito positivo), donde suas investigações apresentarem aquela característica singular de profundidade filosófica radical aliada à rígidos escrúpulos quanto à linha de demarcação para além da qual a perquirição não poderia estender-se, a risco de descambar em especulação estéril e dogmatismo metafísico⁸⁵⁴.

Já do segundo, o pensador vienense absorve, dentre outras coisas, o compromisso para com o método científico tal como compreendido pela escola positivista em geral, a saber, a perquirição descritiva da realidade calcada em parâmetros objetivos, isto é, na lógica, na observação empírica, no experimento, no intercâmbio dos resultados parciais das ciências autônomas e na interlocução pública das ideias⁸⁵⁵.

No que tange especificamente ao kantismo, sabe-se que são o criticismo transcendental do Kant da *Crítica da razão pura* e a interpretação da filosofia kantiana mediada por Cohen⁸⁵⁶ que exercem influxos decisivos sobre Kelsen – sem prejuízo,

⁸⁵⁴ Veja-se: “Num sentido mais lato, vê-se que o método de Kelsen foi influenciado pela filosofia transcendental de Kant. Pode-se encontrar abordagens neo-kantianas contemporâneas – particularmente, as de Cohen –, mas elas apenas se tornam evidentes no desenvolvimento posterior da Teoria Pura do Direito, sobretudo com a introdução da norma fundamental. A originalidade de Kelsen encontra-se no fato de que ele recorreu, para fundar sua teoria jurídica, a modelos teóricos já desenvolvidos na filosofia. Com efeito, Kelsen, em seu forte intuito em fundar uma teoria jurídica, tomou emprestado todos aqueles elementos da filosofia e da ciência jurídica que se apresentaram úteis a ele” (JABLONER, Clemens. Kelsen and his circle: The viennese years. In: *European Journal of International Law*, v. 9, n. 2, p. 368-385, 1998, p. 374). No original inglês: “Kelsen's method can be seen to be influenced by Kant's transcendental philosophy in the broadest sense. Parallels to contemporary neo-Kantian approaches can be found — in particular, Cohen — but they only become evident in the later development of the Pure Theory of Law, most notably with the introduction of the basic norm. Kelsen's originality lies in the fact that he had recourse to theoretical models already developed in philosophy, which he used in order to found his legal science. Indeed, Kelsen, with his strong cognitive interest in founding a legal science, borrowed those elements from philosophy and legal science which appeared useful to him”.

⁸⁵⁵ Cf. CHALMERS, Alan Francis. *A fabricação da ciência*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: UNESP, 1994, p. 11-37; e REALE, Miguel. *Filosofia do direito*, p. 14 e ss.

⁸⁵⁶ Leia-se: “[...] quando tomei conhecimentos dos escritos de Hermann Cohen, ficou claro para mim que a ‘pureza do método’ era objetivo ao qual eu tendia, mais instintivamente que por meio de reflexão sistemática” (KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 43; grifo do autor). A propósito, registre-se que Hermann Cohen (ao lado de Paul Natorp e Ernest Cassirer), foi um dos principais protagonistas do neokantismo na forma como propugnado pela Escola de Marburgo. Muito basicamente, voltando a Kant, buscou fazer frente aos enganos tanto do idealismo pós-kantiano acríptico quanto do positivismo (deslumbrado com o fato, os dados, o empírico), consequentemente centrando-se na rejeição do idealismo metafísico e no restabelecimento do “a priori” como a verdadeira instância outorgadora da objetividade científica. Desse modo, a filosofia, em Cohen, reassume (embora, felizmente, mais no espírito do que na letra) sua definição kantiana, a saber, empreendimento de crítica das condições de possibilidade e ou de validade das coisas, mormente em suas dimensões científica/lógica, ética e estética. Para uma abordagem clara e panorâmica da interpretação de Cohen da filosofia kantiana cf. MENDONÇA DE BRITO, Rosa. A filosofia de Kant por Hermann Cohen (1842/1918). In: *O neokantismo no Brasil*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. p. 15-33, 1997.

lembre-se, de suas leituras filosóficas juvenis de Schopenhauer, o qual, conquanto tenha desenvolvido um “pensamento único”, reivindica o pai do criticismo transcendental como um dos principais esteios de sua formação intelectual, empreende, ao lado do desenvolvimento de sua filosofia da Vontade, estudos crítico-sistemáticos pontuais da obra de Kant, e toma-se como um legítimo kantiano, ou, mais bem posto, como nada mais nada menos do que o verdadeiro legatário e continuador da essência do ensinamento do filósofo de Königsberg tal como consubstanciado na *Crítica Maior*⁸⁵⁷, máxime em sua primeira edição⁸⁵⁸.

A despeito dos diversos avatares do criticismo transcendental delineado na *Crítica da razão pura*, pode-se dizer que, em essência, o criticismo kantiano (conforme, aliás, já se teve ensejo de destacar no capítulo anterior) consiste em problematizar não a existência das coisas e ou de suas relações (o *porquê*), mas as condições de possibilidade do seu conhecimento (o *como*).

Nesse processo, o criticista é levado a depurar as características ônticas *invariáveis* das coisas (e ou de suas relações) das meramente *variáveis*, e, por via de consequência, instado a decidir se essas *invariáveis* seriam dados irremovíveis dos objetos cognoscíveis em geral ou se seriam dados apriorísticos constantes do sujeito cognoscente, como tais imprimidos por este às coisas quando da representação destas como objetos⁸⁵⁹.

A primeira opção, embora nem sempre da mesma maneira, é a seguida até Kant. Assim, para lembrar dois nomes importantes no assunto, Aristóteles vai atribuir tais predicados capitais, por ele denominados de categorias, às próprias coisas (o que, na prática, equivale a encarar os caracteres ônticos invariáveis como dados irremovíveis da experiência), e Locke vai ensaiar uma espécie de meio-termo, enxergando alguns dos elementos infraestruturais conformadores das coisas como

⁸⁵⁷ No entender de Schopenhauer, dentre as obras elaboradas por Kant em sua fase “crítica”, só a *Crítica da razão pura* poderia ser tomada como depositária de uma filosofia genuinamente transcendental, i.e., criticista. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Fragments for the history of philosophy. In: *Parerga and paralipomena*, Vol. 1, p. 82-83.

⁸⁵⁸ Leia-se: “[...] a verdadeira e séria filosofia ainda se encontra lá onde Kant a deixou. Em todo o caso, não reconheço que tenha acontecido algo na filosofia, entre ele e mim; por conseguinte, ligo-me imediatamente a ele” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 525). Frise-se, ademais, que, para Schopenhauer, não é qualquer Kant da *Crítica da razão pura* que interessa, mas somente o Kant da *Crítica da razão pura* da primeira edição, ante as incongruências, recuos e deformações cometidos por Kant no texto da segunda edição, tal como convincentemente apontados por Schopenhauer ao editor Rosenkranz. Cf. LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 65-66.

⁸⁵⁹ Cf. CAMPOS, Carlos Alvares da Silva. *O mundo como realidade*, p. 13-164.

constantes delas próprias e ou de suas relações (e.g. tempo, espaço e causalidade), e outros (e.g. os elementos sensórios, como cor, textura, sabor, odor e sonoridade) como não pertencentes às *coisas-em-si-mesmas*, já que figuram, claramente, como qualidades atribuídas a estas pelo sujeito que conhece quando de sua captação cognitiva.

Sob esse aspecto, Kant poderia ser lido como aquele que leva Locke às últimas consequências, ou, se se quiser, como aquele que, na matéria em tela, toma um partido tão radical como o de Aristóteles, contudo, não mais em favor do objeto, mas sim do sujeito. Com efeito, é como se Kant houvesse se perguntado: “O que aconteceria se todos os predicados ônticos, inclusive os de primeiro grau não-sensórios (as categorias ônticas propriamente ditas, como substância, tempo, espaço e causalidade), não mais integrassem a coisa como tal, mas o sujeito que conhece?” E então, num momento subsequente luminoso, houvesse se deparado com a hipótese do idealismo transcendental: “Não mais poderiam ser tomados como categorias ínsitas às *coisas-em-si-mesmas* e existentes a despeito do sujeito, mas como pressupostos apriorísticos do conhecimento das coisas, quer dizer, como condições de possibilidade do objeto cognoscível (a coisa tal como suscetível de ser conhecida pelas formas cognoscitivas do sujeito)”.

Dessarte, pela primeira vez, os caracteres estruturais do mundo puderam ser cogitados como localizados não mais na experiência (realismo ingênuo), em pretensas ideias naturais da razão (racionalismo dogmático), na *realidade-em-si* (metafísica convencional) ou em alguma instância extramundana (metafísica teológica)⁸⁶⁰, mas sim na dimensão transcendental do sujeito cognoscente, a qual, consoante o dizer do autor da *Crítica da razão pura*, consiste no conjunto das formas, pressupostos ou condições porque se viabiliza o processamento do conteúdo empírico em geral. Nesse sentido, o termo *transcendental* é empregado por Kant para designar a estrutura do sujeito cognoscente *imanentemente aquém* à realidade empírica, e que, exatamente por isso, tem por função senão prestar-se como sua condição de possibilidade, ou, se se quiser, como a própria experiência ou realidade, porém, a própria experiência ou realidade em seu aspecto *estritamente* formal. Ainda, a reflexão filosófica voltada a pôr a descoberto essa maquinaria apriorística

⁸⁶⁰ Cf. MORUJÃO, Alexandre Fradique. Prefácio da tradução portuguesa. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. V-XXVI, 2010, p. IX e ss.

conformadora do sujeito cognoscente, a estabelecer seu *status* de pressuposto em face de toda a experiência possível, e a demarcar o seu campo de atuação válida, é o que Kant toma por *crítica*, a qual, quando empreendida consciente e deliberadamente, resulta num método filosófico de todo inédito e original, qual seja, o *idealismo transcendental*, ou, simplesmente, *criticismo*. Aliás, é exatamente por isso que se costuma dizer ser a crítica kantiana uma crítica de segundo grau⁸⁶¹, pois, não se trata tanto de mais um empenho reflexivo sobre os predicados ônticos ou os elementos estruturais da realidade – o que, em alguma medida, é desde sempre conatural à qualquer filosofia digna desse nome –, mas de colocar como problema nuclear, por primeiro e antes de tudo, a própria condição de possibilidade do conhecimento dos alicerces ônticos do real, de reproblematicizá-los a partir do poderoso *insight* do idealismo transcendental, bem como de extrair, sistematicamente, as consequências dessa reproblematicização, por fim sintetizadas na ousada assunção do redimensionamento da relação sujeito-objeto, afinal de contas, deve-se a Kant a possibilidade de se pensar, séria e consistentemente, o objeto girando em torno do sujeito, em vez do contrário, conforme acontecera até então.

No entanto, para os efeitos da discussão em tela, cumpre ressaltar que, do aporte kantiano sob exame, o que efetivamente interessa a Kelsen é menos o modo com que Kant tenta explicar a *natureza* (uma aprioridade estática⁸⁶², cuja constituição parece passar ao largo da experiência e do processo evolutivo da espécie) e o *modus operandi* intrincado das instâncias e categorias que perfazem o seu sujeito cognoscente (sensibilidade/intuições, entendimento/conceitos, imaginação/esquemas e Razão/Ideias), do que aquilo que, com razão, Kelsen parece supor como sendo a lição-mor do criticismo e que não pode ser olvidada, a saber: que a faculdade humana de conhecimento (*rectius*: de apreender algo objetivamente, logo, cientificamente) é, além de imperfeita, natural e estruturalmente limitada, de sorte que qualquer opinião que implicasse em violação dos limites da faculdade cognitiva deveria ser abandonada como uma asserção desprovida de validade epistêmica, ou, se impossível livrar-se dela, mantida nos estritos recônditos da opinião pessoal, a fim de assim se poder distingui-la, clara e honestamente, do conhecimento propriamente dito⁸⁶³.

⁸⁶¹ Cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 94.

⁸⁶² Cf. MACHADO, João Baptista. Nota preambular. In: KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Livraria Almedina, 2001, p. 23.

⁸⁶³ Como se vê, nesse passo optamos, à maneira de Miranda Afonso e Alexandre Travessoni Gomes, por relacionar Kelsen diretamente à fonte, que é Kant, quando mais não seja porque, como por nós já

Como não poderia deixar de ser, Kelsen apropria-se desse ensinamento kantiano à sua maneira⁸⁶⁴, haja vista que, enquanto a advertência de Kant acerca das limitações do intelecto humano destina-se à metafísica *stricto sensu*, a qual, no dizer do pensador de Königsberg, jamais poderia se firmar como ciência em sentido próprio por mais não ser do que *Ideias* resultantes do jogar especulativamente com *conceitos puros vazios de intuições*⁸⁶⁵, a advertência de Kelsen sobre os limites do que ele toma por conhecimento válido destina-se às metafísicas *em geral*, dado que, para o jusfilósofo vienense, metafísica parece significar não apenas aquelas especulações de praxe sobre o extramundano (e.g. alma, livre-arbítrio, imortalidade, deus, sumo

destacado na Introdução, o papel do neokantismo na influência de Kant sobre Kelsen foi por demais tumultuado. Cf. MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984, p. 16-18; e GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 183-184. Seja como for, tenha-se em mente que a opinião padrão sobre as relações de Kelsen com o neokantismo é a seguinte: “O ponto de partida, tanto em termos metodológicos como especificamente filosóficos, é a lição racionalista e universalista de Kant. Kelsen se apropria da teoria do conhecimento e da filosofia da ciência elaboradas pela escola neokantiana de Marburgo e delas deduz, seguindo os ensinamentos de Rudolf Stammler, os postulados centrais de sua teoria jurídica. O platonismo (neokantiano) de Herman Cohen lhe transmite uma preocupação metodológica quase obsessiva: eliminar da ciência do direito todo elemento subjetivo, para dela fazer um conhecimento unitário e objetivo, ou seja, ‘puro’. A pureza do conhecimento – sustenta Cohen, repetido por Kelsen – não é outra coisa senão sua ‘unidade’ segundo o modelo das ciências dedutivas. O conhecimento lógico-matemático, diferentemente das disciplinas empíricas que estudam os fenômenos naturais, é um conhecimento autônomo graças ao seu objeto e método. Ademais, trata-se de um conhecimento transcendental no sentido kantiano, ou seja, ‘originário’ e válido em si mesmo, independente de quaisquer referências a conteúdos, realidade ou *práxis*. A unidade e a objetividade do método lógico-matemático exigem a unificação interna de cada âmbito cognoscitivo, inclusive o do dever-ser. Para Cohen e Kelsen, o universo do dever-ser – compreendendo as esferas do direito e do Estado – é inconcebível sem uma referência à ideia lógica de ‘unidade’: aqui também ‘a unidade do ponto de vista do conhecimento exige imperiosamente uma concepção monista’” (ZOLO, Danilo. O globalismo judicial de Hans Kelsen. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 339-359, 2011, p. 339-340; grifo do autor).

⁸⁶⁴ Mais precisamente, Kelsen recepiona, criticamente, o Kant da *Crítica da razão pura*, mas rejeita, criticamente, o Kant da razão prática. Veja-se: “O Kant da *Crítica da razão pura* é peça fundamental para a Teoria Pura do Direito, todavia o Kant da *Crítica da razão prática*, da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Metafísica dos costumes* é, para Kelsen, apenas mais um teórico jusnaturalista a ser criticado” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 62; grifo do autor). Ainda: “Kelsen adota as premissas da *Crítica da razão pura* na construção de sua teoria, aproveitando a formidável teoria do conhecimento do filósofo alemão e rejeitando, por seu inegável viés jusnaturalista, a filosofia prática kantiana” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, p. 83; grifo do autor).

⁸⁶⁵ Onde Kant precisar assumir ser a sua metafísica uma questão de *crença*, não de *saber*: “Nunca posso [...] nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir Deus, liberdade e imortalidade*, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de facto apenas aos objectos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objecto de experiência, o converteriam realmente em fenómeno, desta sorte impossibilitando toda a *extensão prática* da razão pura. **Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença [...]**” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 27; itálico do autor; negrito nosso).

bem), mas, outrossim, qualquer especulação sobre coisas que, mesmo que reais, fáticas, empíricas ou fenomênicas, não podem ser apreendidas cientificamente, *i.e.*, segundo parâmetros objetivos.

Conforme se pode facilmente perceber, esse é um daqueles pontos em que, no pensamento de Kelsen, o kantismo remontável à *Crítica Maior* se conecta ao positivismo⁸⁶⁶, cujo *ethos* antimetafísico engloba, como cediço, tanto a macrometafísica (as cosmovisões, os sistemas, os organismos) quanto as micrometafísicas (pense-se, por exemplo, nas diversas teorias sobre a natureza humana, boa para os Rousseaus, má para os Hobbes, uma tábula rasa para os Lockes, um destino fatal para os Galtons⁸⁶⁷; nos jusnaturalismos clássico, medieval e moderno⁸⁶⁸; nos historicismos economicistas de direita⁸⁶⁹ e de esquerda⁸⁷⁰ etc.), quer dizer, o conjunto daqueles pretensos saberes que, embora direcionados a objetos de estudo reais (*e.g.* a natureza humana, a dimensão natural do fenômeno ético em geral, o evoluer histórico), embrulhados numa retórica racional convincente e credibilizados por este ou aquele protocolo/ritual científico, não possuem aquilo que, aos olhos do positivista crítico, realmente importa para os fins de caracterização de um conhecimento como científico, a saber: a satisfação dos critérios de objetividade, em especial o concernente aos dados empíricos, fatos, experimentos e provas hábeis a sustentar (ou invalidar) as pretensões teóricas⁸⁷¹.

⁸⁶⁶ Para Kelsen, a concepção criticista e positivista do mundo é “[...] aquela direção da filosofia e da ciência que parte do positivismo [em sentido amplo], ou seja, do dado, do perceptível, da experiência, que pode sempre mudar e que muda incessantemente e recusa, portanto, a ideia de um absoluto transcendente a essa experiência” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 105).

⁸⁶⁷ Para uma crítica cerrada e atual das teorias unilateralistas sobre a natureza humana cf. PINKER, Steven. *Tábula rasa: A negação contemporânea da natureza humana*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁸⁶⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 99-153.

⁸⁶⁹ Para uma crítica da utopia liberal, isto é, do historicismo de direita (“inevitabilidade da ordem justa pela mão invisível do mercado”; “prosperidade de todos pelo enriquecimento de alguns”; “identificação do bom/utilitarismo e do bem/humanismo” etc.) cf., por exemplo, ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: Eudemonismo social*, 2013.

⁸⁷⁰ Para uma crítica ao historicismo de esquerda cf., por todos, POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad. Octany S. da Mota; e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1980; e POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos: A preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita*. Trad. Milton Amado. 3 ed. Tomo II, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987.⁸⁷¹ Não é nosso propósito aqui fazer nenhum levantamento do positivismo em geral, como, por exemplo, **(a)** a apresentação de seus desenvolvimentos mais conhecidos, quais sejam, o Positivismo Filosófico de Auguste Comte, o Positivismo Lógico do Círculo de Viena e o Positivismo Jurídico em suas diversas manifestações (Kelsen e a Escola de Viena aí incluídos); **(b)** a consideração de seu sentido histórico amplo (remontando aos pensadores de perfil mais empírico-antimetafísico, por oposição a pensadores de perfil mais idealístico-metafísico) e estrito (o positivismo que conscientemente se põe como Escola e doutrina a partir do século XIX, especialmente como reação ao idealismo filosófico-romântico alemão); **(c)** a denúncia de sua tendência em confundir (em seu afã cientificista) o pensar racional filosófico (filosofia) e o pensar racional científico (ciência); ou, ainda, **(d)** a crítica de sua redução da

A propósito, decisivo para a ampliação e o arraigamento dos escrúpulos antimetafísicos de Kelsen, é o fato dele também ter sempre em mente – provavelmente sob a impressão de Freud⁸⁷² (e, possivelmente, Schopenhauer) – a observação, formulada desde os albores do iluminismo por Francis Bacon em sua *teoria dos ídolos*⁸⁷³, de que o conhecimento humano não padece apenas de imperfeições e limitações endógenas, isto é, relativas à própria natureza da *faculdade* cognitiva – o plano crítico privilegiado por Kant –, considerando-se que, outrossim, padece de graves imperfeições e limitações exógenas, a começar pelas relativas aos enviesamentos dos desejos, inclinações e tendências irracionais provenientes da *disposição* volitiva do homem.

De fato, é senão no sério reconhecimento de Kelsen dessas duas principais ordens de limitação (por um lado, a natureza finita e as imperfeições da faculdade cognitiva, e, por outro, os enviesamentos egóicos em termos de influxos volitivo-emocionais irracionais) que mais decisivamente se baseia a precaução obsessiva que ele apresenta contra a metafísica em geral⁸⁷⁴, e, em particular, contra a metafísica jurídica e a metafísica antropológica que a acompanha à guisa de suporte (e.g. o sujeito de direito Racional, dotado de livre-arbítrio e de direitos naturais axiomáticos), as quais, como se poderia resumir da denúncia kelseniana padrão, em parte são afirmações desprovidas, ou, de todo modo, parcamente providas, de validação (ou possibilidade de infirmação) empírica – quando não estruturalmente impossibilitadas de qualquer testabilidade fática –, e em parte são afirmações provenientes mais de desejos e emoções (a realidade tal como se gostaria que fosse) do que da cognição racional (a realidade tal como é).

Donde a presença, no pensar de Kelsen, daquela necessidade, para não dizer daquele dever epistemológico, de se posicionar cética e criticamente em face de todo

filosofia à mera compendiadora dos avanços da ciência. Sobre esses traços mais amplos do positivismo, cf., por exemplo, CHALMERS, Alan Francis. *A fabricação da ciência*, 1994, p. 11-37; e REALE, Miguel. *Filosofia do direito*, p. 14 e ss. Com efeito, para os nossos propósitos, basta-nos destacar aquilo que, do positivismo em geral, mais significativamente parece haver influído na postura antimetafísica de Kelsen, a saber: o compromisso intransigente para com o conhecimento objetivo e, conseqüentemente, para com tudo o mais a ele associado, como o ceticismo questionador, a observação empírica, a dissecação analítica, a sistematicidade lógica e a convicção relativística. De resto, no que toca especificamente ao positivismo jurídico tal como formatado pelo Kelsen jusfilósofo e jurista (o juspositivismo normativista), haveremos de falar oportunamente adiante.

⁸⁷² Cf. LOSANO, Mario G. Kelsen y Freud. *In: El otro Kelsen*, p. 99-110.

⁸⁷³ Para uma apresentação pontual do contributo de Bacon cf. MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*, p. 138-144.

⁸⁷⁴ Cf. MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*, p. 48.

e qualquer credo metafísico, visto que, no mais das vezes, a mentalidade dogmático-metafísica não é inofensiva, mas um tipo de postura que deturpa, falsifica e esconde, embora nem sempre de modo muito consciente, a apreensão objetiva da realidade, desse modo terminando por comprometer o senso crítico e a ciência (*lato sensu*), já que, por aí, ou a verdade é silenciada, ou é manipulada, ou, na melhor das hipóteses, é tolerada até e enquanto útil a interesses espúrios, a exemplo dos interesses políticos dos agentes engajados na manutenção ou derrubada do poder constituído.

A bem ver, conforme se depreende das aduções do pai da TPD, o problema maior, na prática, no que se refere à metafísica, tem a ver com sua vocação para cristalizar-se em *ideologia*, a qual, enquanto *dever-ser travestido* (segundo graus vários de sistematicidade) *de ser*, seria como que o ponto de cumeada de todo esse processo de metafísicação, que começa tomando acriticamente meras especulações por “conhecimento” e termina compensando a falta ou o *déficit* de objetividade desse suposto “conhecimento” com aquela subjetividade tipicamente convicta e ardorosa tirante a militância fanática – para nada dizer de quando já se inicia selecionando, realçando, fabricando ou difundindo tão-somente as “provas” e as “razões” úteis ao embasamento da “tese” estabelecida de saída como certa.

(Mal comparando, a mentalidade científica estaria para o aspecto ideal da disciplina “metodologia científica” assim como a mentalidade ideológica estaria para o aspecto prático da disciplina “teoria da argumentação jurídica”. Perguntar-se-ia, no primeiro caso, pelas conclusões que se poderia tirar em face dos dados coletados, ao passo que, no segundo, pelos dados que se poderia coletar para embasar as conclusões fixadas de antemão pelos advogados – e pelo juiz? –num processo judicial típico.⁸⁷⁵)

A essa altura, costuma-se ouvir um sem-número de vozes se levantando contra o “extremismo” do padrão de racionalidade positivista estabelecido por Kelsen para julgar a validade epistemológica dos saberes, e, por via de consequência, os “excessos cientificistas” antimetafísicos a que acabou sendo levado.

⁸⁷⁵ Para uma discussão, lastreada em estudos de psicologia neurocientífica, do impacto que variáveis extrajurídicas (desde as mais prosaicas, como a sensação de saciedade após a ingestão alimentar, até as mais complexas, como os vieses cognitivos, as crenças morais subjetivas, as relações pessoais, os preconceitos inconscientes, o medo do juízo social etc.) exercem sobre o raciocínio dos juízes no contexto da tomada de decisão judicial, cf. HORTA, Ricardo de Lins. Livres para decidir: Leis, salsichas e decisões judiciais. In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.). *Livre-arbítrio: Uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, 2017, p. 33-51.

Quando mais não seja porque, de um lado, algumas das limitações científicas aparentemente tidas por ele como certas, máxime as concernentes à possibilidade de compreensão objetiva da natureza humana (em termos de impulsos, vontade, emoções, valorações etc.), poderiam haver sido tomadas com a ressalva mais clara de serem contingentes, isto é, com a advertência expressa de que seriam limitações existentes até o momento histórico dele (Kelsen), mas que, isso inobstante, poderiam ser superadas em algum momento no futuro (vide o início de decifrações importantes da caixa-preta cerebral capitaneado pelas neurociências nos dias que correm)⁸⁷⁶, e, de outro lado, o conceito de metafísica em sentido estrito considerado por Kelsen em suas críticas estaria por demais preso à concepção convencional e tradicional (leia-se: platônico-aristotélica)⁸⁷⁷, segundo a qual metafísica, como a própria etimologia da palavra avança, tem a ver com um exercício de especulação transcendente, de vez que busca os princípios últimos ou primeiros pretensamente constantes do *além* do mundo⁸⁷⁸.

Por conseguinte, Kelsen não teria tomado na devida conta o fato de que é próprio à ciência, e, sobretudo, à ciência moderna – graças ao progresso do trabalho científico, por óbvio, mas também aos aprimoramentos contínuos da parafernália instrumental-tecnológica que o assessora, para ficar nas razões mais evidentes –, avançar em terrenos obscuros, complexos ou “inacessíveis” (com efeito, hoje, por exemplo, sabemos pouco ou quase nada sobre o que realmente se passa dentro de um buraco negro, mas disso seria o caso de inferir que as especulações sobre o fenômeno em questão deveriam ser rechaçadas como metafísicas? Será que, como modelos teóricos, essas especulações não teriam o seu valor? Aliás, será que em

⁸⁷⁶ Cf. FUSTER, Joaquín M. *Cerebro y libertad*, 2014.

⁸⁷⁷ Leia-se o que pensa Kelsen, indiretamente, da metafísica em geral, a propósito de seu julgamento da metafísica platônica: “[...] sacrifica a realidade relativa em prol do [...] absoluto, e realiza esse sacrifício do intelecto mediante aquela portentosa inversão para a qual **tende toda metafísica**: o que o homem é capaz de conhecer através dos sentidos controlados pela razão – o único mundo que lhe é dado, o mundo do devir – é aparência enganadora, é [...] absolutamente inferior e profundamente depreciada [...]. Contudo, precisamente aquilo que o homem é incapaz de conhecer com auxílio dos instrumentos específicos de seu espírito atado aos sentidos, o **que está além de seu mundo** da experiência, justamente isso é a ‘verdade’ e a ‘realidade’, o Ser eternamente imutável e, como tal, objeto único do conhecimento genuíno, da *episteme*. A meta **transcendente** do ‘saber’ [...] só pode ser, na verdade, objeto de um desejar e de um esperar subjetivos, pode tão-somente ser [...] objeto decrença” (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 188; grifo do autor; negrito nosso).

⁸⁷⁸ A propósito: “Por terem escolhido pensar não [...] o-que-está-endo e constantemente se transforma – a árvore, a montanha, a natureza –, Platão e Aristóteles deram um pulo diante do mutável (‘a natureza’ [...]) e criaram uma metafísica, um ultrapassar (‘além de’ [...]), um saltar sobre a física (‘as coisas naturais’ [...]), pondo a perder a filosofia na Filosofia” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos. *O grande sistema do mundo: Do pensamento grego originário à mecânica quântica*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011, p. 56; grifo do autor).

algum ponto do futuro, mesmo que muito distante, o homem finalmente não conseguirá ao menos uma espiadela nos recessos de um buraco negro?), assim como teria faltado ao jusfilósofo europeu boa vontade para joeirar as cosmovisões metafísicas em vez de simplesmente apreciá-las em bloco com vistas a despachá-las mais facilmente numa vala comum, com o que acabou escapando-lhe distinções importantes, a exemplo das diferenças quanto ao nível de dogmatismo e potencial ideológico entre as metafísicas transcendentais e as imanentes, dado que estas tendem a ser significativamente menos apelativas, logo, menos ideologicamente instrumentalizáveis, do que aquelas. (Qual metafísica guardaria menor dissonância com o modo de *ser*, não o de *dever-ser*, do mundo? A teodiceia otimista leibniziana ou a Vontade cega e irracional schopenhaueriana?)

Efetivamente, Kelsen não é dado a conferir às metafísicas, digamos, o benefício de uma “convalidação futura” ou a classificar as metafísicas segundo uma espécie de tabela dos “graus de invalidação metafísica conforme sua maior ou menor proximidade do padrão de racionalidade científica positivista”. A impressão que se tem é a de que, para ele, uma garatuja científica ainda não é conhecimento em sentido próprio (positivista) e precisa ser abertamente mantida como tal, e um sistema metafísico, mesmo que o menos dogmático possível, não deixa de ser metafísico⁸⁷⁹. No entanto, justiça seja feita: a julgar pelas premissas da argumentação de Kelsen, se o que hoje é conhecimento rudimentar lograr, futuramente, atender aos critérios de objetividade, ótimo, que passe então a ser tomado como ciência quando de fato isso acontecer. E se a metafísica *x* é menos apelativa que a metafísica *y*, certamente que aí se tem então uma situação menos insatisfatória, embora, nesse caso, em nada haja diminuído o fato de que, no frigir dos ovos, é uma metafísica e não um saber que se possa de fato sustentar objetivamente, ainda mais quando a régua adotada para a mensuração da objetividade é a positivista.

Portanto, verifica-se que, para Kelsen, o problema está em pretender fazer passar por ciência – logo, por juízo objetivo, logo, por conhecimento propriamente dito

⁸⁷⁹ A impossibilidade, para Kelsen, de se falar em graus de invalidade da metafísica – na medida em que ele tende a resumir a metafísica ao conhecimento pretensamente Absoluto e incondicionado – pode ser indiretamente deduzida a partir das razões por ele aduzidas sobre a impossibilidade de se falar em graus de relatividade dos valores: “A relatividade não é uma qualidade como o calor, que pode ter diferentes graus. A relatividade de um valor está em sua natureza condicional e não há possibilidade de ser mais ou menos condicionado. Um valor político ou moral é condicionado ou incondicionado. Não existem etapas intermediárias entre um e outro. [...] A doutrina de um relativismo relativo é tão insustentável quanto a doutrina de um absolutismo relativo [...]” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 237-238).

– a ciência ainda em potência ou aquela especulação metafísica de corte clássico que até pode satisfazer a objetividade lógica (verdade formal) – não infrequentemente, o metafísico compensa seu *déficit* empírico com uma sistematização lógica de precisão cirúrgica, a par dos recursos retórico-estilísticos de praxe – e o grau mínimo de objetividade empírica (a verdade material aparente), mas que, **(a)** seja por causa das imperfeições e limites próprios à capacidade cognitiva do homem (que, de um lado, só pode se objetivar no produto resultante de *intuições e conceitos*, e, de outro, não pode se proteger de todo dos influxos irracionais), **(b)** seja por causa da natureza radicalíssima do seu “objeto” de estudo (a ontologia da realidade em geral e ou a ontologia deste ou aquele setor específico da realidade), permanecerá, no essencial, especulação metafísica – algo, conforme o dizer do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, da natureza do “saltar”⁸⁸⁰ –, como tal jamais podendo atingir os níveis satisfatórios de objetividade e concretude científicas.

Entretanto – e aqui vai um dado importante –, pelo o que nos consta, em momento algum o jusfilósofo vienense censura ou nega a “demanda metafísica” congênita à dignidade de ser pensante do homem. Isso teria sido, para dizer o menos, ingenuidade, traço incompatível com um autor habituado a penetrar à raiz das coisas.

Ao contrário, o jusfilósofo de Viena reconhece, à maneira de Kant, o caráter natural da exigência metafísica – Schopenhauer, recorde-se *en passant*, era outro que também entendia a metafísica como uma demanda existencial natural⁸⁸¹, embora ressaltasse que nem todos, na verdade pouquíssimos, apresentariam (ou desenvolveriam?) um nível de demanda metafísica intenso o bastante para se interessarem pela abordagem filosófica, a maioria contentando-se com o “mingau religioso” (a dose de “verdade” do rebanho, para dizer à maneira nietzschiana) –, mesmo que no intuito de melhor advertir, logo em seguida, sobre a necessidade de mantê-la o mais possível sob controle, já que, para Kelsen, a pretensão metafísico-existencial, de resto entremeada de um caudal de interesses espúrios e emoções irracionais, dá-se como uma das principais fontes, se não a principal, de sofismas prazenteiros, autoilusões reconfortantes, fabulações dogmáticas, ou, numa palavra, ideologias.

⁸⁸⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁸⁸¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre a necessidade metafísica da humanidade. In: *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 1, p. 249-285.

A propósito, não é possível avançar sem analisar o conceito kelseniano de ideologia. Ora, a princípio, conforme reconhecido por Kelsen, tudo o que se estrutura em termos de ideias ou representação mental abstrata pode ser tomado como ideologia. Tanto que, sob esse aspecto, a própria cognição das ideias em geral, feita, basicamente, de intuições, imaginação e conceitos, é uma faculdade ideológica, e, na verdade, tanto mais ideológica quanto mais desenvolvida na forma de sofisticadas elaborações e sistematizações teóricas⁸⁸².

Em assim sendo, parece claro então que quando Kelsen põe-se a criticar a ideologia e a opô-la à realidade, ou, mais bem posto, ao conhecimento científico, como tal dotado de objetividade e valor epistêmico, ele não está se referindo à ideologia no sentido natural (etimológico até) acima delineado, do ponto de vista da qual todo o mundo propriamente humano, feito de ideias traduzidas em um sem-número de produções (como a TPD), seria uma elaboração ideológica⁸⁸³.

Evidentemente, o conceito de ideologia criticado por Kelsen não é esse, mas aquele mais próximo do conceito de ideologia tal como colocado em voga pela escola marxista⁸⁸⁴, que concebe a ideologia em chave negativa, no sentido de se tratar, muito basicamente, de um mecanismo de deformação da consciência (máxime da consciência acerca das reais condições das relações de poder que perfazem a sociedade), cujo sintoma típico é a alienação do homem, na medida em que o torna alheio à consciência de classe (com a conseqüente transformação do sujeito em inimigo de si próprio e dos seus irmãos de classe, considerando-se que absorve, mantém e defende interesses que, na verdade, não são os seus e os da sua classe, mas da classe dominante) e ou, de todo modo, ao seu próprio potencial humano (mesmo o indivíduo pertencente à classe opressora, por desempenhar um papel aquém ou contrário à potencialidade humana, não pode se livrar da alienação, que, nesse caso, tende a se manifestar em moralismo hipócrita, filistinismo cultural, reacionarismo político e embotamento espiritual)⁸⁸⁵.

Todavia, embora a crítica kelseniana à ideologia apresente semelhanças com a marxista, insta ressaltar que o modo como Kelsen a formula e desenvolve depende

⁸⁸² Cf. JABLONER, Clemens. La crítica de Kelsen a la ideologia. In: *Revista de la facultad de derecho de México*, v. 55, nº 243, p. 203-214, 2005, p. 205.

⁸⁸³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 113-119.

⁸⁸⁴ Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*, p. 531-533

⁸⁸⁵ Cf., por exemplo, MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

pouco ou quase nada de Marx & Cia., senão porque a ideologia criticada pelo jusfilósofo de Viena tem um alcance mais elementar⁸⁸⁶, haja vista tratar-se da ideologia como o falseamento da realidade, sim, mas um falseamento decorrente do expediente puro e simples de tomar o dever-ser (o que se gostaria que fosse) pelo ser (o que é), no mais das vezes em proveito de interesses contrários ao interesse científico direcionado à representação objetiva, ou, o que é o mesmo, à representação (mesmo que apenas aproximada) da verdade.

Nessa ordem de ideias, a ideologia denunciada pelo marxista é uma espécie ou um caso particular – se bem que um dos mais emblemáticos – da ideologia tal como denunciada por Kelsen, para não falar que este não hesita em acusar de ideologia a própria concepção socialista propugnada pelos marxismos em tudo aquilo que apresenta como algo que pretensamente é ou será (ser), mas que, na verdade, não passa de algo que se desejaria que fosse (dever-ser)⁸⁸⁷.

Ou seja, Kelsen surpreende a ideologia em seu núcleo e fulmina-a desde o seu *modus operandi* mais elementar, que, diferentemente da crítica de condão marxista, não tem que ver apenas com o expediente de mascarar interesses econômicos espoliatórios com artifícios religiosos, morais, educacionais, artísticos, midiáticos, estatais e jurídicos, mas com o expediente capaz de mascarar, graças à estratégia básica de tomar *prescrições* (dever-ser) por *descrições* (ser), qualquer espécie de interesse ou preferência subjetiva, geralmente com o apelo a discursos sobre a “verdade”, os “fatos”, a “realidade” ou a “natureza das coisas”.⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 75-118, 2011, p. 110.

⁸⁸⁷ Por exemplo: “Se a democracia burguesa permanece no estágio da igualdade exclusivamente política, se tal igualdade política não leva à igualdade ‘econômica’, isso se deve ao fato de que – como demonstra com demasiada clareza o exemplo das revoluções mais recentes e especialmente o da revolução russa –, contrariamente a uma tese defendida pelo socialismo durante vários decênios, o proletariado interessado na igualdade econômica e na nacionalização ou socialização da produção não constitui – ou pelo menos não constitui ainda – a esmagadora maioria do povo” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 101; grifo do autor). Ainda, consigna-se que, como bem observado por Matos, “[...] o que Kelsen desaprova no pensamento marxista é o seu incurável estatolatrismo. Por isso ele concebe uma doutrina jurídica formal incapaz de apoiar o Estado, o que os marxistas jamais lhe perdoarão” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. In: *Contra o Absoluto*, p. 109; grifo do autor). Para maiores aprofundamentos cf. KELSEN, Hans. *Teoría comunista del derecho y del Estado*. Trad. Alfredo J. Weiss. Buenos Aires: Emecé, 1957. (Destaque-se a recente publicação em português: KELSEN, Hans. *A teoria comunista do direito*. Trad. Pedro Davoglio. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.)

⁸⁸⁸ Para uma apresentação panorâmica da filosofia marxista e seus desdobramentos jusfilosóficos cf. MORRISON, Wayne. Karl Marx e a herança marxista para o entendimento do direito e da sociedade. In: *Filosofia do direito: Dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 291-323.

Naturalmente, o marxista ortodoxo acusaria Kelsen de assim continuar a incorrer, por ingenuidade ou má-fé, em ideologia (no sentido negativo de mascaramento da realidade), haja vista não se dar conta ou não se permitir reconhecer, à força (claro) de suas “raízes liberais burguesas”⁸⁸⁹, o “fato” da primazia do econômico (a estrutura) sobre as demais instituições sociais (a superestrutura)⁸⁹⁰, ou seja, o “fato” de que, em que pese as espécies variadas de ideologia (em sentido negativo), todas, em última análise, *necessariamente* serviriam à ideologia-mor concernente ao escamoteamento de uma estrutura econômica desde sempre assentada, de uma forma ou de outra (escravidão, feudalismo, mercantilismo, capitalismo), em relações de poder desiguais e injustas⁸⁹¹.

Ao que Kelsen provavelmente replicaria argumentando que, por aí, é o diagnóstico marxista sobre a ideologia que termina por se tornar ele próprio uma ideologia, ante a circunstância de a história testemunhar, seguramente, apenas a existência de ideologias múltiplas (como, por exemplo, o abuso retórico do ideal dos direitos fundamentais; a crença ingênua no capitalismo meritocrático e catalizador do progresso; a manipulação demagógica da ideia de democracia; a premissa acrítica identificadora de direito positivo e justiça; o apelo ao direito natural como prática histórica pretensamente revolucionária; o recurso à sloganização, como o de que a voz do povo é a voz de deus/*vox populi vox dei*; o mito da escassez, e, porconsequente, da inevitabilidade da índole competitivista-capitalista da economia etc.) e esquemas de subordinações ideológicas variados (e.g. a derivação direta da ideologia da legitimidade do rei absolutista a partir da ideologia cristã medieval do deus-pai-criador do universo; a dedução, no todo ou em parte, da ideologia da escravidão moderna a partir da ideologia eurocêntrica; a decorrência, ou, ao menos, o fortalecimento, da ideologia do machismo a partir da ideologia religiosa patriarcal

⁸⁸⁹ Leia-se: “Se por ‘liberais’ entendermos aqueles pensadores que encerram o Estado na incômoda categoria dos ‘males necessários’, certamente Kelsen pode e deve ser contado entre eles e sua rota de colisão com o marxismo parecerá evidente” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. *In: Contra o Absoluto*, p. 109; grifo do autor).

⁸⁹⁰ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 255.

⁸⁹¹ Veja-se: “Constitui elemento característico da teoria da sociedade de Marx desqualificar a descrição [científica de corte positivista] do Direito – imposto por uma classe dominante a uma classe dominada – como um sistema de normas, afirmando que essa descrição se caracteriza como uma ideologia que falsifica a realidade no interesse da classe dominante. Para uma consideração não ideológica, o Direito não seria um sistema de normas, mas um agregado de relações econômicas nas quais se realiza a exploração dos dominados pela classe dominante. Como um sistema de exploração, tem de ter caráter coativo, quer dizer: tem de estar essencialmente ligado ao aparelho de coação do Estado. A sociedade sem classe e sem exploração do comunismo é, por isso, uma sociedade sem Estado e sem Direito” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 414; grifo do autor).

etc.), mas não que todas as ideologias poderiam ser *necessariamente* reduzidas a uma ideologia econômica hegemônica, o que, no máximo, tenderia a acontecer em alguns períodos históricos, como na modernidade capitalista⁸⁹².

Quanto ao mais, seria preciso ressaltar que Kelsen não toma por ideologia, em sentido negativo, toda e qualquer preferência, proposição ou defesa de dever-ser, o que teria sido no mínimo inepto, admitindo-se ser inevitável e natural ao homem a adoção de alguma ideologia orientadora do seu viver⁸⁹³. Diferentemente, o objeto da denúncia de Kelsen limita-se ao conjunto das ideologias que, embora consistindo em dever-ser (prescrições), pretendem-se passar como ser (descrições).

Isso significa dizer que, por insuprimível, não há problema em adotar, propor e prescrever alguma linha ideológica (tarefa dos ideólogos), desde que não se perca a consciência de que se trata, precisamente, de ideologia, ou seja, de um conjunto de valorações e prescrições fundamentalmente subjetivas. Mas que há problema, potencialmente grave e nocivo quando de sua repercussão na esfera prática, sempre

⁸⁹² Pense-se, por exemplo, na inveterada ideologia do machismo. Ora, caso todas as ideologias “menores”, como a do machismo, *necessariamente* se reconduzisse à ideologia “maior” econômico-capitalista, então, por corolário, todas aquelas *necessariamente* deixariam de existir, ou, ao menos, atenuar-se-iam, caso esta (a ideologia “maior” de natureza econômica) fosse, se não eliminada, abrandada. Mas, conforme se verificou ao longo da experiência socialista soviética, o machismo (e demais ideologias “secundárias”) não deixou de existir, sequer se enfraqueceu ou mudou de forma, com a mudança do paradigma ideológico econômico capitalista burguês para o comunista – na hipótese, é claro, de a experiência histórica soviética haver logrado implementar, em alguma medida minimamente válida, a ideologia comunista, em vez de não mais do que um capitalismo de Estado. Cf. LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 7 ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1986, p. 25 e p. 55. Portanto, como se poderia concluir em chave kelseniana, em vez de tentar forçar uma ideologia capitalista conspiratória por trás de tudo, o que se precisa é focar, por mais adequado, nos reais interesses (as prescrições) que, na ideologia, acham-se escamoteados pelos supostos “fatos” e “juízos de verdade” (as “descrições”). Assim, para ficar no nosso exemplo, o machismo é uma ideologia não porque seria *necessariamente* remontável a uma ideologia econômica de fundo, mas simplesmente porque, a despeito de suas implicações econômicas, mascara os interesses dos homens em detrimento dos interesses das mulheres (esta sendo, aqui, a única relação causal seguramente afirmável) sob a crença mais ou menos consciente de que aqueles seriam “naturalmente” dotados de maiores prerrogativas (físicas, intelectuais, artísticas, espirituais, produtivas etc.) do que estas. Denunciar tal crença como falsa, e, por via de consequência, colocar em xeque as exigências e pretensões nela embasadas, seria de longe mais profícuo e (des)construtivo do que despendar tempo e esforços em tentar derivar tudo isso de um suposto esquema ideológico capitalista onipotente. – Outro exemplo: seria no mínimo insatisfatório tomar como palavra final para a explicação do machismo que perpassa as opiniões de Schopenhauer sobre as mulheres, a sua condição de homem burguês. O reconhecimento de sua relação familiar altamente conflituosa com a mãe, suas experiências amorosas comumente limitadas à superficialidade sexual (com a tendência à objetificação da mulher aí inerente), bem como a cultura machista de praxe da sociedade a derredor – sem prejuízo dos pendores pessimistas do filósofo, os quais certamente influíram pesadamente em seus arroubos misóginos –, parecem constituir uma hipótese de enquadramento causal bem mais consistente e plausível do que o unilateralismo economicista de feição marxista. Cf. ONFRAY, Michel. Schopenhauer e a “vida feliz”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 169-190 e p. 233-238. – Para uma apresentação sucinta da filosofia do direito feminista cf. MORRISON, Wayne. Compreender a filosofia do direito feminista. In: *Filosofia do direito*, p. 571-613.

⁸⁹³ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 382.

quando se pretender escamotear as preferências, prescrições, inclinações, interesses e propósitos subjetivos em discursos aparentemente “objetivos”, “descritivos”, “naturais”, “legais”, “científicos”.⁸⁹⁴

Portanto, doravante, quando nos referirmos à ideologia ao longo da exposição do pensamento kelseniano, será no sentido estritamente negativo aqui estabelecido, dado que, para efeitos de crítica, a ideologia em sentido natural, afora o seu reconhecimento como tal, não interessa a Kelsen, seja porque toda e qualquer elaboração mental levada a efeito pelo homem pode ser compreendida como um produto ideológico, seja porque é conatural à prática humana o fato de ser conduzida por algum sistema de prescrição axiológica, de forma que somente a *prescrição disfarçada de descrição (o dever-ser mascarado de ser)* é que importará a Kelsen impugnar como ideologia em sentido negativo:

[...] a ciência tem, como conhecimento, a intenção imanente de desvendar o seu objeto. A “ideologia”, porém, encobre a realidade enquanto, com a intenção de a conservar, de a defender, a obscurece ou, com a intenção de a atacar, de a destruir e de a substituir por uma outra, a desfigura. Tal ideologia tem a sua raiz na vontade, não no conhecimento, nasce de certos interesses, melhor, nasce de outros interesses que não o interesse pela verdade – com o que, naturalmente, nada se afirma sobre o valor ou sobre a dignidade desses outros interesses.⁸⁹⁵

Diante desse quadro, pode-se então constatar que o rigorismo contundente característico à atitude antimetafísica do jusfilósofo vienense parece ter por motivação fundamental o receio quanto às implicações prático-axiológicas das metafísicas, as quais, como por Kelsen tão bem diagnosticado a partir de sua base kantista-positivista, quase sempre se prestam à instrumentalização ideológica de interesses outros que não os atinentes à verdade⁸⁹⁶, e, por conseguinte, à liberdade científica e ao seu potencial de emancipação crítica.

⁸⁹⁴ A propósito: “Aranhas não conseguem evitar a produção de armadilhas para as moscas, e os homens não conseguem evitar a produção simbólica. É para isso que existem os cérebros, para transformar o caos de dada experiência num conjunto de símbolos manipuláveis. Às vezes os símbolos correspondem com justeza a alguns dos aspectos da realidade externa por trás de nossa experiência; então você tem a ciência e o senso comum. Às vezes, pelo contrário, os símbolos quase não têm conexão com a realidade externa; então você tem a paranoia e o delírio” (HUXLEY, Aldous. *A ilha*, p. 251-252).

⁸⁹⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 118-119; grifo do autor.

⁸⁹⁶ *Mutatis mutandis*, outra não era a queixa de Schopenhauer contra a filosofia universitária do seu tempo, que ora continuava a servir a teologia, ora continuava a mascarar interesses político-estatais – sempre, claro, a par da promoção de interesses particulares: “[...] após Kant ter devolvido à filosofia o seu prestígio, ela de imediato teve de se tornar, a partir de cima, instrumento de fins estatais e, a partir de baixo, de fins pessoais. [...] Caso se observe, como hoje na Alemanha, uma atividade notável, um esforço geral, discursos e escritos em matéria de filosofia, é permitido com certeza supor que, a despeito de todos os semblantes e afirmações, o verdadeiro *primum mobile*, a mola impulsora secreta de tal movimento, é tão-só [...] interesses pessoais, burocráticos, eclesiásticos, estatais, em uma

Dito de outro modo, no entender de Kelsen, a mentalidade metafísico-dogmática, por faltar-lhe a possibilidade de ser exposta e contraposta aos fatos e por alimentar-se, em grande medida, de anseios irracionais, é uma mentalidade muito facilmente traduzível em posturas absolutistas, as quais, quando enfim aproveitadas ideologicamente, não apenas criam a ilusão de verdade (útil à estratégia de legitimação) para os prosélitos, mas incita-os a toda sorte de cegueiras, desde dissociações cognitivas, em que se busca e valoriza seletivamente apenas o que parece servir à adaptação da ideologia às evidências e ao curso dos fatos, até a disposição de justificar meios violentos em prol dos fins ideológicos propugnados, passando pela hostilidade diária para com o *outro*, o qual, segundo a lógica binária tosca do ideologizado, se não é um amigo, é necessariamente um inimigo a ser eliminado, ou, na melhor das hipóteses, convertido.

Sim, é por ser contra os Absolutos, redutores da potência do existir em todos os aspectos relevantes da vida humana que se possa imaginar, mas especialmente funestos na dimensão sociopolítica, em que comumente se manifestam (embora segundo graus vários) em mandos e desmandos autoritários, que Kelsen compromete-se com combater as metafísicas com tamanho afincamento e pertinácia.

De modo que, em última instância, a sua postura antimetafísica, logo, antidogmática, anti-ideológica e antiabsolutista, deve ser compreendida como uma postura criticamente preventiva⁸⁹⁷ contra os riscos que a metafísica (contingente ou

palavra, materiais; por consequência, meros fins partidários colocam em vigoroso movimento as tantas penas de pretensos filósofos. Por conseguinte, intenções, não intelecções, são a estrela-guia de tais tumultuadores, a verdade sendo a última coisa ali pensada. Porém, esta não encontra partidários. Antes, ela pode percorrer de maneira tão calma e insuspeita o seu caminho no meio do tumulto filosófico, como durante a noite invernal do século mais obscuro, envolta na mais rígida fé da Igreja, quando apenas como doutrina secreta era comunicada a poucos adeptos, ou confiada somente ao pergaminho. Sim, gostaria de dizer: época alguma poderia ser mais desfavorável à filosofia do que aquela na qual é maltratada, de um lado, escandalosamente como instrumento do Estado, de outro, como meio de sobrevivência. Ou alguém acredita que, em meio a tal agitação e tumulto, a verdade, da qual ninguém se ocupa, virá a lume? [...] Se por um lado os governos transformam a filosofia num meio para seus fins estatais, por outro os eruditos veem no professorado filosófico um ganho que os nutre como qualquer outro; portanto, acotovelam-se em torno do governo sob a proteção da boa maneira de pensar, vale dizer, a intenção de servir àqueles fins. [...] Enquanto há muito tempo a filosofia teve de servir sempre como meio, de um lado para fins públicos, de outro para fins privados, eu, ao contrário, persegui imperturbável [...] a minha sina intelectual" (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 28-30; grifo do autor).

⁸⁹⁷ No fundo, como bem constata Schopenhauer, o empenho da razão (sobretudo da razão científica) constitui-se negativamente: "Se na representação intuitiva a ILUSÃO distorce por momentos a realidade, na representação abstrata o ERRO pode imperar por séculos, impondo seu jugo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições, e, mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados. O erro é o inimigo contra o qual os mais sábios espíritos de todos os tempos travaram uma batalha desigual e apenas o que nela conquistaram se tornou patrimônio da humanidade. [...] Embora tenha sido dito diversas vezes que se deve perseguir a verdade mesmo

estrutural), pelo simples fato de ser metafísica, tende à representar para a liberdade humana – liberdade, atenta-se, não no sentido de livre-arbítrio, que, como veremos, é mais uma ideologia⁸⁹⁸, mas no sentido de autonomia intelectual (da razão)⁸⁹⁹ –, e, por conseguinte, a tudo o mais que desta depende, como a ciência, o desenvolvimento tecnológico, a tolerância, a democracia, a diversidade cultural, enfim, toda uma concepção existencial verdadeiramente relativística⁹⁰⁰.

É o quanto basta sobre a mirada antimetafísica kelseniana. Avancemos.

1.2 – Premissa antropológica: O dualismo imanente *vontade de dominar-vontade de conhecer*

Sabe-se que o problema da natureza/formação humana não é algo a que Kelsen tenha tematizado ou problematizado autonomamente, mas um assunto que, embora recorrente em seus textos, é abordado por ele de forma incidental⁹⁰¹, mormente em suas considerações sobre as relações entre vontade e razão, ato de vontade e ato cognitivo, ideologia e ciência, política e epistemologia, política do direito e ciência do direito, moral e direito positivo, juízo normativo e juízo de realidade, política e educação⁹⁰², enfim, entre vontade de poder ou dominação (do conjunto dos elementos necessários à afirmação da vontade de vida) e vontade de conhecimento (enquanto marcadamente crítico-objetivo). Isso inobstante, é certamente quando da execução de sua conhecida teoria redutora das formas características de sensibilidade político-existencial em dois tipos/perfis predominantes, a saber, o

quando não se vê nenhuma utilidade nela, visto que pode ser mediata e aparecer quando menos se espera, penso ter de acrescentar [...] que se deve estar do mesmo modo empenhado em descobrir e erradicar qualquer erro, ainda que não se anteveja nele prejuízo algum, porque também pode ser mediato e aparecer quando menos se o espera. Todo erro traz veneno em seu interior” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 81-82; grifo do autor).

⁸⁹⁸ Leia-se: “[...] a ideologia democrática da liberdade [no sentido de ausência de domínio e de chefes], perante a realidade das amarras sociais correspondente, parece ter o mesmo papel que tem o livre-arbítrio perante o fato, e que foi estabelecido pela psicologia, da inelutável determinação causal de qualquer querer humano” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 87).

⁸⁹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 184.

⁹⁰⁰ Cf. SAN MARTÍN, Jaime Araos. Relativismo, tolerancia y democracia en H. Kelsen. *In: Veritas*, v. III, n. 19, p. 253-269, 2008.

⁹⁰¹ A propósito: “Kelsen é um autor que [...] tem em vista as peculiaridades do direito de modo mais explícito, mas que ainda assim pressupõe certa ideia de formação humana” (JABLONER, Clemens. *Ideal humano e consolidação da paz. In: Contra o Absoluto*, p. 334).

⁹⁰² Leia-se: “Além dos problemas da teoria do Estado e do direito, ocupei-me desde sempre dos da teoria política. Ainda em 1912, publiquei no volume 2 dos *Annalen für Politik und Gesetzgebung* um artigo extenso sobre concepção política e educação” (KELSEN, Hans. Autoapresentação: *In: Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 32; grifo do autor).

autocrático (absolutista e autoritário) e o democrático (relativista e tolerante), que Kelsen é obrigado a expor e assumir mais decisivamente sua premissa antropológica de fundo, a qual tem por conteúdo o dualismo imanente vontade de poder e vontade de conhecer, a primeira, quando mais acentuada, ensejando o tipo/perfil autocrático, e a segunda, o tipo/perfil democrático⁹⁰³.

Ora, por força do que facilmente ressaí da observação das manifestações da mentalidade do indivíduo em particular e da espécie humana em geral ao longo da história, o jusfilósofo vienense sabe que o conhecimento não pode figurar senão como subordinado à vontade, já porque seu valor ôntico consiste em servir ao querer (afinal, originariamente, conhecemos *para* satisfazer a vontade, em vez de quereremos *para* desenvolver ou elevar o conhecimento enquanto tal, o que só é possível num segundo momento e mesmo assim como uma espécie de efeito colateral), já porque parte considerável, se não a maior parte, das objetivações intelectuais do homem, é de natureza ideológica, no sentido de consistir, de uma forma ou de outra, não na representação da realidade segundo o interesse da verdade, mas na representação da realidade segundo interesses de ordem prática, como medos e esperanças de retribuições materiais (aliás, não infrequentemente prosaicas), justificação de privilégios de classe (*lato sensu*) e dominação política.

Assim é que, sobretudo num primeiro momento (que se poderia chamar de primitivo, ingênuo ou infantil), tanto o indivíduo quanto a espécie⁹⁰⁴ tendem a recorrer a uma lógica imputativa retributivista (socionormativa), em vez de a uma lógica causal, para interpretar os fatos constitutivos da realidade, na medida em que, muito basicamente, o que dita sua atenção para com os fenômenos é o modo como incidem sobre seus interesses na forma de prêmios ou castigos por um comportamento tido como “válido” (bom, virtuoso, lícito) ou “inválido” (mal, pecaminoso, ilícito).

Noutros termos, não é a vontade de identificar a relação de causalidade, logo, a vontade de conhecer em sentido próprio, mas sim a vontade de identificar o pretense autor responsável pelo evento cujas consequências, por repercutirem benéfica ou maleficamente, são tomadas como retribuição positiva (recompensa) ou negativa

⁹⁰³ Cf., por exemplo, KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 103-107.

⁹⁰⁴ Por mais de uma vez, Kelsen permitiu-se, embora com cautela e de modo meramente analógico, a “[...] ideia unificadora da chamada ‘lei biogenética’, ideia evolucionista segundo a qual o desenvolvimento de um ser humano isolado ocorre de modo análogo à evolução de toda a humanidade” (JABLONER, Clemens. *Ideal humano e consolidação da paz. In: Contra o Absoluto*, p. 326-327; grifo do autor).

(pena), o que anima esse modo primitivo, infantil ou ingênuo, isto é, simplistamente interesseiro e enviesado, de representação do mundo:

Tanto quanto existe na mente do homem primitivo uma necessidade de explicação, um evento, se considerado prejudicial, é interpretado como punição pela conduta errada; se vantajoso, como recompensa pela conduta correta. Em outros termos: eventos prejudiciais são imputados à conduta errada; eventos vantajosos, à conduta certa. Se um evento de tal tipo ocorre, o homem primitivo não pergunta: qual é a causa dele? mas: quem é o responsável por ele? Não se trata de uma interpretação causal, mas de uma interpretação normativa da natureza, e, como a norma da retribuição, que determina as relações dos homens, é um princípio social específico, podemos chamar essa interpretação uma interpretação socionormativa da natureza.⁹⁰⁵

Consoante a perspectiva em questão, o fenômeno natural não é encarado objetivamente como o efeito natural de uma causa natural, mas como uma retribuição⁹⁰⁶, enquanto tal valorada como boa (e.g. sucesso na caça, vitória na guerra, fertilidade) ou ruim (e.g. insucesso na caça, derrota na guerra, infertilidade), imputada a algum comportamento (do indivíduo, da família ou do grupo) normado, enquanto tal valorado como bom (conforme as normas) ou ruim (desconforme as normas):

O chamado homem natural, que, na verdade, é um homem social de todos os pontos de vista, acredita que a ordem jurídica de sua comunidade também governa a natureza. Portanto, ele interpreta a natureza por meio dos mesmos princípios que determinam sua relação com os outros membros de seu grupo. A regra fundamental da ordem social primitiva, contudo, é o princípio da retribuição, que domina por completo a consciência inteiramente social do homem primitivo. Trata-se do princípio segundo o qual um homem retribui o bem com o bem, o mal com o mal, e espera, portanto, ser punido por um mal cometido por ele ou por um membro de seu grupo e ser recompensado por um mérito seu ou de um companheiro seu. Ele espera ser punido ou recompensado não apenas por sua má ou boa conduta para com os homens, mas também por sua conduta para com a natureza. Pois, na opinião do homem primitivo, a natureza reage à conduta dos homens da mesma maneira que um homem reage à conduta dos outros. A interpretação da natureza segundo o princípio da retribuição é expressa na atitude efetiva do homem primitivo para com os animais, plantas e objetos inanimados, especialmente na sua religião e nos seus mitos.⁹⁰⁷

Sim, mesmo hoje, como corretamente suposto por Kelsen, parte significativa das pessoas continua operando nesse módulo cognitivo rudimentar⁹⁰⁸, motivo pelo

⁹⁰⁵ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é justiça?* p. 327.

⁹⁰⁶ Veja-se: “Ela [a norma da retribuição] compreende a punição, assim como a recompensa. Pode ser formulada da seguinte maneira: se você se comporta corretamente, deve ser recompensado, isto é, um benefício deve ser-lhe conferido; se você se comporta incorretamente, deve ser punido, isto é, um mal deve ser-lhe infligido. Condição e consequência estão ligadas não segundo o princípio de causalidade, mas segundo o princípio de imputação” (KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é justiça?*, p. 327).

⁹⁰⁷ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. *In: O que é justiça?* p. 301-302.

⁹⁰⁸ Leia-se: “Estamos supondo que a condição do homem primitivo contemporâneo seja similar ao estado anterior do homem civilizado e que, em seu desenvolvimento, o homem tenha passado por um

qual não ser nenhuma surpresa, por exemplo, a crença recém-difundida de que a pandemia da COVID 19 foi um castigo enviado por deus sobre a humanidade pecadora, castigo este, aliás, indicativo do “fim dos tempos” – como se a história do homem, desde sempre feita de guerras, fome, moléstias e injustiças de toda sorte, não fornecesse “indícios”, a qualquer tempo, às profecias apocalípticas (na verdade, a crer num Steven Pinker, a situação geral da espécie humana, apesar dos pesares, se comparada com outrora⁹⁰⁹, nunca esteve tão bem)⁹¹⁰. Teremos mais de uma oportunidade de voltar a esse assunto.

Dessarte, seria um truísmo, não fosse tão frequentemente olvidado, dizer que a faculdade cognitiva (enquanto vontade de conhecimento) atua como elemento coadjuvante ou secundário em face do protagonismo da vontade (enquanto vontade de poder), ou, de todo modo, dizer que aquela acha-se em grande medida vulnerável às exigências desta, dado que as preocupações de ordem material e práticas, e, por conseguinte, as preocupações mais diretamente ligadas ao querer viver, precisamente em função dessa sua natureza urgente e vital, não podem mesmo deixar de ter um peso bem mais acentuado na consciência do homem do que as “preocupações” de ordem estritamente cognitivas, teóricas, contemplativas⁹¹¹.

Inclusive, até quando a demanda do conhecimento se torna autônoma, libertando-se das injunções impossibilitadoras ou hostis à sua objetivação como ciência (*lato sensu*), logo, como representação do mundo sob o signo da verdade, não há pensar que o conhecimento e a verdade passam a subsistir alheios à vontade e aos demais valores. Porquanto, do ponto de vista do todo da vida humana, o sentido último de qualquer conhecimento não pode deixar de ser o de servir a vontade de vida em geral, embora, no caso, não mais como ideologia, mas, exatamente, como ciência

estádio primitivo cujos traços ainda subsistem em certos costumes, histórias, ideias religiosas etc.” (KELSEN, Hans. *Causalidade e retribuição. In: O que é justiça?*, p. 302).

⁹⁰⁹ Por falar em outrora: “[...] uma norma da religião primitiva poderia prescrever que, em caso de epidemia, um sacrifício humano deve ser oferecido aos deuses” (KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação. In: O que é justiça?*, p. 346-347).

⁹¹⁰ Para uma *demonstração* (baseada em sólidos e amplos dados empíricos) de como o mundo, apesares dos pesares, nunca esteve tão menos ruim, cf. PINKER, Steven. *O novo iluminismo: Em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. Trad. Laura Teixeira Motta; e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

⁹¹¹ A propósito: “Como espécie, os humanos preferem o poder à verdade. Dedicamos muito mais tempo e esforço tentando controlar o mundo do que tentando compreendê-lo –, e mesmo quando tentamos compreendê-lo, normalmente fazemos isso na esperança de que compreender o mundo fará com que nos seja mais fácil controlá-lo. Por isso, se você sonha com uma sociedade na qual a verdade reina suprema e os mitos são ignorados, não pode esperar muito do *Homo sapiens*” (HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*, p. 300; grifo do autor).

– o que significa dizer que esta, em que pese o fato de poder ser motivacionalmente buscada, pelo tempo da pesquisa, como um fim em si mesmo, jamais deixa de figurar, em relação ao todo da afirmação da vontade de vida, como um valor-meio, *in potentia* ou *in acto*, a serviço desta:

Conhecer o mundo – seja o da natureza ou o da sociedade – é um fim paralelo e de grandeza idêntica à meta de defini-lo a partir do querer, formá-lo ou reformá-lo, educá-lo ou governá-lo. Reza a lei máxima de todo puro conhecer que este deve ser buscado em função de si mesmo. Naturalmente, isso não exclui a possibilidade de que os frutos do conhecimento puro sejam empregados na escolha dos meios de que o homem necessita para a consecução dos fins que lhe determinam o agir.⁹¹²

Dito isso, poder-se-ia querer inferir então que a vontade de conhecimento supõe um significativo desenvolvimento ou processo educativo para poder se realizar propriamente como consciência crítica e ciência (em sentido amplo), e que a tendência natural ou primeira é a vontade de dominação, enquanto vontade às voltas com o empenho de conquista, obtenção e manutenção do conjunto dos elementos (como favores divinos, bens materiais, posição social e poder político) necessários à promoção e asseguramento da afirmação da vontade de vida.

Por tal forma que, conseqüentemente, os tipos/perfis de sensibilidade político-existencial autocrático e democrático congeminados, respectivamente, às vontades de poder e de conhecimento, também apresentariam uma dinâmica parecida, o primeiro constituindo, segundo graus vários, como que a tendência natural e primeira do homem, e o segundo assinalando, também segundo graus variados, para a sua evolução em termos de progresso racional e civilizatório.

Entretanto, simplesmente não é assim e aqui é preciso muita cautela: primeiramente porque, como não escapa a Kelsen, a relação sob exame é menos de rígida coerência lógica do que de tendência, coordenação ou analogia (é perfeitamente possível um sujeito debilmente provido de vontade de conhecimento mas afeiçoado a uma mentalidade democrática, ou um sujeito notavelmente cultivado mas presa de um incurável autoritarismo)⁹¹³; e segundo porque trata-se menos do *desenvolvimento* da vontade de conhecimento do que, a despeito de seu *status* de nada, pouco ou muito desenvolvida, de sua *prevalência ou subordinação* ante a vontade de poder⁹¹⁴.

⁹¹² Cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 197-198.

⁹¹³ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 162-163.

⁹¹⁴ Essas incongruências se dão em diversos níveis e sob vários aspectos (pense-se, por exemplo, naquele indivíduo conservador nos costumes, mas progressista no âmbito econômico; naquele outro

Nesse diapasão, deixando de lado o que se passa em meio à arraia miúda e as pretensões de uma linearidade lógica simplista entre concepção teórica e opinião sociopolítica, o que interessa a Kelsen é indicar, apresentar e desenvolver, em largos traços esquemáticos, as implicações de uma significativa tendência – melhor verificável em meio aos grandes sistemas de pensamento emergentes ao longo da história das ideias – de, por um lado, posições epistemológicas *mais* dogmático-absolutistas (metafísicas) caminharem *pari passu* com posições ético-políticas *mais* autoritárias (autocráticas), e de, por outro lado, posições epistemológicas *mais* empírico-relativistas (ceticismo crítico) caminharem a par com posições ético-políticas *mais* tolerantes (democráticas)⁹¹⁵.

Em sua argumentação, o pensador de Viena não se dá ao trabalho de pormenorizar se o predomínio da vontade de poder, num caso, começaria por levar a uma vontade de conhecimento tendente à mentalidade dogmática metafísica, que, por sua vez, terminaria por se fazer aproveitável a um posicionamento político autocrático (ou vice-versa), ou se o predomínio da vontade de conhecimento, no outro caso, começaria por conduzir a uma vontade de conhecimento tendente à mentalidade crítica (traduzida sobretudo em ceticismo metafísico), que, por seu turno, terminaria por se conjugar com um posicionamento político mais democrático (ou vice-versa).

Na verdade, Kelsen limita-se a remeter-nos à história da filosofia, porquanto, para o que se propõe – a saber, demonstrar a *analogia* historicamente recorrente, no curso do pensamento dos grandes vultos das principais correntes filosóficas ocidentais, entre o tipo de paradigma epistemológico esposado e o tipo de vetor sociopolítico praticado –, basta-lhe suscitar a lembrança de algo que, de certa forma,

reacionário nos costumes, mas liberal em questões econômicas; no libertário nos costumes, mas intervencionista na economia etc.). Seja como for, o que aqui interessa ressaltar é o seguinte: por mais que seja tentador querer enquadrar aquele sujeito mentalmente dogmatizado e politicamente fanatizado simplesmente como uma tragédia da ignorância (afora a tentação de colocar tudo na conta do livre-arbítrio), ou, para dizer à maneira de Kelsen, como alguém de vontade de conhecimento mais fraca que a vontade de poder, porque, ao fim e ao cabo, não pôde estimular, desenvolver, fortalecer e objetivar aquela em detrimento desta, fato é que – como Kelsen pôde levar em linha de conta ao não olvidar as *exceções históricas* e atualmente podemos saber em maiores detalhes graças a estudos provenientes do campo das ciências do cérebro, como a psicologia evolutiva (cf. PINKER, Steven. Política. In: *Tábula rasa*, p. 387-415) –, a configuração do perfil (mais científico ou mais ideologizado, conforme prepondera o elemento cognitivo ou volitivo) não tem que ver apenas com uma questão de superação da ignorância via instrução, educação e cultura, mas *também*, e em alguns aspectos *sobretudo*, com elementos de ordem inata, como sejam o temperamento, a personalidade e as inclinações. É por isso que, por exemplo, um Schopenhauer será capaz de se posicionar tão lúcida e criticamente no campo epistêmico, mas – malgrado toda a sua verve crítica e capital cultural – de modo tão tacanho, apelativo e temperamental em matéria política.

⁹¹⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 163-164.

já sabemos: que os Heráclitos, os Platões, os Aristóteles⁹¹⁶, os Agostinhos, os Tomás, os Dantes, os Leibnizes e os Hegels (a maior parte dos “vencedores”), embora em níveis e modos variados, tanto desenvolveram metafísicas pretensamente capazes de acessar e predizer verdades Absolutas quanto defenderam ideologias políticas voltadas a um Estado autocrático (cujo modelo mais emblemático continua sendo, certamente, a totalitária *República* platônica), e que, conquanto em graus e formas igualmente variados, os sofistas, os atomistas, os materialistas, os empiristas, os positivistas (*amplo sensu*) e os céticos (a maior parte dos “vencidos”)⁹¹⁷, ou seja, homens como Protágoras, Eurípides, Leucipo, Demócrito, Nicolau de Cusa, Espinoza, Locke e Hume (*que merece muito mais que Kant ser chamado o destruidor da metafísica*)⁹¹⁸, conceberam teorias que (se bem que por vezes nem tanto na letra, mas no espírito) passaram ao largo do absolutismo metafísico ao mesmo tempo em que sustentaram no campo ético-político posicionamentos acentuadamente pró-democráticos⁹¹⁹.

Nesse passo, seria de esperar alguma menção a Schopenhauer, tanto mais ainda quando se verifica que Kelsen, em sua tipificação das duas personalidades politicamente predominantes, quais sejam, a autocrática e a democrática, está se valendo de um esquema patentemente lastreado na teoria weberiana referente às diferenças dos tipos político e científico⁹²⁰, é verdade, mas também, e quiçá

⁹¹⁶ Ressalve-se: “A teoria política de Aristóteles não é coerente. Ele também admite que uma democracia moderada na qual a classe média é mais forte que as outras classes, *i.e.*, a dos ricos e pobres, e na qual o direito de propriedade é protegido contra o confisco, representa o melhor governo para a maior parte dos Estados [...]” (KELSEN, Hans. Nota 67. *In: A democracia*, p. 381).

⁹¹⁷ A propósito, na medida em que esse diagnóstico histórico-filosófico de Kelsen tem algo de parecido com o tipo de revisão historiográfica da filosofia mais recentemente empreendida por Michel Onfray – para quem a historiografia é do âmbito da arte da guerra (cf. ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: As sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 11) –, leiamos o seguinte: “Kelsen foi um pensador iconoclasta [...]. Muito antes de Michel Onfray propor sua **Contra-História da Filosofia**, Kelsen já se alinhava em uma perspectiva crítica e combativa diante da suposta ‘grande herança’ racionalista do Ocidente calcada no absoluto platônico-medieval, mostrando-se sempre e em qualquer temática como um autor *do contra*. Não deixa de ser uma deplorável ironia - advinda de leituras ignorantes e cretinas da obra de Kelsen, feitas por certa intelectualidade jurídica do ‘pós-tudo’ (ou do vale tudo?) comprometida até o último fio do cabelo com o poder - que Kelsen tenha sido identificado, ao longo dos anos, com todos os elementos absolutistas que ele combatia sem descanso, desde o legalismo mecanizado do positivismo jurídico do século XIX até a ideologia totalitária dos juristas nazifascistas” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos. Prefácio: Qual é a melhor época para lermos Kelsen? *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 13-21, 2011, p. 16; grifo dos autores).

⁹¹⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 201.

⁹¹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 195-201 e p. 353-354.

⁹²⁰ Cf. WEBER, Max. *Ciência e política: Duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg; e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1984.

principalmente, no dualismo antropológico da filosofia dos impulsos, logo, naquela concepção filosófica formada em torno de Freud, Nietzsche e Schopenhauer⁹²¹, segundo a qual o eu é senão tensão entre forças volitivas inconscientes e contraforças cognitivas, tensão esta por vezes proficuamente resolvida pela modulação cognitiva do elemento volitivo.

A esse respeito, recorde-se, salvo graves heresias de resumo, do tipo sublimado freudiano, canalizador do fluxo libidinal do *Id* para atividades valoradas positivamente pelo Superego; do tipo aristocrático nietzschiano, com seus dotes apolíneos heroicamente empenhados em favor das potências dionisíacas; e do puro sujeito cognoscente schopenhaueriano, que devido a um excedente cognitivo logra livrar-se, mesmo que apenas por momentos ou períodos, do peso do *ser-vontade* em benefício da leveza do *ser-representação*⁹²².

Todavia, nenhuma palavra é dita sobre Schopenhauer, nem mesmo para ilustrar a ressalva de Kelsen de que da natureza epistemológica do pensamento de um autor não se pode inferir, sem mais, a natureza da orientação ideológica do seu posicionamento político (e vice-versa), pois o que aí tende a haver, à luz do testemunho histórico, é senão uma analogia significativa, e não uma consequencialidade lógica automática.

De fato, para tanto, o autor do *Mundo* viria bem a calhar, considerando-se que a filosofia de Schopenhauer mantém-se, na medida do que é possível a um filósofo metafísico, nos limites de um paradigma epistêmico crítico-relativista (como visto, a vontade metafórica e analogicamente tomada como Vontade não viola a *relação* originária indesatável sujeito-objeto, bem como não radica-se em nenhum Absoluto⁹²³, mas no significado mais íntimo da corporeidade), embora sua opinião político-

⁹²¹ Para um estudo encorpado da filosofia dos impulsos (ou, se se quiser, do Impulso) cf. FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: O conceito de Impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.

⁹²² Poder-se-ia ainda indicar, como representantes da filosofia dos impulsos, a *filosofia da força* de Stirner, a *força da matéria* büchneriana, o *inconsciente psíquico* de Hartmann e o *elã vital* bergsoniano. Cf. ONFRAY, Michel. Stirner e “os que tem fome da vida verdadeira”. In: *Contra-história da filosofia*, p. 323.

⁹²³ Consoante advertido pelo próprio Schopenhauer, não há confundir a sua Vontade – identificada, metafórica e analogicamente, com a *coisa-em-si* kantiana – com qualquer Absoluto, senão porque a Vontade só pode ser pensada como *coisa-em-si em relação* ao mundo fenomênico, isto é, *relativamente* à experiência. Com efeito, tudo o mais que a *coisa-em-si* venha a ser para além da experiência que, dentre todas, mais significativamente a explicita, a saber, a experiência da vontade na consciência interna imediata, permanece como mistério insondável. Sobre a valência epistêmica da Vontade schopenhaueriana cf., por todos, CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 24 e p. 34 e ss.

pragmática seja abertamente monarquista (para nada dizer de sua confissão política idealista favorável a uma *República à la Platão*), ou seja, de condão decisivamente autocrático⁹²⁴.

Contudo, se, no ponto em questão, Kelsen tem Schopenhauer em mente, é de modo subtendido, e mesmo assim bem mais no que se refere ao dualismo antropológico de fundo *vontade de poder* e *vontade de conhecimento* – facilmente correlato ao dualismo schopenhaueriano *sujeito querente*, acentuadamente egoísta, e *sujeito cognoscente*, virtualmente contemplativo, logo, objetivo – do que no tocante às implicações daí decorrentes de ordem prática.

Talvez, aos olhos de Kelsen, a metafísica de Schopenhauer fosse um caso de metafísica epistemologicamente menos insatisfatória, mas que, isso inobstante, por não deixar de ser metafísica, acabaria equivalendo, para efeitos prático-ideológicos, às demais metafísicas – uma opinião que o próprio Schopenhauer e a direita schopenhaueriana, em suas conclusões políticas, teriam confirmado a Kelsen, nada obstante as *premissas teóricas* do pensamento metafísico de Schopenhauer permitirem desfechos sociais, jurídico-estatais e ético-políticos distintos, como oportunamente advertido.

Talvez Kelsen pensasse no filósofo das dores do mundo em suas elucubrações psicológicas sobre os três tipos diferentes de dualismo metafísico, a saber, os tipos pessimista, otimista e conciliador do dualismo metafísico⁹²⁵. (E talvez simplesmente porque o pessimista Schopenhauer não se enquadra em nenhuma das duas principais variações indicadas por Kelsen do tipo pessimista do dualismo metafísico, quais sejam, o “transcendente” com os olhos postos no paraíso e o “revolucionário utópico” com os olhos postos no futuro inacessível.)

⁹²⁴ A propósito: “Schopenhauer era um ardente admirador não só de Platão como de Heráclito. Acreditava que a massa enche os ventres como as bestas; adotou a frase de Bias: ‘todos os homens são malvados’, como divisa e acreditava que uma aristocracia platônica fosse o melhor governo. Ao mesmo tempo, odiava o nacionalismo e em especial o nacionalismo germânico. Era um cosmopolita. As expressões quase repulsivas de seu temor e ódio aos revolucionários de 1848 talvez em parte se possa explicar pela apreensão a temer sua independência sob ‘governos de populacho’ e em parte também por seu ódio à ideologia nacionalista do movimento” (POPPER, Karl. Nota 12. *In: A sociedade aberta e seus inimigos*, p. 318-319; grifo do autor).

⁹²⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 605 e ss. A título de complemento, consigna-se que, para Kelsen, o tipo que se contrapõe ao tipo (pessimista, otimista ou conciliador) do dualismo metafísico é o tipo científico-crítico, cuja principal característica consiste em que nele prevalece a “energia intelectual”, estando mais interessado em “compreender o mundo” do que em se “apoderar” deste a fim de “gratificar desejos instintivos”. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 621-622.

Talvez houvesse algo do pessimismo realista schopenhaueriano (por meio de Knut Hamsun⁹²⁶ e Otto Weininger⁹²⁷) no pessimismo realista kelseniano⁹²⁸.

Talvez a opção de Kelsen de formular em chave freudiana suas próprias considerações sobre a necessidade de prevalência da vontade de conhecimento sobre a vontade de poder para que se abra a possibilidade do verdadeiro progresso cultural (científico, filosófico, artístico e político) sem referência expressa à tese schopenhaueriana do sujeito cognoscente potencialmente redentor (em graus e modos variados) do sujeito querente cego e irracional; talvez, dizíamos, nessa opção de Kelsen, houvesse algo tático: soar científico, novecentista, maduro e vienense⁹²⁹,

⁹²⁶ A crer em Métal, a visão pessimista de Kelsen começa com suas leituras juvenis dos romances de Knut Hamsun, e se fortalece, adiante, com suas detidas leituras da filosofia de Schopenhauer. Cf. MÉTAL, Rudolf Aladár. *Hans Kelsen: Vida y obra*. Trad. Javier Esquivel. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, p. 11.

⁹²⁷ Kelsen foi amigo de Otto Weininger, autor de *Sexo e caráter* [*Geschlecht und Charakter*] e que se suicidou com a idade de 23 anos (... na casa onde morreu Beethoven). Como Kelsen expõe em sua *Autobiografia*, “[a] personalidade de Weininger e o sucesso póstumo da sua obra influenciaram de modo decisivo minha decisão de realizar um trabalho científico” (KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 40-41). Aliás, ao que parece, Weininger influenciou Kelsen não só na decisão de “realizar um trabalho científico”, mas na própria maneira de estudar um autor e sua obra, pois uma das principais características dos estudos histórico-filosóficos de Kelsen reside, justamente, no estabelecer paralelos entre o caráter do autor (máxime sua tônica erótica, volitiva, libidinal) e seu pensamento em geral (vide os estudos de Kelsen sobre Platão). Pois bem. Acontece que Otto Weininger sofreu, dentre outras influências, a influência do pessimismo de Schopenhauer (normal, considerando-se o sucesso de filósofo de Frankfurt à época). Veja-se: “La filosofía de Weininger procede tanto de la filosofía de la naturaleza (Moebius, Avenarius, Haeckel y tantos otros, seguidores todos ellos de un Darwin deformado), cuanto del pesimismo racionalista de Schopenhauer y Nietzsche” (CASTILLA DEL PINO, Carlos. Prólogo: Otto Weininger o la imposibilidad de ser. In: WEININGER, Otto. *Sexo y carácter*. Trad. Felipe Jiménez de Asúa. Barcelona: Ediciones 62, p. 5-11, 1985, p. 6). E Weininger (que, aliás, conheceu Freud) invoca Schopenhauer a propósito dos assuntos os mais diversos ao longo de *Sexo e caráter*. Dito isso, não seria desarrazoado especular a possibilidade de Kelsen, além de seu contato direto com a obra de Schopenhauer, haver se relacionado com o pensamento do filósofo da Vontade pela mediação de Weininger – sem prejuízo, de resto, da relação de Kelsen com o legado do pensamento schopenhaueriano pela via da filosofia dos impulsos, máxime em sua versão freudiana.

⁹²⁸ Por exemplo: “É uma singularidade do homem que ele possua uma necessidade profunda de justificação, que ele tenha consciência. A necessidade de justificação ou de racionalização talvez seja uma das diferenças existentes entre o homem e o animal. O comportamento exterior do homem não se diferencia muito do animal: os peixes grandes devoram os pequenos, tanto no reino animal como no reino dos homens. Quando, porém, um ‘peixe humano’ age dessa forma impulsionado pelo instinto, procura justificar sua conduta perante si próprio e a sociedade e aplaca sua consciência com a ideia de que seu comportamento em relação a seu semelhante é bom” (KELSEN, Hans. *O que é justiça? In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, 1-25, 2001, p. 9; grifo do autor). Acresce-se, por pertinente, que, para Matos, a “visão sombria” de Kelsen “[...] muito se assemelha às aproximações teóricas de Maquiavel, Hobbes, Darwin, Freud e Luhmann, linhagem de pensadores realistas e pessimistas à qual Kelsen vem se somar” (MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Kelsen contra o Estado*. In: *Contra o Absoluto*, p. 115).

⁹²⁹ Leia-se: “Das várias conexões de Kelsen [em Viena], três merecem menção particular: as relações de Kelsen com o partido Social-Democrata da Áustria, com o qual ele contribuiu, sobretudo intelectualmente, embora não tenha sido membro; as relações entre a Teoria Pura do Direito e o Empirismo Lógico do Círculo de Viena; e **seu contato com a psicanálise e seu fundador Sigmund Freud**” (JABLONER, Clemens. *Kelsen and his circle: The viennese years*. In: *European journal of international law*, p. 376; negrito nosso). No original inglês: “Of Kelsen's various connections, there are three which merit particular attention: Kelsen's relations with the Austrian Social Democratic party, to

ao invés de metafísico, oitocentista, juvenil e anacrônico⁹³⁰. (*Mutatis mutandis*, a mesma especulação se poderia fazer do porquê que Kelsen, embora falando da “vontade de poder/potência”, prefira o registro freudiano ao nietzschiano.)

Talvez o descritivismo contemplativo (a objetividade estética) de Schopenhauer decorrente de sua defesa da autonomia do sujeito cognoscente em face do sujeito volitivo no processo investigativo⁹³¹ estivesse por trás, mesmo que inconscientemente, do descritivismo kelseniano crítico-positivista como expressão da prevalência da vontade de conhecimento sobre a vontade de poder.

Talvez haja alusões ao filosofar schopenhaueriano na reflexão de Kelsen sobre os paralelos entre “concepção do mundo ou mundividência” (*Weltanschauung*) e “concepção do direito”, paralelos estes que, aliás, naquilo em que passam pelos paralelos entre “concepção do mundo otimista ou pessimista” e “concepção do direito objetivista/universalista ou subjetivista/individualista”, parecem remontar ao escrito “*As visões de mundo em Leibniz e Schopenhauer*” de George Jellinek⁹³². Por exemplo:

A oposição das duas construções monistas da relação do Direito internacional com o Direito estadual, isto é, das duas vias pelas quais se alcança a unidade de todo Direito vigente, tem um surpreendente paralelo na oposição que existe entre uma mundividência (concepção do mundo – *Weltanschauung*)

which he contributed notably on an intellectual level although he was not a member; the links between the Pure Theory of Law and the Logical Empiricism of the Vienna Circle; and his contact with psychoanalysis and its founder Sigmund Freud”.

⁹³⁰ Sobre as relações de Kelsen com a psicanálise freudiana cf. LOSANO, Mario. Kelsen y Freud. *In: El otro Kelsen*, p. 99-110. Para uma amostra dos estudos de Kelsen atestadores de suas relações com a psicanálise freudiana cf. KELSEN, Hans. O conceito de Estado e a psicologia social: Com especial referência à teoria de grupo de Freud. *In: A democracia*, p. 301-343; KELSEN, Hans. Deus e Estado. *In: Contra o Absoluto*, p. 37-53; e KELSEN, Hans. Os fundamentos epistemológicos (metafísicos) e psicológicos. *In: Teoria geral do direito e do Estado*, p. 599-637.

⁹³¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 137-138 e p. 353-354.

⁹³² Leia-se: “[...] através de um estudo cuidadoso da filosofia de Leibniz e de Schopenhauer, Jellinek investigou os fundamentos do otimismo e do pessimismo, constatando, no primeiro, a expressão de uma visão profundamente ‘universalista’ e, no segundo, um irreduzível ‘subjetivismo’” (LAGI, Sara. The formation of a liberal thinker: Georg Jellinek and his early writings (1872 – 1878). *In: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, v. 19. n. 1, p. 59-76, 2016, p. 63; grifo da autora) No original inglês: “[...] through a careful study of the philosophy of Leibniz and that of Schopenhauer, Jellinek investigated the fundamentals of optimism and pessimism, concluding in the former an expression of a profoundly ‘universalistic’ vision and in the latter an irreducible ‘subjectivism’”. Que esse tipo de interpretação correlativa da obra de um autor com sua visão de mundo influenciou Kelsen é algo aparentemente fora de dúvida. Contudo, especificamente quanto à opinião de Kelsen sobre Schopenhauer, restaria saber se essa leitura jellinekiana no mínimo controversa do pensamento schopenhaueriano influenciou Kelsen, afinal, como sabemos, Kelsen (que foi aluno de Jellinek) conhecia a obra do mestre de Frankfurt, estando, pois, em condições de filtrar criticamente o juízo de Jellinek sobre Schopenhauer. Inclusive, fosse-nos permitido palpitar, diríamos que, no que tange ao modo como Kelsen joga com a visão de mundo de um autor e sua concepção do direito, se há algum elemento schopenhaueriano, não é a avaliação negativa de Jellinek sobre Schopenhauer, mas a lição aprendida por Kelsen com Schopenhauer sobre, de um lado, a insustentabilidade do solipsismo ou egoísmo teórico, e, de outro, a tendência, na prática, do reconhecimento de um egoísmo, digamos, objetivo e geral, isto é, presente em todos os indivíduos.

subjetivista e uma mundividência objetivista. Assim como a concepção subjetivista parte do próprio Eu soberano para compreender o mundo e, deste modo, não pode conceber este como mundo exterior, mas apenas como **mundo interior, como representação (ideia) e vontade do Eu**, assim também a construção designada como primado da ordem jurídica estadual parte do próprio Estado para apreender o mundo exterior do Direito, o Direito internacional e as outras ordens jurídicas estaduais, e só pode, portanto, conceber este Direito externo como Direito interno, como parte constitutiva da ordem jurídica do próprio Estado. Do mesmo modo que a **mundividência subjetiva, egocêntrica, conduz ao solipsismo, isto é, à concepção de que só o próprio Eu existe** como ser soberano, e que tudo o mais apenas existe nele e a partir dele, e, assim, não pode sufragar a pretensão dos outros entes a serem também um Eu soberano, também o primado da ordem jurídica do próprio Estado conduz a que apenas este possa ser concebido como soberano, pois a soberania de um, isto é, do nosso próprio Estado, exclui a soberania de todos os outros. Neste sentido, o primado da ordem jurídica do nosso próprio Estado pode ser designado como subjetivismo, ou mesmo como solipsismo do Estado. Assim como a mundividência objetivista parte do mundo exterior real para conceber o Eu, e não só o próprio Eu do observador mas todo o Eu, e, ao proceder deste modo, não pode deixar subsistir este Eu como ser soberano e centro do mundo mas apenas como parte integrante do mesmo mundo, também a construção a que chamamos primado da ordem jurídica internacional parte do mundo externo do Direito, do Direito internacional como ordem jurídica válida, para conceber a existência jurídica dos Estados singulares. Ao proceder assim, porém, não pode deixar que estes valham como autoridades soberanas, mas apenas como ordens jurídicas parciais incorporadas no Direito internacional.⁹³³

Talvez haja ecos do sujeito compassivo schopenhaueriano no tipo altruísta tal como pintado por Kelsen. Por exemplo:

De um ponto de vista psicológico, a síntese de liberdade e igualdade, característica essencial da democracia, significa que o indivíduo, o ego, deseja a liberdade não apenas para si mesmo, mas também para os outros, para o *tu*. E isso somente é possível se **o ego deixa de se perceber como algo único, incomparável e irreprodutível, mas, ao menos em princípio, como igual ao tu. O ego só poderá honrar a pretensão do tu a ser também um ego se o indivíduo não considerar como essenciais as inegáveis diferenças existentes entre ele e os outros e se o ego, ou autoconsciência, sofrer uma redução parcial pelo sentimento de igualdade com os outros.** É essa, exatamente, a situação intelectual de uma filosofia relativista. A personalidade cujo desejo de liberdade é modificado por seu sentimento de igualdade reconhece a si mesma no outro. **Representa o tipo altruísta, pois não percebe o outro como seu inimigo, mas tende a ver um amigo em seu semelhante.** É o tipo de homem solidário e pacífico, cuja tendência à agressão é desviada de sua trajetória original contra os outros e volta-se contra si mesmo, quando então se manifesta na tendência à autocrítica, na crescente inclinação a um sentimento de culpa e em uma forte consciência de responsabilidade.⁹³⁴

Talvez, a inspiração de Kelsen para a nomenclatura “teoria pura do direito” pode ter surgido, além da leitura de Cohen (vide o título de uma de suas obras mais

⁹³³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 383-384; grifo do autor; negrito nosso.

⁹³⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 180; grifo do autor; negrito nosso. A propósito: “O conhecimento de Kelsen sobre o *tat wam asi* [isto/este és tu] provavelmente remonta a seus estudos de Schopenhauer” (JABLONER, Clemens. *Ideal humano e consolidação da paz. In: Contra o Absoluto*, p. 329; grifo do autor).

conhecidas: “Ética da *vontade pura*”/*Ethik des reinen willens*⁹³⁵) e de Kant (vide a fixação kantiana com a *razão pura*⁹³⁶), da leitura de Schopenhauer, considerando-se a expressão “*pura doutrina do direito*”⁹³⁷ empregada por este (ao menos cinco vezes) no segmento do *Mundo* dedicado à teoria da justiça.

Talvez. E “[v]árias interpretações ficam aqui em aberto e só podem ser mencionadas, pois do contrário levariam ao âmbito da especulação”.⁹³⁸

Seja como for, o fato é que, no ponto em questão, Kelsen não lança mão, pelo menos não expressamente, do filósofo da Vontade para ilustrar sua advertência da relação meramente de analogia e não de estrita consequência lógica entre, conforme o seu linguajar, o *sujeito filosofante* e o *sujeito politizante*⁹³⁹, sendo certo que, se, aí, Schopenhauer passa pela cabeça de Kelsen, é mais no nível (do *background*) antropológico da discussão do que no nível de seus desdobramentos práticos, afinal de contas, não nos esqueçamos, Kelsen frequentou Schopenhauer:

[...] sobre los inicios en la gestación de la teoría pura de Kelsen, su eminente discípulo Josef L. Kunz, afamado maestro, hace el siguiente relato: “La filosofía idealista alemana hizo la más grande impresión sobre Kelsen, una impresión decisiva en su vida y en su obra. Leyó a **Schopenhauer**, cuyas ideas dejaron honda impresión en su espíritu. A la edad de sesenta y seis años, me decía Kelsen en Nueva York: 'Recuerdo muy bien la conmoción profunda que sentí cuando leí por vez primera que la realidad del mundo externo es problemática’”.⁹⁴⁰

Com efeito, é Kant quem servirá a Kelsen como exemplo da possibilidade de desarmonia entre atitude gnoseológica/epistemológica (Kelsen emprega os dois termos indiferentemente) e opinião ético-política⁹⁴¹.

Porquanto, se o Kant da filosofia do conhecimento é relativista (por restringir o conhecimento válido à experiência possível) e cético (por reconhecer, mesmo que a contragosto, a impossibilidade de se atender às pretensões científicas de uma metafísica na forma de especulação de um *em-si* transcendente), ou, melhor, criticista (visto que ciente das condições ou pressupostos, logo, das limitações, da faculdade

⁹³⁵ Cf. COHEN, Hermann. *Ethik des reinen willens*. Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1921.

⁹³⁶ Sobre a ênfase kantiana na necessidade de uma ciência da ética calcada numa razão pura cf., por exemplo, KANT, Immanuel. Prefácio. In: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 13-19.

⁹³⁷ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 438 e p. 443.

⁹³⁸ Cf. JABLONER, Clemens. Ideal humano e consolidação da paz. In: *Contra o Absoluto*, p. 330.

⁹³⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 162.

⁹⁴⁰ Cf. KUNZ *apud* RECASÉNS SICHES, Luis. La obra de Hans Kelsen: Su teoría pura del derecho y del Estado; y su relativismo axiológico. In: *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*. México: Porrúa, p. 138-222, 1963, p. 140; negrito nosso.

⁹⁴¹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 201.

racional)⁹⁴², o Kant teórico do fenômeno ético em geral (moral, direito e política) reincide na típica mentalidade acrítica anterior à *Crítica da razão pura*, ora visando salvar a metafísica teológica (livre-arbítrio, alma, imortalidade, deus e sumo-bem) com a moral (cujo formalismo deontológico a que fora reduzida em Kant é assim atenuado, já que por aí ele tem a oportunidade de reintroduzir na moral, conquanto pela porta dos fundos, o conteúdo teológico-metafísico de praxe), mais especificamente mediante a inversão da relação entre elas, de vez que, ao contrário do que acontecera até então, Kant quer fazer passar a metafísica como uma *dedução* em vez de *princípio* da moral⁹⁴³; ora ressuscitando o jusnaturalismo (enquanto metafísica jurídica) na forma da postulação de um direito natural da liberdade originador de todos os demais⁹⁴⁴; ora, ainda, comprometendo-se – se bem que, aqui, mais estratégica do que filosoficamente – com o sistema de governo monárquico⁹⁴⁵.

Mas à parte as dissonâncias entre a filosofia do conhecimento (implícita ou explícita) e a filosofia prática de um Kant – dissonâncias estas, de resto, compreensíveis, afinal, estamos a versar sobre o homem, portanto, sobre um ser altamente complexo e contraditório, e não sobre uma máquina a operar sempre lógica e coerentemente –, quando Kelsen diz haver uma profunda e significativa analogia, por exemplo, entre o dogmatismo metafísico e o absolutismo estatal no pensamento de um Platão ou entre o empirismo relativista e a teoria social contratual conducente à democracia no pensamento de um Locke; quando Kelsen faz referência à essa analogia entre não apenas a filosofia ética e a filosofia política (uma analogia que remonta a Aristóteles)⁹⁴⁶, mas, outrossim, entre epistemologia e axiologia em geral (máxime em seus desdobramentos políticos); quando, enfim, Kelsen teoriza sobre essa analogia entre mentalidade epistemológica e mentalidade política, o que ele está de fato pretendendo demonstrar?

A nosso juízo, é senão a determinação das implicações de uma congenialidade⁹⁴⁷ de fundo da postura teórica e do posicionamento político

⁹⁴² Leia-se: “Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica [...]. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtrar-se a esta investigação aprofundada que não faz exceção para ninguém” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 596).

⁹⁴³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 6 e p. 526; KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 179, p. 187 e p. 212; e KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, p. 287 e p. 313-314.

⁹⁴⁴ Cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 24 e p. 144 e ss.

⁹⁴⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 201.

⁹⁴⁶ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 161.

⁹⁴⁷ Cf. KELSEN, Hans. Nota 71. *In: A democracia*, p. 384.

conforme prevaleça no sujeito a vontade de poder ou a vontade de conhecimento, o que o fundador da TPD quer que se leve seriamente em linha de conta⁹⁴⁸.

Porquanto, no primeiro caso (prevalência da vontade de poder), exsurge uma mentalidade absolutista, como tal desdobrável em dogmatismo metafísico no campo do saber e em comportamentos autocráticos no campo político (e.g. autoritarismo, despotismo, reacionarismo, totalitarismo, belicismo e quejandos), ao passo que, no segundo caso (prevalência da vontade de conhecimento), firma-se uma mentalidade relativista, como tal desdobrável em criticismo, empirismo e ceticismo na esfera do saber e em posturas ideológicas democráticas na seara política (como a promoção dos valores da liberdade, da tolerância, do progressismo, do pluralismo, da paz etc.)⁹⁴⁹.

Dito de outro modo: para o Kelsen autor dos ensaios políticos reunidos na obra *A democracia*, as posturas dogmático-metafísica e autocrática são, respectivamente, as versões epistemológica e política daquele tipo absolutista autoritário caracterizado pelo predomínio da vontade de poder (o dogmático é o autocrático do conhecimento e o autocrático é o dogmático da política).

Por seu turno, as posturas crítica e democrática são, de modo respectivo, as versões epistemológica e política daquele tipo relativista tolerante caracterizado pelo predomínio da vontade de conhecimento (o crítico é o democrático do conhecimento e o democrático é o crítico da política).

Weberianamente falando, o primeiro, o tipo absolutista autoritário, está para o político, o fervor ideológico e o ímpeto volitivo assim como o segundo, o tipo democrático tolerante, está para o científico, a desconfiança crítica e a razão⁹⁵⁰.

Sendo mais específico⁹⁵¹, o perfil dominado pela vontade de poder (o tipo político) é dado a acreditar que alguns indivíduos especiais, os eleitos, são dotados do poder de acessar verdades Absolutas e incontrastáveis, ou, como por Kelsen chamado pelo nome, verdades metafísicas (como, por exemplo, a existência de um deus bondoso onipotente, a iminência dos amanhã que cantam ou a mão invisível do mercado geradora de riqueza e bem-estar para todos), nas quais o restante das

⁹⁴⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 180-185.

⁹⁴⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 134-135.

⁹⁵⁰ Cf. ORDÓÑEZ, Ulises Schmill. El concepto del derecho en las teorías de Weber y de Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 163-193, 1989.

⁹⁵¹ Para o que se segue cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 161-167.

peessoas deve acreditar sem questionamento, dogmaticamente, sob pena de heresia, preconceito pequeno-burguês, esquerdismo etc.

Como se vê, trata-se de um paradigma gnoseológico em que, **(a)** em parte, o objeto cognoscível é situado acima do sujeito cognoscente, quer porque o objeto consubstancia a verdade absoluta e justa (a mistura de elementos cognitivo e ético é comum nesse tipo de abordagem), quer porque o sujeito deve se limitar a reproduzi-lo (se eleito) ou a acatá-lo (se rebanho); e **(b)** em parte não há paridade entre os sujeitos cognoscentes, visto que alguns, os predestinados, enquanto tais portadores de supostos dons cognitivos “especiais”, como revelação, vaticinação, inspiração divina ou razão intuitiva, são cridos como superiores aos simples mortais ignaros.

Ato contínuo, trasladada para o terreno sociopolítico, essa mentalidade supersticiosa afeiçoada à dogmas e à gurus não demora a se conciliar com o credo de valores “imutáveis” (“atemporais”, “ecumênicos”) e a divinização do chefe superior (pense-se em figuras como o faraó, o imperador, o papa, o rei, o *führer*, o *duce*, o líder supremo do partido único, o messias, o patrão e outros que tais), os quais, como não poderia deixar de ser, encarnam o “espírito do povo”, tutelam e conduzem a patuleia incapaz, incumbem-se de salvar a nação da decadência e da ameaça inimiga graças à sua moral incorruptível e sabedoria infalível, e em relação aos quais o povo não deve outra coisa que não obediência cega, por vezes até devoção clamorosa.

Nesse cenário, como abundantemente atestado por um sem-número de exemplos históricos, o governante termina por arvorar-se numa espécie de *Príncipe* (se bem que nem sempre de forma evidente, a exemplo daquele histrião criminoso que toma sua faixa presidencial como uma espécie de coroa e cetro de imperador mundial, ou daquele que, embora recebendo não mais que a faixa de Presidente, comporta-se, ridícula e tragicamente, como um tiranete genocida) e os governados são reduzidos à condição de massa súdita.

Parece óbvio, assim, a vocação dos sistemas metafísicos, exatamente porque metafísicos (leia-se: sistemas de ideias não raramente construídos com certa sofisticação, mas epistemologicamente frágeis, para não dizer nulos, na medida em que assentados em premissas acríticas... gigantes de pés de barro), para prestarem-se, ao fim e ao cabo, como instrumentos ideológicos⁹⁵² (em termos de doutrinação,

⁹⁵² Leia-se: “Não existe apenas um paralelismo externo entre o absolutismo político e filosófico; o primeiro tem, com efeito, a inconfundível tendência a usar o último como instrumento ideológico” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 181).

propaganda, manipulação de informações, justificação etc.) à forças políticas de pendor autocrático na consecução de seu desiderato de manutenção encarniçada do poder constituído ou de destituição (via revolução ou golpe) deste.

De outro lado, o tipo científico, como tal animado pela vontade de conhecimento, parte do reconhecimento de que as faculdades cognoscitivas do homem (como sensibilidade, entendimento e razão) são, a despeito das diferenças de grau e formas de desenvolvimento, comuns a todos os homens; que o conhecimento advém do concurso das faculdades cognoscitivas humanas, em vez do recurso a supostos dons “especiais”; e que a verdade é relativa, já por se constituir em termos de relação – o objeto cognoscível está tanto umbilicalmente relacionado ao sujeito conhecedor quanto numa relação, de necessidade ou contingência, com os demais objetos conhecidos –, já por não poder se proteger de todo das diferenças subjetivas e humores irracionais dos homens, já, ainda, por ser expressão de um ente imerso no devir.

Ainda, para o sujeito marcado pela vontade de conhecimento, os expedientes voltados a submeter a opinião e as teorias ao juízo crítico alheio, isto é, os expedientes de troca, interlocução e debate das ideias, não devem entrar em cena tão-somente no momento ou fase da comunicação final da operação intelectual, sob pena de assim se reduzirem a algo *pro forma*, haja vista precisarem figurar, em algum nível relevante, em todo o percurso da atividade cognoscitiva. E isso não apenas porque, quando da transmissão concludente de um conteúdo intelectual, parece óbvio ao tipo científico que as pessoas têm o direito de ser influenciadas por convencimento e o dever de influenciarem, caso o queiram, por persuasão (o que na prática se traduz em alguma qualificação razoável da *doxa* com a *episteme*)⁹⁵³, mas porque soa-lhe no mínimo temerário um conhecimento que pretenda se *constituir* como tal sem os contrapontos do diálogo, a tonificação dialética e a esgrima de ideias.

Sim, as discordâncias, as divergências, as refutações, as críticas e, até certa medida, as disputas, não são estranhas ao conhecimento, antes, são-lhe mesmo conaturais – desde que assente que feito por seres humanos e evoluível no espaço-tempo⁹⁵⁴.

⁹⁵³ Frequentemente se esquece de que todos têm o direito à opinião, mas que, paralelamente, todos também têm o dever de qualificar sua opinião, o mais possível, com o pensamento. O dever de burilar a opinião através do pensar, em termos, essencialmente, de checagem criteriosa, coleta ampla e assimilação crítica de dados/informações, é correlato – dir-se-ia a condição – do direito de opinar.

⁹⁵⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 184.

Outra característica distintiva do vetor epistemológico sob exame é o fato de o sujeito cognoscente não estar subordinado passivamente ao objeto cognoscível, considerando-se que, este, na qualidade de representação, amolda-se aos pressupostos, formas, condições e funções daquele, o que equivale a dizer que, nos quadros da epistemologia em tela, o objeto é construído, ao menos em parte, pelo sujeito, que assim participa ativamente do processo de conhecimento.

Aliás, é nesse passo que Kelsen permite-se sustentar a ideia de que, pelo menos na qualidade de sujeito cognoscente, todos são iguais, pois, malgrado as inegáveis diferenças individuais, todos, no nível estrutural da cognição, possuem uma mesma e única conformação⁹⁵⁵. Ou seja, enquanto partícipes do sujeito cognoscente, faz-se forçoso o reconhecimento de que os seres humanos são deveras iguais nesse aspecto essencial, uma vez que, como tais, acham-se providos de um conjunto semelhante de leis (*limitações*) para a representação da realidade, cuja objetividade, de resto, deve-se precisamente a essa circunstância.

Afinal de contas, no que tange à cognição, os indivíduos não são ilhas (solipsismo) e a sociedade um amontoado de átomos comunicáveis fadados a uma multiplicidade desagregada⁹⁵⁶.

Ao contrário, conforme atestado pelo comportamento das pessoas em geral, estas se fazem entender (o que não significa que concordem entre si em perfeita harmonia) e se agrupam em prol da consecução de objetivos em comum ou conciliáveis.

Pois bem. Como contraparte política dessa epistemologia autêntica – e autêntica, frise-se, porque, diferentemente daquela espécie de epistemologia subordinada à vontade de poder, é autonomamente ditada pela vontade de conhecimento, como tal comprometida em servir a vida à guisa de ciência, não de ideologia –, Kelsen indica duas tendências marcantes, quais sejam: a tendência à compreensão relativística das tábuas de valores e a tendência ao ceticismo, na forma de prudência estratégica, em relação às pretensões de superioridade de autoridades governamentais humanas, demasiadamente humanas, logo, moralmente imperfeitas e intelectualmente falíveis.

⁹⁵⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 166.

⁹⁵⁶ Cf. GAVAZZI, Giacomo. Introdução: Kelsen e a doutrina pura do direito. In: KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jefferson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, p. 1-20, 1993, p. 16.

Com efeito, a julgar pelo argumento kelseniano, o relativismo axiológico daquele que se posiciona criticamente no âmbito epistemológico pode ser lido como a versão ético-política deste, quando mais não seja porque, se é certo que a função cognitiva é relativa, não é menos certo que a função valorativa também o é (tanto que, na prática, a valoração com ganas absolutistas só pode se afirmar como tal por imposição, quer dizer, pela eliminação ou silenciamento das *outras*).

Mutatis mutandis, a função valorativa é relativa por força dos mesmos motivos que a função cognitiva o é, a saber: por estar relacionada (a valoração) ao indivíduo que valora e ao objeto valorado; por dimanar, fundamentalmente, da função volitiva, *i.e.*, de uma função altamente irracional e variável de indivíduo para indivíduo (lição da filosofia dos impulsos não olvidada por Kelsen); e, ainda, por desdobrar-se no contexto do devir humano, quer dizer, num contexto histórico-determinístico aberto.

Um outro modo de explicar isso (um modo mais sintético) seria: ao pluralismo epistemológico das ideias tende a seguir-se, ou corresponder, o pluralismo axiológico, embora este, quando ligado ao relativismo, não consista apenas na possibilidade de existência de múltiplos valores – algo também verificável em doutrinas axiológicas absolutistas, conquanto, nestas, geralmente haja uma hierarquização dos valores Absolutos em face daquele tido como o valor Absoluto – , mas, também e principalmente, na possibilidade de coexistência de *constelações* de valor distintas e, por vezes, até parcialmente adversas.

Por sua vez, o reconhecimento do fato de os homens serem significativamente iguais ao menos enquanto sujeitos cognoscentes (a igualdade dos sujeitos do conhecimento) juntamente com o ceticismo, aí associado, quanto à figuras superiores porque supostamente portadoras de verdades e valores Absolutos, tendem a assumir na esfera política a forma de opções, práticas e instituições voltadas, por um lado, a fazer frente à mentalidade oposta, cuja desigualdade dos sujeitos do conhecimento é como que a antessala da desigualdade dos sujeitos do poder, e, por outro lado, a garantir um mínimo satisfatório de *igual liberdade de participação do poder* formador das normas positivas (a igualdade dos sujeitos do poder)⁹⁵⁷.

⁹⁵⁷ Não seria demais ressaltar que *igual liberdade de participação do poder* significa *igual consideração* dos sujeitos, não *igual tratamento* dos sujeitos: “A igualdade dos indivíduos sujeitos à ordem jurídica, garantida pela Constituição, não significa que aqueles devam ser tratados por forma igual nas normas legisladas com fundamento na Constituição, especialmente nas leis. Não pode ser uma tal igualdade aquela que se tem em vista, pois seria absurdo impor os mesmos deveres e conferir os mesmos direitos a todos os indivíduos sem fazer quaisquer distinções, por exemplo, entre crianças e adultos, sãos de espírito e doentes mentais, homens e mulheres” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 158).

Isso porque, se todos são iguais no quesito elementar “estrutura cognoscitiva” (porque todos, fundamentalmente, encontram-se condicionados pelo sujeito cognoscente na representação da experiência possível e porque a ninguém é dado conhecer algo para além desta), e se socialmente não podemos prescindir da estatuição de normas jurídico-estatais (positivo-coercitivas)⁹⁵⁸ – na medida em que a comunidade anárquica é a utopia da rebeldia romântica⁹⁵⁹ e a autocracia o inferno do autoritarismo –, então a ordem socioestatal que mais pode se aproximar de uma ordem socioestatal *de iguais* (sempre, no quesito fundamental em apreço), é a democrática, já que somente na democracia a relação entre governante (sujeito do poder) e governado (objeto do poder) – o domínio do homem pelo homem⁹⁶⁰ – é o mais possível parelha (ou, se se quiser, o menos possível desigual), mercê do poder aí garantido a todo e qualquer cidadão de lutar, mediante o exercício de seus direitos políticos⁹⁶¹, em prol de que suas ideias e valores convençam a maioria dos concidadãos.

Obviamente, desnecessário advertir que não há garantia de que os ideais articulados no processo plural de formação da “vontade estatal” democrática, pelo

⁹⁵⁸ Para Susanna Pazzolo, no fundo, a ideia de ser humano kelseniana não é diferente da hobbesiana: “[...] trata-se de um *homo hominis lupus* que descobriu ter certa dose de racionalidade; apenas o suficiente para lhe permitir se auto-organizar e usar a coerção de modo mais democrático, mas não tanto a ponto de deixar de usá-la: a força continua sendo um traço distintivo das sociedades humanas” (PAZZOLO, Suzanna. Onde está o direito? Pluralismos jurídicos e conceitos de direito: Reflexões segundo o pensamento kelseniano. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 297-320, 2011, p. 311; grifo da autora).

⁹⁵⁹ Leia-se: “Poderia se pensar que o anarquismo é a postura que melhor se adequa à importância que Kelsen concede à liberdade e ao indivíduo. O dado crucial que o leva a inclinar em favor do liberalismo [político, logo, democrático] e a rechaçar o anarquismo político é a sua concepção da natureza humana. O anarquismo pressupõe um ser humano bom por natureza e não egoísta. Assim, se os indivíduos vivessem sem coação, da bondade natural surgiria uma convivência espontaneamente justa e respeitosa. Por seu turno, o liberalismo assenta-se sobre a necessidade da coação – ainda que mínima –, dado que não compartilha de tal visão idílica do humano” (AMADO, Juan Antonio García. É possível ser antikelseniano sem mentir sobre Kelsen? In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 235-283, 2011, p. 278). Ou seja, indo às últimas consequências, a anarquia, como coexistência de sujeitos do poder autogestores, é o ideal máximo a que se poderia (deveria) permitir o relativista, *caso o homem não fosse o que é*. Parafrazeando Gramsci, “anarquista na vontade e democrata na razão” bem poderia ser uma das definições possíveis de um relativista à la Kelsen. Sobre o anarquista como uma espécie de ateu da política (no sentido de não acreditar na *necessidade* do Estado) cf. KELSEN, Hans. Deus e Estado. In: *Contra o Absoluto*, p. 51 e ss. Ainda, sobre o Kelsen “rebelde, inquisitivo e que beira o anarquismo” cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. In: *Contra o Absoluto*, p. 83 e p. 107-108.

⁹⁶⁰ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 33.

⁹⁶¹ Leia-se: “Costumam ser definidos [os direitos políticos] como a capacidade ou o poder de influir na formação da vontade do Estado, o que quer dizer: de participar – direta ou indiretamente – na produção da ordem jurídica – em que a ‘vontade do Estado’ se exprime” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 155; grifo do autor).

simples fato de estarem assim articulados, lograrão êxito em termos de convencimento da maioria.

Ou seja, é despidendo lembrar que garantia de *igual liberdade de participação do poder* não equivale à garantia de vitória das causas advogadas e tampouco de posituação dos ideais de todos os indivíduos ou grupos de indivíduos partícipes do processo político em questão – para não mencionar o esvaziamento da ideia de *igual liberdade de participação do poder* tão logo este (o poder) começa a ser considerado de sua fonte (os sujeitos *do poder* iguais/povo)⁹⁶² em direção ao seu exercício (os sujeitos *pelos quais* o poder é exercido/classe dirigente) e finalidade (os sujeitos *para os quais* o poder é operado/classe dominante).

Como quer que seja, Kelsen presume que, com a garantia básica e factível da *igual liberdade de participação do poder político* (a característica essencial da democracia)⁹⁶³, pode-se ao menos assegurar a possibilidade de que ideias e valores hoje minoritários possam amanhã se fazer majoritários⁹⁶⁴, mormente pela via das negociações e compromissos típicos ao jogo democrático, ou, mais exatamente, ao processo democrático de formação (via deliberação e decisão) das leis, e, conseqüentemente, do enquadramento legal das atividades executivas (administrativas e jurisdicionais) do Estado⁹⁶⁵. O tema da democracia será retomado mais à frente.

A essa altura, alguém poderia perguntar sobre a situação desse tipo científico-democrático (prevalecentemente guiado pela vontade de conhecimento) em face do problema da ideologia, ou, mais corretamente, em face do problema da coexistência inevitável, em si próprio e no outro, com o tipo dogmático-autocrático.

Ao que se poderia responder tomando por modelo ninguém menos que o próprio Kelsen – “Meridiano de Greenwich” da ciência do direito (a crer, *cum grano salis*, no dito de Reale de que se está mais perto ou mais longe da ciência jurídica conforme se está mais perto ou mais longe de Kelsen)⁹⁶⁶, teórico (e cidadão partidário) da democracia, denunciador destemido de toda sorte de ideologias (ou, o que é o

⁹⁶² Numa democracia, “[p]or ‘povo’ devem ser entendidos todos os indivíduos adultos que estão sujeitos ao governo exercido diretamente pela assembleia desses indivíduos ou indiretamente pelos representantes eleitos. Eleições democráticas são aquelas que se fundamentam no sufrágio universal, igualitário, livre e secreto” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 142; grifo do autor).

⁹⁶³ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 142.

⁹⁶⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 106 e p. 203.

⁹⁶⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 79-85.

⁹⁶⁶ Cf. REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito / Teoria da Justiça / Fontes e modelos do direito*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 124.

mesmo, de toda sorte de Absolutos) e homem de admirável capacidade de tolerância e relativização (vide, para não citar senão um exemplo, a atenção que Kelsen continua a dispensar ao seu ex-aluno Fritz Sander mesmo após as falsas acusações de plágio lançadas por este sobre aquele)⁹⁶⁷.

Assim, à parte a ideologia em sentido natural, do ponto de vista da qual, como atrás mencionado, tudo o que mais caracteristicamente concerne ao ser humano, a despeito de nele prevalecer a vontade de dominação (dogmático-autocrática) ou a vontade de conhecimento (crítico-democrática), dado que viabilizado pelas faculdades criativas próprias ao homem, máxime a faculdade de concepção e manipulação de ideias, pode ser qualificado como ideologia; à parte, dizíamos, a inevitabilidade da ideologia em sentido natural, da qual nenhum ser humano, precisamente porque ser humano, pode escapar (pouco importa se cético, crítico, relativista, democrático e tolerante ou dogmático, metafísico, absolutista, autocrático e autoritário), o que ainda resta examinar é a postura do tipo cientista-democrático – consubstanciador de uma vontade de conhecimento sobranceira – em face da ideologia em sentido negativo.⁹⁶⁸

Dessarte, na esfera científica (aqui em sentido amplo, englobando tanto a miríade das ramificações e especialidades da ciência *stricto sensu* quanto a técnica e a filosofia), cruciais para a adoção da postura *objetiva* parecem ser **(I)** a sempre benfazeja autocrítica, **(II)** a capacidade de se fazer receptivo às críticas alheias (inclusive às injustas) e **(III)** o manter-se em guarda contra o enxame dos interesses espúrios tendentes à desviar, de inúmeras maneiras (como negligência, renúncia, barganha, transigência e cooptação, para ficar nas mais evidentes)⁹⁶⁹, do compromisso para com o interesse da verdade – verdade que, embora seja sempre o interesse da ciência e do cientista *como tais*, não há garantia de que necessariamente seja, e tampouco de que seja o único, interesse dos *homens*, a começar pelo *homem-cientista*. Por natural, uma tal postura *objetiva* (*rectius: crítico-positivista*, logo, *não-ideológica*, logo, *pura*) consiste, não infrequentemente, mais num ideal do que numa prática efetiva. De todo modo, como se depreende dos acenos (e apostas)⁹⁷⁰ de

⁹⁶⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 74 e ss.

⁹⁶⁸ Para o que se segue cf. KELSEN, Hans. *Ciência e política. In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 349-374, 2001.

⁹⁶⁹ Cf. KELSEN, Hans. Nota 10. *In: A democracia*, p. 366-367; e KELSEN, Hans. *A justiça platônica. In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 81-107, 2001, p. 93.

⁹⁷⁰ No fundo, a ideologia, para Kelsen, não seria uma fatalidade, mas um mal, se não evitável, razoavelmente administrável.

Kelsen, o ideal em questão seria tanto mais satisfatoriamente implementável quanto mais, internamente, o cientista se dispusesse a não perdê-lo de vista, e, externamente, a atividade científica pudesse se desenvolver num ambiente o menos possível autocrático, fechado e autoritário, ou, o que dá no mesmo, o mais possível democrático, aberto e tolerante⁹⁷¹.

Por último, pelo que toca à relação entre uma vontade de conhecimento cientificamente objetivada e a política (a esfera prática por excelência da vontade de poder), nada impede que aquela auxilie esta: antes, é perfeitamente desejável que tal aconteça, ao menos até e enquanto haja o desejo de que os fins sejam devidamente problematizados (com efeito: O que, afinal de contas, queremos? Uma economia a serviço da vida ou a vida a serviço da economia? Um trabalho-salário alienado ou um trabalho-vocação criativo? Uma educação pró-mercado ou pró-emancipação? Um progresso tecnológico opressor ou libertador? Consumismo ostentatório ou fruição da potência de ser? Uma arte existencialmente fútil ou significativa? Uma política a serviço do capital predatório ou da justiça social?) e os meios, por não serem ilusórios (mentiras, doutrinações, deturpações, esoterismo tecnocrático e propaganda), sejam instrumentos hábeis à consecução tecnicamente efetiva e sustentável dos desideratos políticos enfim escolhidos⁹⁷².

Em última análise, tudo parece estar no esforço de tentar servir o interesse/valor da vida com o interesse/valor da verdade⁹⁷³ – verdade *relativa*, como

⁹⁷¹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 182-194.

⁹⁷² Por exemplo: “[...] a escolha entre os diferentes significados de uma norma jurídica, se não é determinada por uma norma jurídica, pode ser, e efetivamente é, determinada por outras normas não-jurídicas, isto é, por normas políticas. [...] Por outro lado, a tarefa de um cientista jurídico que interpreta um instrumento jurídico é demonstrar seus possíveis significados e deixar à autoridade jurídica competente a escolha, segundo princípios políticos, do que essa autoridade julga mais adequada. Ao mostrar as possibilidades que a lei a ser aplicada abre à autoridade jurídica, o cientista jurídico serve cientificamente à função aplicadora do Direito; ao revelar a ambiguidade e, assim, a necessidade de melhorar a redação, serve à função criadora de Direito de maneira científica. Se o cientista jurídico recomenda à autoridade jurídica um dos diferentes significados de uma norma jurídica, ele tenta influenciar o processo criador de Direito e exerce uma função política, não científica; se ele apresenta essa interpretação como a única correta, está atuando como um político disfarçado de cientista. Está escondendo a realidade jurídica. Mas a ciência tem de revelar a realidade: apenas ideologias políticas tentam ocultá-la” (KELSEN, Hans. *Ciência e política. In: o que é justiça?*, p. 367). Outro exemplo: “Uma vez libertada da ideologia, [para Kelsen] caberia à razão disponibilizar os instrumentos formais necessários para a construção do direito que estabeleceria a paz” (JABLONER, Clemens. *Ideal humano e consolidação da paz. In: Contra o Absoluto*, p. 334). Enfim: “Embora a ciência deva ser separada da política, a política não necessita ser separada da ciência. É óbvio que um estadista, para realizar seus fins, pode utilizar os resultados da ciência como um meio. A ciência em geral e a ciência política em particular podem fornecer esses meios, e apenas a ciência pode fornecer os meios adequados [...]” (KELSEN, Hans. *Ciência e política. In: O que é justiça?*, p. 356).

⁹⁷³ Cf. KELSEN, Hans. *Ciência e política. In: O que é justiça?*, p. 350.

tal elaborada *criticamente* no campo do saber e defensável *democraticamente* no campo ético-político (mesmo a opinião mais abalizada, caso não pretenda ser *imposta*, mas *posta* à compreensão e aceitação, precisará da dialética democrática)⁹⁷⁴ –, para tanto não *conspurcando* o interesse/valor da verdade quando de suas inevitáveis relações com os outros interesses/valores, mas mantendo-o *puro* em suas relações com estes.

Então, no frigidar dos ovos, a questão da ciência, em Kelsen, reduz-se mesmo a uma questão de pureza? Resposta: não, se se toma a ideia de pureza em chave absolutista, isto é, como pureza absoluta; e sim, se se toma a ideia de pureza em chave relativística, isto é, como pureza relativa, ou, mais bem posto, como toda e qualquer outra coisa subsistente no plano da experiência possível. Noutros termos: não, se no sentido de ciência, teoria ou verdade absolutamente pura; e sim, se no sentido de ciência, teoria ou verdade relativamente pura⁹⁷⁵.

Porém, trata-se, no caso, de uma verdade científica ou teoria relativamente pura não porque fadada à alguma transigência ideológica, mas simplesmente porque, embora exista, ôntica e existencialmente, *para* a prática, só pode de fato existir como tal se se mantém como tal. Pois, puro, para Kelsen, é (dentre outras coisas) aquilo que se mantém o que é (*rectius*: aquilo que se mantém autônomo) a despeito de sua

⁹⁷⁴ Essa, como Kelsen não ignora, talvez seja uma das ideologias mais imprescindíveis à democracia, já que, sob pena de se descaracterizar, não pode abrir mão da pressuposição do povo como protagonista político, isto é, como uma massa de indivíduos já dotada, *in acto*, de alguma capacidade política minimamente satisfatória, máxime no que tange ao domínio de hábitos e métodos de diálogo crítico-científicos. No entanto, na concretude histórica, sabemos que a democracia tende a contar, *in acto*, com uma massa brutalizada pela espoliação econômica, manobrável ao bel prazer de formadores de opinião religiosos e ou midiáticos (que não infrequentemente especulam com os piores instintos do homem), bem como desesperançosa (na forma daquele ceticismo contraproducente repassado de indignação impotente) para com a classe política dirigente, comumente vista como a fonte de todo o mal, e não como o que de fato é: sócia minoritária da classe dominante. Logo, o que pode o diálogo racional num tal cenário “democrático”? Afinal, é preciso ter claro que a realidade democrática não é um colóquio civilizado, mas um jogo de dados viciados, em que, malgrado a ilusão da possibilidade de “ganhar” e “vencer”, é a banca que, ao término, não apenas jamais perde, mas sempre ganha, vence e locupleta-se (“quebrar” as regras do jogo não é uma opção, ao menos não isoladamente: equivale a ser vencido de novo, a colocar-se na boca dos cães de guarda do capital proprietário do grande cassino da democracia, a entrar no radar de um sistema kafkiano, a condenar-se aos calabouços do poder punitivo, numa palavra, a cair na armadilha do ilegalismo – quando não do banditismo –, para a qual se pode caminhar tanto mais tragicamente quanto mais ideários e expedientes revolucionários são introjetados/apropriados à guisa de racionalização ideológica e pose performática). Para um filosofar nesse sentido cf. ONFRAY, Michel. *A política do rebelde*, 1997.

⁹⁷⁵ Leia-se: “A pureza metodológica de Kelsen decorre [...] diretamente de seu relativismo filosófico (ou axiológico). Se não existem valores absolutos, a Ciência do Direito deve ser avaliativa, neutra, pura” (GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 210; grifo do autor). Apenas, acrescentaríamos: qualquer ciência, não apenas a jurídica, deve ser avaliativa, neutra e pura (no sentido de comprometida com nenhum outro valor que não o da verdade) se não existem valores Absolutos.

relação com tudo o mais, e impuro aquilo que, sob o aspecto em questão, desconfigura-se no processo de relação com os outros elementos.

E, uma vez que o *leitmotiv* de suas preocupações é o fenômeno jurídico, como poderia ser, pergunta-se Kelsen, uma ciência/teoria pura do direito, ou seja, uma ciência/teoria *jurídica*, a qual, embora naturalmente relacionada com a Ética, a sociologia, a psicologia, a economia, a antropologia, a ciência política, a filosofia e demais saberes afins ao fenômeno do direito, não se descaracterizaria como tal, vale dizer, não perderia a sua especificidade jurídica?⁹⁷⁶ Ainda, como se apresentaria o direito à luz de uma tal abordagem puramente jurídica?⁹⁷⁷

A consideração das linhas mestras da resposta dada pelo autor da *Teoria pura do direito* a essas perguntas é ao que passaremos a seguir.

1.3 – Enquadramento social: A TPD ou O direito positivo, o Estado e a(s) comunidade(s) em dever-ser

A TPD (Teoria Pura do Direito), sobretudo na forma como vazada na obra homônima de seu principal fundador e expoente, Hans Kelsen, não é só mais uma *interpretação doutrinária* dos institutos e dinâmicas estruturantes do direito em geral, mas, por primeiro e antes de tudo, uma *problematização jusfilosófica* radical das condições de possibilidade ou pressupostos da ciência jurídica, com vistas a *proposição de uma metodologia científica específica* – que, no fundo, faz-se passar como mais não sendo do que a metodologia científica pura e simples – para o estudo do direito.

Ou seja, trata-se de uma doutrina do direito em geral (sistemática jurídica), concebida a partir de um método científico próprio (o positivismo normativista, ou, conforme este enxerga a si mesmo, a própria metodologia científica aplicada ao estudo do direito), que se conecta diretamente a um questionamento jusfilosófico cerrado (criticismo jurídico).

Assim, por exemplo, a julgar pela temática predominante em cada um dos capítulos que perfazem a edição definitiva da *Teoria pura do direito* – a principal

⁹⁷⁶ Cf. REALE, Miguel. Visão integral do direito em Kelsen. In: PRADO, Luiz Regis; KARAM, Munir (Coord.). *Estudos de filosofia do direito: Uma visão integral da obra de Hans Kelsen*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, p. 15-30, 1985, p. 20.

⁹⁷⁷ Cf. MACHADO, João Baptista. Nota preambular. In: KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Livraria Almedina, p. 7-39, 2001, p. 10-11.

referência da TPD⁹⁷⁸ –, encontra-se mais diretamente desenvolvida: **(a)** a doutrina do direito (do direito em geral, não deste ou aquele ramo específico do direito), nos capítulos IV (Estática jurídica), V (Dinâmica jurídica), VII (O Estado e o direito Internacional)⁹⁷⁹ e VIII (A interpretação); **(b)** a metodologia do direito, no capítulo III (Direito e ciência); e **(c)** a filosofia do direito, nos capítulos I (Direito e natureza), II (Direito e moral) e VI (Direito e Estado), bem como no *Apêndice* da 2ª edição alemã de 1960 (A justiça e o direito natural)⁹⁸⁰.

Ora, uma vez que nosso propósito não é esgotar a *Teoria pura do direito* e tampouco a TPD, o que então aí precisamos examinar na medida em que importa ao assunto da presente (recorde-se: a condição ou fundamento de possibilidade da imputabilidade jurídica)?

A nota distintiva da TPD é, certamente, sua abordagem crítico-descritivista (crítica, no sentido kantista de aprofundamento até os pressupostos, e descritivista, no sentido positivista de tratamento racional o mais possível objetivo, logo, o menos possível ideológico e incientífico, do objeto sob perquirição, no caso, o fenômeno jurídico), de modo que, o exame das principais questões e institutos mais imediatamente afetos à nossa problemática, tal como interpretados por essa abordagem nos quadros da obra kelseniana, é o que aqui realmente nos interessa.

Dentre tais questões e institutos, destacam-se, a nosso ver, os seguintes: **(I)** a determinação conceitual do direito à luz do juspositivismo normativista (a definição do direito como ordem de coação da conduta humana); **(II)** as relações entre Estado e direito, visto que, para Kelsen, ao contrário do comumente propagado, aquele não é uma instância diferente deste (e vice-versa), mas a representação personificadora da unidade das normas componentes da ordem de coação; **(III)** o pressuposto cardeal

⁹⁷⁸ Como contribuidores críticos e interlocutores diretos da TPD (enquanto materialização do juspositivismo normativista), poder-se-ia lembrar, para só ficar em dois vultos expressivos, os nomes de Norberto Bobbio e Hart. Cf. BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*. 6 ed. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. Brasília: Universidade de Brasília, 1995; e HART, H. L. A. *O conceito de direito*. 3 ed. Trad. A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

⁹⁷⁹ A título de curiosidade, observa-se que o capítulo em questão (O Estado e o direito internacional) tem o mérito de apresentar, *in nuce*, a própria *Teoria pura do direito*. Isso porque, ao se colocar o direito internacional como objeto de estudo, Kelsen é obrigado a ir paralelamente fazendo uma espécie de resumo de tudo o que desenvolvera nos capítulos precedentes sobre o direito positivo como ordem jurídica nacional/estadual. (Aliás, para uma análise crítica do abuso de Kelsen da *domestic analogy* no estudo do direito internacional, considerando-se que ele tende a tratar este mediante as mesmas categorias do direito interno, cf. ZOLO, Danilo. O globalismo judicial de Hans Kelsen. *In: Contra o Absoluto*, p. 339-359.) Donde, a nosso sentir, o texto desse capítulo conter a melhor vista d'olhos sobre o juspositivismo tal como formatado por Kelsen.

⁹⁸⁰ Entre nós, e até onde nos foi dado conhecer, esse *Apêndice* foi lançado como volume à parte. Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, 2001.

da pensabilidade científica do fenômeno jurídico (a norma fundamental); e **(IV)** a precisção técnica do instituto da responsabilidade jurídica, considerando-se que, na análise kelseniana, responsabilidade não necessariamente corresponde à imputabilidade, e o indivíduo responsável (o sujeito que *responde por*) nem sempre coincide com o indivíduo obrigado (o delinquente potencial *obrigado a* ou *constituído na obrigação de*)⁹⁸¹.

Isso posto, avancemos, sem mais delongas, cuidando da primeira questão acima pontuada, a questão da definição do direito. Com efeito, o que é o direito? Algo identificável com a justiça e certos direitos naturais provenientes de uma instância outra (natureza, deus, Razão) que não a vontade humana, conforme milita, de um jeito ou de outro, o jusnaturalista? Algo identificável com a lei, como faz crer o legalista? Aquilo que é posto como normatividade cogente pelo costume, como advoga o entusiasta da prática consuetudinária? Ou aquilo que seria dado, ao menos virtualmente, ao conhecimento dos seres racionais – se bem que não de todos, se se concebe a razão, à maneira de Platão, em termos sobrehumanos –, como pretende o senso comum antropológico?

Segundo Kelsen, se se conduz a caracterização do fenômeno do direito cientificamente, baseando-se no material empírico oferecido para tal, a saber, o arcabouço normativo positivo, então o direito nem é *jus* natural ou a justiça nem um “dado” inerente à razão, bem como nem é sinônimo de leis nem de costumes, para só mencionar as formas equivocadas de conceituação do direito mais recorrentes (e ideologicamente instrumentalizáveis) ao longo da história⁹⁸². De fato, no entender do autor da *Teoria pura do direito*, **(a)** inexistem, ou, de todo modo, inexistem inequivocamente, um direito natural e tampouco um critério de justiça não dizemos absolutamente certos, mas sequer razoavelmente indenes de dúvidas e controvérsias⁹⁸³; **(b)** inexistente uma razão portadora de qualquer ideia ínsita sobre direito ou justiça, já porque a razão consiste não mais do que numa função cognitiva secundária e instrumental a serviço da vontade, isto é, da função volitiva originária e substancial, já porque é desta (vontade), enquanto voltada por excelência para a vida

⁹⁸¹ Na presente seção, avançaremos o conceito kelseniano de imputabilidade, assim como as distinções kelsenianas de responsabilidade, imputabilidade e obrigação. Nas seções subsequentes exploraremos a distinção kelseniana dos princípios da imputabilidade e da retribuição.

⁹⁸² Cf. KELSEN, Hans. *Direito, Estado e justiça na teoria pura do direito*. In: *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 285-299, 2001, p. 286.

⁹⁸³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 255-246.

prática, e não daquela (razão), que, em última análise, dimanam as decisões conformadoras das normas práticas de direito e justiça⁹⁸⁴; e **(c)** inexistente a possibilidade de se identificar, sem mais, direito e lei ou direito e costume, quando mais não seja porque lei (no sentido de corpo de normas gerais codificadas) e costume (no sentido de fonte exclusiva ou predominante de revelação do direito) são, histórica e culturalmente, traços conjunturais (importantes e recorrentes, mas não necessários) da experiência jurídica⁹⁸⁵. Contrariamente, tomando-se por base o dado empírico disponível, isto é, o conjunto das normas tidas como positivas, Kelsen argumenta que a única coisa que se pode afirmar com segurança sobre o direito é que o direito é uma ordem de coação da conduta humana⁹⁸⁶, ou, mais bem posto, a normatividade social positiva (objetiva, globalmente eficaz), como tal associada à instância de poder terrenal e humana detentora do monopólio da força (que é tanto mais estatizável quanto mais centralizável)⁹⁸⁷.

Assim, como se pode deduzir da análise mais pormenorizada desse conceito⁹⁸⁸, trata-se de um direito **(a)** fulcrado no homem, porque, muito basicamente, oriundo da vontade humana (pouco importa, aqui, se esta pretende se *justificar* remetendo-se ao transcendente, a exemplo da vontade de deus)⁹⁸⁹; **(b)** eminentemente social, visto ter por objeto, direta ou indiretamente, o fenômeno da

⁹⁸⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 116 e ss.

⁹⁸⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 250-255.

⁹⁸⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 33-43. Toma-se nota, a propósito da expressão “ordem de coação” ou “força” (*Zwang*) em Kelsen, de que, a despeito de questões terminológicas em torno dessa expressão constante da sua definição do direito, a ideia que se depreende do contexto do pensamento kelseniano é clara: trata-se, para dizer no jargão técnico da ciência do direito pátria, da coercibilidade, enquanto coação *in acto* ou *in potentia* (coerção). E isso senão porque, em Kelsen, “[o] que caracteriza o direito, em resumo, é a **técnica motivacional**: não é a coerção física, mas a ameaça de seu uso [...]” (PAZZOLO, Susanna. Onde está o direito? Pluralismos jurídicos e conceitos de direito: Reflexões segundo o pensamento kelseniano. In: *Contra o Absoluto*, p. 303; negrito nosso). Para maiores explicações do próprio Kelsen cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 32-41; e KELSEN, Hans. *A teoria pura do direito e a jurisprudência analítica*. In: *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 261-283, 2001, p. 270.

⁹⁸⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 39-43 e p. 317.

⁹⁸⁸ Sobre o conceito kelseniano de conceito: “O conceito de algo exprime que, quando alguma coisa tem as qualidades determinadas na definição do conceito, cai sob este conceito, isto é, é aquilo que o conceito designa; e, quando não tem estas qualidades, não se enquadra neste conceito, isto é, não é aquilo que o conceito designa” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 401; grifo do autor).

⁹⁸⁹ Para efeitos de definição científico-positivista do direito positivo, é irrelevante se a autoridade criadora do direito se justifica com ideologias metafísicas, pois o que de fato haverá de importar é a constatação da possibilidade, do direito em questão, de se impor coativamente através de condutas humanas. Ou seja, é de somenos importância se se trata de uma ordem de coação que apela à fontes ou sanções transcendentais, dado que, ao olhar do positivista, só haverá de importar, para os fins de determinação de uma tal ordem como positiva, a questão de saber se ela é, a despeito de tudo o mais, objetiva, ou seja, esteada no aparato da coação imanente, logo, globalmente eficaz.

coexistência humana, a conduta de um homem em face de outro homem (mesmo quando versa sobre fenômenos outros é senão porque e na medida em que repercutem socialmente)⁹⁹⁰; **(c)** traduzido em termos de *normas objetivas*, porque o sentido subjetivo do ato de vontade estatuidor da prescrição (*lato sensu*) pode se fazer cumprir, mercê de seu aparato coativo, objetivamente (leia-se: a despeito da anuência de seus destinatários), ou, o que é o mesmo, porque pode se impor, num determinado território (domínio de vigência espacial), num determinado tempo (domínio de vigência temporal), sobre determinados assuntos (domínio de vigência material) e sobre uma determinada gente (domínio de vigência pessoal)⁹⁹¹, de maneira globalmente eficaz⁹⁹²; e **(d)** garantível por um sistema de coação imanente, de vez que os atos de coação (mormente na forma de sanções) com que pode contar, são ministrados por homens constantes do *aquí*, não do *além*-mundo, e têm lugar na vida, não num além-túmulo transcendente⁹⁹³.

Evidentemente, não escapa a um pensador da agudeza crítica de Kelsen que o “positivo”, *i.e.*, a “norma objetiva” porque dotada de “força de lei/obrigatoriedade”,

⁹⁹⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 13 e p. 34-35.

⁹⁹¹ Sobre os domínios de vigência espacial, temporal, material e pessoal cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 11-16 e p. 316-321.

⁹⁹² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 51-52.

⁹⁹³ Por natural, a definição *positivista* do direito *positivo* oferecida por Kelsen, guarda conexões palpáveis com as principais características do positivismo jurídico em geral, segundo o qual só há pensar cientificamente o direito positivo se se tiver por base **(a)** um conjunto de normas preexistentes (costumes, Constituições, leis, decisões judiciais, resoluções administrativas etc.), **(b)** impostas ou sancionadas por uma instância soberana (comumente figurada no Estado), **(c)** passíveis de compreensão sistemática (inclusive de modo a defender a completude/ausência de lacunas e a coerência/ausências de antinomias do ordenamento normativo) e **(d)** descritivista (prevalência da atividade crítico-analítica, por vezes até lógico-mecânica, sobre a atividade crítico-valorativa), bem como **(e)** dotadas de um fundamento de validade material independente do direito natural (cuja existência, na melhor das hipóteses, é incerta, dado que se trata de algo metaempírico, no sentido de sua verificação estar além da experiência jurídica possível). Contudo, como à essa altura já é possível perceber e mais adiante haveremos de ir paulatinamente nos convencendo mais firmemente, o juspositivismo de Kelsen – que inclusive chegou a tomar corpo de escola com a Escola de Viena – tem personalidade própria, **(a)** quer por estar intimamente relacionado, como visto, ao criticismo kantiano, **(b)** quer por não limitar o direito, à maneira dos Glosadores e da Escola da Exegese, à visão simplista da lei (o direito, para Kelsen, é norma, a lei somente constituindo numa de suas possíveis manifestações, se bem que a mais emblemática), **(c)** quer, ainda, por não se degenerar no positivismo ideológico, que identifica direito positivo e justiça (não existe a justiça, somente justíças – inclusive esta justiça do positivista que ideologicamente identifica direito e justiça –, o direito podendo instrumentalizar qualquer uma), **(d)** quer, por outra, por não confundir a realidade do direito, a realidade do *dever-ser objetivo*, com a realidade do poder (tal como se passa no Positivismo Sociológico), dos interesses (conforme intentado pela Jurisprudência dos Interesses) ou de todo aquele entorno sociocultural (entremeadado de *ser* e de *dever-ser subjetivo*) cristalizado nos costumes (como tende a acontecer em meio aos realistas americanos e escandinavos). Para uma apresentação sucinta do positivismo jurídico em geral cf. MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*, p. 1-18. Já para um estudo mais amplo do positivismo jurídico e suas principais vertentes, a exemplo do Juspositivismo Normativista de base kelseniana, cf., por todos, BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico*, 1995.

não se estrutura unicamente na coação como violência mais ou menos organizada (isto é, no poder de, caso necessário, *vencer* o destinatário da norma), e que o direito positivo tende a ser tanto mais estável (globalmente eficaz, hegemônico) quanto mais lastreado no controle das instâncias de produção ideológica da obediência (graças às quais o destinatário da norma é *convencido* a obedecê-la, ou, como sói acontecer com mais frequência, *adestrado* e *docilizado* para tal), como a família, a religião, a educação, a mídia, a economia etc.⁹⁹⁴

No entanto, como o que há de concreto no nível do material empírico disponível ao cientista do direito – sim, a ordem normativa positiva – é o monopólio (segundo graus vários) da coação física, máxime na forma de sanção estatal, e como a apreciação das demais instâncias de coação, a exemplo das acima destacadas, já extrapolaria a especialidade do jurista, dado que elas seriam mais propriamente da alçada do sociólogo, do psicólogo, do economista, do antropólogo etc., o Kelsen estudioso do fenômeno do direito julga por bem concentrar-se, ao menos enquanto empenhado à apreciar o fenômeno em questão de maneira especificamente jurídica, no elemento coação física, ou, se se quiser, na espécie mais ostensiva dos dispositivos de coação, a saber, a sanção estatal⁹⁹⁵ (determinando suas principais

⁹⁹⁴ A propósito: “[...] deve-se interpretar Kelsen como um cientista social que aceita ser a obediência um fenômeno individual cujos mistérios se encontram em processos internos estudados pela Psicologia. ‘Vontade’, ‘intenção’, ‘desejar’ e ‘querer’ são alguns dos termos que Kelsen utiliza para explicar o que chamamos de ‘processos de hegemonia’. Enquanto os cientistas políticos se referem à ‘tomada de decisões’, Kelsen prefere falar em ‘atos de vontade’. É um **fato** cujo signo constitui um ato de linguagem portador de **sentido**, ou seja, um ‘dever-ser’. Com o ato de vontade, ‘quer-se’ [...] que o outro ‘deve’ fazer algo. Em outras palavras, o sentido do ato corresponde a determinado dever imposto a alguém. Eis a maneira específica pela qual o direito se dirige à realidade: o domínio” (VÁSQUEZ, Óscar Correas. Kelsen e Gramsci: Eficácia do direito e hegemonia política. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 163-206, 2011, p. 196; grifo do autor). Para maiores aprofundamentos cf. KELSEN, Hans *Teoria geral das normas*. Trad. José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986, p. 34 e ss; e RECASÉNS SICHES, Luis. La obra de Hans Kelsen: Su teoría pura del derecho y del Estado; y su relativismo axiológico. In: *Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*, p. 150 e ss. Ressalve-se, por oportuno, que, para os efeitos da presente tese, as minudências psicológicas ensaiadas por Kelsen – sobretudo na sua última fase, representada em *Teoria geral das normas*, e que alguns chamam de “voluntarista” (cf. GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 230), mas que, adianta-se, nada ou quase nada se assemelha ao “Voluntarismo” de Schopenhauer – têm importância secundária, assente que o que efetivamente nos interessa é a parte de sua teoria da imputabilidade relativa à análise da *função* sociopsicológica (leia-se: contramotivacional) da técnica imputativa.

⁹⁹⁵ Insta esclarecer que, conforme o magistério de Kelsen, toda sanção é um ato de coação, mas nem todo ato de coação é uma sanção. Todo ato de coação é uma consequência/reação jurídica a uma determinada situação de fato e a sanção é o ato de coação previsto como a consequência/reação jurídica a uma situação fáctica específica, qual seja, a prática de uma ação tida como ilícita. Assim, *somente quando a consequência/reação coativa tem por pressuposto uma determinada conduta humana é que ela pode ser qualificada como sanção*. Exemplo clássico de ato de coação desprovido do caráter de sanção: o indivíduo judeu, sob a Alemanha nazista, não era condenado ao campo de

modalidades, a sanção civil, de condão reparatório, e a penal, de condão retributivo⁹⁹⁶; sua técnica de elaboração; seus pressupostos; sua diferença em face das demais sanções sociais; os órgãos responsáveis por sua aplicação e execução etc.).

Entendamo-nos: nada impede, antes, é necessário, recomendável e louvável, estudar a experiência jurídica em seus diversos elementos, estratos e aspectos constitutivos, mesmo porque, enquanto *objeto material*, a experiência do direito é suscetível de ser abordada, além do ângulo jurídico, de diversos outros ângulos (sociológico, psicológico, econômico, histórico, filosófico etc.)⁹⁹⁷.

Assim é que, por exemplo, o próprio Kelsen, além de teoria do direito, irá fazer (a par de seus aprofundamentos filosóficos de praxe e do recurso proficiente a uma ampla base de dados psicológicos, antropológicos, históricos e etnográficos) ciência sociológica e ciência política diretamente aproveitáveis a uma compreensão racional mais ampla do direito, tal como se pode atestar, respectivamente, de suas obras *Sociedade e natureza*⁹⁹⁸ e *A democracia*⁹⁹⁹.

Apenas, o que o juspositivista de Viena não pode admitir, por descambar em sincretismo metodológico (que, aos seus olhos, é o mesmo que mixórdia metodológica, algo cientificamente estéril, não fosse contraproducente)¹⁰⁰⁰, invasão de uma ciência nos domínios de outra (caso em que esta é reduzida a mero capítulo daquela) e, não raramente, ideologia (haja vista que, a pretexto de enriquecer a ciência com uma pegada mais “crítica”, termina-se por distanciá-la daquela sua função que, se não é a única, é certamente a principal, qual seja, a função de conhecer/descrever, não de valorar/prescrever, a realidade); o que Kelsen não pode admitir, dizíamos, é o desvio da natureza e sentido da pesquisa científica tal como

concentração pela prática desta ou aquela conduta antijurídica, mas simplesmente por *ser judeu*, com o que se nota que a condenação ao holocausto concentracionário tecnobárbaro não era nenhuma sanção pela perpetração de uma ação ilícita, mas um ato coativo (a “solução final”) a uma situação fática qualificada como indesejável, a saber, a situação fática do *ser judeu*. (Sobre o holocausto judeu e o desencanto da modernidade cf. MORRISON, Wayne. Weber, Nietzsche e o holocausto: rumo ao desencanto com a modernidade. *In: Filosofia do direito*, p. 325-380.) De resto, desnecessário advertir que, para os efeitos da presente, interessa, em primeira linha, a coação como sanção, isto é, como elemento sociopsicológico contramotivacional em grau de influir preventivamente na conduta do *sujeito* destinatário da norma, ou, para expressar a mesma ideia em outros termos, como elemento somente concebível e operável na *esfera de ação do sujeito relativamente livre*, que, como tal, distingue-se do sujeito reduzido a mero alvo e objeto do ato de coação. Sobre o sujeito reduzido a objeto-alvo do ato de coação cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 135.

⁹⁹⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 71-72.

⁹⁹⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Direito, Estado e justiça na teoria pura do direito*. *In: O que é justiça?*, p. 291.

⁹⁹⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, 1943.

⁹⁹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, 1993.

¹⁰⁰⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 1-2.

determinados à luz da natureza e sentido do seu *objeto formal* (o ângulo específico de estudo correspondente ao recorte específico do objeto material)¹⁰⁰¹, o que, traduzindo para a ciência do direito, significa: se o objeto formal da ciência jurídica é o direito como ordem de coação, então aquele que se propõe a fazer ciência do direito (o jurista), ao menos pelo tempo em que a tal estiver empenhado, deverá se ater a nenhuma outra coisa que não ao direito até e enquanto passível de ser compreendido como ordem de coação¹⁰⁰².

Como tal, o jurista não está obrigado (na verdade, ele não deve, a risco de se descaracterizar) a embrenhar-se em elucubrações metajurídicas (elucubrações mais puramente sociológicas, filosóficas, econômicas, políticas, psicológicas etc.), as quais comumente se referem ao que antecede ou se sucede como efeito ao direito enquanto ordem de coação, embora, nunca é demais ressaltar, nada impeça que, *não na qualidade de jurista, mas de estudioso em geral*, demonstre interesse pelos demais ângulos do direito, inclusive empreendendo pesquisas sob esses outros ângulos.

Nesse sentido, é novamente Kelsen quem dá mostras da possibilidade de se praticar uma ciência jurídica mais ambiciosa, já mesmo em sua *Teoria pura do direito*, na qual, postando-se a partir do ponto de vista mais amplo a que um jurista poderia permitir-se (o ponto de vista não desta ou aquela seara particular do direito positivo, mas do direito positivo em geral), dispõe-se a percorrer outras paragens, se bem que, ao fim e ao cabo, senão para melhor demonstrar o que o direito *não é* (o direito não é algo redutível à natureza, à lei, ao costume, à moral, à justiça, à religião, à estrutura econômica etc.), delimitá-lo juridicamente (o direito é ordem de coação) e defender a autonomia de sua ciência (a ciência do direito) contra o assédio das demais ciências sociais (mormente da Ética, da sociologia, da psicologia e da economia).

Além disso, o jurista, *como tal*, também não está obrigado (na verdade, ele não deve, sob pena de incorrer em ideologia) a julgar valorativamente, isto é, positiva ou negativamente, o seu objeto formal de estudo, seja ele, a ordem de coação positiva¹⁰⁰³ – embora (e aqui vai uma ressalva kelseniana frequentemente olvidada), *não na qualidade de jurista, mas de homem e cidadão*, não possa não exprimir juízos de valor

¹⁰⁰¹ Cf. GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 197-198.

¹⁰⁰² A bem ver, qualquer objeto de investigação científica, não apenas o jurídico, é passível de ser enquadrado nesses termos, isto é, ou como *objeto material*, o objeto de estudo ainda não recortado, como tal suscetível à toda sorte de abordagens; ou como *objeto formal*, o objeto de estudo recortado de determinada maneira e, por conseguinte, posto e examinado segundo um ângulo específico.

¹⁰⁰³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 76-78; e KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 149-150.

sobre a ordem jurídico-estatal e o conteúdo axiológico por ela encampado, juízos de valor estes que, no caso do homem/cidadão cientista, se é certo que tenderão a ser tanto mais informados quanto mais amparados no conhecimento científico, não é menos certo que permanecerão pessoais e subjetivos (a qualificação da função valorativa/doxa com a função cognitiva/episteme é perfeitamente possível, dir-se-ia mesmo o máximo a que se poderia aspirar em matéria de valoração, mas esta não deixa de ser o que é pelo concurso da cognição, a saber: ato de vontade, preferência subjetiva, tomada de decisão e reponsabilidade pessoal)¹⁰⁰⁴.

Do que fica dito sobre a questão da definição do direito em Kelsen, resulta então que, o direito como ordenação positiva, sobretudo em face das duas outras grandes espécies de ordenação, quais sejam, a *natureza* (enquanto ordem do *ser* ou o conjunto dos elementos regidos pelo princípio da causalidade)¹⁰⁰⁵ e a *moral* (enquanto ordem do *dever-ser subjetivo* em geral ou o conjunto dos elementos regidos pelo princípio da imputabilidade subjetiva), distingue-se como sendo um *instrumento de ordenação coativa* ou o *conjunto dos elementos regidos pelo princípio da imputabilidade objetiva*, como tal capaz de versar sobre toda sorte de situações (situações de fato) suscetíveis de serem socialmente valoradas das maneiras as mais diversas, e que logra se fazer cumprir objetivamente na medida em que, em último caso, pode contar, dentre outros dispositivos de coação, com o dispositivo da coação estatal¹⁰⁰⁶ (*rectius*: a *possibilidade* do emprego mais ou menos técnico-profissional da coação física conatural à violência mais ou menos organizada)¹⁰⁰⁷.

¹⁰⁰⁴ O ato cognitivo, como interpretação racional, não vai além do oferecimento de uma moldura (espectro de possibilidades), a qual sempre haverá de ser preenchida (determinada) pelo ato de vontade, enquanto ato de escolha/decisão pessoal: “[...] a interpretação cognoscitiva (obtida por uma operação de conhecimento) [...] combina-se com um ato de vontade em que [...] uma escolha [é efetuada] entre as possibilidades reveladas através daquela mesma interpretação cognoscitiva” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 394).

¹⁰⁰⁵ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. In: *O que é a justiça?*, p. 301-302.

¹⁰⁰⁶ Não por acaso, o protótipo do direito positivo, máxime em meio às sociedades primitivas, sempre foi o direito penal: “Lei é, originalmente, lei criminal. Mesmo a lei moderna é uma ordem social cuja técnica consiste em fornecer sanções; e as sanções legais são privação forçada de certos bens, como vida, saúde, liberdade ou propriedade; sua função é infligir um mal, não proporcionar um benefício” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 360). No original inglês: “Law is originally criminal law. Even modern law is a social order the technique of which consists in providing sanctions; and legal sanctions are forcible deprivation of certain possessions, such as life, health, freedom, or property; their function is to inflict an evil, not to afford a benefit”. Ainda, “[a]s normas mais antigas da humanidade são provavelmente aquelas que visam frenar e limitar os impulsos sexuais e agressivos. O incesto e o homicídio são deveras os crimes mais antigos, e a perda da paz [...] e a vingança de sangue as mais antigas sanções socialmente organizadas” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 92; grifo do autor).¹⁰⁰⁷ A propósito: “[...] Kelsen está ciente de que a norma é muitas vezes cumprida espontaneamente, e, por isso, o conceito de coação (*zwang*) [sic], em sua obra, deve ser entendido como potencial uso da força” (GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito*, p. 209; grifo do autor).

Falando à maneira de um tridimensionalista¹⁰⁰⁸, Kelsen até poderia conceder: sim, o direito não se reduz à fenômenos naturais causalmente entrelaçados, isto é, à natureza tal como figurada no objeto de estudo das ciências naturais em geral, inclusive daquelas ciências (como sejam a psicologia, a etnologia, a história e a sociologia) às voltas com o estudo das bases e implicações fáticas de comportamentos prescritos¹⁰⁰⁹.

Outrossim, o direito ainda não reside, em que pese as semelhanças, naqueles casos socialmente valorados e normados mas desprovidos da garantia de uma normatividade objetiva, ou seja, os códigos de conduta (e.g. religioso, de etiqueta social, moral, profissional, estético, de torcidas organizadas, de tribos urbanas¹⁰¹⁰ etc.) conformadores do objeto de estudo da Ética em sentido amplo¹⁰¹¹. A subjetividade ou não-objetividade de tais códigos de conduta não é no sentido de que são elaborados de modo exclusivamente particular ou minoritário, ou, ainda, porque não são positivos em nenhum grau, mas simplesmente no sentido de que não podem contar com a coercibilidade a fim de garantirem a observância de suas exigências objetivamente,

¹⁰⁰⁸ Cf. REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito / Teoria da Justiça / Fontes e modelos do direito*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 13-156.

¹⁰⁰⁹ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é a justiça?*, p. 323-324 e p. 329-330. Registre-se, por oportuno, que, consoante a classificação das ciências oferecida por Kelsen, a ciência em sentido estrito (que, juntamente com a técnica e a filosofia, compõem a ciência em sentido amplo) se divide em dois grandes ramos, a saber: (I) as *ciências naturais* (e.g. matemática, física, astronomia, biologia, fisiologia etc.), incluindo as *ciências naturais sociais* (e.g. sociologia, psicologia, etnologia, história etc.), isto é, aquelas que têm por objeto a dimensão fática ou natural da conduta humana; e (II) as *ciências sociais normativas* (e.g. Ética, teologia e ciência do direito, esta, aliás, mais conhecida, historicamente, pelo nome de Jurisprudência), que estudam a conduta humana até e enquanto constante como objeto das ordens normativas (moral, religiosa, jurídica etc.). As primeiras, as *ciências naturais*, estão interessadas no nexu causal. Já as segundas, as *ciências sociais normativas*, estão interessadas, ao menos em primeira linha, no nexu imputativo. Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é a justiça?*, p. 329-330. Note-se, de resto, que, caso não estivéssemos a fazer filosofia do direito (quer dizer, investigação crítica dos pressupostos, fundamentos ou condições de possibilidade da experiência jurídica), mas ciência jurídica, a nossa pesquisa, à luz dessa classificação kelseniana, figuraria numa zona algo cinzenta, dado que tem por assunto o pressuposto causal (a vontade abstratamente determinável pela contramotivação da sanção) da técnica jurídico-imputativa.

¹⁰¹⁰ Exemplos de regras de conduta religiosa, de etiqueta, moral, profissional, estética, de torcida organizada e de tribo urbana seriam, respectivamente, “se um homem comete um pecado, deve penitenciar-se”; “se alguém faz um favor a você, você deve ser-lhe grato”; “se um homem sacrifica sua vida por sua nação, sua memória deve ser honrada”; “se estiveres numa relação de trabalho, deves evitar intimidades”; “se queres uma marca pessoal, deves preferir o estilo à moda”; “quando você estiver assistindo a um jogo de futebol, jamais, sob hipótese alguma, você deve gritar gol antes da hora”; “quando adolescente, o outro deve ser julgado pelo seu gosto musical”. Sobre os três primeiros exemplos cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é a justiça?*, p. 331.

¹⁰¹¹ Para Kelsen, a ética é a ciência da moral, isto é, o estudo descritivo das prescrições (normas) conformadoras desta ou aquela concepção moral. No entanto, como, por vezes, o termo ética é também empregado como sinônimo de moral, adotaremos, para evitar mal-entendidos, o termo Ética sempre quando quisermos indicar a ciência da moral ou ética. Sobre a Ética como ciência da moral, ou, se se quiser, das normas ético-morais em geral, cf. KELSEN, Hans. Nota 1. In: *Teoria pura do direito*, p. 405.

isto é, independentemente da anuência dos homens aos quais tais exigências se direcionam.

Diferentemente, o direito é *fato*, *valor* e *norma*, desde que, enquanto objeto de descrição científica (leia-se: descrição crítico-positivista, não-ideológica, *nos moldes da TPD*), entenda-se, **(a)** por *fato*, qualquer situação de ressonância social (no mais das vezes uma conduta humana) suscetível à prestar-se como o pressuposto de um ato de coação (mormente uma sanção estatal); **(b)** por *valor*, um conteúdo ideológico variável e relativo¹⁰¹² (o direito pode servir aos propósitos de qualquer ideologia, desde concepções pró-democráticas à concepções pró-autocráticas, do humanismo iluminista ao nazifascismo, do secularismo ao fundamentalismo religioso cristão, judaico ou muçulmano, do comunismo socialista ao liberalismo capitalista¹⁰¹³, enfim, não há ideologia que um dia veio à luz sobre a face da Terra a que o direito já não tenha servido ou não possa vir à servir um dia); e, **(c)** por *norma*, o dever-ser objetivo, quer dizer, aquele dever-ser capaz de se impor, porque em última instância respaldado pelo aparato da coercibilidade, de modo globalmente eficaz.

Então quer isso dizer que para Kelsen o direito só pode mesmo se diferenciar dos demais sistemas normativos devido ao fator *coercibilidade*, isto é, devido à *possibilidade* de obrigar o destinatário da norma mediante o emprego de um ato de coação? Que o direito, na medida em que tem por característica determinante o monopólio mais ou menos centralizado da coação física¹⁰¹⁴, prende-se ao Estado e à violência mais ou menos organizada que lhe vai comumente ligada? Enfim, tudo isso quer dizer que o direito consiste no conjunto das normas dotadas de positividade objetiva e não nos conjuntos normativos dotados de positividade subjetiva (e.g. o Decálogo, a cartilha do partido, as diretrizes corporativistas etc.)?

Kelsen afirma que, de um prisma científico, sim, isso é o máximo a que podemos chegar na definição do direito positivo em geral, o qual, como se vê, acha-se intimamente ligado ao conceito de Estado, já que a tônica do direito, o que faz com que ele seja ele e não um outro sistema normativo qualquer, é a presença ineliminável

¹⁰¹² Leia-se: “Uma teoria dos valores relativista não significa – como muitas vezes erroneamente se entende – que não haja qualquer valor e, especialmente, que não haja qualquer Justiça. Significa, sim, que não há valores absolutos mas apenas valores relativos, que não existe uma Justiça absoluta mas apenas uma Justiça relativa, que os valores que nós constituímos através de nossos atos produtores de normas e pomos na base dos nossos juízos de valor não podem apresentar-se com a pretensão de excluir a possibilidade de valores opostos” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 76).

¹⁰¹³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 55.

¹⁰¹⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 348.

do dispositivo da coação estatal fiador da objetividade das normas jurídicas¹⁰¹⁵, sendo secundária a questão de saber se o dispositivo em questão subiste mais *in potentia* (como *possibilidade de garantia da obediência* pela representação motivadora da coação ou pelo acionamento desta pelos órgãos competentes para tal) do que *in acto* (como *determinação efetiva da obediência* pela representação da ameaça da coação ou pelo emprego da força coativa). (Os casos de normas jurídicas não diretamente relacionadas ao dispositivo coativo ou desprovidas de qualquer previsão de consequência coativa são considerados por Kelsen, respectivamente, como normas “não-autônomas” ou normas juridicamente irrelevantes.)¹⁰¹⁶

Assim, levanta-se a questão de saber o que é o Estado¹⁰¹⁷.

Ora, da perspectiva da TPD, o Estado só pode ser apreciado juridicamente, não política, sociológica ou psicologicamente, motivo pelo qual, para o Kelsen jurista, o Estado ser bem menos o fato do poder de influência da decisão soberana (sociologia), o eterno objeto de disputas e interpretações políticas (ciência política) ou uma espécie de transformação da introjeção do pai como a figura-mor da autoridade (psicanálise)¹⁰¹⁸, do que mais um produto daquele expediente mental praticado largamente pela técnica e pela ciência do direito, qual seja, o expediente da personificação, no caso, a personificação da unidade do conjunto de todas as normas componentes de determinada ordem de coação positiva.

Tal como a pessoa física e a pessoa jurídica não passam de ficções jurídicas, dado que, à toda evidência, inexistem como entidades reais, mas apenas como o sentido ou significado normativamente estabelecido de determinados atos particulares levados a efeito por certos indivíduos – ou seja, tal como a pessoa física é, na verdade, a pessoa jurídica enquanto personificação da unidade do conjunto dos direitos e

¹⁰¹⁵ Tecnicamente falando, o monopólio do dispositivo coativo, característico ao direito positivo, só pode ser associado à figura do Estado quando atinge certo nível de centralização na forma da estatuição de órgãos incumbidos de levarem a efeito (legislativa, jurisdicional ou administrativamente) os atos de coação, em especial os qualificados como sanção punitiva (reação a uma conduta negativamente valorada). É por isso que, nos quadros do direito positivo primitivo, inexistente algo como um Estado primitivo, e ao direito internacional geral não corresponda nenhum Estado mundial, dado que, em ambos os casos, o monopólio da coação é descentralizado, ou, de todo modo, insuficientemente centralizado, cabendo às próprias partes (como partes soberanas, por assim dizer) o exercício da coação, a exemplo da prática da vingança privada em meio à sociedade primitiva e do recurso leviatânico à guerras e represálias na arena internacional. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 358-359.

¹⁰¹⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 58-65.

¹⁰¹⁷ Para o que se segue cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 307-353.

¹⁰¹⁸ Cf. KELSEN, Hans. O conceito de Estado e a psicologia social: Com especial referência à teoria de grupo de Freud. *In: A democracia*, p. 301-343.

deveres atribuídos à determinados aspectos e atos da pessoa natural, *como se* pessoa física e pessoa natural coincidissem¹⁰¹⁹, e tal como a pessoa jurídica *stricto sensu* (a corporação) é, muito basicamente, a personificação do feixe de disposições normativas que estatuem, dentre outras coisas, a comunidade dos indivíduos que a representam, isto é, o conjunto dos indivíduos que têm em comum a circunstância de parte de seus atos poderem ser atribuídos não a si próprios, mas à pessoa jurídica *stricto sensu* (a representada), *como se* desta fossem¹⁰²⁰ –, o Estado, por seu turno, também não passa de uma espécie de ficção jurídica, qual seja, a ficção da personificação de um determinado conjunto de normas constituidoras de uma determinada comunidade jurídica, a qual, numa perspectiva mais ampla, identifica-se com aquele determinado conjunto de pessoas que têm em comum o fato de se acharem submetidas a um mesmo e único ordenamento positivo (comunidade jurídica em sentido mais lato), e, numa perspectiva mais estrita, identifica-se com o conjunto daqueles indivíduos que têm em comum o fato de representarem¹⁰²¹ o organismo estatal (comunidade jurídica parcial, em sentido mais estreito)¹⁰²², considerando-se que parte de suas ações particulares podem ser interpretadas como funções do Estado.

A concepção tradicional, conforme ensinada nos manuais dos publicistas (constitucionalistas, administrativistas, politólogos etc.), normalmente concebe Estado e direito de forma dualista¹⁰²³.

Não que a tradição não reconheça, por vezes, o caráter fictício da instituição estatal. Mas é que, na prática, ela acaba efetivamente tomando o Estado como algo real e diferente do direito, ou, mais especificamente, como um ente ora situado acima do direito, como tal criador do direito, e, por conseguinte, não submetido ao direito ou submetido apenas até e enquanto assim o “quer”; ora situado abaixo do direito, com

¹⁰¹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 191-194.

¹⁰²⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 194 e ss.

¹⁰²¹ A representação, em sentido estrito, é a atribuição, normativamente determinada, de certos atos perpetrados por um indivíduo, não ao seu interesse próprio, mas ao interesse de um outro (o incapaz, a corporação, o povo etc.). Nesse sentido cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 176-182 e p. 331-334. Destaque-se, contudo, que, para fins de simplificação, aqui estamos a trabalhar com um conceito mais amplo de representação, em que representação equivale a toda e qualquer ação levada a efeito por um indivíduo, mas que, isso inobstante, deve, por força de uma determinação normativa, ser atribuída à outra pessoa (real ou fictícia), isto é, interpretada *como se* de outra pessoa fosse.

¹⁰²² Sobre a comunidade jurídica em sentido mais lato, como o conjunto de todas as pessoas submetidas a um mesmo ordenamento, e comunidade jurídica parcial, como o conjunto dos agentes cujos atos podem, de um algum modo, ser qualificados como do organismo estatal, cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 290-295.

¹⁰²³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 315 e ss.

vistas a assim fazê-lo passar como submetido ao direito, ou, ao menos, por este circunscrito.

Conforme denunciado por Kelsen, essa é uma falsa descrição do Estado, porquanto, por aí, hipostasia-se¹⁰²⁴ uma instituição que, na verdade, só existe como um tipo específico de representação mental, qual seja, a representação que simplifica a unidade abstrata do complexo das normas positivas com o recurso à imagem de uma figura, a pessoa:

O Estado [...] é concebido essencialmente enquanto pessoa, e como tal constitui apenas a personificação de uma ordem: a ordem jurídica. Entender de maneira unitária a multiplicidade das relações jurídicas dos indivíduos: eis a função possibilitada pelo conceito de ordem jurídica. Todavia, a unidade abstrata da ordem jurídica se reflete na representação de uma pessoa, cuja vontade confere significado ao conteúdo dessa mesma ordem jurídica [...]. Se o Direito é a vontade do Estado, então o Estado é a pessoa do direito, quer dizer, a personificação do direito.¹⁰²⁵

Obviamente, o objeto da denúncia de Kelsen não é a personificação em si¹⁰²⁶, um expediente inerente ao pensar humano, mas a sua hipostasiação, isto é, o acreditá-la como um ente de existência não apenas conceitual, mas de alguma forma factual, sensível, concreta.

De fato, mesmo o cientista não pode se livrar de todo do conceituar personificador – dir-se-ia, como sugerido por Kelsen, um resquício da mentalidade animista substancialista, por sua vez remontável ao módulo cognitivo primitivo imputativo retributivista (socionormativo), que a tudo interpreta sociomorficamente¹⁰²⁷, isto é, em termos de entidades (pessoas) dotadas de vontade e intenção que interagem entre si dispensando ou recebendo punições e recompensas¹⁰²⁸.

Mas é forçoso convir que vai muito entre o seu emprego à título de mera simplificação, recurso didático-expositivo, ilustração analógica e metáfora, ao seu uso

¹⁰²⁴ Hipostasiar, para Kelsen, é tomar “[...] por objeto real o que era simples instrumento para se apoderar do objeto. Dessa maneira, o objeto do conhecimento acaba sendo duplicado, criando assim o pseudoproblema da relação entre duas entidades quando, ao contrário, há apenas a unidade de um e o mesmo objeto” (KELSEN, Hans. *Deus e Estado. In: Contra o Absoluto*, p. 43).

¹⁰²⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Deus e Estado. In: Contra o Absoluto*, p. 43; grifo do autor.

¹⁰²⁶ Por exemplo: “[...] toda ordem normativa que regula a conduta de uma pluralidade de indivíduos pode ser personificada; a conduta por ela determinada e os deveres a cumprir ou os direitos a fazer valer através desta conduta podem ser referidos à unidade daquela ordem, podem ser atribuídos à pessoa jurídica assim construída” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 212).

¹⁰²⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 40-41.

¹⁰²⁸ Leia-se: “O chamado animismo do homem primitivo, sua visão de que não apenas os seres humanos, mas todas as coisas têm almas (são ‘animadas’), de que existem espíritos invisíveis mais poderosos dentro ou por trás das coisas – e isso significa que todas as coisas são pessoas –, essa visão implica que as coisas reagem sobre o homem como os seres humanos agem em suas relações mútuas, isto é, segundo a norma da retribuição, o princípio de punição e recompensa” (KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação. In: O que é a justiça?*, p. 328; grifo do autor).

acrítico-realístico, isto é, com pretensões de descrição objetiva da realidade, quando não de diagnóstico e retrato das coisas, literalidade¹⁰²⁹.

Porém, o principal problema com as hipostasiações nem são tanto os absurdos a que conduzem, como, por exemplo, para ficar na hipóstase em apreço, a crença na existência do Estado como aquela “pessoa” (qual?, quem?) que “quer”¹⁰³⁰ que obedeçamos às suas leis (como assim “quer”, se não infrequentemente as leis vigentes são frutos da vontade de indivíduos de há muito mortos?)¹⁰³¹, mas, como não poderia deixar de ser, os seus desdobramentos ideológicos¹⁰³², e, por via de consequência, a falsificação da realidade em proveito, voluntária ou involuntariamente, de interesses espúrios ao interesse científico de compreender as coisas o mais crítica e fidedignamente possível¹⁰³³.

Com efeito, no caso da hipóstase do Estado, Kelsen identifica-a funcionando como um instrumento ideológico tanto no lado mais autocrático quanto no lado mais democrático do espectro político. No primeiro caso, o uso ideológico da hipóstase do Estado, isto é, do dualismo Estado e direito¹⁰³⁴, manifesta-se com particular evidência naquelas doutrinas publicistas tendentes a absolutizar a soberania (*suma potestates*) do poder estatal. Dessa forma, o Estado é concebido como um criador dotado de poder absoluto e o direito positivo como a sua criatura, por tal forma que o Estado produz o direito, mas, em última análise, não pode, exatamente por força dessa sua condição de poder criador absolutamente soberano, submeter-se ao direito – a menos que “voluntariamente”. Já no segundo caso, o emprego ideológico do dualismo Estado

¹⁰²⁹ Leia-se: “A errônea interpretação da metáfora antropomórfica como entidade real, como uma espécie de super-indivíduo ou organismo, é a inadmissível hipostasiação de um meio auxiliar do pensamento ou conceito de recurso que é construído pela ciência jurídica para simplificar e tornar intuitivo a descrição de uma situação jurídica complexa” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 198).

¹⁰³⁰ Leia-se: “[...] o fenômeno que se costuma chamar, metaforicamente, ‘vontade’ da coletividade (em geral) e do Estado (em particular) não [é] um dado psíquico e real, já que, em sentido psicológico, existem apenas vontades individuais. A chamada ‘vontade’ do Estado é apenas a expressão antropomórfica usada para indicar a ordem ideal da comunidade, ordem esta constituída por uma série de atos individuais cujo conteúdo ela representa” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 51; grifo do autor).

¹⁰³¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 46-48.

¹⁰³² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 315-316.

¹⁰³³ Leia-se: “[...] as ideologias não visam propriamente o aprofundamento do conhecimento mas a determinação da vontade. Aqui não se trata tanto de apreender a essência do Estado como antes de fortalecer a sua autoridade” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 316).

¹⁰³⁴ É digno de nota que Kelsen não está a criticar qualquer dualismo (aliás, lembre-se que ele próprio esposo um certo dualismo antropológico *imanente*), mas aquele tipo de dualismo que divide artificial e ideologicamente um mesmo e único objeto. Além disso, a denúncia de Kelsen do dualismo Estado e direito se inscreve dentro de uma denúncia maior, em que Kelsen identifica e acusa diversos outros dualismos, como sejam os dualismos livre-arbítrio e determinismo, direito subjetivo e direito objetivo, direito público e direito privado, pessoa física e pessoa jurídica, direito nacional e direito internacional etc.

e direito se faz mais patente em meio aos privatistas esteados na doutrina liberal-contratualista do “Estado democrático de direito”, cuja própria denominação, já se vê, avança a ideia de um Estado delimitado não apenas pelo direito, mas por um método específico de produção do direito, o método democrático. Num tal cenário, tem-se a impressão de que, só quando a atuação estatal se dá conforme as normas democraticamente estabelecidas é que pode ser tida como atuação estatal propriamente dita, pois, no caso de uma atuação estatal ilegal (abusiva), não há falar em Estado e tampouco em direito e democracia, mas apenas em força, violência, arbítrio, poder. Ou seja, o Estado é o poder e o direito democrático é a racionalidade normativa destinada a contê-lo, submetê-lo, controlá-lo e demarcá-lo.

Mas, a crer em Kelsen, o Estado não está nem acima e nem abaixo do direito (e vice-versa), pois, na realidade, não é “Estado e direito” mas “Estado *ou* direito”¹⁰³⁵ (o *ou*, aqui, indicando uma outra maneira de dizer a mesma coisa, tal qual o “Deus *ou* Natureza”/“Deus *sive* Natura” de Espinoza)¹⁰³⁶. Sim, o Estado é o direito e vice-versa, ou, mais bem posto, o Estado, *juridicamente falando*, é senão a representação personificada de determinada coletânea de normas sociais positivamente válidas.

De fato, não existe um colosso de poder soberano absoluto acima do direito, a uma porque o poder soberano é, na realidade, não mais que a capacidade máxima de influência¹⁰³⁷ que a decisão de *determinados indivíduos*, mormente aqueles em posse ou controle dos meios de violência, possui sobre a conduta de outros indivíduos num determinado momento e espaço e acerca de determinados assuntos; e a duas porque não existe um *Leviatã* absoluto, a começar pelo fato da existência dos demais *Leviatãs* no plano internacional.

Nesse diapasão, o Estado é somente a personificação do feixe de normas postas por aquele grupo de indivíduos que, graças ao monopólio (historicamente centralizável) do aparato coativo, pode impô-las objetivamente, quer dizer, de modo globalmente eficaz, sobre uma determinada comunidade de indivíduos, a qual se qualifica como tal exatamente porque composta por indivíduos que têm em comum, a despeito de todas as suas diferenças (econômicas, étnicas, linguísticas, religiosas,

¹⁰³⁵ Sobre a identidade do Estado e do direito cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 316 e ss.

¹⁰³⁶ Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Kelsen contra o Estado. *In: Contra o Absoluto*, p. 105.

¹⁰³⁷ Leia-se: “Poder é a capacidade de influenciar os outros. Uma pessoa tem poder sobre outras se puder levá-las a se comportarem de acordo com sua vontade” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 259).

morais, políticas, culturais etc.), o fato de se acharem sob a égide de um mesmo e único ordenamento positivo:

Para Kelsen [...], o Estado não é mais do que o reverso de um sistema jurídico, ou seja, o Estado não é mais do que uma rede normativo-institucional constituída pelo próprio direito. O Estado não tem substância própria e pré-jurídica; seu território é marcado pelo espaço geográfico em que vigora seu sistema jurídico, conforme as determinações desse mesmo sistema; sua população é a que, como conjunto de destinatários de suas normas, o sistema estabelece; seu poder não é outra coisa que o conjunto de instituições cujas competências dito sistema define. Fora dessa realidade tangível do Estado não resta mais do que ideologia e metafísica a serviço de uma vontade de dominação que se pretende baseada em evanescentes e fantasmagóricos dados pré-jurídicos. A pura dominação fática de um grupo de indivíduos sobre uma coletividade é poder, mas não Estado. A dominação conforme certas normas jurídicas é Estado, mas só porque se institui enquanto sistema jurídico. Nada e nem ninguém tem o direito de imperar enquanto Estado antes ou à margem das normas jurídicas: não há Estado sem normas jurídicas que o constituam.¹⁰³⁸

O alvo da crítica kelseniana é evidente: desmistificar a crença no Estado como uma pessoa pretensamente real dotada de poderes absolutos e que cria o direito à maneira de um demiurgo. Porquanto, a bem da verdade, só há indivíduos humanos reais e vivos, demasiadamente reais e vivos, feitos de carne e osso e interesses, os quais, por disporem, direta ou indiretamente, dos meios de coação (o que quase sempre anda de mãos dadas com a disposição, direta ou indiretamente, dos meios de produção econômica e do capital humano hábil para dirigir a aparelhagem burocrática jurídico-estatal), logram fazer valer globalmente as normas por eles estatuídas.

Em suma, o Estado é o direito e vice-versa, só existindo indivíduos por trás da criação do Estado-direito. Tudo está em saber se tais indivíduos produzem, conduzem e destinam o Estado-direito em função de um ou alguns (autocracia), ou de todos (democracia)¹⁰³⁹.

Acresce-se a isso que, admitindo-se ser o Estado não mais que a personificação das normas jurídicas, também não há falar no Estado como a um tempo diferente e abaixo do direito. (No fundo, o Estado é aqui concebido ora acima do direito, como o sujeito que põe as leis, ora abaixo do direito, como o objeto subordinado às leis, embora o acento ideológico recaia – compreensível, uma vez que agora se trata de uma apropriação ideológica de propensão democrática – no Estado-objeto, em vez do Estado-sujeito.) Dir-se-ia que os ideólogos de um Estado diferente e submetido ao direito (os ideólogos do “Estado democrático de direito”) ignoram ou

¹⁰³⁸ Cf. AMADO, Juan Antonio García. É possível ser antikelseniano sem mentir sobre Kelsen? *In: Contra o Absoluto*, p. 238; grifo do autor.

¹⁰³⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 250.

silenciam a circunstância de que uma coisa é o órgão que atua como representante do Estado, órgão este que, na medida em que composto e operado por homens – ou, mais bem posto, pelo conjunto dos indivíduos cujas atuações podem ser objetivamente atribuídas ao Estado –, desempenhará sua função conforme ou desconforme o enquadramento legal, ou, mais tecnicamente, desempenhará sua função de um modo juridicamente anulável (por vezes até responsabilizável)¹⁰⁴⁰, e outra coisa é o Estado tal como temos vindo a expor, a saber, como personificação do corpo de normas jurídicas positivas, e, por corolário, da comunidade por aí constituída.

É dizer: tanto no Estado autocrático quanto no Estado democrático há o Estado-órgão (a começar pela inescapável divisão do trabalho)¹⁰⁴¹ e o Estado-comunidade, ambos (Estado autocrático e Estado democrático), de resto, sendo *Estado de direito* (que, aos olhos de Kelsen, é um pleonasma, considerando-se sua identificação de Estado e direito)¹⁰⁴². O que realmente muda é a forma de produção normativa, e, por conseguinte, a forma de Estado. Se o processo de produção do direito é democrático, logo, sua personificação estatal será democrática. Mas se o processo de produção do direito é autocrático, então sua personificação estatal será autocrática¹⁰⁴³.

Além disso – Kelsen não diz expressamente, mas talvez não destoe de todo das coordenadas gerais de seu análise crítica –, a ideologia em questão (a ideologia de uma força arbitrária que só se torna propriamente poder estatal quando se submete à racionalidade jurídico-democrática) termina por jogar areia nos olhos do governado, o qual, mistificado por um ente-direito capaz de fazer frente ao ente-Estado, não se dá conta de que, também aqui, tudo se reduz à indivíduos, no caso, à indivíduos representantes do Estado-direito *constituído* incumbidos de atuarem nos termos da lei (legislando, jurisdicionando ou administrando), mas que, por poderem violá-la (afinal, estamos falando de um sistema contrafactual), só poderão ser contidos, em último caso, pela contra-atuação dos indivíduos integrantes daquele poder *constituente* (de um outro Estado-direito, logo, de uma outra comunidade) permanente.

A essa altura, contudo, cumpre não esquecer do escrúpulo-guia kelseniano: que muito desse aprofundamento já não é da alçada imediata do jurista, o qual, como

¹⁰⁴⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 295-308 e p. 381.

¹⁰⁴¹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 47 e ss.

¹⁰⁴² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 346.

¹⁰⁴³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 309-310.

tal, deve se ater à descrição crítico-positivista do Estado-direito, e não se meter à teorizar, sob pena de comprometer a operacionalidade da descrição especificamente jurídica, sobre os elementos metajurídicos, e tampouco à formular, na qualidade de jurista, juízos de valor sobre o seu objeto de estudo, o Estado-direito.

Com efeito, quando levado ao estudo do metajurídico, o jurista precisará colocar a ciência do direito em segundo plano e trazer para o primeiro plano outros saberes, como porventura a Ética, a filosofia política, a ciência política, a sociologia, a psicologia, a história, a economia etc. Já quando levado aos juízos de valor – o que é normal e inevitável –, ao nosso jurista haverão de bastar a coragem e a honestidade de sustentar suas valorações não sob a capa do cientista, mas na condição de homem e cidadão – malgrado esta condição poder ser tanto mais qualificada (para o bem ou para o mal) quanto mais cientificamente informada.

À vista do exposto, verifica-se então que, sob a ótica de uma abordagem puramente jurídica, o Estado é o direito e o direito é o Estado, pois tanto o Fulano que diz Estado quanto o Beltrano que diz direito estão a se referir, fundamentalmente, a um mesmo e único fenômeno: a ordem de coação, em cuja interpretação, se se acentua suas normas, é-se conduzido à sua representação como direito, mas se se acentua sua unidade normativa, é-se conduzido à sua representação como Estado (ou, o que é o mesmo, como comunidade jurídica)¹⁰⁴⁴.

Mas se o Estado equivale ao direito, e vice-versa, o que, em última análise, fundamenta o Estado-direito? Ou seja, se não há, entre Estado e direito, uma relação de fundamento-fundamentado, dado que são uma mesma e única coisa expressa de formas diferentes, uma analítica e abstrata (direito), outra sintética e imagética (Estado), o que, ao fim e ao cabo, fundamenta o Estado-direito?

Como o Estado-direito é dever-ser (aliás, dever-ser objetivo), e como este, a risco de se incorrer na falácia naturalista¹⁰⁴⁵, não pode decorrer do ser (embora sempre decorra de um poder-ser, no sentido de possibilidades-de-ser), o fundamento do Estado-direito, enquanto dever-ser (única forma em que pode interessar ao jurista), precisa ser buscado no próprio plano do dever-ser.

Donde o problema do fundamento do Estado-direito assumir, para Kelsen, a forma de uma indagação mais ou menos nestes moldes: qual é o elemento, da ordem do dever-ser, que, em última instância, fundamenta o dever-ser objetivo, isto é, o

¹⁰⁴⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 143.

¹⁰⁴⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 216.

Estado-direito? Dito de outro modo: qual é a norma fundamental que respalda as normas jurídicas, no sentido de conferir-lhes validade, vigência ou modo de existência específico?

Como se trata da procura de uma norma fundamental e não de um fato fundamental, coisas como a vontade do poder, o espírito do povo, a natureza humana, a razão/vontade divina e quejandos, não poderão prestar-se como o fundamento último do direito (doravante, no sentido de Estado-direito, dever-ser objetivo), já que todos esses pretensos fundamentos, reais ou não, apresentam-se como da ordem do ser. A bem ver, assim procedendo incorreríamos na falácia naturalista, segundo a qual porque algo é ou pretensamente é, logo, algo necessariamente deve ser. Mesmo que a possibilidade-de-ser consista num pressuposto óbvio à concebilidade e implementação de um dever-ser, este não decorre lógica e necessariamente desta ou aquela possibilidade-de-ser, exatamente porque o que há é um conjunto de possibilidades (contrafatualidade) e a questão de saber qual, dentre elas, deverá ser. Em outras palavras, não se pode resolver o problema do dever-ser apenas demonstrando sua possibilidade-de-ser, porque o problema crucial do dever-ser continua sendo o porquê desta possibilidade-de-ser aqui e não aquela outra ali deve ser valorada e normatizada em detrimento de suas concorrentes. Ou seja, por que este ou aquele dever-ser, que já supõe uma possibilidade-de-ser, deve ser?

Assim é que, por exemplo, se, à maneira de Kelsen, perguntarmos-nos pelo fundamento da atuação do órgão administrativo incumbido da execução de uma determinada sentença judicial¹⁰⁴⁶, encontraremos nesta, na qualidade de norma jurídica individual, o fundamento buscado, pois, à toda evidência, a execução em questão deve ser cumprida senão porque assim determinou a decisão judicial superior criadora da norma jurídica individual válida para essa situação específica. Se avançarmos, e perguntarmos-nos pelo fundamento da sentença, provavelmente haveremos de identificá-lo na lei ou norma jurídica geral de escalão superior com base na qual o juiz levou a efeito a decisão, isto é, a produção jurídico-normativa individual. Ascendendo ainda mais e perguntando-nos pelo fundamento da lei com base na qual o juiz fundamentou a sentença que por sua vez fundamentou a atividade do órgão administrativo tendente à executá-la, encontraremos, no ápice da “pirâmide

¹⁰⁴⁶ Leia-se: “[...] a execução da sanção, mesmo quando seja ordenada por um tribunal, é um ato administrativo. O órgão executivo não é um órgão judicial, mas um órgão administrativo” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 292).

normativa” (*Stufenbau*)¹⁰⁴⁷ posta, a “norma maior” constitucional funcionando como um tal fundamento, na medida em que geralmente dispõe tanto sobre o processo de criação das leis infraconstitucionais (fundamento formal) quanto sobre o seu conteúdo (fundamento conteudístico)¹⁰⁴⁸. Por fim, se, no encaixo da norma fundamental, subirmos ainda mais na hierarquia das normas, haveremos de nos deparar com a questão do fundamento da própria norma maior, a Constituição, isto é, com a questão de saber da norma que fundamenta a própria norma constitucional conferidora do fundamento de validade de todo o arcabouço normativo infraconstitucional.

Nesse ponto-limite da investigação, tenderão a surgir algumas alternativas, como sejam a de que a Constituição deita raízes numa primeira Constituição histórica; que a Constituição é originária, visto que emergente de uma revolução (aqui em sentido amplo, ou seja, englobando a revolução *stricto sensu* e o golpe)¹⁰⁴⁹; ou que a Constituição se fundamenta na norma constitucional mais geral (de caráter consuetudinário) do direito internacional.

Mas, como não se demora a perceber, alternativas desse jaez apenas adiam o enfrentamento da questão capital, a saber: qual a norma que fundamenta a norma enfim tida como a “norma maior” do escalão normativo, a despeito de sua natureza de primeiríssima Constituição histórica, de Constituição originária revolucionária ou de Constituição internacional? Por que devemos reconhecer ou obedecer a uma norma como “norma maior”? Numa palavra: qual a norma que fundamenta uma norma como “norma maior”?

Kelsen se dá conta de que a norma que fundamenta a norma maior não pode mais ser uma norma *posta*, sob pena desta e não aquela se tornar a norma maior, com o que o problema do fundamento da norma maior continua, haja vista que, por aí, sempre se poderá perguntar pela norma que fundamenta a norma ocupante do posto de norma maior. (Se amanhã a Terra fosse invadida por marcianos e passássemos a viver sob a égide da Constituição marciana mundialmente eficaz, então todas as Constituições dos Estados soberanos – ou, caso se reconheça o

¹⁰⁴⁷ A teoria da hierarquia do ordenamento jurídico utilizada por Kelsen foi desenvolvida por Adolf Merkl, amigo e aluno mais genial de Kelsen, bem como cofundador da TPD. Cf. KELSEN, Hans. Autoapresentação. In: *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 28; e KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 67.

¹⁰⁴⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 246-249.

¹⁰⁴⁹ Bobbioalaria em “poder originário”, isto é, no “[...] conjunto das forças políticas que num determinado momento histórico tomaram o domínio e instauraram um novo ordenamento” (BOBBIO, Norberto. *Teoria do ordenamento jurídico*, p. 65).

primado do direito internacional geral, a Constituição internacional consuetudinária supraordenada às Constituições das entidades nacionais/estaduais, como tal constituidora da *civitas maxima*¹⁰⁵⁰ – passariam a extrair seu fundamento de validade daquela Constituição alienígena, embora, e este é o ponto, a questão crucial de saber da norma fundamental continuasse intacta, afinal, qual seria a norma fundamental da “norma maior” marciana? Por acaso a Constituição de uma organização ainda mais elevada, cujo ordenamento se faz globalmente eficaz em todo o Sistema Solar, a Via Láctea, o Universo conhecido? Mas, por seu turno, qual seria a norma fundamental de uma tal norma maior cósmica?)

Somente uma norma fundamental *pressuposta*¹⁰⁵¹, isto é, somente a *pressuposição* de que devemos tomar como válida a norma maior precisamente se maior, pode pôr um ponto final na indagação do fundamento último ou primeiro do direito de uma perspectiva estritamente deontológica (ou, para expressar na linguagem de Kelsen, normológica)¹⁰⁵², quer dizer, da perspectiva estrita do dever-ser objetivo, única permitida ao jurista enquanto tal.

Como sabido e ressabido, várias possibilidades de leitura da norma fundamental kelseniana foram aventadas, e o próprio Kelsen ensaiou pelo menos duas, quais sejam, a norma fundamental como ficção (à maneira do *como se* de Hans Vaihinger), e a norma fundamental como uma hipótese ou pressuposto lógico-trancendental, na linha do filosofar criticista de Kant¹⁰⁵³.

A nosso juízo, Kelsen acabou se resolvendo por encarar a norma fundamental como *uma espécie* de pressuposto, algo, portanto, *no espírito* da tradição kantiana¹⁰⁵⁴, segundo a qual, como visto, não se pergunta se determinada coisa existe, mas como o seu conhecimento (máxime em nível científico) é possível:

[...] a norma fundamental [...] não é uma norma posta através de um ato jurídico positivo, mas – como o revela uma análise dos nossos juízos jurídicos – uma norma pressuposta, pressuposta sempre que o ato em questão seja de entender como ato constituinte, como ato criador da Constituição, e os atos postos com fundamento nesta Constituição como atos jurídicos. Constatar esta pressuposição é uma função essencial da ciência jurídica. Em tal pressuposição reside o último fundamento de validade da ordem jurídica, fundamento esse que, no entanto, pela sua mesma essência, é um fundamento tão-somente condicional e, neste sentido, hipotético.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵⁰ Cf. ZOLO, Danilo. O globalismo judicial de Hans Kelsen. In: *Contra o Absoluto*, p. 341-347.

¹⁰⁵¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 217.

¹⁰⁵² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 377.

¹⁰⁵³ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 3-35.

¹⁰⁵⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 225 e p. 420-421; e MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, p. 66-68.

¹⁰⁵⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 51.

Daí vem que a norma fundamental kelseniana não seja tanto um pressuposto do fato do direito (Kelsen não se pergunta tanto se o direito existe e quais os seus pressupostos de existência, pois, que o direito exista, é um fato social irretorquível, e seus pressupostos de existência não são tanto da alçada do jurista, mas porventura do sociólogo e do politólogo), e sim um pressuposto da pensabilidade científica do direito (o que Kelsen coloca em primeiro plano como problema são os pressupostos da cientificidade jurídica).

Em assim sendo, a que função exatamente presta-se a norma fundamental como o pressuposto-mor da pensabilidade científica do direito? Pelo menos, a duas funções epistemológicas.

Primeiramente, a norma fundamental funciona como não mais que a *versão lógico-normativa* do pressuposto fático fundamental do direito, seja ele, o poder soberano (de decisão e influência) *relativo*, a violência organizada, o monopólio da força – poder, violência e monopólio estes que, frise-se, não há confundir com o Estado em sua valência estritamente jurídica.

Pois, de que outro modo, a não ser como o pressuposto de uma norma fundamental – isto é, como a pressuposição de que devemos respeitar a norma maior de um ordenamento, a norma Constitucional, exatamente se maior –, o pressuposto fático fundamental do poder, da força ou violência produtora do direito, poderia ser juridicamente (leia-se: lógico-normativamente) pensado?

Sim, o pressuposto da norma fundamental, caso se queira ir ao seu âmago, funciona como a *contraparte lógico-normativa* exata do pressuposto fático fundamental daquele poder relativamente maior (soberano) que, precisamente devido à essa sua natureza, pode fazer com que sua exigência valha como norma objetiva (maior), noutros termos, como norma cujo cumprimento independe do consentimento do destinatário, já que, se preciso, pode garantir sua observância pelo emprego do dispositivo da coação. De modo que “[a] função da *Grundnorm* é indicar como editor de normas válidas aquele que consegue se fazer obedecer, ou seja, aquele que mantém a hegemonia”¹⁰⁵⁶.

Como o jurista kelseniano, sob pena de incorrer na falácia naturalista, não pode pensar o pressuposto fundamental último ou primeiro do direito no plano do *ser*, mas no plano do *dever-ser*, ou, o que é o mesmo, como o positivista normativista não está

¹⁰⁵⁶ Cf. VÁSQUEZ, Óscar Correas. Kelsen e Gramsci. Eficácia do direito e hegemonia política. *In: Contra o Absoluto*, p. 187; grifo do autor.

à procura do pressuposto fático fundamental do direito (o poder soberano relativo de decisão e influência das pessoas detentoras, direta ou indiretamente, do controle dos meios de coação), mas do pressuposto normativo fundamental (a norma fundamental)¹⁰⁵⁷, ele precisará se haver com a tradução algo anódina e apelativa, na linguagem do dever-ser (qual seja: que *devemos* respeitar a norma maior da ordem coativa, justamente se maior e coativa), daquele pressuposto fático fundamental.

Por tal forma que, se a norma fundamental kelseniana soa arbitrária é senão porque o poder de influência da decisão soberana¹⁰⁵⁸, fenômeno da ordem do ser do qual ela é o equivalente na ordem do dever-ser, é essencialmente arbitrário:

A *Grundnorm* se assemelha a uma biruta que aponta para onde está o poder, ou seja, na direção de quem é investido por uma Constituição **eficaz** – independentemente de sua origem – como autoridade capaz de estabelecer normas.¹⁰⁵⁹

Mas – e, aqui, pede-se vênia para especular – será que o pressuposto da norma fundamental não poderia funcionar como algo ainda mais elementar, na medida em que fosse tomado, outrossim, como um princípio em grau de fazer as vezes do princípio de razão suficiente de feição schopenhaueriana no campo da interpretação jurídico-normativa? Ou seja, será que o pressuposto da norma fundamental não poderia ser encarado como um princípio epistemológico capaz de fazer pela ciência jurídica o que o princípio de razão suficiente faz pelas ciências causais em geral?¹⁰⁶⁰

Será que, tal como o princípio de razão suficiente do autor da *Quadrúplice* diz que *nada é sem uma razão pela qual é*, embora ele próprio não se submeta a essa lei, pois quem exigisse o fundamento do princípio de razão já estaria, exatamente por isso, a pressupô-lo, apoiando sua exigência justamente sobre ele, a norma

¹⁰⁵⁷ Lembre-se: “A ciência do direito só pode ser pura porque ela se dedica ao direito somente enquanto norma, nada além disso. A pureza significa que a ciência do direito deve ser separada não só da moral, mas também da sociologia, da política, da ideologia em geral” (TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. Estudo introdutório. In: KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*: Introdução à problemática jurídico-científica/Primeira edição alemã. Trad. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. XXVI-LXXIV, 2021, p. XLV).

¹⁰⁵⁸ Importa ter em mente que o poder em questão, embora soberano (hegemônico), é, sempre, um poder *relativo*, afinal, “[s]oberania não é um máximo de poder real” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 372). Um tal “máximo de poder real” simplesmente inexistente.

¹⁰⁵⁹ Cf. VÁSQUEZ, Óscar Correias. Kelsen e Gramsci. Eficácia do direito e hegemonia política. In: *Contra o Absoluto*, p. 186; grifo do autor.

¹⁰⁶⁰ Curiosamente, Stanley Paulson, em que pese muito *en passant*, permite-se uma especulação parecida. Cf. PAULSON, Stanley. The great puzzle: Kelsen’s basic norm. In: *Kelsen revisited: New essays on the pure theory of law*. Ed. Luis Duarte d’Almeida, John Gardner and Leslie Green. Oregon: Oxford and Portland, p. 43-61, 2013 (especificamente sobre o princípio da norma fundamental kelseniano *vis-à-vis* com o princípio de razão suficiente schopenhaueriano e a possível “analogia da indemonstrabilidade” que haveria entre os dois cf. p. 58-60).

fundamental, por seu lado, se interpretada como um princípio segundo o qual *nenhuma norma é válida sem uma outra pela qual é*, também não se submeteria à sua própria regra, pois quem exigisse uma outra norma pela qual a norma fundamental pudesse ser validada já estaria, exatamente por isso, a pressupô-la como válida, apoiando sua exigência justamente sobre ela?¹⁰⁶¹

Talvez, mais do que a norma pressuposta no caso-limite da indagação do fundamento ou validade da norma maior (*se uma norma maior é maior, então deve ser obedecida*), a norma fundamental poderia figurar como a própria lógica de fundo de toda a pensabilidade jurídico-normativa (*nenhuma norma é válida sem outra pela qual é*), que, escalonadamente, vai remetendo o fundamento ou validade de uma norma inferior a uma outra norma de escalão mais elevado, assente que “[...] uma norma só pertence a uma determinada ordem jurídica porque e na medida em que se harmoniza com a norma superior que lhe define a sua criação [...]”¹⁰⁶² (o órgão que executa a sentença atua validamente porque fundamentado numa decisão, produtora de uma norma jurídica individual, a ele superior; o juiz produz, com a sentença, uma norma jurídica individual válida, porque fundamentado numa lei, enquanto norma jurídica geral, de escalão mais alto; esta é válida porque fundamentada na Constituição, isto é, na norma maior; a norma maior é válida e fundamentada se pressuposta como tal pela norma fundamental; e a norma fundamental pressuposta é válida porque perguntar por sua validade já é pressupô-la como válida).

Pois bem. Uma vez estabelecido, no âmbito da TPD kelseniana, aquilo que à pesquisa em tela interessa mais de perto, a saber, que **(I)** o direito é ordem de coação, sua especificidade repousando na técnica da coercibilidade conferidora de objetividade (eficácia global) ao seu dever-ser; que **(II)** o Estado, de um prisma estritamente jurídico, é o direito, e vice-versa; e que **(III)** o fundamento último ou primeiro do direito, até e enquanto direito, isto é, dever-ser objetivo, é o *pressuposto* da norma fundamental; resta ainda considerar **(IV)** algumas precisões conceituais em torno da ideia de responsabilidade jurídica, máxime naquilo em que tecnicamente

¹⁰⁶¹ Leia-se: “Tal reconciliação [entre imputabilidade e causalidade] é possível no campo da ciência racional se reconhecemos a imputação como um princípio diferente da causalidade, mas análogo a ela, um realizando nas ciências sociais [normativas] o que o outro consegue nas ciências naturais” (KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação*. In: *O que é justiça?*, p. 345). Ora, o paralelo por nós aqui aventado entre o pressuposto da norma fundamental e o pressuposto do princípio de razão suficiente não seria apenas essa reconciliação kelseniana de imputabilidade e causalidade levada às últimas consequências?

¹⁰⁶² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 295-296.

se diferencia da ideia de obrigação (*estar obrigado a* uma conduta conforme ao direito é diferente de responder *por* uma conduta antijurídica)¹⁰⁶³ e de imputabilidade (em rigor, relação de imputabilidade é diferente de relação de responsabilidade)¹⁰⁶⁴.

No que tange à definição da responsabilidade jurídica em face da obrigação ou dever jurídico¹⁰⁶⁵, pode-se dizer que, consoante o magistério de Kelsen, embora, nos quadros da ordem jurídica moderna, as figuras do indivíduo obrigado (o delinquente potencial)¹⁰⁶⁶ e do indivíduo juridicamente responsável tendam a coincidir, fato é que, por vezes, isso não acontece, já que nem sempre o indivíduo *obrigado a* é o indivíduo *responsável por*, e vice-versa.

De fato, o primeiro é aquele que, com sua conduta, pode evitar ou provocar um ato coativo estabelecido à guisa de consequência da conduta oposta à conduta prescrita, ao passo que, o segundo é aquele que – conquanto às vezes também possa impedir um ato coativo, na medida em que, estando obrigado em segunda linha, substitui a conduta do obrigado em primeira linha, cumprindo a obrigação – tem sobre si direcionado o ato coativo como sanção.

Assim, pense-se em todas aquelas situações em que A é responsável por alguma obrigação ou dever jurídico de B, porquanto, embora este esteja obrigado a um determinado comportamento (logo, embora este seja capaz de, com sua conduta, evitar ou provocar a sanção), é aquele que, caso B não cumpra a obrigação (assim provocando a sanção em vez de impedi-la), acaba respondendo por B, o que significa que é A que verá abater sobre si a sanção prevista como consequência do descumprimento alheio (o descumprimento de B) de uma obrigação ou dever legal¹⁰⁶⁷.

Já no concernente à determinação do conceito de responsabilidade jurídica em face do conceito de imputabilidade jurídica, basta dizer que, como não poderia deixar de ser, ao contrário do que se passa em Schopenhauer, que não era experimentado em jurística, para Kelsen, cuja formação é jurídica, responsabilidade nem sempre equivale à imputabilidade. Isso porque a imputabilidade jurídica é o dever-ser jurídico, ou, mais bem posto, é o próprio proceder hipotético-normativo do direito positivo, com

¹⁰⁶³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 134.

¹⁰⁶⁴ Para o que se segue cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 86-91 e p. 121-140; e KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 93 e ss.

¹⁰⁶⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 133-135.

¹⁰⁶⁶ Kelsen também explica o potencial de delinquência em termos de “capacidade delitual”. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 164.

¹⁰⁶⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 134.

o qual um ato coativo é amarrado como consequência a um determinado pressuposto fático¹⁰⁶⁸.

Como se observa, a relação de imputabilidade jurídica é a relação entre um ato coativo, que funciona como consequência, e uma situação fática, que funciona como condição, sendo certo que, quando esta (a condição fática) tiver por conteúdo uma conduta humana (conforme tende a acontecer), aquela (a consequência coativa) tende a assumir o caráter de sanção.

Aliás, esse é o caso da responsabilidade jurídica, porque quem é responsável, é sempre responsável por uma conduta, sua ou alheia. Ou seja, como, na responsabilização jurídica, o pressuposto fático do ato de coação é uma conduta humana, quer do próprio agente responsável, quer de outrem, o ato de coação, mesmo quando direcionado a um agente responsável não-obrigado à determinada conduta, terá a natureza de *sanção*, dado que previsto como consequência/reação coativa a um pressuposto fático que tem por conteúdo uma determinada conduta humana, qual seja: a conduta da pessoa obrigada que inobserva sua obrigação, pessoa obrigada esta que poderá ser a pessoa obrigada não-responsável (o delinquente potencial por cuja conduta é uma outra pessoa que responde) ou a pessoa obrigada responsável (o sujeito que reúne em si tanto a figura do delinquente potencial quanto a do agente responsável)¹⁰⁶⁹.

Note-se, pois, que a responsabilidade jurídica tem a ver apenas com a determinação da relação entre o ato coativo como sanção e a pessoa sobre a qual tal ato deverá incidir, a qual nem sempre será a pessoa obrigada à conduta evitativa do ato de coação-sanção previsto à conduta oposta.

Sob esse aspecto, a responsabilização jurídica dá-se como um caso específico da técnica jurídico-imputativa, haja vista que, na prática, a imputabilidade poderá se desdobrar em sujeito imputável-obrigado e sujeito imputável-responsável.

Mas então a finalidade preventiva da sanção é comprometida, uma vez que um indivíduo outro que não o obrigado à conduta evitativa do ato coativo como sanção é que deverá ser responsabilizado no caso deste dar causa à conduta provocadora da sanção?

Não necessariamente, tendo-se em conta que, segundo Kelsen, o apenas *obrigado a* (o delinquente potencial) e o que apenas *responde por* (o objeto ou sujeito-

¹⁰⁶⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 91.

¹⁰⁶⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 134.

alvo do ato coativo como sanção) costumam se identificar em algum nível significativo (familiar, étnico, nacional etc.), de sorte que é razoável supor a representação da incidência da sanção sobre o apenas responsável atuando como um contramotivo relevante no apenas obrigado¹⁰⁷⁰.

Por fim, como observado por Kelsen, esse tipo de responsabilidade, que separa o potencial de delinquência do potencial de responsabilidade, caminha *pari passu* com as responsabilidades coletiva (*lato sensu*) e por resultado, ao tempo em que, a responsabilidade que mantém unidos os potenciais de delinquência e de responsabilidade, caminha *pari passu* com as responsabilidades individual e por culpa¹⁰⁷¹ (a qual, em Kelsen, nada tem que ver com livre-arbítrio ou algo que o valha, mas tão-somente com as formas e os graus da relação da vontade empírica com a consciência empírica¹⁰⁷²).

Não por acaso, a responsabilidade jurídica que separa o obrigado do responsável prende-se às responsabilidades coletiva e por resultado típicas às ordens jurídicas das sociedades primitivas e à ordem jurídica internacional¹⁰⁷³, em que, não infreqüentemente, quem padece a sanção (e.g. a família do homicida sobre a qual se direciona a vingança da família da vítima, os efeitos deletérios dos atos de guerra e ou das represálias que se abatem sobre os nacionais do Estado beligerante etc.) não coincide, ou não coincide de todo, com quem não a evitou ao descumprir uma obrigação (e.g. o homicida, o chefe das forças armadas do Estado beligerante etc.).

Por seu turno, a responsabilidade jurídica assentada no sujeito a um tempo obrigado e responsável associa-se às responsabilidades individual e por culpa características às ordens jurídicas nacionais modernas, em que, via de regra, quem padece a sanção coincide com quem a provocou (ou não a evitou) ao levar a efeito a conduta condicionante da sanção: a conduta de inobservância, violação ou descumprimento da obrigação jurídica.

Evidentemente, essas especificações, de ordem mais técnico-jurídicas, do conceito kelseniano de responsabilidade, por convizinharem-se ao assunto capital da presente, qual seja, o pressuposto ou condição de possibilidade da imputabilidade

¹⁰⁷⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 136.

¹⁰⁷¹ Sobre as responsabilidades individual, coletiva, por culpa e por resultado cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 135-138 e p. 360-364; e KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, 93-101.

¹⁰⁷² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 137; e KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 93-96.

¹⁰⁷³ Kelsen também qualifica as responsabilidades coletiva e por resultado de *responsabilidade absoluta*. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 93-101.

jurídica em geral, haverão de ser retomadas, na medida de sua pertinência, nos desenvolvimentos subsequentes do capítulo em tela.

Isso posto, apresentado, mesmo que em rápidas pinceladas, aquilo que, na TPD kelseniana, acha-se mais diretamente afeto aos propósitos de nossa tese, passemos ao próximo tópico.

1.4 – Ideia de justiça: Sob o signo do relativismo democrático

Parece-nos que, talvez, muito do que se diz sobre a controvertida relação de Kelsen com o problema da justiça, pode ser obviado se, de plano, forem reconhecidos dois fatos assaz pronunciados na obra kelseniana, à luz dos quais tudo o mais atinente à essa celeuma tende a tornar-se uma questão de pormenorização e desenvolvimento, a saber: o fato de que Kelsen não tem uma teoria da justiça, mas apenas uma opinião pessoal sobre a justiça; e o fato de, conforme o seu modo de pensar, a democracia não ser apenas mais uma forma política dentre outras, mas uma forma ética mais elementar, qual seja, aquela forma em grau de solver as diferenças, a exemplo das diferenças em matéria de justiça, sobretudo para aqueles que, ao menos como sujeitos do conhecimento, não se concebem como desiguais, mas como iguais.

Ora, a crer em Kelsen, ninguém tem propriamente qualquer teoria da justiça, apenas opiniões pessoais sobre a justiça, malgrado, não infrequentemente, estas revestirem a forma e as pretensões de teoria. Sucede, porém, que, com o envernizamento científico da opinião pessoal, o que se obtém é ideologia, *i.e.*, opinião pessoal (ato de vontade, prescrição) travestida de conhecimento científico (ato de cognição, descrição), em vez de um real conhecimento objetivo e positivo (teórico-científico) sobre o fenômeno da justiça.

Além disso, assente que, no que tange ao conhecimento, os homens são estruturalmente iguais, porque partícipes de um mesmo e único sujeito cognoscente capaz de um conhecimento *não absoluto*, mas *relativo* (no sentido de que limitado pelas condições de possibilidade do sujeito cognoscente, pela *de-terminação* do objeto cognoscível, por todo o enviesamento do influxo idiossincrático e irracional das subjetividades e pela perfectibilidade histórica de um ser em devir, aberto), então as divergências naturais e inevitáveis entre sujeitos do conhecimento igualmente senhores de ideias e valores *relativos* (leia-se: *limitados*), só poderão ser superadas por intermédio de uma das duas maneiras a seguir: ou democraticamente, graças a

um procedimento que converte os *sujeitos do conhecimento iguais* em *sujeitos do poder iguais*, e que na prática se traduz naquela dialética deliberativa tendente a uma solução de compromisso¹⁰⁷⁴; ou autocraticamente, mediante um procedimento que reproduz *sujeitos do conhecimento tidos como desiguais* em *sujeitos do poder desiguais*, e que na prática assume a forma da imposição do ponto de vista do *sujeito do poder mais forte* sobre o *sujeito do poder mais fraco*, que assim é reduzido a *objeto do poder*.¹⁰⁷⁵

Portanto, admitidas essas duas premissas capitais – **(a)** que Kelsen não tem uma teoria, e sim uma opinião sobre a justiça; e **(b)** que, segundo Kelsen, a democracia, em especial para quem reconhece a igualdade dos homens no nível estrutural de uma cognoscência capaz tão-somente de um conhecimento relativo, tende a ser a forma mais apropriada para lidar com as relatividades, logo, com as diferenças (afinal, é na diferença que nós somos iguais)¹⁰⁷⁶ –, o que se coloca como tarefa, doravante, é o seu detalhamento.

Assim, quando afirmamos que Kelsen não possui uma teoria da justiça, o que estamos querendo dizer com isso é senão que, por mais que ele tenha refletido e escrito sobre o tema (*e.g.* *A justiça e o direito natural*¹⁰⁷⁷, *A ilusão da justiça*¹⁰⁷⁸, *O que é a justiça?*¹⁰⁷⁹), suas conclusões são sempre no sentido de que é impossível formar um conhecimento objetivo sobre a justiça, e, conseqüentemente, elaborar uma teoria propriamente dita da justiça. Em que pese seja possível postar-se perante o problema da justiça de forma razoavelmente não-ideológica, com um olhar objetivo, não é possível, no entender de Kelsen, produzir um conhecimento efetivamente *positivo* sobre ela, apenas um *negativo*, visto que, ao fim e ao cabo, a justiça revela-se como um fenômeno conceitualmente indeterminável, sobre o qual só o que se pode dizer é que há uma miríade de juízos, mas nenhum dado de evidência concreta, nenhuma constante, nenhuma característica ineliminável¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁷⁴ Leia-se: “[...] todo o procedimento parlamentar, com sua técnica dialético-contraditória, baseada em discursos e réplicas, em argumentos e contra-argumentos, tende a chegar a um compromisso” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 70).

¹⁰⁷⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 19.

¹⁰⁷⁶ Leia-se: “[...] não haverá esperança para a causa democrática se partirmos da ideia de que é possível o conhecimento da verdade absoluta, a compreensão de valores absolutos” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 104).

¹⁰⁷⁷ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, 2001.

¹⁰⁷⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, 1998.

¹⁰⁷⁹ Cf. KELSEN, Hans. *O que é a justiça?*, 2001.

¹⁰⁸⁰ Sobre a tarefa da ciência no estudo da justiça cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 51-52.

Na verdade, consoante a observação perspicaz de Kelsen, se há um traço recorrente nas cogitações sobre a justiça é o seu uso ideológico, considerando-se que, por não terem um conteúdo objetivo, transmudam-se facilmente em fórmulas vazias, que, como tais, terminam por prestar-se perfeitamente ao revestimento do conteúdo ideológico de qualquer normatividade prévia (posta ou idealizada)¹⁰⁸¹.

Donde se poder dizer que, se é certo que os estudos de Kelsen sobre o problema do justo não o levaram à elaboração de uma teoria própria no assunto, no sentido de conhecimento objetivo (descritivo) positivo (indicativo não apenas do que o objeto sob exame *não é*, mas também daquilo que ele *é*), não é menos certo que tais estudos levaram-no a um posicionamento jusfilosófico crítico, que tanto põe a descoberto a indeterminabilidade teórico-conceitual da justiça (a ilusão da justiça), quanto denuncia o caráter ou papel ideológico dos critérios, fórmulas, normas e doutrinas em torno do valor da justiça¹⁰⁸².

A crítica que Kelsen endereça às ideologias da justiça associadas aos empenhos de fundamentação material (ético-moral) do direito positivo é ampla e, frequentemente, detalhada¹⁰⁸³. Contudo, queremos lançar uma vista d'olhos, dentre as diversas modalidades de ideologia da justiça analisadas pelo jusfilósofo, sobre as seguintes: **(I)** a que identifica justiça com “o dar a cada um o que é seu”, **(II)** a que diz ser a justiça uma questão de correspondência da vontade humana com a vontade divina, **(III)** a que tenta extrair a justiça da razão prática, **(IV)** a que concebe a justiça

¹⁰⁸¹ Cf. KELSEN, Hans. O que é justiça? In: *O que é justiça?*, p. 14 e ss.

¹⁰⁸² Kelsen esclarece, porém, que, independentemente do teor da ideia de justiça, esta tem a ver com o social, logo, com o moral. Contudo, o objeto propriamente dito da justiça é o modo como uma pessoa deve lidar com outra pessoa. Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 41-51.

¹⁰⁸³ O texto em que Kelsen aborda mais direta e exaustivamente a problemática da justiça enquanto fundamento de validade *material* do direito positivo é o ensaio por ele concebido à título de *Apêndice* à segunda edição alemã da *Teoria pura do direito*, qual seja, o escrito intitulado *A justiça e o direito natural*, e que, como atrás advertido, entre nós foi publicado como volume à parte. Nesse trabalho, a análise de Kelsen tenta cobrir tanto as normas da justiça (e.g. a fórmula do “*sum cuique*”, a regra de ouro, o imperativo categórico de Kant, o costume como fonte constitutiva do valor da justiça, o mesotes aristotélico, o princípio retributivo, o princípio da equivalência, o princípio da proporcionalidade, o princípio de justiça comunista, o preceito do amor do próximo etc.) quanto as doutrinas do direito natural (Antigo, Medieval e Moderno) suscitadas ao longo da experiência histórica do direito e do pensamento jusfilosófico. Os três outros ensaios que consubstanciam as reflexões de Kelsen sobre a justiça, *A ilusão da justiça* (centrada num estudo crítico de fôlego da filosofia platônica), *O que é a justiça?* (uma coletânea de textos que aprofundam questões subtendidas na reflexão sobre o justo, como sejam a relação entre felicidade e justiça e as relações da causalidade com a retribuição e a imputação) e *A doutrina do direito natural e o positivismo jurídico* (que compõe o *Apêndice à Teoria geral do direito e do Estado*, e tem por fio condutor o cotejamento detalhado do jusnatural e o juspositivo), podem ser lidos como complementos e desdobramentos pontuais de *A justiça e o direito natural*. Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, 2001; KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, 1998; KELSEN, Hans. *O que é a justiça?*, 2001; e KELSEN, Hans. *A doutrina do direito natural e o positivismo jurídico*. In: *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 555-637.

em termos de retributivismo e **(V)** a que busca as raízes da justiça na natureza humana enquanto vontade ou sentimento.

As três primeiras interessam-nos porque, na medida em que é preciso exemplificar a crítica kelseniana às ideologias da justiça, elas podem prestar-se como representantes, respectivamente, da “teoria” da justiça tal como prevalentemente desenvolvida na Antiguidade, no Medievo e na Modernidade. Já as duas últimas porque tangenciam o tema da tese, haja vista as íntimas conexões entre retributivismo e livre-arbítrio, assim como a fundamentação schopenhaueriana da justiça na vontade compassiva¹⁰⁸⁴.

Dessarte, no que diz respeito àquela que talvez seja a fórmula mais icônica da justiça, seja ela, “dar a cada um o que é seu” ou “dar a cada um o que lhe é devido” (*suum cuique*), Kelsen diz tratar-se de uma fórmula que, porque desprovida de qualquer objetividade, é escandalosamente vazia e formal, dir-se-ia a fórmula ideológica por excelência para instrumentalizar qualquer ordenamento, já que, em última análise, o que vem a ser “cada um”, o “dar” e o “seu” (o “devido”), somente se poderá especificar à luz das determinações constantes de uma ordem normativa previamente assumida¹⁰⁸⁵. (Numa ordem capitalista, por exemplo, “dar a cada um o que é seu” bem poderia significar, como de fato significa, “dar ao pobre a pobreza que lhe é devida e ao rico a riqueza que lhe é devida”.)¹⁰⁸⁶

E não faz diferença se o “dar a cada um o que é seu” eventualmente apresentar-se ligado a esta ou aquela concepção filosófica, como a doutrina platônica das Ideias¹⁰⁸⁷ ou o mesotes aristotélico¹⁰⁸⁸, porquanto, na prática, só poderemos conhecer

¹⁰⁸⁴ Kelsen divide as ideologias (normas, doutrinas) da justiça em duas grandes categorias: as de tipo metafísico, *que se caracterizam pelo fato de se apresentarem, pela sua própria natureza, como procedentes de uma instância transcendente*, e as de tipo “racional”, que se caracterizam pelo fato de invocarem a razão ou alguma outra instância imanente como o seu fundamento, embora, ao fim e ao cabo, não consigam sustentar essa pretensão. Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 52-53. Com base nessa classificação de Kelsen, pode-se dizer então que, dentre as ideologias da justiça que haveremos de examinar a seguir, todas são de tipo “racional”, com exceção da que crê ser a justiça uma questão de correspondência à vontade divina.

¹⁰⁸⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 53-54.

¹⁰⁸⁶ Leia-se: “A propósito de ‘dar a cada um o que é seu’, como princípio ‘jurídico’, mostrava o grande jurista João Mangabeira que é expressão muito velha da separação social das classes entre os proprietários e os não-proprietários, entre os dominantes e os espoliados: ‘porque se a justiça consiste em dar a cada um o que é seu, dê-se ao pobre a pobreza, ao miserável a miséria, ao desgraçado a desgraça, que isso é o que é deles...’” (LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*, p. 28; grifo do autor).

¹⁰⁸⁷ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 94-98; e KELSEN, Hans. *A justiça platônica. In: O que é justiça?*, p. 79-107.

¹⁰⁸⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 64-66; e KELSEN, Hans. *A doutrina da justiça de Aristóteles. In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 109-135, 2001.

quem dá e quem recebe, o que é de cada um, e, assim, o que deve ser dado, pressupondo-se uma determinada ordenação ideológica, posta (vide as formas de governo observadas por Aristóteles, cada uma com seu meio-termo, admitindo-se não existir o meio-termo)¹⁰⁸⁹ ou idealizada (vide a *República* sonhada por Platão)¹⁰⁹⁰.

Aliás, não por acaso, o “dar a cada um o que é seu” servirá como uma luva à vasta e heterogênea ordem jurídica romana, atingindo mesmo foros de princípio lapidar, tal como se verifica no dito de Ulpiano gravado no *Digesto*: “Os preceitos do direito são estes: viver honestamente, não lesar a outrem, *dar a cada um o que é seu*” (*luris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*)¹⁰⁹¹. Portanto, que o *patrício* opressor, o *cliente* sabujo, o *plebeu* espoliado e o *escravo* objetificado vivam honestamente, não lesem a outrem e *recebam o que é seu de direito*.

A segunda ideologia da justiça que, conforme a sequência acima estabelecida, cumpre examinar, é a que vincula a legitimidade ético-moral ou justiça dos preceitos jurídicos à adequação aos preceitos divinos, ou, mais bem posto, à interpretação dos pretensos preceitos divinos empreendida pelos que se arrogam porta-vozes da vontade de deus. Conforme a acusação de Kelsen, essa fórmula jusnaturalista metafísico-religiosa também é vazia, de vez que sua especificação supõe a crença num conteúdo normativo prévio, o conteúdo supostamente emanado da vontade de deus, sem o qual não pode ser preenchida e determinada.

Mas o que é a vontade de deus, na hipótese de existir algum deus? Ninguém sabe ou pode saber. Contudo, isso não parece ser de todo um problema para boa parte das pessoas, desde que se possa ter fé em que este ou aquele deus existe e que a sua vontade consista nisto ou aquilo.

A propósito, não seria despiciendo se dar conta de que, o ato de fé, epistemologicamente, pode valer ou significar senão o seguinte: a atribuição de credibilidade e confiança a algo que, embora empiricamente inverificável e logicamente problemático (para dizer o menos), é, ainda assim, crido como existente, certo e real, por vezes até mais existente, certo e real do que a coisa empiricamente verificável e logicamente concebível.

¹⁰⁸⁹ Cf. ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁰⁹⁰ Cf. PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

¹⁰⁹¹ Cf. REALE, Miguel. *Filosofia do direito*, p. 631.

Tanto que, propriamente falando, daquilo que se *conhece* a existência não se diz que se *acredita* existir, mas que se *sabe* que existe, dizendo-se, somente daquilo que não se *conhece* (ou não se conhece ao certo) a existência, logo, que não se *sabe* (ou não se sabe ao certo) existir, mas que ainda assim se *deseja* ou *tema* que exista, que se *acredita* existir.

Assim é que, por exemplo, não preciso acreditar que o Sol, ao meio dia, está a pino sobre mim, porque eu sei ou posso saber que assim é, se não por outro motivo porque posso percebê-lo, especialmente com o sentido da visão em um dia desanuviado; mas preciso acreditar num deus criador do mundo, se, a despeito de sua total inexistência no plano da experiência possível e improbabilidade lógica – no mínimo porque é bem mais lógico ou menos ilógico supor que a complexidade do mundo é fruto de um processo evolutivo, que começou simples e foi se tornando complexo ao longo de milhões e milhões de anos, do que apelar para um deus ainda mais complexo que o mundo –, ainda quiser tomá-lo como algo real.

Nessa ordem de ideias, deus existe como objeto de crença, de fé, do desejo ou temor de que algo seja real, da imaginação¹⁰⁹², não como objeto de conhecimento (experiência + lógica) – nada obstante qualquer crença, a despeito da existência ou não do seu objeto (deus, livre-arbítrio, alma, sumo bem, a ameaça vermelha, a escassez natural dos recursos econômicos etc.), ser bem real na cabeça do crente, aí atuando como motivo quando da manifestação de sua vontade, e, por conseguinte, do seu agir. (Eis a tragédia do crente: embora o objeto de suas crenças seja irreal, estas, enquanto tais, são reais, demasiadamente reais, em sua cabeça, com o que terminam por funcionar como motivos conducentes à decisões e ações não raramente desastrosas.)¹⁰⁹³

Feito esse esclarecimento, retornemos à nossa questão: em que consiste a vontade de deus com base na qual, conforme o jusnaturalismo metafísico-religioso, o

¹⁰⁹² Conforme o pensar do nosso Carlos Campos, deus, das duas uma: ou seria um “inexistente impensável” (ser constituído unicamente de um elemento inexistente na experiência... algo próximo do deus da teologia negativa), ou seria um “inexistente imaginário” (ser constituído com os materiais da experiência...o deus do rebanho... algo da família da sereia, do dragão, do unicórnio, do saci-pererê etc.). Cf. CAMPOS, Carlos Alvares da Silva. *O mundo como realidade*, p. 19-22.

¹⁰⁹³ A propósito: “[...] a religião não é uma ilusão e não é preciso muito esforço para observar os efeitos que ela tem no mundo. Em todo caso, o que falta à religião é a existência do objeto que a fundamenta: Deus. Que Deus seja real, todavia, não afeta em nada os efeitos que a religião tem” (COLLADO, Francis García. Plasticidade neuronal: sobre a singularidade e o livre-arbítrio. Trad. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; e CARDOSO, Renato César. In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.). *Livre-arbítrio: Uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, p. 99-118, 2017, p. 109).

direito deve ser criado, para que então possa ser tido como justo ou eticamente legítimo?

Ora, a vontade de deus consiste naquilo que o judeu acredita ser a vontade deus, naquilo que o cristão acredita ser a vontade de deus, naquilo que o muçulmano acredita ser a vontade de deus e assim por diante. De modo que, se é um judeu a estimar a justiça da ordem jurídica, está só haverá de ser justa se conforme a vontade de Javé crida como consubstanciada ao longo da Torá; se é um cristão a apreciar a justiça de um ordenamento jurídico, este só haverá de ser justo se conforme a vontade do deus cristão crida como expressa nos preceitos bíblicos (inclusive os constantes lá do grotesco livro do Deuteronomio); se se trata de um muçulmano a julgar a justiça do direito positivo, este só poderá ser avaliado como justo se conforme a vontade de Alá crida como encarnada no Corão; e por aí adiante.

Dito de outro modo: o direito só haverá de ser justo se de acordo com nenhuma outra vontade divina que não a vontade do deus crido como verdadeiro e real pelo indivíduo a levar a efeito a avaliação.

No ocidente, sabe-se que é no medievo que esse jusnaturalismo metafísico-religioso – que, por intermédio de uma falácia naturalista, tenta deduzir a legitimidade moral do *dever-ser* jurídico (sociedade) a partir do *ser* consubstanciado nas leis naturais (natureza) pretensamente criadas conforme a vontade de deus¹⁰⁹⁴ – encontra solo fértil para grassar, atingindo seu ponto de cumeada na doutrina de Tomás de Aquino¹⁰⁹⁵.

Muito basicamente, este argumenta que o direito positivo só é justo quando adequado à lei natural, a qual consistiria naquilo que, por intermédio do bom senso racional – que prescreve que se deve buscar o bem e evitar o mal –, seria dado ao homem “conhecer” da lei eterna ou divina

Como esta é a vontade de deus revelada nos textos bíblicos e ventriloquada por seus intérpretes eclesiásticos; e como a lei natural é a razão que busca o bem, adequando-se à vontade divina, e evita o mal, abstendo-se de contrariar a vontade divina; logo, a lei dos homens será justa até e enquanto fundamentada na razão que

¹⁰⁹⁴ Leia-se: “Se a natureza é criada por Deus e é, portanto, a manifestação de sua absoluta boa vontade, não pode haver nenhuma diferença entre as leis da natureza e as normas sociais, uma vez que as leis da natureza são a expressão da vontade de Deus, suas ordens dirigidas à natureza, isto é, são normas. Não existe, segundo essa concepção metafísica que se encontra na base da doutrina da lei natural, nenhuma diferença entre natureza e sociedade, pois a própria natureza é uma sociedade universal e cósmica regida por Deus” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 169; grifo do autor).

¹⁰⁹⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A doutrina do direito natural*, p. 103-108.

busca o bem, isto é, a submissão à vontade de deus, e evita o mal, isto é, a não insurgência contra a vontade de deus, como poderia acontecer, por exemplo, nem tanto no caso do monarca que legislasse contra o bem comum, mas no caso do monarca que estatuísse a obrigação ou o direito de se praticar um credo outro que não o da Igreja.

Nesse segundo caso, aliás, a injustiça seria tamanha que até mesmo algo como a desobediência dos súditos estaria autorizada (ou, de todo modo, não proibida) por deus, afinal, como presume Tomás de Aquino, pior do que estar sob o jugo tirânico de um rei, é ser por ele obrigado ou permitido a adotar uma confissão religiosa ímpia, isto é, diferente da católica, apostólica, romana...

Nesse diapasão, mais não é preciso dizer para se dar conta de que a doutrina jusnaturalista metafísico-religiosa não pode firmar-se como teoria ou critério cognitivo objetivo de justiça, mas tão-somente como mais uma ideologia da justiça. Porquanto, a menos que esta ou aquela crença dogmática consiga se livrar da concorrência e impor-se, toda e qualquer tábua de valores pretensamente lastreada na(s) vontade(s) deste(s) ou daquele(s) deus(es) poderá prestar-se como régua de justiça para o direito positivo. Para tanto, basta que o conteúdo axiológico do direito reflita algum conteúdo axiológico-normativo crido como derivado de alguma vontade divina. Todavia, assim procedendo, só o que se tem, consoante a crítica desmistificadora de Kelsen, é um critério vazio e formal de justiça, preenchível e instrumentalizável por qualquer coordenada de valores (leia-se: ideologia) crida como dimanada da vontade de deus¹⁰⁹⁶. Trocando em miúdos, o “justo se conforme a vontade divina” poderá significar qualquer coisa (no funesto episódio do genocídio em Ruanda, uma das coisas que mais saltam aos olhos nos discursos ideológicos incitadores das milícias hutus contra os tutsis, é a recorrência da expressão “vontade de deus” e equivalentes), uma vez que só haverá de ser definido pela ideologia dos crentes da ordem constituída ou que se pretende constituir.

Prosseguindo, a próxima concepção ideológica da justiça desnudada por Kelsen que, segundo o esquema *supra* indicado, cabe-nos agora considerar, é aquela segundo a qual justo é o que está de acordo com a razão. Consoante o jusfilósofo de Viena, nesse caso também nos vemos colocados perante uma fórmula vazia, como tal ideologicamente aproveitável por qualquer ordenação. Isso porque, para Kelsen –

¹⁰⁹⁶ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 63.

aqui num tipo de raciocínio bem próximo ao desenvolvido por Schopenhauer em sua doutrina da razão –, a razão, em si mesma, é formal e instrumental, ou seja, a razão não tem conteúdo e tampouco é fonte de conteúdo, mas é, digamos, um processador de conteúdo, processador este destinado a elaborar um produto, o conhecimento (*latu sensu*), cuja finalidade, imediata ou mediata, é servir a vontade. O adepto de uma justiça fulcrada na razão, comumente qualifica esta razão dimanadora da justiça como razão *prática*, com isso pretendendo indicar uma razão legisladora¹⁰⁹⁷, isto é, uma razão natural ou aprioristicamente dotada da capacidade e função de ditar normativas ao homem, como a de que o homem só deve agir conforme uma máxima que possa servir como critério a uma legislação universal¹⁰⁹⁸; que o fundamento – quando não a origem – do arranjo social deve ser concebido em termos contratuais¹⁰⁹⁹; ou, claro, que devemos buscar o bem e evitar o mal¹¹⁰⁰.

Entretanto, no entender de Kelsen, esse esforço voltado a deduzir a justiça de uma suposta razão prática natural ou *a priori* está fadado ao fracasso, dado que confunde razão e vontade, ou, mais bem posto, toma por razão o que, na verdade, é vontade¹¹⁰¹.

Com efeito, somente a vontade pode fornecer a matéria prima axiológica e decidir, em última instância, o que haverá de ser ou não normatizado, a razão aí participando apenas como o instrumento *de ponderação* dos conteúdos existentes, dos meios disponíveis¹¹⁰² e das decisões possíveis, bem assim *de formatação* lógico-hipotética (no caso das normas gerais)¹¹⁰³ ou lógico-categórica (nos casos de algumas normas individuais)¹¹⁰⁴.

¹⁰⁹⁷ Cf., por exemplo, KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 471 e p. 637-638.

¹⁰⁹⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 56-63.

¹⁰⁹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 83-84.

¹¹⁰⁰ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 63.

¹¹⁰¹ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 116 e ss.

¹¹⁰² Leia-se: “Do ponto de vista puramente psicológico, pouco importa se a razão apresenta-se voltada para o Bem ou para o Mal: ela estará presente tanto nas boas quanto nas más ações” (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 365; grifo do autor). Desse modo: “[...] a razão não é capaz de determinar os fins do agir humano, mas apenas os meios através dos quais tais fins podem ser alcançados. Normas morais deixam-se deduzir tão pouco da ‘razão’ quanto da ‘natureza’. Por isso as tentativas de uma tal dedução conduzem a resultados os mais contraditórios” (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 296; grifo do autor). Logo: “A tentativa de resolver problemas éticos através da lógica não é menos absurda do que tentar obter leis da física através de investigações lógicas” (KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 481).

¹¹⁰³ Veja-se: “[...] toda norma geral produz uma conexão entre dois fatos, conexão essa que pode ser descrita pelo enunciado segundo o qual, sob um determinado pressuposto, deve realizar-se uma determina consequência” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 112).

¹¹⁰⁴ Leia-se: “Apenas as normas individuais podem ser categóricas, no sentido de que prescrevem, autorizam ou positivamente permitem uma dada conduta de determinado indivíduo sem a vincular a determinado pressuposto. É o que se passa quando, por exemplo, um tribunal decide que um certo

Para lançar mão de um exemplo mais palpável, veja-se o que se passa com o rebento mais conhecido da razão prática kantiana¹¹⁰⁵, o imperativo categórico (*age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*)¹¹⁰⁶, o qual, a despeito das reivindicações de pureza e aprioridade do seu autor, acha-se, na verdade, geneticamente comprometido com uma valoração específica, qual seja, a valoração positiva da lei enquanto diretriz estabelecadora de uma determinada *forma* de ser sustentável, no sentido de que selecionada, feita ou posta para durar eterna e universalmente.

A não ser assim, como poderíamos compreender a exigência de Kant de que só valeria como imperativo categórico aquilo que, “à maneira” de uma lei natural (“à maneira”, não igual)¹¹⁰⁷, lograsse estabelecer uma diretriz sustentável, ou, o que dá no mesmo, não conducente a uma diretriz autocontraditória e insustentável? Ou seja, para falar mais concretamente, como poderíamos compreender a sua afirmação de que a mentira, por exemplo, não se amoldaria ao seu imperativo categórico simplesmente porque conducente à insustentabilidade, para não dizer à inviabilidade, da vida em sociedade?¹¹⁰⁸

Portanto, a pressuposição de um ordenamento feito de preceitos em grau de sustentarem a vida social em geral, talqualmente a lei natural sustentadora da natureza, é o que define e determina a razão prática kantiana como imperativo categórico, o qual, é verdade, continua por demais vago, formal e indeterminado, logo, por demais instrumentalizável ideologicamente (os males sem-conta que perfazem o próprio modo de ser da vida natural e os múltiplos abusos que acompanham a sociedade desde sempre já seriam mais do que suficientes para se perceber o quão a vida, *apesar dos pesares*, pode ser perfeitamente “sustentável”), mas já não a ponto de se adequar a toda e qualquer ideologia, conforme a crítica de Kelsen a Kant por

órgão tem de proceder a certa execução num determinado patrimônio, ou que um certo órgão deve colocar numa prisão, por um determinado período de tempo, um certo réu. Contudo, as normas individuais também podem ser hipotéticas, quer dizer, fixar apenas como condicionalmente devida a especificada conduta de um determinado indivíduo. Assim acontece, por exemplo, quando o tribunal ordena a execução no patrimônio do devedor em mora, apenas sob a condição de o devedor não pagar a soma devida dentro de um determinado prazo ou quando o tribunal ordena a execução da pena aplicada a um determinado indivíduo, apenas na hipótese de este indivíduo cometer de novo um delito punível, dentro de um determinado prazo” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 112-113).

¹¹⁰⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 122-129.

¹¹⁰⁶ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 51.

¹¹⁰⁷ Sobre a lei natural como o “esquema” da moralidade kantiana cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 46-47, p. 69-70 e p. 110 e ss.

¹¹⁰⁸ Cf. KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 34 e ss.

vezes dá a entender¹¹⁰⁹. Em outras palavras, se, na realidade, tudo é mais ou menos sustentável, ou seja, é sustentável apesar dos pesares, então qualquer ideologia mais ou menos sustentável poderia encontrar guarida no imperativo categórico kantiano, cuja fórmula, “*age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal*”¹¹¹⁰ (*rectius*: não faças a outro o que não queres que te façam) – que Kant especifica, para efeitos de princípio de justiça, como “qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”¹¹¹¹ (*rectius*: a liberdade de cada um termina onde começa a do outro) –, significa, *realmente*, senão o seguinte: “justa é a lei hábil para valer como aquilo que, na medida em que *seleciona* uma *forma* de ser social (mais ou menos) sustentável, poderia ser tomado como lei universal”.

Pois bem. Conforme acima estabelecido, as duas últimas ideologias da justiça denunciadas por Kelsen a ser observadas, sejam elas, a que associa a justiça à ideia de retributivismo e a que remonta a justiça à natureza humana em termos de vontade e sentimento, têm relevo especial para a pesquisa em tela, uma vez que o critério de justiça retributivista costuma estar associado ao fundamento de legitimidade material (ético-moral) da imputação jurídica de base livre-arbitrista, e a vontade humana expressa como sentimento compassivo é a fonte da qual brota o jusnaturalismo schopenhaueriano.

No que concerne ao *retributivismo* – que a acurada análise kelseniana distingue de *equivalência* (de prestação e contraprestação) e *proporcionalidade* (entre prestação e contraprestação), mas que, para os nossos propósitos, pode ser tomado em sentido amplo, isto é, como toda e qualquer relação de prestação e contraprestação determinada por alguma espécie qualitativa e ou quantitativa de igualdade¹¹¹² –, Kelsen constata aquele mesmo *modus operandi* ideológico que temos vindo a examinar: uma fórmula de justiça vazia, logo, uma fórmula ou critério de justiça hábil para prestar seus serviços à qualquer ideologia, afinal, quem ou o quê haverá de determinar a retribuição? E em que consiste o bem e o mal a serem retribuídos?

¹¹⁰⁹ Sobre as reservas com que se deve tomar a análise crítica de Kelsen do conceito kantiano de razão prática cf. MACHADO, João Baptista. Nota preambular. In: KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, 2001, p. 38-39.

¹¹¹⁰ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 51.

¹¹¹¹ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 76.

¹¹¹² Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 66-73. Por pertinente, registre-se que, embora retribuição e reciprocidade sejam termos empregados como sinônimos, Kelsen prefere aquele a este, porque retribuição “[...] expressa melhor o caráter social e, especialmente, moral e jurídico do princípio [retributivista]” (KELSEN, Hans. *Causalidade e retribuição*. In: *O que é justiça?*, p. 398).

De fato, o retributivismo, na prática, é não mais que um expediente sociopsicológico, ou, mais especificamente, um recurso contramotivacional, com o qual se intenta obter de um outro uma determinada ação (prestação) pela imputação de um contramotivo (contraprestação), cuja natureza (punição ou recompensa) seria como que atraída pela natureza (negativa ou positiva) daquela¹¹¹³.

Em rigor, o retributivismo diferencia-se da imputabilidade, porquanto, esta, como visto, é a estatuição de um ato coativo como consequência a um fato condicionante, que pode ou não ser uma conduta humana¹¹¹⁴, ao passo que, a retribuição, ao menos em sua valência sociopsicológica, é o recurso à imputação de um castigo ou prêmio (espécies de contraprestação) como consequência atraída por uma conduta (a prestação) valorada negativa ou positivamente.

Sob esse aspecto, na medida em que a imputabilidade estatui uma sanção punitiva (ou, como às vezes acontece, uma sanção premiativa) como consequência de um fato condicionante que tem por conteúdo uma conduta humana, ela coincide, ou, de todo modo, assemelha-se muito, com o retributivismo¹¹¹⁵.

À parte, contudo, essas precisões técnicas, o que aqui importa realçar é a urgência psicológica e comportamental do retributivismo, que, embora envolto num senso primitivo de “justiça” enredado à lei de ação e reação, consiste, precipuamente, num expediente prático: o expediente de obter uma determinada conduta (prestação) mediante a imputação de uma consequência (contraprestação) de natureza mais ou menos equiparada à natureza daquela.

De modo que, se por justiça não se tiver de entender expediente contramotivacional e ou reciprocidade crua e nua, então o retributivismo não pode funcionar como um critério cognitivo objetivo de justiça, pois, como um mero procedimento mental à mercê de impulsos primitivos (o irracional impulso reativo)¹¹¹⁶, não está em condições de, por si só, dizer-nos o que exatamente deve ou não ser posto como prestação ou contraprestação, somente a sua contextualização dentro de

¹¹¹³ Cf. KELSEN, Hans. *O que é justiça? In: O que é justiça?*, p. 14-15.

¹¹¹⁴ Leia-se: “Se, na afirmação de que sob certas condições, certa conduta deve ocorrer, as condições não são, ou não são apenas, a conduta humana, e se a ligação entre o fato condicionante e a conduta humana condicionada é designada como imputação, esse termo é usado com um sentido mais amplo do que o foi originalmente. Pois a consequência não é imputada, ou não é apenas, à conduta humana, e isso significa – expresso na terminologia usual – que a consequência não é, ou não é apenas, imputada a uma pessoa, mas a fatos e circunstâncias” (KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação. In: O que é justiça?*, p. 347).

¹¹¹⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 66.

¹¹¹⁶ Sobre a raiz do retributivismo no instinto vindicativo do homem cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 66.

uma determinada ordem normativa prévia (dada ou idealizada) sendo capaz de indicar o que, como e quando, conforme uma tal ordem pressuposta à guisa de contexto, deve ou não ser posto como prestação ou contraprestação, ou, numa palavra, como retribuição.

Quanto ao mais, sabemos com qual ideologia o retributivismo como critério de justiça costuma estar acompanhado: a ideologia do livre-arbítrio, segundo a qual justa é toda e qualquer contraprestação *merecida* “por conta do” modo culposo ou virtuoso com que a pessoa exercitou o seu pretense livre-arbítrio¹¹¹⁷.

De acordo com essa crença, àquele que, segundo o seu livre-arbítrio, pratica uma conduta proibida, a exemplo do homicídio, deve-se retribuir com uma pena ou castigo (e.g. privação da vida, da liberdade, de bens materiais etc.); e, àquele que, segundo o seu livre-arbítrio, age conforme uma determinada conduta socialmente incentivada, a exemplo do adimplemento antecipado dos impostos, deve-se retribuir com uma recompensa, um prêmio.

Porém, como se não bastasse o empecilho do credo na existência de algo tão improvável como o livre-arbítrio, há, como se poderia argumentar com um raciocínio tipicamente kelseniano, o empecilho de que, o livre-arbítrio, existindo ou não, é vazio e meramente formular, desse modo simplesmente não podendo oferecer nenhuma ideia, critério ou norma de justiça, já que a sua aplicabilidade também já pressupõe uma determinada ordem, unicamente em relação à qual o exercício do livre-arbítrio pode então se qualificar como justo (virtuoso, meritoso) ou injusto (vicioso, culposo).

É dizer: o livre-arbítrio, dada a sua vaguidade, é só mais um – embora, certamente, um dos mais importantes – dos dispositivos instrumentalizáveis pelas ideologias da justiça, a começar pela ideologia da justiça retributivista, a qual, ideologia que é, não pode, na prática, prestar-se a outra coisa que não ao mascaramento da realidade, no caso, o mascaramento de arbitrariedades socialmente inconvenientes, como a vingança¹¹¹⁸, o culpabilismo punitivista e a fortuidade dos méritos.

¹¹¹⁷ Sobre a crítica de Kelsen ao livre-arbítrio, que ele qualifica como uma *ideia metafísica de liberdade*, assim como às relações do livre-arbítrio com a responsabilidade retributivista, cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 168-171.

¹¹¹⁸ Advirta-se, por oportuno, que, para Kelsen, por mais primitiva que a vingança seja, ela não pode ser confundida com a reciprocidade animaléscica, porque, muito basicamente, a vingança já supõe **(a)** tanto a valorização do mal sofrido como parâmetro de determinação de uma possibilidade de reação quanto **(b)** a estatuição normativa/prescritiva – mesmo que rudimentar – desta possibilidade à guisa de sanção devida. A crer no que vai dito em *Sociedade e natureza*, do ponto de vista da subjetividade humana, a vingança pode ser descrita como compensação do sentimento de inferioridade decorrente

Finalmente, sobre a última das modalidades de ideologia da justiça criticadas por Kelsen que nos propusemos a considerar, qual seja, a que faz derivar a justiça do aspecto mais propriamente volitivo-emocional da natureza humana¹¹¹⁹, o que se tem a dizer é que, aos olhos do autor de *A justiça e o direito natural*, embora o querer, as pulsões, as emoções e os sentimentos sejam reais, demasiadamente reais, não são passíveis, como tais, de figurarem como fonte de conhecimento objetivo.

Naturalmente, o sentir é objeto de algum conhecimento, donde, por exemplo, um pai amoroso não precisa dizer que acredita na existência do amor que sente pelo filho, porquanto ele conhece e sabe da existência desse amor, ou, melhor, ele o sente, e o condômino A presa de ódio por uma ofensa perpetrada contra ele pelo condômino B, não precisa dizer que acredita estar com ódio, porque ele conhece e sabe da existência desse ódio, ou, melhor, ele o sente.

Isso inobstante, para além da complicação de se determinar a consistência do sentimento em si (tanto mais quando se considera os diversos aspectos, como os de ordem neural, química, fisiológica e biológica, aí envolvidos)¹¹²⁰, fato é que, o sentimento, enquanto sentimento disso ou daquilo, não é algo que se possa tomar como critério de conhecimento objetivo disso ou daquilo.

Isso porque, conforme a argumentação kelseniana de praxe, em parte, o que é sentimento para um, pode não ser para outro, e em parte o modo com que as pessoas experienciam um sentimento, tido por elas como um mesmo sentimento, é assaz variado, a ponto até de se ter a impressão de tratar-se, na realidade, de um mesmo sentimento apenas no nome – para não falar do caudal de irracionalidade em que o sentir e os sentimentos se acham imersos, bem assim do fato de que nem sempre aquilo que o(s) indivíduo(s) sente(m) existir de fato existe (o fato de sentirmos que

do injusto sofrido por meio da submissão do ofensor, direta ou indiretamente, a uma situação de inferioridade semelhante. Contudo, objetivamente, a vingança só pode ser explicada por sua função preventiva, dado o poder inibitório de sua ameaça. Donde, para Kelsen, quer subjetiva, quer objetivamente, a vingança já supor uma ordem social, porque somente com base em determinada tábua de valores positiva é possível determinar o que é “inferioridade”, bem assim como, quando e sobre quem (e.g. a pessoa, os familiares, o grupo, a tribo do ofensor) a vingança deverá ser manejada à título de sanção. Portanto, não há confundir a retribuição da vingança com a reciprocidade animalesca pura e simples, pois, no entender de Kelsen, aquela já é uma reação qualificada, na verdade, a primeira sanção socialmente organizada. Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 49-51 e p. 54; e KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação*. In: *O que é justiça?*, p. 327. Voltaremos ao tema da vingança adiante.

¹¹¹⁹ Para o que se segue cf. KELSEN, Hans. *Causalidade e imputação*. In: *O que é justiça?*, p. 334-344; e KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 129-134.

¹¹²⁰ A propósito: “[...] a fisiologia, que investiga os processos químicos ou físicos que condicionam ou acompanham certos sentimentos, não apreende os próprios sentimentos que, como fenômenos psicológicos, se não deixam apreender quer química quer fisiologicamente” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 113).

algo existe, a exemplo do “sentimento do livre-arbítrio”, não o torna, só por isso, real)¹¹²¹.

Ademais, com exceção de alguns movimentos veementes da vontade, como fome, sede, sono, dores físicas intensas, alacridades e outros que tais, pairam as mesmas dificuldades sobre as necessidades, os desejos, as emoções, as preferências, as aversões e demais manifestações anímicas conformadoras do grande continente que é o sujeito volitivo.

Por tal forma que, do ponto de vista kelseniano (que, no caso, assim se poderia resumir: o indivíduo pensa algo a respeito de um sentimento que acompanha algum episódio interno ou externo)¹¹²², embora não fosse de todo equivocado dizer, à maneira de um Schopenhauer, que a vontade e as suas manifestações constituiriam uma espécie de consciência *in concreto*, não se poderia dizer que a vontade humana (*lato sensu*) ofereceria algum conhecimento objetivo e tampouco um suscetível de ser elevado aos padrões de objetividade científico-positivista, motivo pelo qual, no máximo, ela poderia ser tomada como uma consciência consistente em algo mais que uma crença e menos que um conhecimento.

No entanto, é preciso atentar-se no foco das objeções de Kelsen, haja vista que, para ele, o problema, no assunto sob exame, não reside na possibilidade de se formar alguma compreensão sobre a natureza humana, o que ele não nega¹¹²³, mas na possibilidade de se encontrar alguma base ou parâmetro numa natureza cujo estofo volitivo (*lato sensu*) afigura-se, aos olhos de Kelsen, tão irracional e mutável de pessoa para pessoa. Ou seja, é como se, para Kelsen, a razão positivista, a partir de um certo ponto, não pudesse fazer mais do que quedar-se perplexa ante a toda a irracionalidade caótica das pulsões, volições, emoções, sentimentos e idiosincrasias em que se acha embebida a natureza humana, de sorte que, querer assentar nesta as bases de um critério seguro de justiça seria o mesmo que querer edificar uma fortaleza sobre um terreno de areia movediça.

Nesse passo, a Kelsen se poderia contrapor as advertências habituais, a saber: que os objetos comportam níveis de complexidade e que a objetividade racional

¹¹²¹ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é a justiça?*, p. 335.

¹¹²² Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é a justiça?*, p. 335.

¹¹²³ Leia-se, por exemplo: “[...] a vontade humana é um fenômeno psíquico e, como tal, acessível à investigação psicológica, como qualquer outro fenômeno psíquico, por meio da observação da nossa própria experiência psíquica, assim como pela observação da experiência psíquica de outros” (KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é a justiça?*, p. 339).

possui graus (da objetividade exata à plausível, passando pela rigorosa etc.) e formas (objetividade filosófica e objetividade científica); e que a objetividade de um conhecimento sobre a natureza humana, dada a complexidade desta, não pode mesmo ser a objetividade exata do positivista, mas talvez possa ser, ao menos, a objetividade rigorosa das ciências voltadas ao estudo do homem (vide os avanços consideráveis das ciências do cérebro contemporâneas, inclusive com implicações para o direito e a ciência do direito, que agora já podem conceber o seu “sujeito de direito” como um sujeito dotado de cérebro em vez de Razão e livre-arbítrio), a par da boa e velha objetividade plausível do filósofo.

De todo modo, com exceção de alguns traços histórica e empiricamente demarcados e abundantemente documentados (como a interpretação social imputativo-retributivista da natureza pela mentalidade primitiva), Kelsen é cético, para não dizer pessimista, quanto à possibilidade de se apreender cientificamente a natureza humana em todo o seu alcance e profundidade (quando se permite especulações psicanalíticas, por exemplo, é sempre com muito cuidado, e mais para explorar alguns paralelos entre a psicanálise e suas próprias teses, do que para apoiar estas naquela)¹¹²⁴, e, por conseguinte, quanto à possibilidade de qualquer dedução “teórica” embasada numa tal apreensão, como a de que a justiça é aquilo que a consciência humana experiencia sentimentalmente como sendo a justiça.

Não que fosse de todo impossível, algum dia (afinal, o conhecimento, por ser conhecimento de homens no devir e sobre coisas no devir, é um processo aberto, *i.e.*, infinito e interminável)¹¹²⁵, a ciência conseguir identificar um mínimo denominador comum nas diversas opiniões sobre a justiça, porventura rastreando as bases evolutivas disso que os homens chamam de justiça, ou mesmo que esta ou aquela especulação filosófica enraizadora da justiça em algum sentimento humano, a exemplo do jusnaturalismo schopenhaueriano propugnador de uma justiça derivável do sentimento compassivo, não pudesse enfim – nem tanto nos detalhes mas ao menos em relação ao seu *insight* – ser cientificamente corroborada.

Contudo, ao tempo de Kelsen, conjecturas desse jaez a respeito da justiça, se avaliadas de uma perspectiva positivista, só poderiam soar como metafísica, logo, como instrumento ideológico em potencial.

¹¹²⁴ Para uma apresentação sucinta do modo como Kelsen dialogou com a psicanálise freudiana cf. GAVAZZI, Giacomo. Introdução. In: KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 16-20.

¹¹²⁵ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é justiça?*, p. 341.

Tanto mais ainda porque, para o jusfilósofo vienense, o altamente variável sentimento de justiça consistiria mais numa exigência volitiva do que num sentimento, dado que, fundamentalmente, o sentimento de justiça consistiria senão na versão social da altamente variável exigência volitiva individual de felicidade¹¹²⁶.

De fato, como os homens, sozinhos e entregues a si próprios, não podem providenciar sua felicidade, ajuntam-se em sociedade, esta então figurando como um meio – na verdade, o meio – para a consecução daquele *telos*, a felicidade pessoal.

Mais especificamente, é para que todos os partícipes da sociedade (os sócios) possam ser felizes, ou seja, é para que todos possam ter a sua demanda individual por felicidade atendida, que os homens engendram a sociedade e se empenham pela justiça, no sentido de criação das condições sociais hábeis a permitir que todos sejam felizes.

Ocorre, porém, que, à parte a questão de se saber se algo como a felicidade realmente pode existir (Schopenhauer, lembre-se, vai dizer que não, sob o argumento de que a felicidade, como satisfação das demandas volitivas, é uma ilusão, dada a insaciabilidade da vontade)¹¹²⁷, a verdade é que cada um concebe sua felicidade de uma maneira, não havendo concordância sobre o que vem a ser a vida feliz. (Afirmação da vontade de vida ou renúncia? Se afirmação, então como, onde, quanto, com quem, para quê, criando o quê? Se renúncia, por que já não meter uma bala na cabeça?) Por conseguinte, não se pode saber ao certo o que seja a justiça. Porquanto, se esta, do ponto de vista estritamente social, dá-se como o fim da sociedade, mas, do ponto de vista do todo, dá-se como o meio de consecução daquele fim realmente último, a felicidade, e se, de resto, ninguém sabe ao certo em que consiste a felicidade, segue-se então não ser possível formar nenhum conhecimento real sobre o que seja a justiça, visto que a coisa unicamente em relação à qual a justiça poderia ser determinada, a felicidade, é (cognitivamente) indeterminável, volúvel e relativa (quando não fictícia) por excelência. Em outros termos, a felicidade é o fim dos fins. Não queremos a felicidade para alguma outra coisa. Ao revés, tudo o que queremos é, direta ou indiretamente, para que, no frigir dos ovos, sejamos felizes. De modo que, se queremos uma sociedade justa, é porque, em última análise, acreditamos ser este

¹¹²⁶ Cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 98 e p. 129-130; e KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 9.

¹¹²⁷ Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*, p. 274 e ss.

o caminho para o alcance daquele fim dos fins, a felicidade. Sim, a justiça é o valor-meio à serviço da felicidade, o valor-fim. Apenas, como não se sabe o que efetivamente é este valor-fim, a felicidade, não se pode saber o que efetivamente é aquele valor-meio, a justiça.

Só o que se sabe, diz-nos Kelsen, é que a felicidade é relativa, e que, por via de consequência, o seu meio, a justiça, também o é, bem assim que, precisamente por causa de toda essa relatividade, as divergências em torno da justiça – que, no fundo, são divergências em torno da felicidade, do(s) sentido(s) da vida – são naturais e inevitáveis.

Como quer que seja – e este é o ponto para o qual todo o discurso kelseniano sobre a justiça converge –, também se sabe que, em que pese a indeterminação teórica do assunto, a vida prática urge, e alguma decisão sobre o que seja a justiça a sociedade precisa tomar.

E, para tomar essa decisão em matéria de justiça ou felicidade social (como à essa altura também se poderia chamar a justiça)¹¹²⁸, não há, no entender do jusfilósofo vienense, senão aquelas duas vias acima indicadas: a via do relativismo democrático, já mesmo por força, em grande medida, do reconhecimento da natureza relativa (limitada e aberta) dos posicionamentos conflitantes; ou a via do absolutismo autocrático, caso em que o grupo mais forte, simplesmente porque mais forte, termina por impor o seu ponto de vista (que, conforme já dito por alguém, é senão a vista de um ponto) sobre os demais. No primeiro caso, promove-se um compromisso entre os interesses conflitantes, no segundo satisfaz-se um dos interesses à custa dos outros¹¹²⁹.

Como homem, cidadão e profissional da ciência, Kelsen, *informado* (o que não significa *lógica e consequentemente* determinado de todo em todo) pelo Kelsen cientista¹¹³⁰ – cujos estudos, vimos, desmistificam as ideologias da justiça ao mesmo tempo em que acusam o carácter ilusório das pretensões de se formar um conhecimento científico (objetivo e positivo) sobre a justiça –, assume *preferir* a via democrática, porque vislumbra na democracia a prática ética mais favorável à consecução da felicidade pessoal do homem Kelsen, do ideal de justiça do cidadão

¹¹²⁸ Cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 288 e ss.

¹¹²⁹ Cf. KELSEN, Hans. O que é justiça? *In: O que é justiça?*, p. 23.

¹¹³⁰ Leia-se: “A ciência pode tornar o jurista cōncio dos motivos da sua escolha e da natureza da hipótese que escolhe [...]” (KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 551).

Kelsen e dos interesses profissionais (interesses de classe) do pesquisador e professor Kelsen.

Portanto, Kelsen é partidário de uma resolução democrática da justiça, ou, como preferimos, do ideal “justiça como democracia”. Contudo, vede bem: Kelsen não firma sua posição identificadora de justiça e democracia como uma pura e simples consequência lógica de suas reflexões sobre o fenômeno da justiça, mas, *também*, porque ele opta – e, então, responsabiliza-se moralmente –, na qualidade de homem, cidadão e profissional, por uma prática democrática da justiça em detrimento de uma autocrática.

De sorte que, se, no assunto em tela, há semelhança entre o Kelsen cientista e o Kelsen não-cientista não é só por uma questão de *consequência* (entre o Kelsen cientista que informa, isto é, que oferece a moldura, e o Kelsen não-cientista que prefere, decide e se responsabiliza moralmente¹¹³¹, isto é, que preenche e define o quadro), mas, *também*, por uma questão de *coincidência* (entre os atos de cognição e de vontade de Kelsen), ou, antes, porque, no indivíduo Kelsen, a vontade de conhecimento (o tipo científico) termina por *preponderar* sobre a vontade de poder (o tipo político).

À vista do exposto, de se concluir então que Kelsen não deixa dúvida quanto à sua posição em face do problema da justiça: sua posição é a posição que vincula intimamente democracia e justiça, e cujo maior mérito, a nosso juízo, reside na constatação inequívoca de que, se a justiça não é autoevidente (para não dizer incognoscível), então qualquer posição sobre a justiça, caso queira se fazer reconhecida e positiva de um jeito outro que não o da imposição autoritária, precisará, para tal, submeter-se à dialética democrática.

O que, subtendidamente, significa que, mesmo se eventualmente alguém lograr obter alguma verdade sobre a justiça, ela (a verdade sobre a justiça) só poderá ser eticamente convalidada se escolhida democraticamente, isto é, se positivada não pela força, mas por uma escolha resultante de uma prática ética feita de deliberação, persuasão, convencimento e compromisso (que significa *tolerância recíproca*,

¹¹³¹ Leia-se: “[...] o relativismo impõe ao indivíduo a difícil tarefa de decidir por si mesmo o que é certo e o que é errado. Isso implica, sem dúvida, uma séria responsabilidade, a mais séria responsabilidade moral que um homem pode assumir. O relativismo positivista significa autonomia moral” (KELSEN, Hans. Nota 70. *In: A democracia*, p. 382). No mesmo sentido cf. KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, p. 150. Considerando-se o determinismo kelseniano, responsabilidade moral só pode significar assumir o risco das consequências das escolhas e ações.

compensação das antíteses políticas, caminho intermediário entre interesses opostos, resultante das forças sociais antagônicas)¹¹³².

Assim, Kelsen como que contorna o problema da teoria da justiça, deixando a cargo do processo democrático, devido às virtudes e virtualidades racionais a ele conaturais¹¹³³, a decisão o menos irracional, incientífica, arbitrária e autoritária possível sobre o que seja a justiça.

Para os efeitos da presente tese, é como se Kelsen, que não faz nenhuma menção direta à teoria da justiça de Schopenhauer, dissesse: “Se o jusnaturalismo de base compassiva schopenhaueriano é o verdadeiro e *pretende ser positivado*, ótimo, que o schopenhaueriano se submeta ao processo democrático, digladie contra a concorrência e ao término persuada e convença a maioria de sua verdade”. *Democracia é discussão*.¹¹³⁴

O ônus da positivação da posição, na perspectiva democrática kelseniana, é, independentemente do valor epistêmico da posição defendida, do seu partidário, ao qual, sob pena de incorrer em injustiça (autoritarismo), cumpre a tarefa da persuasão com vistas a angariar o apoio da maioria para a sua causa.

Mas e se a posição advogada na arena democrática é dogmática, autoritária e intolerante? E se os seus partidários jogam sujo, apelando, por exemplo, para a fabricação e difusão de informações falsas, bem como para acusações infundadas aos adversários, ao mesmo tempo em que acenam aprovadora e saudosistamente a regimes, símbolos e períodos autoritários, a par de referências à “vontade de deus”? Sua participação na dialética democrática não deveria ser impedida, na medida em que conspiram contra a própria democracia? O livre curso dos mesmos não conduziria, mais cedo ou mais tarde, ao risco de autossabotamento da democracia? Enfim, como a democracia, que supõe a tolerância, deveria lidar com os intolerantes?

Para Kelsen, esta é a prova de fogo da democracia, que somente seria digna desse nome se não precisasse se valer de meios antidemocráticos e autoritários, a exemplo da censura, para se garantir.

Noutros termos, é em face do desafio da intolerância que se poderia melhor mensurar a solidez, a força, a grandeza e a maturidade de uma democracia, que seria tanto mais democrática quanto menos precisasse lançar mão de recursos

¹¹³² Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 129.

¹¹³³ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 185-187.

¹¹³⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 183.

antidemocráticos no trato com os intolerantes, os quais, numa democracia consistente, não haveria perigo que existissem, visto que não teriam campo para prosperarem.

Nessa sede, não vem ao caso discutir as condições de possibilidade de uma tal democracia kelseniana, a começar pelo nível de educação¹¹³⁵, consciência, emancipação e empoderamento político que os cidadãos – os protagonistas políticos da democracia – deveriam possuir para que ela pudesse se dar ao luxo magnânimo de não se preocupar com as investidas antidemocráticas (e.g. obscurantismo religioso, violência nazifascista, neoliberalismo predatório, consumismo alienante etc.)¹¹³⁶.

Basta-nos, nos limites da presente investigação, ter em mente que a democracia é a estratégia de Kelsen ante o problema da justiça, e que, conseqüentemente, para que a imputabilidade jurídica seja avaliada justa ela *deverá ser* uma imputabilidade estatuída democraticamente. No último capítulo retornaremos a esse ponto.

Postas, assim, as linhas mestras do pensamento de Kelsen, é chegada a hora de começarmos a discussão que efetivamente interessa ao presente capítulo, o exame do fundamento de possibilidade da imputabilidade jurídica em Kelsen e suas conexões com o posicionamento teórico de Schopenhauer no assunto. Prossigamos.

2 – A teoria da imputabilidade jurídica kelseniana

A teoria da imputabilidade jurídica kelseniana será apresentada em três grandes atos. No primeiro ato, expõe-se a tese de Kelsen da primariedade histórica da mentalidade retributivista em relação à mentalidade causal, a origem desta a partir de um desgarramento paulatino daquela e o modo como a primeira influenciou (e influencia) a formatação da segunda. No segundo ato, examina-se o modo como Kelsen matiza o princípio do determinismo causal, purificando-o de seus “atavismos” retributivistas e atualizando-o à luz de um paradigma probabilista empírico-positivista.

¹¹³⁵ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 97.

¹¹³⁶ Kelsen não aprofunda, mas sugere como premissa para o entendimento recíproco “[...] uma coletividade relativamente homogênea do ponto de vista da civilização, e, sobretudo, uma língua comum” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 132). Portanto, entre a civilização e a barbárie não parece haver meio de composição democrática: “[t]er em conta a validade relativa de nossas convicções e, ainda assim, defendê-las inflexivelmente é o que distingue o homem civilizado do bárbaro” (SCHUMPETER *apud* KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 145).

Por derradeiro, analisa-se, no terceiro ato, a crítica de Kelsen ao livre-arbitrismo em geral, bem como sua tese da impossibilidade do princípio da imputabilidade (liberdade) e o da causalidade (determinismo contramotivacional), sendo certo que, é precisamente neste terceiro ato que as principais correlações entre Schopenhauer e Kelsen, em matéria de fundamento de possibilidade (da função sociopsicológica) da imputação jurídica, tornam-se, enfim, patentes.

A par desse roteiro, caminhemos.

2.1 – Primeiro ato: A origem imputativo-retributivista do determinismo causal

O que é retribuição? Em Kelsen, retribuição é um caso específico de imputação, no qual uma determinada consequência, encarada como contraprestação, é imputada a uma determinada conduta humana, encarada como prestação.

Como se vê, não é sinônimo de imputação, porque se toda retribuição é imputativa nem toda imputação é retributiva. E não tem que ver, *enquanto tal*, com causalidade, seja porque, como espécie de imputação, não conecta elementos independentemente de um ato de vontade, mas unicamente por força de um ato de vontade¹¹³⁷, seja porque a conexão do condicionante e do condicionado não é passível de se estender indefinidamente, haja vista ser terminativa, o condicionante e o condicionado não sendo remissíveis, *ad infinitum*, a outras condições, que teriam condicionado o condicionante ou que entrariam em cena em seguida ao condicionado¹¹³⁸.

Com efeito, a imputabilidade, como já se mostrou, é somente a estipulação de uma consequência a uma determinada condição. Na imputabilidade jurídica, por exemplo, comumente estipula-se uma sanção à guisa de consequência a uma condição fática que tem por conteúdo uma conduta humana.

¹¹³⁷ Entendamo-nos: não é que a imputabilidade se distingue da causalidade por dimanar, diferentemente desta, de uma vontade supostamente incondicionada, mas sim que a vontade, mesmo condicionada, conecta dois elementos que, entre si, não teriam nenhuma conexão significativa caso a vontade (condicionada) não a estabelecesse. De sorte que, o que está em questão não é o motivo que determinou (condicionou) a vontade a imputar a consequência y à condição x (os dois elementos), mas, simplesmente, esta relação de imputabilidade entre a consequência y e a condição x em si mesma. A vontade condicionada é um fato da ordem do *ser*. Contudo, o seu sentido, a imputação da consequência y à condição x, é da ordem do *dever-ser*. Basta, à caracterização da imputabilidade, atentar-se à especificidade desse sentido, segundo o qual dois elementos que nada tem entre si (a consequência y e a condição x) são postos numa relação de dever-ser por força de um ato de vontade. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 100-101.

¹¹³⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 101.

A retribuição, contudo, é uma abordagem específica da imputação, a saber, aquela abordagem em que se estipula uma determinada consequência a uma determinada conduta, sim, mas não qualquer consequência a qualquer conduta, tendo-se em conta que esta tem caráter de prestação e aquela de contraprestação, dado que entre elas há algo significativo em comum, alguma equiparação qualitativa e ou quantitativa, enfim, uma espécie de troca ou comércio de coisas (“toma lá a prestação, dá cá a contraprestação”) que, sob algum aspecto relevante, são tomadas como iguais¹¹³⁹.

Que essa imputabilidade retributivista, ao fim e ao cabo, tem a função sociopsicológica de técnica contramotivacional, ou, antes, pressupõe esta técnica, na medida em que voltada à evitação ou promoção de determinada conduta, é algo que haveremos de considerar adiante. Na verdade, é o ponto ao qual se direciona nossas investigações¹¹⁴⁰. Porém, por ora e para início de conversa, o que precisa ficar assentado é que, malgrado a proximidade de retribuição e imputação, elas não são a mesma coisa, assente que retribuição é um caso de imputação, qual seja, aquele caso em que se imputa uma consequência, como contraprestação, a uma conduta, como prestação¹¹⁴¹, e que, *como tal*, não conecta os elementos consequência-contraprestação e condição-prestação segundo o princípio da causalidade, mas segundo o princípio da imputabilidade (se prestação, logo, a contraprestação não é ou *será*, mas *deve* ou *deverá ser*).

Ora, se começamos chamando a atenção para o que vem a ser, mais precisamente, a imputação retributivista, é senão porque, consoante a conjectura de Kelsen amparada em seus estudos etnográficos¹¹⁴², tudo começa com ela,

¹¹³⁹ Leia-se: “A retribuição é considerada – sempre e em toda parte – como uma espécie de comércio em que o bem é trocado pelo bem e o mal pelo mal” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 193). No original inglês: “Retribution is regarded – always and everywhere – as a kind of trade in which good is exchanged for good and bad for bad”.

¹¹⁴⁰ A imputabilidade, considerada em si mesma, é uma espécie de hiato no curso da causalidade, já que, cronologicamente, é precedida por um ato de vontade causalmente determinado por motivos e é sucedida pelo efeito (contra)motivacional por ela *provocável*. Ou, caso se queira, como nós, colocar a questão em termos jusfilosóficos, a imputabilidade, embora, em si mesma, consista num *dever-ser*, tem por condição de possibilidade, por pressuposto, a vontade humana abstratamente determinável.

¹¹⁴¹ Veja-se: “A imputação, que se realiza com fundamento no princípio retributivo (*Vergeltungsprinzip*) e representa a responsabilidade moral e jurídica, é tão-somente um caso particular – se bem que o mais importante – de imputação no sentido mais lato da palavra, isto é, a ligação da conduta humana com o pressuposto sob o qual essa conduta é prescrita numa norma. Toda retribuição (*Vergeltung*) é imputação; mas nem toda imputação é retribuição” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 111; grifo do autor).

¹¹⁴² Sobre os pormenores em torno desses estudos de Kelsen e os principais autores (Tylor, Frazer e Lévy-Bruhl) em cujas obras ele coletou material cf. KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 96-100.

considerando-se que o modo de se colocar perante o mundo para compreendê-lo tem início com uma mentalidade imputativo-retributivista *hiperbólica*¹¹⁴³, não com uma mentalidade causal, esta se libertando daquela, como conquista civilizatória, paulatinamente ao longo da história.

Segundo o autor de *Sociedade e natureza*¹¹⁴⁴ – a principal referência das considerações que haveremos de tecer nesta seção e na próxima –, parece não haver dúvidas de que o módulo cognitivo que domina a mente incívica é o módulo retributivista (doravante, no sentido de imputativo-retributivista), em conformidade com o qual os fatos, fenômenos, episódios e circunstâncias que mais frequentemente, para não dizer exclusivamente, despertam a atenção do homem, são os que repercutem desfavorável ou favoravelmente sobre a sua sorte.

Bem considerando as coisas, Kelsen destaca que, o que ressoa negativa ou positivamente sobre o homem de mentalidade primitiva não pode por ele ser ignorado não apenas porque apela imediatamente aos seus interesses, mas, sobretudo, porque é interpretado por ele em chave retributivista, dado que por ele tomado como a contraprestação, *temida* ou *desejada*, por uma prestação¹¹⁴⁵.

Por natural, o retributivismo, de início, emerge como aquele *modus operandi* de ordenação social mais espontâneo, consistente em normas estatuídas por uma vontade pressuposta como dotada de autoridade e direcionadas à seres volitivos, os quais, a depender da natureza ruim ou boa do seu comportamento prestado, ou, mais bem posto, a depender do fato de o seu comportamento normado estar em

¹¹⁴³ Conforme veremos, para Kelsen, o homem primitivo não pode ter uma cosmovisão hiperbólica *metafísica* propriamente dita, mas só uma cosmovisão hiperbólica *metassocial*, dado que ele interpreta hiperbolicamente toda a realidade por meio de categorias sociais, a começar pela categoria normativa retributivista. Isso inobstante, sua interpretação metassocial do mundo padece, epistemologicamente, dos mesmos problemas da metafísica, haja vista incorrer, tal qual esta, no uso impróprio (hiperbólico) de determinadas categorias para além dos seus limites. Portanto, embora essa visão metassocial não seja tecnicamente uma metafísica, é tão problemática quanto do ponto de vista da teoria do conhecimento, porque, afora as incoerências, inconsistências e contradições a ela conaturais enquanto narrativa hiperbólica (cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 192), consiste na aplicação indevida (conquanto ingênua) de categorias sociais para a interpretação de algo situado *além* (donde ahipérbole) da experiência social possível, a saber, nada mais nada menos que toda a realidade natural. Nesse sentido cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 48. Sobre o conceito do hiperbólico para designar o abuso de categorias conceituais cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 93 e p. 108.

¹¹⁴⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature: A sociological inquiry*, 1943, cuja leitura empreendemos cotejando com a leitura da tradução espanhola *Sociedad y naturaleza: Una investigación sociológica*. Trad. Jaime Perriau. Buenos Aires: Depalma, 1945.

¹¹⁴⁵ Por exemplo, para a mentalidade primitiva retributivista, a morte quase nunca é um fato/processo puro e simplesmente natural, pois, no mais das vezes, é julgada ou como um castigo enviado pelas instâncias sobrehumanas, ou como o resultado do cumprimento de uma vingança, ou, ainda, como um crime que deve ser vingado. Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 97-113.

desarmonia ou harmonia com os preceitos vigentes, devem ser retribuídos com uma contraprestação punitiva (temida) ou premiativa (desejada), aquela (a punição temida) comumente figurando, por força do condão coativo de uma tal ordenação, em primeiro plano na consciência primitiva¹¹⁴⁶.

No entanto, a tese capital com a qual Kelsen está às voltas nesse passo não é, ou não é tanto, a tese no sentido de que o retributivismo é uma técnica de organização social remontável ou típica aos primórdios, mas a tese no sentido de que o retributivismo assume fóruns de mentalidade, cosmovisão ou mundividência *metassocial* para o homem primitivo, quando mais não seja porque este, inconsciente e acriticamente, é dado a estender um modo de compreensão de suas relações sociais – o modo retributivista lastreado em temor e esperança – à compreensão de suas relações com a natureza em geral (animais, plantas e objetos inanimados)¹¹⁴⁷, a ponto de encarar esta como mais não sendo do que uma parte da sociedade.

Consoante o argumento de Kelsen, é por intermédio de um retributivismo içado ao *status de mentalidade metassocial* que o primitivo interpreta a natureza, o mundo, o próprio cosmos, como “partes” ou “reinos” de uma grande sociedade que a tudo compreende, bem assim as leis, os modos de ser, os processos e os ciclos naturais como “normas” e “comandos” emanados de “vontades” municidas de “autoridade”,

¹¹⁴⁶ Veja-se: “O princípio da retribuição tem, segundo sua ideia, um caráter duplo. Significa não só que uma desvantagem sofrida deve ser recompensada com a mesma desvantagem, mas também que uma vantagem recebida deve ser recompensada com a mesma vantagem. A retribuição não significa apenas punição, mas também recompensa. Mas no primeiro plano da consciência primitiva encontramos a reação contra a desvantagem sofrida” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 60). No original inglês: “The principle of retribution has, according to its idea, a double character. It means not only that a disadvantage sustained by someone else has to be requited with the same disadvantage but also that an advantage received has to be requited with the same advantage. Retribution does not only mean punishment but also reward. But in the foreground of primitive consciousness we find the reaction against the wrong”. Isso porque: “É mais importante punir o culpado do que livrar o inocente; o que é sintomático do fato de que a ideia de justiça [retributiva] é uma ideologia do Estado, da ordem social positiva, a qual é uma ordem coercitiva – uma ordem de punição e não de recompensa” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 211; grifo nosso). No original inglês: “It is more important that the guilty person be punished than that the innocent individual remain free from punishment; this is symptomatic of the fact that the idea of justice is an ideology of the state, of the positive social order which is a coercive order – an order of punishment and not of reward”. É digno de nota, por fim, o seguinte: que “[a] técnica da recompensa desempenha um papel significativo apenas nas relações privadas de indivíduos” (KELSEN, Hans. *O direito como técnica social específica. In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 225-250, 2001, p. 229).

¹¹⁴⁷ Leia-se: “O princípio fundamental que determina o comportamento do homem primitivo em relação à natureza é o mesmo que decide seu comportamento face aos membros do seu grupo e dos outros grupos, a saber, o princípio social da retribuição” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 49). No original inglês: “The fundamental principle which determines primitive man's behavior toward nature is the same as that which decides his conduct toward the members of his own and other groups – the social principle of retribution”.

as quais, dessa forma, “animam”, “governam”, “dirigem”, “dominam”, “desfavorecem” e “favorecem” os seres¹¹⁴⁸.

Afinal, conforme o raciocínio kelseniano, se o *modus operandi* retributivo consiste em seres volitivos que interagem entre si segundo normas que tanto deles exigem determinadas condutas quanto amarram punições temidas à sua inobservância e recompensas desejadas à sua observância, e se é a um tal *modus operandi* que se recorre ingenuamente para a interpretação não apenas da sociedade *stricto sensu*, mas, outrossim, da própria natureza, a que outro resultado se poderia chegar a não ser neste conducente a uma representação sociomórfica do mundo, em que toda a ordem da natureza é interpretada à imagem e semelhança da ordem social retributivista? De fato, a julgar pelas aduções de Kelsen, somente se atentando à lógica retributivista primitiva do chamado “homem natural” é que se pode compreender o porquê que, para ele, a natureza afigura-se como um apêndice da sociedade (sociocentrismo), as leis naturais têm a feição de normas, a necessidade dos fenômenos é encarada como uma questão de destino ou inviolabilidade das normas (para não dizer dos tabus, dado o ingrediente sacral que as permeiam)¹¹⁴⁹, as forças naturais são transfiguradas em autoridades sobrehumanas¹¹⁵⁰, a busca das causas

¹¹⁴⁸ A respeito das ressonâncias dessa hiperbolização mítica do retributivismo sobre a filosofia grega, máxime sobre a metafísica dos “pré-socráticos”, cuja representação do cosmos é fortemente marcada por um modelo social monárquico, cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 234 e ss.

¹¹⁴⁹ Leia-se: “A instituição do tabu, tão importante para a sociedade primitiva, tem caráter especificamente religioso e se baseia essencialmente sobre o princípio da retribuição” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 57). No original inglês: “The institution of taboo, so important for primitive society, has specifically a religious character and is based essentially on the principle of retribution”. Ainda: “Não é correto falar de transformação de tabus primitivos em normas éticas, visto que o tabu mais primitivo já é uma norma social, *i.e.*, uma proibição que tem um caráter social e, portanto, moral ou jurídico. Essas duas qualidades não podem ser separadas no desenvolvimento social inicial” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 100). No original inglês: “It is not correct to speak of a transformation of primitive taboos into ethical norms, since the most primitive taboo is already a social norm, *i.e.*, a prohibition which has a social and therefore a moral or legal character. These two qualities cannot be separated in early social development”.

¹¹⁵⁰ *Sobrehumanas, não sobrenaturais*: “[...] a caracterização costumeira do homem primitivo como um ‘homem no estado de natureza’ ou um ‘homem natural’ é inepta. Nada parece ‘natural’ para ele porque tudo, tão logo ele procura explicar, é ‘artificial’ ou ‘feito’, não necessariamente por ele mesmo, mas por seus semelhantes ou mesmo por seres sobrehumanos; um exemplo típico disso é sua [...] interpretação da morte como assassinato ou como punição. O homem primitivo não é um ‘homem natural’ porque é um ‘homem social’ no sentido mais estrito da palavra. **Portanto, não se deve denominar os seres pessoais, aos quais ele atribui os eventos da natureza, como sobrenaturais, mas sim como seres sobrehumanos.** Visto que ele não conhece a natureza, ele não pode imaginar uma sobrenatureza. O dualismo de um reino ‘natural’ e um ‘sobrenatural’, de um mundo ‘físico’ e um ‘metafísico’, não é possível enquanto não entra em cena aquele único dualismo capaz de constituir o conceito de ‘natureza’, qual seja, o dualismo de natureza e sociedade” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 48; grifo do autor; negrito nosso). No original inglês: “[...] the customary characterization of primitive man as a ‘man in a state of nature’ or a ‘natural man’ is inept. Nothing appears ‘natural’ to him because everything, as soon as he seeks to explain it, is ‘artificial’ or ‘made’, not necessarily by himself but by his fellow-men or even by superhuman beings; a typical example of this is his [...] interpretation of death

consiste em busca dos autores responsáveis, e os efeitos naturais ruins ou bons que se abatem sobre a sorte dos homens valem como contraprestações punitivas ou recompensadoras de comportamentos culposos ou meritórios, quer dizer, desconformes ou conformes as normas¹¹⁵¹.

Exemplar, nesse sentido, é a disposição do homem primitivo, em sua vida prática, para, sob o medo constante das retribuições negativas e a esperança teimosa das retribuições positivas, receber a má ou a boa colheita, os reveses ou o bom tempo no mar, o insucesso ou o sucesso na caça, a derrota ou a vitória na guerra, a infertilidade ou a fertilidade, o infortúnio ou a prosperidade, enfim, o mal ou o bem, senão como punições ou recompensas¹¹⁵², de resto cridas como enviadas a mando daqueles entes personificadores das autoridades sobrehumanas instituidoras das exigências normativas e ou encarregadas da execução de suas sanções, como sejam as almas dos antepassados (ou manes)¹¹⁵³, os totens (que, de um ângulo retributivista, reduzem-se a acordos tácitos entre o grupo e os animais objetos de seus medos e interesses)¹¹⁵⁴, os espíritos invisíveis, os deuses e quejandos:

A necessidade de explicação do primitivo é limitada aos fatos que influem diretamente sobre seus interesses individuais. Esses são os fatos que ele, em sua consciência orientada coletivamente, julga úteis ou prejudiciais ao seu grupo. Somente tais fatos exigem interpretação. Uma vez que o indivíduo interpreta os fatos prejudiciais como punição e os fatos úteis como recompensa, por meio dos quais a vontade inviolável da autoridade sobrehumana reage ao comportamento humano que aprova ou desaprova,

either as murder or as punishment. Primitive man is not a 'natural man' because he is a 'social man' in the strictest sense of the word. Therefore, one must not term the personal beings, to whom he traces the events of nature, as supernatural but rather as superhuman beings. Since he knows no nature, he cannot imagine a supernature. The dualism of a 'natural' and a 'supernatural', a 'physical' and a 'metaphysical', realm is not possible so long as there does not exist the dualism which alone constitutes the concept 'nature', namely, that of nature and society".

¹¹⁵¹ A título de curiosidade, poder-se-ia dizer que, à luz dessa perspectiva kelseniana, o propósito kantiano de fundamentar uma cosmovisão hiperbólico-teológica na moral, *mutatis mutantis*, de há muito fora realizado, desde que se conceda a Kelsen que a ordem normativa positiva (terrena) do primitivo éo que efetivamente embasa, à guisa de modelo, a sua cosmovisão hiperbólico-mítica.

¹¹⁵² Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 49-185.

¹¹⁵³ Leia-se: "A ideia de uma alma continuando a vida após a morte tem o efeito de acalmar o medo da morte e de criar o medo dos mortos, que se acredita serem capazes de se vingar de seus assassinos" (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 53). No original inglês: "The idea of a soul continuing life after death has the effect of allaying the fear of death and of creating a fear of the dead, who are believed capable of revenging themselves upon their murderers". Aliás, a vingança de sangue, não raramente, parece ser motivada menos pela sede de vingança propriamente dita do que pelo medo de retaliação (contravindança) dos mortos. Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 307-308; e KELSEN, Hans. A alma e o direito. In: *Contra o Absoluto*, p. 66-67.

¹¹⁵⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 75. Para uma amostra dos dogmas que comumente orientam a estatuição do chamado "código totêmico", como, por exemplo, que certos animais não devem ser mortos nem comidos, que os animais que morrem acidentalmente devem ser pranteados e enterrados com os mesmos ritos dos membros do grupo, que, às vezes, apenas certas partes de um animal não devem ser comidas etc., cf. KELSEN, Hans. Nota 106. In: *Society and nature*, p. 304-305.

ele acredita em uma certa rigidez [binária] governando os eventos – nenhuma punição sem castigo, nenhuma recompensa sem mérito.¹¹⁵⁵

Inclusive, não há estranhar esse componente personalístico-animista na composição de uma tal cosmovisão retributivista, porquanto, uma vez que se trata de uma cosmovisão fundamentalmente *hiperbólica*, a personificação hipostasiadora da autoridade sobrehumana associada à criação e ou execução da norma retributiva – na forma, por exemplo, de almas, totens, espíritos e deuses (tal como sucede, inicialmente, na mitologia)¹¹⁵⁶, ou de um único deus (tal como ocorre mais tarde no âmbito da metafísica teológico-monoteísta) –, faz-se como que o arremate natural de todo esse processo de hiperbolização da retribuição:

O pensamento personalista e o causal se excluem. O homem primitivo relaciona os eventos que deseja compreender não a elementos [naturais] do mesmo tipo, mas a elementos de um tipo diferente [elementos sociais], não a um objeto, mas a um sujeito, não a uma coisa, mas a uma pessoa. Se algo deve ser explicado, o homem primitivo não pergunta, como o homem civilizado cientificamente educado: “Como isso aconteceu?” mas “Quem fez isso?”¹¹⁵⁷

Não por acaso, essa concepção hiperbólica da retribuição, na medida em que nela, como é de praxe nas concepções hiperbólicas, o elemento volitivo-emocional (medo e esperança) prepondera sobre o elemento cognitivo-racional, apresenta-se, historicamente, como uma chocadeira profusa de dispositivos ideológicos, como, por exemplo, desde o recurso à ameaças e promessas de sanções transcendentais para fins de controle social, até a justificação conformista da sorte no mundo como o destino devido (o quinhão merecido), passando pelo escamoteamento da vingança, a

¹¹⁵⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 263. No original inglês: “The primitive's need of explanation is limited to those facts which directly affect his individual interests. These are the facts which he, with his collectively oriented consciousness, considers useful or harmful to his group. They alone press upon him for interpretation. Since the individual interprets the harmful facts as punishment and the useful facts as reward, by means of which the inviolable will of the superhuman authority reacts to human behavior which it likes or dislikes, he believes in a certain rigidity governing events – no punishment without wrong, no reward without merit”.

¹¹⁵⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 118-123 e p. 133, onde se lê que a função característica do mito não é responder, por uma história, “[...] às interrogações que o homem faz quando percebe o mundo, mas interpretar a realidade de acordo com o princípio da retribuição, que só pode ser realizado em um processo social. Que esse processo seja representado em uma história é de menor importância”. No original inglês: “The characteristic function of the myth’ is not, as Gunkel believes, to answer ‘by a story’ the questions which man asks when he perceives the world but to interpret reality according to the principle of retribution, which can be realized only in a social process. That this process is represented in a story is of minor importance”.

¹¹⁵⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 42; grifo do autor. No original inglês: “Personalistic and causal thinking exclude one another. Primitive man traces events, which he wishes to understand, not to elements of the same kind but to elements of a different kind, not to an object but to a subject, not to a thing but to a person. If something must be explained, primitive man does not, like the scientifically educated civilized man, ask ‘How did it happen?’ but ‘Who did it?’”.

racionalização livre-arbitrista da culpa e do mérito (os quais, vede bem, não é que não existem... mas, dado que condicionados como qualquer outro fenômeno, nada têm que ver com livre-arbítrio e retribuição livre-arbitrista), a doutrina da transmigração purificadora das almas culposas rumo ao merecimento da redenção (metempsicose) etc.

Portanto, eis aí, em largos traços, a situação originária da qual, no entender de Kelsen, uma mentalidade distinta – se bem que não de todo adversa – da retributivista, qual seja, a mentalidade causal, irá gradativamente se emancipar.

Isso porque, se, gnoseologicamente, a mentalidade retributivista é hiperbólica e ideológica, a mentalidade causal, por seu lado, é anti-hiperbólica e anti-ideológica, isto é, científica, embora, como não poderia deixar de ser, segundo graus (e.g. naturalismo, ceticismo, atomismo, racionalismo, empirismo, materialismo, criticismo, positivismo etc.) e modos (como sejam o técnico, o filosófico e o científico *stricto sensu*) variados.

A propósito, cumpre destacar que, é na obra *Sociedade e natureza* que o nosso autor tematiza de modo autônomo e discorre mais longamente sobre as relações da causalidade com a imputação retributivista.

Em que pese a quantidade assombrosa de exemplos, relatos, depoimentos e registros aí mobilizados por Kelsen com vistas a respaldar sua tese, esta, como temos vindo à expor, é relativamente simples e poderia assim ser resumida: nos primórdios, o princípio que condiciona a cosmovisão do homem não é o princípio da causalidade (em que o cognitivo-racional prepondera sobre o volitivo-emocional), mas o da retribuição (em que o volitivo-emocional prepondera sobre o cognitivo-racional)¹¹⁵⁸,

¹¹⁵⁸ Leia-se: “A consciência do homem primitivo é essencialmente caracterizada pelo fato de que nele o componente racional, que visa a cognição objetiva, fica muito abaixo do componente emocional, que surge do sentimento e da volição; originalmente, esse componente emocional dominou quase exclusivamente a mente do homem primitivo. Uma consideração da peculiaridade e função dessas duas atitudes fundamentalmente diferentes do homem ante a sua realidade circundante é extremamente importante para a compreensão da mentalidade primitiva. Uma leva à ideia de uma conexão objetiva entre as coisas, à realidade causalmente determinada, à natureza, logo, à realidade tal como determinada para o homem civilizado; a outra leva à ideias que não descrevem o mundo nem satisfazem nossa curiosidade e desejo de conhecimento, visto que servem a interesses subjetivos não-cognitivos. Essas últimas ideias, por estarem relacionadas com objetos que desejamos ou tememos, são formadas mais pela fantasia produtora do que pela observação receptiva; inteiramente ambivalentes, elas diminuem e aumentam a emoção inicial, satisfazem e reexcitam o desejo, e acalmam e estimulam o medo. Nessas ideias se baseiam os conceitos de valor: do que é útil porque desejado, do que é prejudicial porque temido, do que é moralmente bom ou mau porque é a expressão de um interesse de um grupo, e não de um indivíduo. Essas ideias não estão preocupadas em explicar fenômenos, mas com a necessidade que um espírito primitivo sente de reagir a eventos naturais, cuja justificativa é a função específica dessas ideias” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 1). No original inglês: “The consciousness of primitive man is essentially characterized by the fact that with him the

pois, por achar-se o homem completamente engolfado por seu entorno social, ao qual, para o bem ou para o mal, deve tudo o que tem¹¹⁵⁹, é inconscientemente levado a hiperbolizar e ideologizar sua ordem social retributivista como o centro (sociocentrismo)¹¹⁶⁰ e medida de interpretação (sociomorfismo)¹¹⁶¹ do mundo, sendo certo que, o princípio da causalidade e a mentalidade a ele conexas, a mentalidade científica, só entram em cena posteriormente por um processo de libertação gradativa (pré-socráticos, filosofia clássica, iluminismo, revolução científica/nova ciência natural, física moderna) daquele retributivismo hiperbólico-ideológico primordial.

Essa, *in nuce*, é toda a tese que Kelsen quer provar com um sem-número de dados, provenientes das fontes as mais diversas (etnologia, história da religião, arqueologia, história da filosofia, física, etnografia, para ficar nas mais evidentes), em

rational component, which is aimed at objective cognition, lags far behind the emotional component, which arises from feeling and volition; originally this emotional component almost exclusively dominated the mind of early man. A consideration of the peculiarity and function of these two fundamentally different attitudes of man toward his environment is extremely important for a comprehension of primitive mentality. One leads to the idea of an objective connection between things, to reality as determined for civilized man by the laws of causality, to nature; the other leads to ideas which neither describe the world nor satisfy our curiosity and desire for knowledge but which serve subjective noncognitive interests. These latter ideas, because they are related to objects which we desire or fear, are formed rather by productive fantasy than by receptive observation; ambivalent throughout, they decrease as well as increase the initial emotion, satisfy as well as re-excite desire, and allay as well as stir up fear. Upon these ideas are based concepts of value: of what is useful because desired, of what is harmful because feared, of what is morally good or bad because it is the expression of a group, rather than an individual, interest. These ideas are not concerned with explaining phenomena but with the need which primitive man feels for reacting to natural events, the justification of which action is the specific function of these ideas”.

¹¹⁵⁹ Veja-se: “A importância da socialização para o homem primitivo, a função objetiva da sociedade, consiste, evidentemente, na proteção maior que ela proporciona a certos interesses – sobretudo à vida, que para o homem primitivo é o bem mais precioso, senão o único bem. Deve-se admitir que às vezes são relatados casos de selvagens que não consideram a vida o mais precioso dos bens e não parecem temer a morte; sob certas circunstâncias, eles até voluntariamente abrem mão de suas vidas. Estas, entretanto, são exceções que, se forem observadas corretamente, podem ser explicadas por condições especiais. Os primeiros missionários que trabalharam entre os Índios Norte-americanos [por exemplo] relataram que os selvagens temiam muito a morte; mas eles a enfrentavam com sangue-frio. Isso parece uma contradição. Mas isso pode ser explicado pelo fato de que o indivíduo deseja parecer corajoso. Os costumes das tribos exigem tal comportamento e a ordem social é suficientemente eficaz para impedir que o indivíduo demonstre seu medo instintivo” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 53; grifo do autor). No original inglês: “The importance of socialization for primitive man, the objective function of society, consists apparently in the increased protection it provides for certain interests—above all, for life, which to primitive man is the most precious, if not perhaps the only, good. It must be admitted that sometimes cases are reported of savages who do not regard life as the most precious of all goods and do not seem to fear death; under certain circumstances, they even voluntarily give up their lives. These, however, are exceptions which, if they are at all correctly observed, can be explained by special conditions. The first missionaries who worked among the American Indians reported that the savages feared death very strongly; but they met it cold-bloodedly. This seems to be a contradiction. But it can be explained by the fact that the individual wishes to appear courageous. The customs of the tribes require such a behavior, and the social order is sufficiently effective to prevent the individual from showing his instinctive fear”.

¹¹⁶⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 263-264.

¹¹⁶¹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 40-41.

*Sociedade e natureza*¹¹⁶². Aliás, no texto em questão, são tantos os materiais carreados por Kelsen a fim de sustentar seu argumento elementar que a impressão que se tem, afora a perplexidade ante a demonstração de sua estupenda capacidade para manusear toneladas de informações aparentemente desencontradas, é a de que, à maneira de um caleidoscópio, ele está a exhibir sua mesma e única tese em uma miríade de ilustrações.

Mas impressões pessoais à parte, importa ter em atenção, doravante, o segundo momento dessa tese kelseniana que estamos a examinar, qual seja, o momento em que Kelsen põe a descoberto a genealogia do princípio da causalidade no princípio da retribuição.

Com efeito, ao analisar mais de perto esse ponto, o mestre austríaco afirma haver traços (como que atávicos) do princípio da retribuição nas principais características do princípio da causalidade, considerando-se que **(I)** a causa “responsável” pelo efeito remonta à prestação responsável pela contraprestação, **(II)** a “irreversibilidade” da sequência causa-efeito é uma reminiscência da assimetria temporal entre prestação e contraprestação, **(III)** a bipartição “a causa-o efeito” guarda vestígios da bipartição terminativa prestação-contraprestação, **(IV)** a necessidade causal “absoluta” dá-se como um resíduo da inviolabilidade ou validade absoluta da norma, ou, antes, da inescapabilidade da retribuição, **(V)** a valorização exacerbada do “poder de previsibilidade” da causalidade soa como um eco da fixação prático-normativa com o futuro e **(VI)** o pressuposto apriorístico da causalidade universal é a

¹¹⁶² Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, 1943. Tanto é verdade que Kelsen não teve problema em apresentar pelo menos quatro versões mais enxutas da tese em tela, as quais, embora menos sortidas em nível ilustrativo, são satisfatoriamente claras em nível argumentativo. Ei-las: KELSEN, Hans. A alma e o direito. In: *Contra o Absoluto*, p. 55-72 (artigo, diga-se de passagem, escrito em 1936 e que se inicia com esta interessante alusão à elaboração da obra que viria a se intitular *Sociedade e natureza*: “A exposição que se segue não deve ser considerada mais do que uma expressão provisória de minhas ideias. Não se trata senão de um fragmento de um trabalho bem mais complexo que aparecerá proximamente sob o mesmo título. É nesse título que reúno a abundante documentação etnológica e de história religiosa sobre a qual se fundamentam minhas conclusões, mas que seria impossível resumir no espaço restrito desta exposição”. Como se vê, ele terminou por modificar o título.); KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. In: *O que é a justiça?*, p. 301-321 (originariamente publicado em alemão em 1941 e cuja segunda edição, modificada e publicada em inglês, torna-se a obra *Sociedade e natureza*); KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é justiça?*, p. 323-348; e KELSEN, Hans. Direito e ciência. In: *Teoria pura do direito*, p. 79-119 (não é por acaso que, nesta sua obra- síntese, Kelsen arrole num capítulo intitulado *Direito e ciência* vários dos temas afetos ao livro *Sociedade e natureza*, tais como “Causalidade e imputação; lei natural e lei jurídica”, “O princípio da imputação no pensamento dos primitivos”, “O surgimento do princípio causal a partir do princípio retributivo”, “Diferenças entre o princípio da causalidade e o princípio da imputação” e “O problema da liberdade”, assente que, do ponto de vista do pensamento kelseniano, *Sociedade e natureza* e *Direito e ciência* são títulos, em grande medida, intercambiáveis). Para maiores detalhes do contexto em que Kelsen empreende esses estudos cf. KELSEN, Hans. *Autobiografia de Hans Kelsen*, p. 96-100.

versão racionalizada do credo numa vontade sobrehumana (onipotente e onisciente) que a tudo orchestra.

Vejamos então o modo com que Kelsen desenvolve cada um desses pontos.

Sobre a concepção usual que toma a causa como uma substância ativa criadora e responsável pelo efeito, Kelsen vai dizer que essa concepção remonta à concepção retributivista que toma a prestação como algo que cria, atrai e responde pela contraprestação.

Nos quadros da mentalidade retributivista, isso acontece porque, como visto, prestação e contraprestação são concebidas como elementos substancialmente iguais (substancialismo), ou, mais bem posto, como elementos que, embora em direções diferentes (prestação que vai →, contraprestação que volta ←), portam uma mesma natureza. Para dizer com mais precisão, a má conduta (desobediência) cria e atrai o que lhe é semelhante, o mal da punição, e a boa conduta (obediência) cria e atrai o que lhe é semelhante, o bem da recompensa, com o que a má ou boa conduta responde, à maneira de um autor, pela punição ou recompensa por ela gerada.

Aliás, a má ou boa conduta prestada determina não apenas a qualidade má ou boa da contraprestação, mas, também, a quantidade desta, porquanto a contraprestação deverá ser tanto mais maléfica (punitiva) ou benéfica (recompensadora) quanto maior houver sido a maldade ou bondade da conduta prestada¹¹⁶³. Em outros termos, na mentalidade retributivista, estabelece-se o fator “origem em comum” como condição da relação de dois elementos, admitindo-se que somente coisas iguais podem se relacionar entre si; movimenta-se à maneira de um bumerangue, pois acredita-se que deve “voltar” o mal da punição ou o bem da recompensa conforme “tenha ido” o mal da desobediência ou o bem da obediência; e encara-se a contraprestação como uma espécie de “criação” da prestação.

Desse modo, seria de esperar que a mentalidade causal, ao se separar da mentalidade retributivista primitiva, se comportasse de modo diferente desta. Mas, como Kelsen bem o nota, o procedimento causal continua bastante ligado ao

¹¹⁶³ Tomando por referência a retribuição negativa (que é a modalidade de retribuição que figura em primeiro plano na consciência retributivista), diz Kelsen: “A tendência substancializadora do pensamento primitivo faz o homem – mesmo o homem civilizado – acreditar que o mal sofrido e o que deve ser infligido de acordo com o princípio da retribuição podem e devem ser ‘iguais’ – iguais em ambos os sentidos, isto é, quantitativo e qualitativo” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 59; grifo do autor). No original inglês: “The substantializing tendency of primitive thinking makes man – even civilized man – believe that the evil which one sustains and the evil which one must inflict according to the principle of retribution can and shall be ‘equal’ – equal in both a quantitative and a qualitative sense”.

retributivista, dado que, frequentemente, a relação de causa e efeito é encarada como uma relação de elementos homogêneos, isto é, como uma relação de elementos que compartilham uma substância em comum, e o efeito é a reação afim, qualitativa e quantitativamente, a um determinado tipo de ação causal, quando não a criatura engendrada pela causa criadora e que a esta obedece¹¹⁶⁴.

Donde, não raramente, a causa ser considerada como uma espécie de agente, que atrai, cria e é responsável pelo efeito, tal como, aliás, pode-se observar claramente, porventura por consistir numa mentalidade causal ainda por demais presa à mentalidade hiperbólica mítico-retributivista, na metafísica dos filósofos gregos, mesmo na metafísica materialista dos atomistas, em que os conceitos de causa e culpa continuam a se misturar:

A afirmação de Plínio de que Demócrito reconheceu apenas duas divindades, *Poenam et Beneficium* (Punição e Recompensa), é bastante compreensível. Quando Aristóteles retratou a lei atomística da causalidade nestas palavras, "... que nada acontece casualmente, pois mesmo esta tem uma causa definida" [...], e quando, em Demócrito, bem como em qualquer outra parte da antiga filosofia da natureza, "causa" significava *aitía*, então não se deve esquecer que o significado original dessa palavra era "culpa". A causa é "responsável" pelo efeito. Esta é a conexão interna entre os dois elementos da lei da causalidade; e a ideia de tal conexão interna entre causa e efeito ainda não desapareceu de todo do pensamento da ciência natural moderna.¹¹⁶⁵

No entanto, ainda a esse respeito, dá-se o caso de perguntarmo-nos: para que imputar retributivamente? Isto é, para que imputar para uma condição de natureza x uma consequência de natureza igualmente x, ou, o que é a mesma coisa, para que imputar em termos de prestação e contraprestação? E por que esse modo de ver imputativo-retributivo exerce tamanha atração sobre o pensamento causal? Conforme se depreende das asserções de Kelsen, é a ideia de (re)equilíbrio¹¹⁶⁶ (*o igual que é pago com o igual*)¹¹⁶⁷ que se persegue no retributivismo, o qual termina por adquirir o

¹¹⁶⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 234 e ss.

¹¹⁶⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 248; grifo do autor. No original inglês: "Pliny's assertion that Democritus recognized only two deities, *Poenam et Beneficium* (Punishment and Reward), is quite understandable. When Aristotle pictured the atomistic law of causality in these words, '...that nothing happens casually, but that everything we speak of in that way has really a definite cause' [...], and when, in Democritus as well as elsewhere in the old philosophy of nature, 'cause' meant *aitía*, then one must not forget that this word's original meaning was 'guilt'. The cause is 'responsible' for the effect. This is the internal connection between the two elements of the law of causality; and the idea of such an internal connection between cause and effect has not yet entirely disappeared from the thinking of modern natural Science". Para maiores detalhes etimológicos KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 378.

¹¹⁶⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 236-237.

¹¹⁶⁷ Lembre-se que o talão é a forma mais intuitiva e drástica desse equilíbrio retributivista: um olho por um olho, um dente por um dente, uma morte por uma morte (*an eye for an eye, a tooth for a tooth, a death for a death*). Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 58. Aliás, registre-se, por oportuno, que,

valor de norma ou critério de justiça exatamente por isso, quer dizer, por pesar e tomar como medida da punição ou da recompensa a conduta tida como má ou boa (não por acaso, *a balança é o símbolo específico da justiça retributiva*)¹¹⁶⁸.

É dizer: “[...] morte por morte! Um Ângelo por um Cláudio! A pressa sempre recompensa a pressa, com morosidade é que se responde à morosidade. Uma coisa só fica quite com coisa igual, sempre medida por medida”.¹¹⁶⁹

Por tal forma que, se, apesar dos pesares, o mundo ainda se mantém, é senão porque há (ou “deve haver”) alguma igualdade significativa entre as causas e os efeitos, logo, um (re)equilíbrio natural, logo, uma justiça cósmica (em que, à maneira dos gregos de outrora, *Dike* identifica-se com *Cronos*)¹¹⁷⁰, ou, como dirá o Schopenhauer da metafísica da Vontade, uma justiça eterna¹¹⁷¹.

Ato contínuo, Kelsen vislumbra a irreversibilidade da sequência causa e efeito como reminiscência da assimetria entre prestação e contraprestação. A crer no pensador vienense, a ciência começa por se dar conta da categoria do tempo nas relações de causalidade graças ao dinamismo da retribuição. De fato, na imputação retributivista, conforme facilmente inferível das ponderações *supra*, a prestação deve preceder a contraprestação, ou, o que dá no mesmo, esta deve suceder aquela. Por conseguinte, de um ponto de vista retributivista, não há falar, simplesmente porque desprovido de sentido, em simultaneidade de prestação e contraprestação, pois esta só é concebível como a paga punitiva ou recompensadora devida ao agir ruim ou bom, vale dizer, desconforme ou conforme a norma, e a prestação só tem significado como a fonte do motivo culposo ou virtuoso justificador da paga – para não mencionar como soaria disparatado, ao ponto de vista em questão, uma contraprestação que precedesse a prestação, isto é, um castigo ou uma recompensa estipulado sem o pretexto de um feito ruim ou bom:

Kant, que rechaça o humanista Beccaria, tinha por critério de justiça nada mais nada menos que o talião. Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 174 e ss.

¹¹⁶⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 191.

¹¹⁶⁹ Cf. SHAKESPEARE, William. *Medida por medida*. Trad. Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2014, p. 129.

¹¹⁷⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 209.

¹¹⁷¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. II, p. 266 e p. 295-315. Para uma especulação interessante (conquanto por demais solta e circunstancial) da possível influência da ideia schopenhaueriana da justiça eterna no modo como Kelsen concebe sua teoria do retributivismo hiperbólico metassocial (feito basicamente de culpa e medo de punição) contextualizador do processo de emancipação do princípio da causalidade cf. RODRIGUES, Eli Vagner Francisco. O conceito de culpa na concepção de ordenamento moral do mundo na filosofia de Schopenhauer. In: DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chão (Orgs.). *Schopenhauer: A filosofia e o filosofar*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 103-119, 2018.

De acordo com o princípio da retribuição, as duas partes estão conectadas no sentido de que uma deve preceder cronologicamente a outra: primeiro o crime e depois a punição; primeiro o mérito e depois a recompensa. Mas as duas divisões não são intercambiáveis. E a simultaneidade das duas partes é inconcebível.¹¹⁷²

Mesmo quando se diz que, “naturalmente”, o mal se autopune e o bem se autorrecompensa, o dinamismo assimétrico da retribuição não é afastado de todo, pois, por mais que seja possível pensar em um mal como punição acompanhando a prática do mal ou um bem como gratificação acompanhando a prática do bem, alguma ação má ou boa teve de primeiramente surgir para que alguma punição ou gratificação pudesse aparecer e então se somar à má ou boa ação. Do contrário, como viabilizar a ideia de retribuição, isto é, a ideia de algo que *se segue* como o *pagamento devido*?

Assim, a mentalidade causal, ao estabelecer a assimetria da causa e do efeito, isto é, que, necessariamente, a causa situa-se num momento anterior ao momento do efeito e este situa-se num momento posterior ao momento daquela, e que, conseqüentemente, é um contrassenso falar em causalidade simultânea (ou, pior, num efeito que antecederse sua causa ou numa causa que sucedesse seu efeito), o faz tendo por referência um modelo já assaz arraigado de percepção das relações entre as coisas no tempo, seja ele, o modelo retributivista, em conformidade com o qual só se imputa uma consequência-contraprestação como algo de *posterior* a uma condição-prestação *precedente*:

Cronologicamente, a causa deve preceder o efeito tal como o mal deve preceder a punição. [...] Nesse dinamismo de retribuição, o pensamento científico percebe, pela primeira vez, a categoria do tempo [...]. A razão pela qual a ciência moderna ainda caracteriza a relação de causa e efeito como assimétrica e ainda sustenta que a causa deve preceder o efeito no tempo é que a causa era originalmente a culpa e o efeito a punição.¹¹⁷³

Isso significa dizer que, para Kelsen, levando-se em conta a firme convicção com que o primitivo estabelece o condicionamento temporal da retribuição, é pouco mais do que provável que ela tenha analogicamente influenciado a convicção não

¹¹⁷² Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 255. No original inglês: “According to the principle of retribution, the two parts are connected in the sense that one must chronologically precede the other: first the crime and then the punishment; first the merit and then the reward. But the two divisions are not interchangeable. And the simultaneity of the two parts is inconceivable”.

¹¹⁷³ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 363. No original inglês: “Chronologically, the cause, as the wrong, must precede the effect, as the punishment. [...] In this dynamism of retribution, scientific thought for the first time realizes the time category [...]. The reason why modern science still characterizes the relationship of cause and effect as asymmetrical and still maintains that the cause must precede the effect in time is that the cause was originally the wrong and the effect was the punishment”.

menos firme com que, posteriormente, a mentalidade causal irá estabelecer o condicionamento temporal da causalidade:

A lei da causalidade é, ou foi originalmente, considerada [...] por analogia ao princípio da retribuição, cujas duas partes estão ligadas em uma sequência cronológica irreversível. Nessa forma de princípio assimétrico, a lei da causalidade foi concebida como a forma fundamental da lei da natureza.¹¹⁷⁴

Prosseguindo, Kelsen identifica vestígios da bipartição terminativa prestação-contraprestação no hábito de separar rigidamente causa e efeito, bem como de considerar como causa apenas a última condição ou a condição “decisiva” de um estado causal feito de várias condições e como efeito apenas o aspecto mais expressivo do estado de implicações que é todo o efeito.

Novamente, uma noção que se origina na esfera da retribuição vai influenciar a maneira de se conceber a causalidade, porque é naquela que, por dimanar de um ato de vontade, pode-se determinar, terminantemente, a relação entre um elemento (contraprestação) como consequência, por um lado, e um elemento (prestação) como fato condicionante, por outro lado, sem a necessidade de determinações de outros elementos anteriores ao fato condicionante ou subsequentes à consequência.

Desse modo, a concepção algo forçada de que causa e efeito são eventos claramente distintos, assim como que a última condição ou a condição mais “decisiva” do estado causal é a causa e de que o fenômeno mais palpável daí resultante é o efeito (uma causa, um efeito), é senão a transposição para o terreno causal do hábito de estatuir, por meio do arbítrio da vontade, um ponto terminal na relação de condição e consequência a que já se está acostumado no terreno retributivo (uma inobservância, uma pena; uma observância, uma recompensa):

A chamada "causa" muda imperceptivelmente no chamado "efeito". Causa e efeito são, nas palavras de Goethe, "um fenômeno indivisível". Que, no entanto, os separamos um do outro, até mesmo os opomos um ao outro, que intencionalmente isolamos da cadeia contínua de inumeráveis elementos apenas dois elementos como a causa e o efeito que é imputado apenas a esta causa, deve-se ao hábito antiquíssimo de interpretar a natureza de acordo com o princípio da retribuição. Este conecta a um evento particular, caracterizado como transgressão, uma punição, bem como os separam [transgressão e punição], cronologicamente, de modo claro. A possibilidade de isolar esses dois fatos de um fluxo contínuo de eventos se deve a que ambos são "arbitrariamente" determinados e ligados entre si pela vontade divina ou humana manifesta por meio da norma da retribuição.¹¹⁷⁵

¹¹⁷⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 255. No original inglês: “The law of causality is, or was originally, considered [...] by analogy to the principle of retribution, the two parts of which are linked in an irreversible chronological sequence. In this form of an asymmetrical principle the law of causality was conceived as the fundamental form of the law of nature”.

¹¹⁷⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 253-254; grifo do autor. No original inglês: “The so-called ‘cause’ changes imperceptibly into the so-called ‘effect’. Cause and effect are, in the words of Goethe,

Inclusive, Kelsen, com a agudeza que lhe é peculiar, vai sugerir o livre-arbítrio e a *prima causa* (e congêneres, como a causa primordial e a *causa sui*)¹¹⁷⁶ – expressões que são de “a causa das causas” –, como mais não sendo do que relíquias desse expediente mental preguiçoso¹¹⁷⁷, herdado do módulo retributivista, de estabelecer arbitrariamente um ponto terminal, se bem que, aqui, um ponto terminal especificamente do lado da causa. (Não ocorre a Kelsen, mas, a partir de suas premissas, teria sido perfeitamente lógico se ele houvesse indicado, por exemplo, um evento como o do “juízo final” como um caso de ponto terminal especificamente do lado do efeito.)

A seguir, o pensador austríaco enxerga na necessidade “absoluta” da lei da causalidade um resquício da validade absoluta da norma retributiva, dado que, tal como esta é crida, pela mente retributivista primitiva, como algo de que não se pode escapar, sim, um destino fatal, aquela, a necessidade da lei causal, tende a ser vista como uma lei da natureza absolutamente vinculativa:

A inviolabilidade da lei causal [...], o caráter absoluto de sua validade, originou-se na inviolabilidade que o mito e a filosofia da natureza (influenciada pelo mito) atribuem ao princípio da retribuição enquanto substância de uma vontade divina, e, portanto, absolutamente vinculativa. A partir desse princípio de retribuição, as primeiras ciências naturais elaboraram sua lei da natureza.¹¹⁷⁸

‘an indivisible phenomenon’. That we nevertheless separate them from one another, even oppose them to one another, that we intentionall isolate from the continuous chain of innumerable elements two alone as *the cause* and *the effect* which is imputed to this cause alone, is due to the age-old habit of interpreting nature according to the principle of retribution. The latter connects a particular event, characterized as wrong, with the punishment, likewise a precisely determined event clearly separated chronologically from the first. The possibility of isolating these two facts from a continuous stream of events is due to the fact that both are ‘arbitrarily’ determined and linked together by either divine or human will expressed through the norm of retribution”.

¹¹⁷⁶ Veja-se: “A pressuposição de uma primeira causa, de uma *prima causa*, o análogo do ponto terminal da imputação, é inconciliável com a ideia de causalidade [...]. A representação de uma primeira causa que, como vontade criadora de Deus ou como vontade livre do homem, desempenha na metafísica religiosa papel decisivo, é igualmente um resíduo do pensamento primitivo em que o princípio da causalidade ainda não se havia emancipado do da imputação” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 101-102; grifo do autor). No mesmo sentido: “A ideia ilusória da vontade humana como *prima causa* é o resultado da confusão metafísica entre realidade e valor, natureza e sociedade, causalidade e imputação, isto é, da interpretação equivocada do ponto final da imputação como uma causa primeira” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 171; grifo do autor). Mais a esse respeito cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 234 e ss. e p. 259-262.

¹¹⁷⁷ Leia-se: “A atribuição de fenômenos a uma pessoa fictícia encurta todas as pesquisas sobre as causas” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 43). No original inglês: “The attribution of phenomena to a fictitious person cuts short all research into causes”. Especificamente sobre a *prima causa* livre-arbítrio:

¹¹⁷⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 239. No original inglês: “The inviolability of the causal law [...], the absoluteness of its validity, originated in the inviolability which myth and the philosophy of nature evolving from it attributed to the principle of retribution as the substance of a divine and thus absolutely binding will. From this principle of retribution the earliest natural science worked out its law of nature”. Para um arrazoado ilustrativo, conquanto por demais genérico e estilizado, sobre o modo com que a lei da natureza absoluta é associada, de um jeito ou de outro, a uma vontade divina

Não que a lei dos homens posta retributivamente não possa ser descumprida. Enquanto algo que vale mais que a possibilidade e menos que a necessidade, isto é, enquanto produto da contrafactualidade, do poder-ser, ela é passível de descumprimento¹¹⁷⁹.

Contudo, nem por isso perde sua validade, já mesmo pelo fato de que só pode ser descumprida porque válida.

Na verdade, se não fosse válida, ou, o que para Kelsen é o mesmo, se não existisse, vigendo no seio social, não poderia ser cumprida (acatada) ou descumprida (violada).

Em sendo assim, em que consiste a crença na validade absoluta da norma retributivista? Justamente no elemento *retribuição*, quer dizer, na crença de que, se a norma é transgredida ou respeitada, deverá seguir-se, inexoravelmente, a punição ou a recompensa – se não agora, depois, no além-túmulo.

O que é inviolável, no sentido de destino inescapável, é a contraprestação devida, máxime a retaliação devida pelo “executor/guardião” – donde, aliás, um outro símbolo da justiça, a espada¹¹⁸⁰ –, não a exigência normativa de prestação desta ou aquela conduta:

A relação do homem primitivo com a natureza não se baseia na ideia de uma conexão objetiva entre os fatos, ou seja, na suposição de um nexos causal provocado por forças impessoais, mas na ideia de uma conexão entre duas pessoas, ou seja, sobre o pressuposto de uma relação social. Possui um caráter normativo marcante. Como as leis da natureza são normas sociais, podem ser violadas. Daí a concepção, mencionada em várias mitologias, de tutores instituídos para zelar pela natureza e fazer com que as coisas ocorram de acordo com as regras prescritas.¹¹⁸¹

transcendente em meio a pensadores como Agostinho (para quem o governo do universo é expressão da providência de deus), Copérnico (segundo o qual a regularidade do universo é comparada à ideia de máquina), Galileu (que encara a natureza como uma espécie de executora das ordens de deus), Gassendi (que, mesmo recepcionando a teoria dos átomos de Epicuro, afirma que deus, que é a causa de tudo, comunicou o impulso aos átomos), Kepler (que explica o curso regular dos planetas e a ordem do universo com os argumentos de que deus procede de maneira matemática e de acordo com o princípio da beleza geométrica), Descartes (que requeitou, na modernidade, a prova cosmológica, e derivou as leis da natureza do livre-arbítrio divino), Newton (para quem tudo está em deus e as leis da natureza são estabelecidas por vontade divina) e Mallebranche, Espinoza, Locke e Berkeley, os quais, cada qual à sua maneira, terminam por associar a causa originária metafísica, expressa através das causas ocasionais fenomênicas, à vontade de deus, cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 260-261.

¹¹⁷⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 175-176.

¹¹⁸⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 206.

¹¹⁸¹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 44. No original inglês: “The relationship of primitive man to nature is based not upon the idea of an objective connection between facts, i.e., upon the assumption of a causal-nexus brought about by impersonal forces, but upon the idea of a connection between two persons, i.e., upon the assumption of a social relationship. It has a marked normative character. Since the laws of nature are social norms, they can be violated. That is the reason for the conception, mentioned in various mythologies, of guardians who are instituted to watch over nature and to make sure that things happen according to prescribed rules”

E, conforme se deduz da explanação de Kelsen, é essa fé na compulsão absoluta da norma retributiva¹¹⁸² que, *mutatis mutandis*, irá se refletir na maneira algo tosca de tomar a necessidade das relações de causa e efeito nos moldes de uma lei da natureza rígida, engessada, “absoluta” (pense-se, por exemplo, na lei da natureza mecanicista, a ordenar os fenômenos sempre linear e invariavelmente, como se todo o *modus operandi* causal do mundo pudesse ser simplificado no *modus operandi* causal do estrato mecânico da realidade; ou na lei da natureza fatalista, a predeterminar imutável e irrevogavelmente os fenômenos, eventos e seres – espécie humana inclusa – que perfazem o mundo).

Avançando, o peso desmesurado da previsibilidade dos acontecimentos na caracterização do conhecimento científico-causal afigura-se a Kelsen como mais um dos sintomas do influxo retributivista, no caso, um sintoma da fixação prática com o futuro inerente à mentalidade retributivista, mesmo porque, a norma, e em especial a norma da retribuição, determina o que acontecerá (deverá acontecer) no futuro¹¹⁸³.

Com efeito, para o homem primitivo à *la* Kelsen, é crucial poder prever, em alguma medida satisfatória, as contraprestações provenientes da sociedade *stricto sensu* e ou da grande sociedade cósmica. É com os olhos postos na contraprestação vindoura, a ser despachada por seus pares e ou por seres sobrehumanos (*e.g.* as almas dos antepassados, os espíritos, os totens e os deuses), que o chamado “homem natural” irá pautar a sua conduta presente. Dominado por medo e esperança, só o que lhe interessa é saber das normas em face das quais, a depender de sua inobservância ou observância, a ele sobrevirão desvantagens (punições) ou vantagens (recompensas). Aliás, se a figura do oráculo goza de tamanho respeito em meio às sociedades primitivas, é, em parte (a outra parte deve-se aos poderes de curandeiro que comumente lhe vão ligados) por isso, afinal de contas, como não respeitar e admirar alguém crido como capaz de prever a sorte futura, assim como de, se não apontar, insinuar o melhor caminho, ao menos naquilo em que o caminho depende mais da virtude do que da fortuna?

¹¹⁸² Kelsen diz que mesmo quando à lei natural retributiva não vai amarrada nenhuma sanção, tal como se passa no velho testamento, é porque a figura sobrehumana legisladora (deus) é crida como tão onipotentemente absoluta que a desobediência parece impossível, e as sanções, portanto, supérfluas. Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 260.

¹¹⁸³ Leia-se: “Se alguém percebe a essência da lei da causalidade no fato de que ela determina o futuro [...], então se confirma, talvez inconscientemente, a origem normativa da lei da causalidade” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 259). No original inglês: “If one perceives the essence of the law of causality in the fact that it determines the future [...], then one confirms, perhaps unconsciously, the normative origin of the law of causality”.

Todavia, em que pese as diferenças entre, de um lado, uma mentalidade imputativo-retributivista que apreende o mundo interesseiramente, isto é, visando evitar as retribuições desvantajosas das punições e obter as retribuições vantajosas das recompensas, e, de outro lado, uma mentalidade causal-científica que apreende o mundo curiosa e objetivamente, isto é, visando conhecê-lo a despeito dos interesses outros que não o interesse da verdade¹¹⁸⁴, não há pensar que a preocupação para com o futuro inexista nesta, pois, a bem ver, ambas as mentalidades, a despeito de seu valor epistêmico, estão a serviço da prática.

Apenas, resta saber se esse serviço é prestado de forma *subordinada*, tal como sucede, porque hiperbólico-ideológica, com a mentalidade retributivista; ou de forma *autônoma*, tal como sucede, porque objetiva, com a mentalidade causal:

A aplicação da lei da causalidade aos eventos futuros, uma aplicação originada na necessidade prática, é uma função secundária resultante do fato de que a cognição, embora independente da vontade e da ação, é colocada ao serviço destas. A profecia não é mais pura cognição [cognição puramente teórica, contemplativa], mas conhecimento aplicado à técnica.¹¹⁸⁵

Porém – e este é o ponto para o qual Kelsen está a chamar a atenção, se nesse passo o entendemos bem¹¹⁸⁶ –, essa autonomia do saber científico, isto é, do saber orientado pelo princípio da causalidade, é comprometida quando, a exemplo do que sucede no módulo retributivista, a previsão e as utilidades potenciais de ordem prática a ela associadas pesam mais, para fins de definição e valorização do conhecimento, do que o próprio conhecimento em si, do ponto de vista do qual a previsibilidade e as virtualidades práticas a ela conexas só podem constituir um critério secundário para a sua determinação e valorização como tal, a começar pelo fato de que para se conhecer o futuro é preciso, por primeiro e antes de tudo, conhecer o presente, o qual, por sua vez, só se faz compreensível pelo estudo do passado.

¹¹⁸⁴ Eurocentrismo à parte, veja-se: “A mentalidade do homem primitivo é caracterizada pela falta de curiosidade. Os etnólogos mais bem informados concordam em retratá-lo como um indivíduo que não pode ser facilmente levado àquele estado de assombro que é o primeiro impulso para a investigação. A busca por causas mais profundas é estranha à sua natureza. O novo desperta nele medo, não curiosidade” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 2). No original inglês: “The mentality of primitive man is characterized by a lack of curiosity. The best-informed ethnologists agree in depicting him as an individual who cannot easily be brought to that state of astonishment which is the first impulse to investigation. The quest for deeper causes is foreign to his nature. The new arouses in him fear, not curiosity”. Sobre o etnocentrismo europeu kelseniano cf. ZOLO, Danilo. O globalismo judicial de Hans Kelsen. In: *Contra o Absoluto*, p. 354.

¹¹⁸⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 259. No original inglês: “The application of the law of causality to future events, an application which originated in practical necessity, is a secondary function resulting from the fact that cognition, although independent of volition and action, is placed at their service. Prophecy is no longer pure cognition, but knowledge applied to technique”.

¹¹⁸⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 258-259.

Sendo mais específico, na crescente obsessão científica, ao longo da história, com a previsibilidade causal com vistas ao domínio da natureza¹¹⁸⁷, Kelsen fareja a vetusta fixação do primitivo com tentar prever as vontades e os humores das personificações sobrehumanas cridas como habitando por dentro ou por trás das forças naturais, se não para dominá-las enganando-as¹¹⁸⁸, para dominá-las agradando-as (ou não desagradando-as), com vistas, em última análise, a contornar seus males e punições e ou à obter os seus favores e recompensas, tais como perdões, benefícios, dádivas e proteções. (Sob esse aspecto, o culto, o sacrifício, os atos propiciatórios, a prece, a promessa, o pacto, a magia, o feitiço, o abracadabra etc., constituem senão exemplos do amplo arsenal de dispositivos fantasiados pelo primitivo para a consecução desse propósito de domínio e manipulação das potências naturais personificadas em entidades sobrehumanas.)

Finalmente, a pressuposição da validade universal da lei da causalidade, que a partir de Kant estabelece-se como um dos pressupostos transcendentais, isto é, como uma das condições, constantes do sujeito cognoscente, de representação da experiência possível, logo, da natureza¹¹⁸⁹, à essa altura não poderia soar aos ouvidos de Kelsen senão como uma espécie de aclimatação racional da crença em

¹¹⁸⁷ Cf. MACHADO, João Baptista. Nota preambular. In: KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural*, 2001, p. 21.

¹¹⁸⁸ Leia-se: “Que o pensamento causal e o personalista estão em contraste um com o outro pode ser claramente demonstrado pelo fato de que o primeiro exclui absolutamente a ideia, observada repetidamente entre os selvagens, de ser capaz de enganar a natureza; mas tal intenção é a consequência direta de uma interpretação personalista. Visto que os eventos desejados, bem como temidos, são ações de seres pessoais, deve ser possível provocar ou impedir tais ações enganando as pessoas que as provocam, mesmo que sejam mais poderosas do que o homem. Inúmeros costumes dos povos primitivos comprovam essa sua atitude em relação à natureza. E se a ‘magia’ parece incompatível com uma visão científica da vida, é porque se baseia essencialmente na ideia de que por trás dos acontecimentos da natureza estão demiurgos pessoais cuja ajuda pode ser garantida para o bem ou para o mal” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 43; grifo do autor). No original inglês: “That causal and personalistic thinking are in contrast to each other can be clearly shown by the fact that the former absolutely excludes the idea, observed again and again among savages, of being able to deceive nature; but such an intention is the direct consequence of a personalistic interpretation. Since desired, as well as feared, events are actions of personal beings, it must be possible to bring about or prevent such actions by deceiving the acting persons, even though they are more powerful than man. Innumerable customs of primitive peoples prove this attitude of theirs toward nature. And if ‘magic’ seems incompatible with a scientific view of life, it is because it is based essentially on the idea that behind the events of nature stand personal demiurges whose help can be secured for good or evil”.

¹¹⁸⁹ A propósito: “Por natureza (em sentido empírico), entendemos o encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Há pois certas leis e, precisamente, leis *a priori*, que, antes de mais, tornam possível uma natureza; as leis empíricas só podem acontecer e encontrar-se mediante a experiência, e como em consequência dessas leis originárias, segundo as quais apenas se torna possível a própria experiência” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 236; grifo do autor). Logo: “*Natureza é a existência de coisas enquanto determinada segundo leis universais*” (KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 69; grifo do autor).

autoridades sobrehumanas animadas por vontades que, exatamente porque vontades de autoridades sobrehumanas, valem como os comandos sustentadores da ordem do mundo, sim, as vigas mestras de todo o cosmos.

Dessarte, o retributivismo válido em nível cósmico (*transcendente*), de resto remontável à personificação hipostasiadora de entes sobrehumanos cridos como seus oniscientes e onipotentes estatuidores e ou executores, transmuda-se na todo poderosa lei universal da necessidade causal, cuja validade é “racional” pressupor na medida em que condiciona (*transcendentalmente*, a partir de Kant)¹¹⁹⁰ a ordenação da experiência possível: “O vínculo objetivo imaginado entre causa e efeito é a vontade transcendente projetada na natureza”¹¹⁹¹.

Ou seja:

A ideia de que a conexão entre causa e efeito tem o caráter de necessidade absoluta [...] surge do princípio da retribuição. Este princípio é a expressão de uma vontade transcendente – como tal independente dos seres humanos submetidos a ela –, isto é, de uma autoridade [...] que conecta punição com culpa e recompensa com mérito, atribuindo punição “por causa da” culpa e recompensa “por causa do” mérito.¹¹⁹²

Feita essa explanação sobre como, para Kelsen, o princípio da retribuição hiperbólico (propiciador de uma cosmovisão metassocial) do homem primitivo continua a subsistir à guisa de pano de fundo do subsequente princípio da causalidade próprio à cosmovisão científica do homem dito civilizado, examinemos, em sequência, a revisão crítica da teoria da causalidade empreendida por Kelsen, afinal, após a acusação de um tal “atavismo”, ele precisa se decidir sobre o valor epistêmico do princípio da causalidade, tanto mais ainda porque, ao tempo de sua acusação, somam-se, como Kelsen bem o sabe, aquelas objeções ao princípio da causalidade lançadas pelos entusiastas da física quântica.

¹¹⁹⁰ Leia-se: Kant “[...] declarou que a mera observação da realidade não poderia estabelecer a necessidade de uma conexão entre dois fatos, como causa e efeito; conseqüentemente, ele propõe o conceito de causalidade como uma noção inata, uma categoria *a priori*, uma forma inevitável e necessária de cognição por meio da qual coordenamos mentalmente o material empírico da percepção” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 250; grifo nosso). No original inglês: “He [Kant] declared that mere observation of reality could not establish the necessity of a connection between two facts, such as cause and effect; consequently, he pointed out, the concept of causality is an inborn notion, an a priori category, an inevitable and necessary form of cognition by means of which we mentally co-ordinate the empirical material of sensuous perception”.

¹¹⁹¹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 386. No original inglês: “The objective bond imagined between cause and effect is the transcendental will projected onto nature”.

¹¹⁹² Cf. Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 250-251; grifo do autor. No original inglês: “The idea that the connection between cause and effect has the character of absolute necessity [...] it arises from the principle of retribution. This principle is the expression of a transcendental will, independent of the human beings subjected to it, of a [...] authority which connects punishment with wrong and reward with merit by allotting punishment ‘on account of’ the wrong, and reward ‘on account of’ the merit”.

2.2 – Segundo ato: A matização kelseniana do determinismo causal

Conforme já se teve ensejo de abordar quando da apresentação da teoria schopenhaueriana da causalidade (princípio de razão suficiente do devir), o advento da física quântica na primeira metade da centúria passada abalou profundamente os alicerces da concepção científico-determinista praticada até então, dado que, ao colocar em *evidência* a incerteza, e, conseqüentemente, a aproximação meramente probabilístico-estatística, do conhecimento e das predições dos padrões determinísticos da realidade em seu estrato quântico, a física dos *quanta* termina por suscitar sérias dúvidas sobre a “certeza”, e, por conseguinte, a aproximação “exata”, do conhecimento e das predições das “leis” deterministas dos demais estratos da realidade.

Na verdade, sabe-se que foi somente sob a guia do princípio da causalidade (*lato sensu*) que a ciência pré-quântica logrou representar o mundo “objetivamente”, conhecendo com “certeza” e prevendo com “exatidão” os determinismos da natureza, donde, por óbvio, o verdadeiro alvo do questionamento da física quântica ser o princípio da causalidade, admitindo-se o fato da impossibilidade de se conhecer e prever as determinações do fenômeno quântico de modo objetivo-causal, ou, como quer que seja, segundo aquele modelo de objetividade causal tal como simploriamente concebido por boa parte dos defensores e dos detratores do determinismo:

[Na esfera da física quântica] se uma variável é determinada com absoluta precisão, outra variável permanece absolutamente indeterminada. Este é o "princípio da indeterminação", descoberto e formulado por Heisenberg. Se alguém assume a previsibilidade como o critério da causalidade, como é feito na filosofia moderna da natureza, e então se diz que um fato é causalmente determinado quando pode ser previsto com segurança, então não há, de acordo com a interpretação geral, nenhuma causalidade na esfera da mecânica quântica, ou pelo menos a causalidade não pode ser provada mesmo quando é "objetivamente" dada. Por isso que se diz que a determinação causal de processos subatômicos é desnecessária para chegar a leis físicas para fenômenos macroscópicos. Certamente, tais leis não expressariam necessidade absoluta, mas mera probabilidade estatística.¹¹⁹³

¹¹⁹³ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 256-257; grifo do autor. No original inglês: “If one variable is determined with absolute accuracy, the other variable remains absolutely indeterminate. This is the ‘principle of indeterminacy’, discovered and formulated by Heisenberg. If one assumes predictability as the criterion of causality, as is done in the modern philosophy of nature, and declares an event to be causally determined when it can be safely predicted, then there is, according to the general interpretation, no causality in the sphere of quantum mechanics, or at least causality cannot be proved even where it is ‘objectively’ given. But it is said that the causal determination of subatomic processes is unnecessary for arriving at physical laws for macroscopic phenomena. To be sure, such laws would not express absolute necessity but merely statistical probability”.

De modo que, como não escapa a Kelsen, das duas uma: **(a)** ou o princípio da causalidade deveria ser descartado, considerando-se que, por mais útil que houvesse sido para a representação científica do estrato convencional da realidade, não estaria em grau de representar de maneira verdadeiramente científica toda a realidade, seja porque ele simplesmente não se aplicaria ao estrato quântico, dadas as incertezas e inexatidões aí reinantes, seja porque, em rigor, ele não se aplicaria a nenhum estrato da realidade, assente que a representação científica de todo e qualquer estrato, conquanto em graus vários, é sempre incerta e inexata; ou **(b)** o princípio da causalidade, tão útil à operacionalidade da representação convencional do mundo, poderia ser mantido, desde que – e somente sob tal condição – criticamente revisado¹¹⁹⁴.

Como não poderia deixar de ser, Kelsen, um racionalista (no sentido forte do termo), como tal legatário da Ilustração, decide-se pela segunda opção, pondo mãos à obra de revisar a teoria da causalidade à luz tanto de suas próprias objeções originais provenientes do seu estudo das raízes retributivistas do princípio da causalidade, quanto daquelas objeções, a ele contemporâneas, oriundas das implicações dos princípios mecânico-quânticos da incerteza e da probabilidade.

Assim é que, em Kelsen, o princípio da causalidade não será rejeitado, passando, contudo, a ser visto como um princípio que conecta os elementos da natureza de modo **(I)** não necessariamente homogenista, mas, também e principalmente, heterogenista (heterogenismo relativo); **(II)** não assimétrico-imanente, mas meramente funcional (funcionalismo); **(III)** não causalista, a causa/o efeito, mas condicionista, as condições/os resultantes (condicionismo); **(IV)** não necessário, mas probabilístico (probabilismo); **(V)** não preditivo prático-ideológico, mas preditivo prático-científico (anti-ideologismo); e **(VI)** não axiomático, caso em que a causalidade é tomada como uma espécie de *pressuposto a priori*, mas meramente operativo, caso em que a causalidade vale como não mais que um *postulado* prático-epistemológico (postulacionismo). Examinemos de perto cada uma dessas revisões imprimidas por Kelsen na caracterização do conhecimento científico-causal.

Inicialmente, no tocante ao caráter relativamente heterogênico do princípio da causalidade tal como repensado por Kelsen, cumpre dizer que o que este quer afastar é o automatismo, derivado da mentalidade retributivista, da ideia de igualdade

¹¹⁹⁴ Cf. REICHENBACH, Hans. Part I: General considerations. *In: Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. 1-44

(homogeneidade) qualitativa e ou quantitativa entre causa e efeito, porquanto, à toda evidência, causa e efeito, no mais das vezes, são significativamente dessemelhantes. Por mais que alguns fenômenos, a exemplo dos estritamente mecânicos, apresentem similaridades em sua natureza e ou na intensidade de suas relações, uma pequena, média ou grande causa ensejando um pequeno, médio ou pequeno efeito e um pequeno, médio ou grande efeito advindo de uma pequena, média ou grande causa – donde o caráter relativo da heterogeneidade indicada, pois algumas relações causais, de fato, podem ser melhor compreendidas em chave homogênea –, fato é que, inúmeras outras (para não dizer o restante das) relações causais não se enquadram satisfatoriamente nesse esquema homogêneo, o qual vai se tornando tanto mais heterogêneo quanto mais, *a partir* do estrato mecânico da realidade, ascende-se (e.g. microorganismos, vegetais, animais não-humanos, animal humano) ou descende-se (pense-se nos campos de força, como o elétrico e o magnético; ou no reino dos *quanta*) aos demais estratos. Dessa feita, ressalvado o fato de que, fundamentalmente, a causalidade só ordena fenômenos naturais (afinal, trata-se de fenômenos, como tais pertencentes à natureza)¹¹⁹⁵, e que algumas dessas ordenações acontecem entre fenômenos qualitativa e ou quantitativamente homogêneos, tudo o mais, em matéria de ordenação causal, tende a ser heterogêneo, com o que não há supor por dentro ou por trás das relações causais nenhum substancialismo (a causa e o efeito que assim podem se relacionar unicamente porque dotadas de uma substância em comum)¹¹⁹⁶, animismo (caso em que a ideia de causa tende a se confundir com a ideia de uma misteriosa *força natural*) ou personalismo (a causa autora do – e responsável/culpada pelo – efeito criado por ela).

Em outros termos, para Kelsen, de um ângulo crítico-científico, impende o reconhecimento de que o princípio da causalidade ordena fenômenos frequentemente dessemelhantes, sobre cujo modo de ser é menos importante tentar determinar causalmente a *essência* do que as *relações* internas e externas, e que não possuem nenhuma “responsabilidade” uns em relação aos outros, pois, do ângulo da natureza,

¹¹⁹⁵ Leia-se: “A lei da causalidade é essencialmente caracterizada pelo fato de conectar o efeito com a causa. A causa é um evento objetivo homogêneo ao efeito e, como ele, ocorre na natureza; sendo do mesmo tipo que o efeito, é, portanto, ela própria o efeito de uma causa” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 42). No original inglês: “The law of causality is essentially characterized by the fact that it connects the effect with the cause. The cause is an objective event homogeneous to the effect and, like it, occurring in nature; being of the same kind as the effect, it is therefore itself the effect of a cause”.

¹¹⁹⁶ Advirta-se que a substância criticada por Kelsen não é a substância asséptica schopenhaueriana sinônima de matéria ou natureza, mas a substancialização desta ou aquela propriedade ou função com vistas a justificar algum tipo de reciprocidade ou igualdade retributiva entre os termos da relação.

isto é, do *ser* (que não se confunde com o ângulo ético-moral, isto é, do *dever-ser*), só há consequências, não havendo a quem ou o quê culpar. (Eis o que agudiza ainda mais a tragédia desse imenso constructo causal que é o mundo: considerado em seus próprios termos, nada ou ninguém pode ser apontado como responsável por ele.)

Em segundo lugar, Kelsen considera forçada a contextualização do conhecimento da relação causal numa concepção de tempo estritamente sequencial, a qual, inconscientemente, remontaria ao dinamismo assimétrico retributivista. Para tanto, ele indica *alguns* casos convincentes de relação de causa e efeito que não se deixam explicar, ou, de todo modo, não se deixam explicar a contento, por esse modelo causal assimétrico ou irreversível, em conformidade com o qual toda causa seria um fenômeno relativamente precedente e todo efeito um fenômeno relativamente posterior:

Assim, o fato de um corpo lançado, sob a influência da força da gravidade, seguir uma órbita parabólica é explicado dizendo que a gravidade é a causa que tem como efeito a órbita parabólica do corpo. A relação decisiva, porém, é aquela entre posição, velocidade e aceleração, que são elementos existentes simultaneamente. A lei de Boyle, por exemplo, estabelece uma conexão entre a pressão e o volume de um gás, que são elementos simultâneos, embora seja costume dizer que o aumento ou a diminuição da pressão é a causa do aumento ou diminuição do volume. De acordo com a terceira lei de Kepler, um determinado período de rotação tem a ver com uma determinada distância de um planeta em relação ao sol; mas também se pode dizer o contrário, isto é, que uma determinada distância em relação ao sol tem a ver com um determinado período de rotação. Na lei de Kirchhoff, absorção e emissão estão funcionalmente conectadas uma com a outra. Ambas são coeficientes existentes simultaneamente. Portanto, nenhuma das duas pode ser chamada de "causa" ou "efeito" da outra. Isso significa que a causalidade – usando o termo em seu sentido original – perdeu seu significado.¹¹⁹⁷

Não que o mestre austríaco, sob a impressão de alguma licença quântico-especulativa, esteja supondo causas posteriores ou efeitos anteriores. Definitivamente, ele não vai tão longe. Apenas, porque movido pelo propósito de

¹¹⁹⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 255-256; grifo do autor. No original inglês: "Thus the fact that a thrown body, under the influence of the force of gravity, follows a parabolic orbit is explained by saying that gravity is the cause which has as its effect the parabolic orbit of the body. The decisive relationship, however, is the one between position, velocity, and acceleration, which are simultaneously existing elements. Boyle's law, for example, sets up a connection between the pressure and the volume of a gas, which are simultaneous elements, although it is customary to say that increased or diminished pressure is the cause for the increase or the diminution of the volume. According to Kepler's third law, a certain period of rotation is associated with a certain distance of a planet from the sun; but one can also put it the other way round and say that a certain distance from the sun is associated with a certain period of rotation. In the law of Kirchhoff, absorption and emission are connected functionally, with one another. Both are simultaneously existing coefficients. Thus, neither may be called the 'cause' or the 'effect' of the other. This means that causality – using the term in its original sense – has lost its significance".

superar as limitações do dinamismo assimétrico retributivista, sente-se livre para chamar a atenção para *algumas* situações em que a ideia de simultaneidade soa bem mais adequada do que a de sequencialidade para a compreensão do contexto temporal da relação causal.

Aliás, nesse passo, com vistas a tornar secundária a questão de saber das posições temporais de causa e efeito, as quais, de resto, poderão ser melhor compreendidas ora sob a perspectiva da sequência, ora sob a perspectiva do simultâneo, Kelsen chega a ponto de propor um entendimento meramente *funcional* da relação causal, de modo a fazer com que causa e efeito não tenham de ser tomados como imanentemente ligados a um momento antecedente e a um momento subsequente (sequencialismo), respectivamente, ou a um único momento mais extenso que a ambos compreende (simultaneísmo), mas como elementos por primeiro e antes de tudo funcionalmente ligados, isto é, como elementos em cuja relação o que há de crucial é o fato de se poder representar um funcionando como causa e outro como efeito:

Assim que se tornou necessário abandonar a suposição da conexão imanente de causa e efeito e substituí-la pelo conceito de uma dependência puramente funcional, essa ideia [de assimetria/irreversibilidade temporal] não pôde mais se sustentar. A sequência cronológica dos fenômenos conseqüentemente não é um elemento essencial de uma lei da natureza. A dependência funcional pode existir até mesmo entre eventos simultâneos. Mas se os eventos simultâneos exibirem dependência funcional, eles também serão reversíveis. Na verdade, a ciência natural moderna conhece muitas conexões em que nenhuma diferença temporal aparece entre os elementos conectados. Assim, existem leis da natureza que não correspondem ao esquema original de causalidade. Certamente, essas conexões ainda são frequentemente representadas "causalmente", *i.e.*, como relações de uma causa cronologicamente precedente a um efeito cronologicamente sucessivo. Mas, na realidade, do ponto de vista do conhecimento físico, existem conexões funcionais entre fenômenos simultâneos.¹¹⁹⁸

Por seu turno, a bipartição a causa-o efeito, dá-se, a Kelsen, como outra característica do princípio da causalidade que, porque resquício da mentalidade retributivista, precisa ser reavaliada, dado que, se acriticamente tomada, obnubila a

¹¹⁹⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 255; grifo do autor. No original inglês: "As soon as it became necessary to relinquish the assumption of the immanent connection of cause and effect and to replace it with the concept of a purely functional dependency, this idea was no longer maintainable. The chronological sequence of phenomena is consequently not an essential element of a law of nature. Functional dependency may exist between even simultaneous events. But if simultaneous events display functional dependency, then they are also reversible. Indeed, modern natural science knows of many connections where no temporal difference appears between the connected elements. Thus there are laws of nature which do not correspond to the original scheme of causality. To be sure, these connections are still frequently represented 'causally', *i.e.*, as relationships of a chronologically preceding cause to a chronologically succeeding effect. But in reality, from the point of view of physical knowledge, functional connections do exist between simultaneous phenomena".

real dimensão do processo causal. Consoante a lição básica no assunto não olvidada pelo jusfilósofo, não há falar em *a causa e o efeito* – e muito menos em algo como *a causa das causas* (e.g. livre-arbítrio, deus, *prima causa*, *causa sui* etc.)¹¹⁹⁹ e *o efeito dos efeitos* (pense-se no juízo final ou no fim do mundo) –, a uma porque a causa é também o *efeito relativo* de toda a *indefinível* cadeia causal que a ensejou, e a duas porque o efeito é também a *causa relativa* de uma *indefinível* cascata de efeitos – para não falar que todo fenómeno, a despeito de estar a figurar como causa ou efeito, é um *ponto de intersecção* de um sem-número de cursos causais¹²⁰⁰.

Quer isso dizer que recortar e determinar um fenómeno como sendo *a causa* e um outro como sendo *o efeito* é algo que não pode deixar de comportar certa arbitrariedade e artificialidade, já que, quando encarados no *continuum* infinito (ou, de todo modo, indefinível) em que se acham inseridos, causa e efeito se mostram como termos patentemente *relativos*, na medida em que, um mesmo e único fenómeno, *em relação* aos fenómenos que o determinam, figura como efeito, mas, *em relação* aos fenómenos para cuja determinação ele concorre, figura como causa:

Visto que [...] cada causa deve ser considerada por sua vez como o efeito de outra causa e cada efeito como a causa de outros efeitos, cada ponto a ser determinado causalmente reside em uma cadeia infinita de causalidade que tem o carácter de um *continuum*.¹²⁰¹

Além disso, no momento concreto da investigação, não infrequentemente surge a dificuldade de se precisar ao certo onde termina a causa e começa o efeito e vice-versa, assim como qual condição constitui a causa e qual resultante constitui o efeito, admitindo-se ser a causa um *estado de condições* e o efeito um *estado de resultantes*.

Tanto que Kelsen insinua favoravelmente no sentido da substituição do *causalismo* pelo *condicionismo*, à luz do qual a causa condicionante se transforma naquela condição última ou mais decisiva do estado de condições que é a causa e o efeito se transforma na resultante mais expressiva do estado de resultantes que é o efeito:

[...] certos filósofos abandonaram completamente o conceito de causa como inútil e o substituíram pelo de "condições" ou "componentes" do evento. Da mesma forma, o conceito de efeito teve de ser substituído pelo de "resultantes". No entanto, considerou-se necessário indicar uma das condições ou componentes de um evento como sendo "decisiva". Assim, foi

¹¹⁹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 169.

¹²⁰⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 254.

¹²⁰¹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 253; grifo do autor. No original inglês: "Since [...] each cause must itself be considered in turn as the effect of another cause and each effect as the cause of further effects, each point to be determined causally lies in an endless chain of causality which has the character of a *continuum*".

feita uma distinção entre a "causa" como a concepção abrangente de todas as condições de um efeito tomadas em conjunto [causa *lato sensu*] e a "causa" no sentido mais restrito de uma condição "imediate", ou a "variação decisiva" de uma das circunstâncias condicionantes [causa *stricto sensu*].¹²⁰²

Porém, como julga por bem concluir Kelsen, o esquema bipartite a causa-o efeito, porque científica e praticamente útil¹²⁰³ e desde que matizado por essa consciência crítica quanto ao seu caráter algo arbitrário e artificial, pode ser mantido, embora – e esta ressalva é importante –, no que tange ao esquema bipartite a causa das causas-o efeito dos efeitos, o mesmo não seja possível, senão porque, a causa das causas e o efeito dos efeitos, como tais, não podem ser concebidos nos limites da experiência representável, logo, como termos relativos, mas somente como especulação hiperbólica, logo, como termos Absolutos.

Prosseguindo, outro ponto da concepção usual do princípio da causalidade revisado por Kelsen é o concernente à pretensão de validade absoluta das leis da natureza, ou, mais precisamente, à pretensão de se conhecer leis, padrões imutáveis, determinismos e necessidades no estudo da realidade em geral, pretensão esta que, lembre-se, seria uma sombra da crença primitiva na inviolabilidade ou validade absoluta da norma retributiva remontável à autoridades sobrehumanas:

[...] a ideia de que a causalidade representa uma relação absolutamente necessária de causa e efeito – uma ideia que ainda dominava nos princípios do séc. XX – é seguramente uma consequência da concepção segundo a qual é a vontade de uma autoridade absoluta e todo-poderosa e, portanto,

¹²⁰² Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 254; grifo do autor. Como se vê, especificamente quanto ao efeito, Kelsen não diz expressamente o modo como ele (o efeito) deveria ser encarado sob a consciência mais crítica do condicionismo, a saber, como a resultante mais palpável dentre todas as resultantes, embora esta ideia, a nosso ver, esteja latente nas entrelinhas.

¹²⁰³ Leia-se: “Este método de isolar fenômenos, derivado do pensamento normativo, não impede a obtenção de úteis resultados teóricos, bem como práticos, no campo das ciências naturais. [...] a noção de causalidade não foi realmente abandonada, mas apenas modificada. O que foi abandonado foi apenas um elemento, a saber, a ideia de que a causalidade é uma conexão entre dois fatos apenas, que o princípio da causalidade é bipartido, uma noção que se originou na esfera da retribuição. Aqui, e apenas aqui, esta ideia é incontestavelmente apropriada: um delito, uma punição. A postulação de que não se deve ser punido mais de uma vez pelo mesmo delito, de que a lei da retribuição deve ser exaurida por uma única reação a um fato e, portanto, é literalmente bipartida, é expressa pela máxima: ‘Ne bis in idem’. A crítica à lei da causalidade, feita pelo que foi denominado ‘condicionismo’, visa apenas a sua separação do princípio da retribuição” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 254; grifo do autor). No original inglês: “This method of isolating phenomena, derived from normative thinking, does not prevent the attainment of useful theoretical, as well as practical, results in the field of natural science. [...] the notion of causality was not really abandoned but only modified. What was given up was simply one element, namely, the idea that causality is a connection between two facts only, that the principle of causality is bipartite, a notion which originated in the sphere of retribution. Here, and here alone, is this idea incontestably appropriate: one delict, one punishment. The postulation that one ought not to be punished more than once for the same delict, that the law of retribution should be exhausted by a single reaction to one fact and thus literally is bipartite, is expressed by the maxim: ‘Ne bis in idem’. Criticism of the law of causality, made by what has been termed ‘conditionism’, aims only at its separation from the principle of retribution”.

transcendente, existente para lá do domínio da experiência humana, que produz a ligação entre a causa e o efeito.¹²⁰⁴

Assim, em parte por estar cômico desse “ativismo” retributivista, e em parte por não fazer ouvidos moucos às advertências dos estudiosos da física quântica, segundo os quais a incerteza e a aproximação meramente probabilística dos modos de ser dos fenômenos, em que pese se magnificarem somente no conhecimento do estrato quântico da realidade, são ínsitos, mesmo que nem sempre de modo perceptível, ao conhecimento de todo e qualquer estrato da realidade, Kelsen avalia ser mais consentâneo a uma visão crítica do conhecimento científico colocar no lugar do paradigma dos nexos causais *necessários* o paradigma dos nexos causais *probabilísticos*¹²⁰⁵. Com efeito, malgrado os argutos questionamentos de um Hume sobre a validade absoluta da necessidade causal e das pretensões de objetividade determinista nela assentadas¹²⁰⁶, foi somente sob a pressão do crescendo de *provas* do caráter incerto e probabilístico do conhecimento em sede quântica que a ciência

¹²⁰⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 95.

¹²⁰⁵ Leia-se: “Se se põe de parte esta concepção [influenciada pelo retributivismo], nada impede que se elimine do conceito de causalidade o elemento de necessidade e se substitua este elemento pelo da simples probabilidade” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 95).

¹²⁰⁶ Leia-se: “Se se fala hoje, com ou sem razão, de uma crise nesse princípio [princípio da causalidade], não se deve esquecer que essa crise começou com a famosa crítica de Hume à crença na causalidade. As objeções de Hume são dirigidas principalmente contra a ideia, ainda prevalecente em sua época, de que existe uma conexão objetiva entre causa e efeito, uma conexão inerente às próprias coisas – um vínculo interno tal que a causa de alguma forma produz o efeito; a causa faz algo induzindo o efeito. Por conseguinte, a causa é concebida como um agente, uma substância que emite força. Tal ideia parece ter se apoiado na experiência da operação da vontade do homem, o qual considerava seu ego ou sua ‘alma’ (um conceito semelhante ao de força) como a ‘causa’ de suas ações. A virada decisiva que Hume imprimiu ao problema da causalidade foi o redimensionamento da conexão entre causa e efeito da esfera do objetivo para a esfera do subjetivo, tornando-o assim um problema epistemológico [gnoseológico] em vez de ôntico. Sendo mais exato, ele dividiu o problema da causalidade em componentes ônticos e epistemológicos, afirmando que na natureza não há causalidade no sentido de uma conexão necessária, mas apenas uma sucessão regular de eventos. A ideia de uma lei geral de causalidade, segundo a qual causas semelhantes produzem necessariamente efeitos semelhantes, é apenas um hábito de pensamento que, proveniente da observação de sucessões regulares de eventos, torna-se uma firme convicção” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 249-250; grifo do autor). No original inglês: “If one speaks today, whether rightly or wrongly, of a crisis in this principle, one must not forget that this crisis began with Hume's famous critique of the belief in causality. Hume's objections are directed mainly against the idea, still prevalent in his time, that there exists an objective connection between cause and effect, a connection inherent in the things themselves – an inner bond such that the cause somehow brings about the effect; the cause does something in inducing the effect. Hence, the cause is conceived of as an agent, a substance emitting force. Such an idea seems to have been supported by the experience of the operation of the will of man, who considered his ego or his ‘soul’ (a concept similar to that of force) as the ‘cause’ of his actions. The decisive turn which Hume gave to the problem of causality was the transfer of the connection between cause and effect from the sphere of the objective to that of the subjective, thus making an epistemological problem out of an ontological one. To put it more correctly, he split the problem of causality into ontological and epistemological components by asserting that in nature there is no causality in the sense of a necessary connection but only a regular succession of events. The idea of a general law of causality, according to which similar causes necessarily produce similar effects, is merely a habit of thought which, originating from the observation of regular successions of events, becomes a firm conviction”.

pré-quântica foi sendo obrigada a reconhecer que, na verdade, sua imagem de mundo objetiva e determinista nunca fora lá tão objetiva e determinista assim, tratando-se mais de objetividade e determinismo idealizados do que de objetividade e determinismo reais.

As leis do determinismo científico, máxime as do determinismo científico empírico-natural, sempre foram, conquanto em graus diferenciados, incertas e inexatas, desse modo tendo mais a ver com um conhecimento objetivo sob o signo da probabilidade do que com um conhecimento objetivo sob o signo da necessidade¹²⁰⁷.

Em sendo assim, dar-se-ia então o caso de renunciar ao princípio da causalidade e à visão determinista do mundo que o acompanha?

Kelsen, sensatamente, pronuncia que não, pois, realista que é, não se deixa levar pelos arroubos do indeterminismo, quando mais não seja porque, se nosso conhecimento é limitado, então não há estranhar, antes, há que se considerar como perfeitamente compreensível e esperado, o fato de não podermos mesmo conhecer com absoluta objetividade, certeza e necessidade as determinações causais da realidade, as quais – poder-se-ia acrescentar – são tanto menos compreensíveis quanto mais afetas à estratos da realidade distantes (como é o caso do estrato quântico) do cenário no qual e para o qual a nossa inteligência evoluiu.

Dessarte, sobretudo por força do reconhecimento da *medida* e das *limitações* cognitivas do homem¹²⁰⁸, há que se desistir da pretensão àquele determinismo sinônimo de necessidade absoluta, ressalvada, contudo, a insistência na pretensão a um determinismo sinônimo de probabilidade.

Como se vê, para efeitos práticos, muda pouco ou quase nada em nível de realidade convencional, pois, o que é abertamente tirado com uma mão acaba sendo abertamente devolvido com a outra, de maneira mais ou menos assim: “um corpo

¹²⁰⁷ Considerando-se, por exemplo, o ceticismo humiano (segundo o qual a causalidade não passaria de uma questão de transformação imperceptível de contiguidades temporais recorrentes em contiguidades necessárias) e as implicações últimas do célebre experimento mental do “demônio de Laplace” (somente uma mente onipotentemente onisciente de posse de todas as variáveis que determinam o estado do universo em um instante seria possível prever, absolutamente, o seu estado passado e futuro), “[...] pode-se deixar por decidir se a substituição da necessidade absoluta pela probabilidade estatística no conceito de lei natural é rastreável à mecânica quântica com seu princípio de indeterminação. Se a lei da causalidade foi usada para prever eventos futuros, mesmo antes da descoberta de Heisenberg, apenas um cálculo de probabilidade era possível” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 258). No original inglês: “Whether or not the replacement of absolute necessity by statistical probability in the concept of natural law is traceable to quantum mechanics with its principle of indeterminacy may be left undecided. If the law of causality was used to predict future events, even before Heisenberg's discovery, only a calculation of probability was possible”.

¹²⁰⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 258.

metálico *não necessariamente* expande-se quando aquecido, se bem que seja *pouco mais que provável* que um corpo metálico expande-se quando aquecido”¹²⁰⁹.

Aliás, que se entenda bem: ao matizar a causalidade com o probabilismo, Kelsen não se torna menos realista ou um autor propenso àquele pós-positivismo de corte apelativo, para não dizer cínico, mas um autor ainda mais criticamente realista, visto que liberto do realismo dogmático correspondente ao credo da necessidade absoluta. (No fundo, o pós-moderno de corte pós-tudo sabe que não há perigo em continuar a viajar de avião mundo afora a fim de ministrar suas palestras bombásticas, pois, as leis positivistas da física que concorrem para o voo de um avião não são *necessárias*, é verdade, mas é *pouco mais que provável* que consistam numa “narrativa” que se manterá valendo. Como é seguro posar de pós-tudo!)¹²¹⁰

No entanto, a mudança de paradigma (da necessidade causal para a probabilidade causal) acompanhada por Kelsen, gera implicações significativas no seu modo de compreensão da realidade quântica e do quadro geral da ciência, tendo-se em conta que, o nexos de mera probabilidade desvelado no estrato quântico passa a ser percebido por Kelsen não mais como a exceção em grau de colocar em crise toda a ciência estribada no princípio da causalidade, mas como o exemplo emblemático do caráter probabilístico, porque congenitamente incerto, do conhecimento de todo e qualquer nexos de causalidade:

Reichenbach¹²¹¹ interpreta a crise da física moderna não como uma questão de substituição da causalidade por leis estatísticas, mas, *mais corretamente*, como uma questão de modificação do conceito de causalidade. É uma modificação na direção de uma transição da certeza absoluta para a mera probabilidade, um desenvolvimento que começou, aliás, na física clássica. “Toda afirmação de causalidade aplicada à previsão de um evento natural

¹²⁰⁹ No fundo, a probabilidade de Kelsen é não mais que uma necessidade *relativa*. Porém, não no sentido de Schopenhauer, em que a necessidade é relativa por ser um tipo específico de relação, qual seja, a relação não-contingente entre representações, mas no sentido de que, dado o caráter aberto da experiência e a limitação do conhecimento humano, não é possível sustentar e prever com absoluta certeza os nexos de necessidade causal. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral das normas*, p. 29.

¹²¹⁰ A propósito: “Os pós-modernistas exibem seu relativismo como um tipo superior de humildade – a modesta aceitação de que não podemos pretender ter a verdade. Na realidade, a negação pós-moderna da verdade é o pior tipo de arrogância. Ao negar que o mundo natural existe independentemente de nossas crenças sobre ele, os pós-modernistas estão implicitamente rejeitando qualquer limite às ambições humanas. Ao tornar as crenças humanas o árbitro final da realidade, estão efetivamente afirmando que nada existe, a menos que apareça na consciência humana” (GRAY, John. *Cachorros de palha: Reflexões sobre humanos e outros animais*. Trad. Maria Lucia de Oliveira. São Paulo: Editora Record, 2006, p. 71).

¹²¹¹ Destaque-se, por pertinente, que, Hans Reichenbach (cuja obra *Philosophic foundations of quantum mechanics* está entre os textos de que lançamos mão, no presente trabalho, para a compreensão do princípio da causalidade no contexto da física quântica) e Phillip Frank, nomes associados ao positivismo vienense, são dois dos principais autores consultados por Kelsen em seu revisionismo crítico do princípio da causalidade. Cf. JABLONER, Clemens. Kelsen and his circle: The viennese years. In: *European journal of international law*, p. 378-379

tem a forma de uma afirmação de probabilidade". O conceito de probabilidade usado aqui é o de estatística, e "não é um intruso perturbador, mas uma parte necessária de toda descrição da realidade, unicamente por meio da qual o princípio de causalidade atinge qualquer sentido concebível". Bergmann formula o resultado da crítica à física moderna como segue: "Em vez de pressupor a necessidade absoluta de um evento individual, deve-se estar satisfeito em assumir o postulado de que tudo o que possui a maior probabilidade matemática ocorre proporcionalmente com mais frequência na natureza". Aqui, "probabilidade" substitui a "necessidade" na formulação anterior da lei da causalidade. *A suposição de que existe uma conexão necessária entre causa e efeito é substituída pela suposição de que a conexão é apenas provável.*¹²¹²

Isso posto, Kelsen dirige-se, a seguir, para a reapreciação do papel do critério da predição para a determinação e valoração da ciência em face dos demais saberes.

Como diagnostica o autor de *Sociedade e natureza*, sob o influxo da mentalidade retributivista, interesseiramente obcecada com as retribuições futuras e com a esperança de poder manipular favoravelmente, via magias e sortilégios, os despachantes destas, a mentalidade científica, sobretudo a partir da revolução científica moderna, também se apresenta interesseiramente obcecada com o futuro, a ponto de se autodefinir e se valorar como o poder de manipulação das leis da natureza com vistas a um controle preditivo favorável aos interesses humanos (*rectius*: aos interesses do capital e do poder estatal financiadores da pesquisa científica e da figura do cientista profissional)¹²¹³.

No entanto, consoante a advertência kelseniana, uma tal visão da ciência tem por efeito convertê-la em ideologia, a ideologia da ciência prática e útil aos negócios e ou ao controle político-estatal, por meio da qual a ciência só se define como tal e pode ser valorada porque e na medida em que, ao contrário do saber pré-científico, prevê com certeza e exatidão o futuro.

A propósito, quando se compara o grau de assertividade da previsão científica ao das previsões pré-científicas, compreende-se o porquê do deslumbramento do

¹²¹² Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 257; aspas do autor; itálico nosso.

¹²¹³ Ressalve-se, a título de curiosidade, que, se a ciência natural, ao contrário da ciência social (natural ou normativa), tanto avançou em sua independência em face da política, foi porque, diferentemente da ciência social, pôde contar com "[...] o interesse no progresso da técnica, que somente pode ser garantido através da pesquisa livre. Contudo, da teoria social não surge um caminho tão direito e imediatamente razoável em direção a um progresso incontestável da técnica social, que traga benefícios como no caso da física e da engenharia mecânica e da terapia médica. Ao contrário, às ciências sociais falta, principalmente em virtude de seu estado pouco desenvolvido, uma força social que possa se contrapor ao poderoso interesse social tanto daqueles que estão no poder quanto daqueles que buscam o poder em ter uma teoria compatível com seus desejos, ou seja, uma ideologia social" (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*: Introdução à problemática jurídico-científica/Primeira edição alemã. Trad. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021, p. 6-7).

homem com a predição científica e as vantagens a ela associadas, pois, diferentemente das caprichosas predições pré-científicas, aquela é *praticamentecerta*, exata e absoluta, como tal dotada de um insofismável potencial utilitário.

De sorte que a formação da ideologia em apreço não pode ter sido apenas uma questão de “atavismo” retributivista (mesmo porque, de um modo geral, a maneira cautelosa com que Kelsen desenvolve sua tese da genealogia retributivista da mente causal-científica, coloca-o numa distância segura do afoitismo e da tentação unilateralista), mas, outrossim, uma questão de testemunho do contraste abissal entre o grau de eficácia da previsão pré-científica e o da previsão científica, em especial a de feição moderna.

Todavia, da perspectiva da crítica kelseniana, a ciência não pode se confundir nem com a vetusta ideologia grega da ciência contemplativa, nem tampouco com a ideologia moderna da ciência utilitária, porquanto ela deve ser definida puramente, isto é, única e exclusivamente pelo o que de fato é (endogenamente), a saber: não mais que o conhecimento da verdade, ou, o que em Kelsen é o mesmo, aquele tipo de conhecimento proveniente da aplicação do método investigativo calcado na lógica, na experiência e na interlocução.

Assim, não é só contemplação desinteressada da realidade, dado que, do ponto de vista do todo da vida, *pode* e *deve* desdobrar-se em benefícios de ordem prática, já mesmo na forma de *know how* e ideal prático-existencial para aqueles que pretendem levar uma vida sob o signo da vontade de conhecimento. E não é sinônimo de consultoria preditiva, tecnologia, bens, produtos, inovação, progresso, lucro e poder, pois, em si mesma e a despeito de todas essas suas implicações possíveis (e controvertidas), é senão o conhecimento lógico-empírico da realidade.

Logo, como ressalta desse contexto, o fator “predição das leis da natureza” só pode ter um caráter secundário para a definição e a valoração da ciência enquanto tal, já que, como Kelsen dá a atender, a predição está mais para um *uso* do saber científico do que para o saber científico propriamente dito, cuja condição de possibilidade primordial, de um lado, não é a predição, mas o cientista o mais possível autônomo atuante num contexto sóciopolítico o mais possível aberto, e cujo proceder temporal, de outro lado, não vai da predição do futuro rumo ao conhecimento do presente e do passado, mas, contrariamente, parte do presente, volve necessariamente ao passado, retorna ao presente com alguma compreensão

probabilística, e só então torna-se capaz de prever, *probabilisticamente*, algo do futuro¹²¹⁴.

Na verdade, como Kelsen bem observa, a predição científica nada mais é do que a projeção no futuro de um padrão determinístico-causal *probabilístico* surpreendido no passado – o que, de resto, é sintomático do movimento do raciocínio científico típico, a saber: partir do efeito “presente” em busca da causa “passada” (afinal, um mesmo efeito pode se produzir por diversos tipos de causa, donde as hipóteses), a fim de, ao depois, num experimento, reproduzir o padrão causal identificado pelo caminho inverso, isto é, da causa para o efeito:

A lei da natureza [...] explica a realidade procurando a causa dos eventos presentes no passado. As leis da natureza pelas quais a ciência descreve uma dada realidade de maneira mais geral e simples são os resultados da experiência, e a experiência não é tirada do futuro, mas do passado. A previsibilidade é um critério, embora não seja o único critério, da causalidade; não é causalidade em si. A presença de umnexo causal é provada não apenas pelo fato de que, como em um experimento, um efeito previsto realmente ocorre, mas também pelo fato de que a existência passada de um fato assumido como a causa de um determinado evento pode ser demonstrada. [...] O futuro pode ser presumido a partir do presente apenas na suposição de que o passado, pelo qual o presente é explicado, se repete no futuro. Tudo o que é apreendido do futuro por meio do conhecimento é, no fundo, apenas passado.¹²¹⁵

O último traço significativo do princípio da causalidade revisto por Kelsen é o concernente à tendência de tomar o princípio em questão como uma espécie de axioma ou *a priori* universal da ordenação do mundo, tendência esta que, lembre-se, para Kelsen decorreria diretamente da crença de que a sustentação da ordem do mundo se deve, em última instância, às leis dimanadas da vontade onipotente e onisciente dos entes sobrehumanos, de resto retributivamente (leia-se: justamente) corretores do curso do que quer que ouse destoar do destino traçado¹²¹⁶. Imune à essa injunção retributivista e tomando por referência-guia o *fato* do probabilismo,

¹²¹⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 99.

¹²¹⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 259. No original inglês: “The law of nature [...] explains reality by seeking the cause of present events in the past. The laws of nature by which science describes a given reality in the most general and simplest way are the results of experience, and experience is drawn not from the future but from the past. Predictability is a criterion, though by no means the only criterion, of causality; but it is not causality itself. The presence of a causal nexus is proved not only by the fact that, as in an experiment, a predicted effect actually occurs, but also by the fact that the past existence of a fact assumed to be the cause of a given event can be demonstrated. [...] The future can be surmised from the present only on the assumption that the past, by which the present is explained, repeats itself in the future. Whatever is grasped of the future by means of knowledge is, at bottom, merely the past”.

¹²¹⁶ Leia-se: “Uma das primeiras formulações da lei causal é o célebre fragmento de Heráclito: ‘Se o Sol não se mantiver no caminho prescrito (preestabelecido), as Erínias, acólitas da Justiça, corrigi-lo-ão’” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 94-95; grifo do autor).

Kelsen reavalia ser mais crítico e positivo tomar o alcance universal do princípio da causalidade como uma *probabilidade* em vez de uma *aprioridade*, pouco importando, aliás, a procedência desta, isto é, se um predicado inerente à *realidade-em-si* (metafísica convencional), uma invariante empírica (empiriocriticismo), uma ideia inata da razão (racionalismo dogmático), um atributo transcendente (metafísica teológica) ou uma categoria cognitiva preexistente à experiência (idealismo transcendental)¹²¹⁷.

Ademais, valendo-se do linguajar kantiano, Kelsen rebaixa o princípio da causalidade de *pressuposto*, isto é, de condição de possibilidade da realidade, para *postulado*, isto é, para uma exigência normativa epistemológica útil à operacionalização e economia da investigação científica da realidade em geral.

Dito de outro modo: postula-se o princípio da causalidade *como se* ele fosse um dos pressupostos ou condições de possibilidade da experiência, e isso por nenhum outro motivo que não o de que uma tal postulação viabiliza um método de trabalho que tem se mostrado assaz produtivo e conveniente à pesquisa científica ao longo da história.

Pois bem. Apresentada a teoria da causalidade de Kelsen, que se movimenta, como vimos, no sentido de primeiro desnudar as raízes retributivistas do princípio da causalidade, para, em seguida, repropor o princípio do determinismo causal purificado de seus vieses retributivistas e atualizado em chave probabilística, o próximo passo seria a exposição, enfim, da teoria da imputabilidade de base determinista kelseniana, com as indicações de seus pontos de contato com a teoria da imputabilidade de base igualmente determinista schopenhaueriana. Entretanto, para isso ainda não podemos avançar sem antes confrontar, em seus aspectos essenciais, as teorias da causalidade schopenhaueriana e kelseniana, dado que um tal confronto em muito aproveitará à compreensão da *medida* em que, ao fim e ao cabo, nossos dois autores *efetivamente* se alinham na proposição de um fundamento de possibilidade determinístico à imputabilidade jurídica. Com efeito, tomando-se por referência os seis principais pontos atinentes ao princípio da causalidade revistos por Kelsen, pode-se dizer que Kelsen e Schopenhauer concordam em três e discordam nos outros três.

¹²¹⁷ Ressalve-se, por oportuno, que, o *a priori* transcendental, conquanto preexistindo logicamente à experiência, só se manifestaria e provaria à consciência a partir desta. Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 36. Assim, tome-se por exemplo o que se passa com o *a priori* transcendental da causalidade: “[...] a prova não mostra que o conceito dado (por exemplo, daquilo que acontece) conduza directamente a um outro conceito (o de uma causa), pois semelhante passagem seria um salto que não se poderia justificar; mas mostra que a própria experiência, portanto o objecto da experiência, seria impossível sem uma tal ligação” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 624).

Concordam, ou, mais bem posto, *a despeito de seus pontos de partida distintos, convergem para posições semelhantes*, no que tange à heterogeneidade relativa dos fenômenos constantes da relação causal; ao condicionismo como matização crítica dos termos causa e efeito; e à importância secundária das implicações práticas da ciência (*lato sensu*), como é o caso da predição, para a sua definição como tal e valoração genuína.

Mas discordam no que se refere à relação entre causalidade e temporalidade, *assimétrica-imanente* para Schopenhauer e *funcional* para Kelsen; à determinação da consistência do nexos de causalidade, *necessária* para Schopenhauer e *provável* para Kelsen; e ao *status* gnoseológico da causalidade, que para Schopenhauer é o de *pressuposto transcendental* e para Kelsen o de *postulado epistemológico*.

Assim, comecemos pelas concordâncias.

Em sede preliminar, há que se dizer que tanto Schopenhauer quanto Kelsen limitam o princípio da causalidade ao âmbito da experiência possível.

Mesmo Schopenhauer, quando se põe a fazer sua metafísica da Vontade, jamais recorre ao princípio da causalidade, haja vista não olvidar a lição do Kant da *Crítica da razão pura* – recorrentemente olvidada pelo próprio Kant¹²¹⁸ –, segundo a qual o princípio da causalidade é condição de possibilidade da experiência, como tal só aplicável à ordenação dos fenômenos, não podendo ser estendido à *coisa-em-si*.

Ou seja, para dizer no léxico de Schopenhauer: a causalidade é assunto do fenomênico mundo como representação, jamais do metafísico mundo como Vontade, sendo certo que, ao fim e ao cabo, ela presta-se senão a *ocasionar*¹²¹⁹ a entrada em cena das forças originárias (Ideias, objetividades imediatas) da Vontade.

¹²¹⁸ Muito basicamente, Kant *deduz* o fenômeno (o objeto, a representação) da coisa em si *causalisticamente*, desse modo voltando a estender de forma indevida, à maneira da metafísica dogmática pré-criticista, o princípio da causalidade para além das relações estritamente fenomênicas. Acresce-se, inclusive, que esse recuo dogmático de Kant arremata-se com sua postulação (conquanto sob subterfúgios vários, mormente terminológicos, destinados a reacomodar o dogma livre-arbitrista) do exercício de uma suposta capacidade de escolha *absoluta, incondicionada* (ou, como quer Kant, “causalidade via liberdade”!, “causalidade incondicionada”!), em detrimento da causalidade psicológica, quando das ações particulares, logo, fenomênicas. A propósito: “[...] justamente em virtude do idealismo transcendental, a lei da causalidade não pode em caso algum nos fazer sair do mundo da representação” (LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 83). Ainda: “Kant jamais alcançou as noções de coisa-em-si ou de vontade livre a não ser procurando uma causalidade incondicionada. Ele recaí sem cessar no erro capital de estabelecer entre a coisa-em-si e o fenômeno uma relação de causa e efeito, negligenciando as conquistas mais incontestáveis do criticismo [...]” (LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*, p. 86). Para maiores considerações cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana. In: O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 521-663.

¹²¹⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 141 e p. 151-152. Especificamente sobre as ocasiões de explicitação da Vontade em meio à espécie humana, diz Schopenhauer: “A Vontade só pode se tornar visível nos motivos, assim como o olho apenas exterioriza seu poder de

É por isso que a objeção ligeira e rasteira feita por Kelsen na introdução à penúltima nota de rodapé da obra *Sociedade e natureza* (um alentado livro de mais de quatrocentas páginas sobre as origens, características e evolução do princípio da causalidade) ao autor da *Quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (uma genial tese de doutorado sobre nada mais nada menos que os fundamentos de possibilidade das necessidades matemática, causal, lógica e moral), simplesmente não se colhe.

Porque, diametralmente oposto do que vai dito nessa única referência expressa, em *Sociedade e natureza*, de Kelsen a Schopenhauer, a saber, que “[m]esmo no século XIX, alguns filósofos – como, por exemplo, Schelling e Schopenhauer – afirmam que o nexos causal é estabelecido por uma ‘vontade’”¹²²⁰, Schopenhauer (que Kelsen faz com que se remexa no túmulo ao colocar seu nome ao lado do de Schelling) jamais – repita-se: jamais – fez o nexos de causalidade, *como tal*, depender do sujeito querente, haja vista pensá-lo, *como tal*, tão-somente no âmbito do sujeito cognoscente, que, justamente porque dotado de quatro grandes faculdades (sensibilidade, entendimento, razão e consciência) enraíza quatro grandes expressões do princípio de razão suficiente (os princípios de razão suficiente do ser/necessidade matemática, do devir/necessidade causal, do conhecer/necessidade lógica e do agir/necessidade moral). Por mais que, *de um ponto de vista metafísico*, a Vontade, em Schopenhauer, termine por a tudo permear, não se pode olvidar *o ponto de vista do mundo como representação, como tal* sustentado pelo vínculo indissolúvel sujeito cognoscente-objeto cognoscível, e *unicamente no qual* os nexos de causalidade (ou, mais bem posto, os nexos de necessidade, de razão suficiente) existem. Com efeito, como esperamos haver exposto a contento, no pensamento de Schopenhauer (que, anterior e paralelamente ao desenvolvimento da metafísica da Vontade, engloba uma ampla, consistente e *original* reflexão ontogenológica), o princípio da causalidade, uma das quatro expressões do princípio de razão suficiente, tem toda uma fundamentação filosófica própria, a qual, por mais ligada ao idealismo transcendental que esteja, dialoga constantemente com a experiência (afinal, o *a priori* transcendental só faz sentido em relação ao *a posteriori* empírico). A compreensão da

visão na luz” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 420; grifo do autor).

¹²²⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 383/grifo do autor. No original inglês: “Even in the nineteenth century some philosophers – as, for instance, Schelling and Schopenhauer – maintain that the causal nexus is established by a ‘will’”. Para uma introdução no problema da relação da liberdade e da necessidade causal em Schelling cf. SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer*, p. 580-582.

causalidade *enquanto tal* não demanda a metafísica da Vontade (tanto que Schopenhauer escreve a *Quadrúplice* antes do *Mundo*, o *insight* deste só insinuando-se no finalzinho daquela), conquanto, como aduz Schopenhauer, tal compreensão *poder* prestar-se como o primeiro passo rumo à constatação radical da força Volitiva que, *por intermédio* dos nexos causais (*lato sensu*), aparece no mundo como representação¹²²¹. Razões pelas quais é-se até tentado a ventilar que, houvesse Kelsen (re)lido atentamente Schopenhauer e teria encontrado neste mais um forte aliado, em vez do caricato adversário presa da “ideologia voluntarista”, na luta contra o *absolutismo* causal e qualquer outra concepção *metafísica* da causalidade¹²²².

Mas à parte essa subavaliação kelseniana do determinismo schopenhaueriano, prossegue-se observando-se que Kelsen também concebe o princípio da causalidade como um princípio que nada tem que ver com metafísica ou a *realidade-em-si*, embora, para embasar essa sua posição, não sinta a necessidade de recorrer ao argumento kantiano *supra*, contentando-se com um argumento de corte empírico-positivista¹²²³, em conformidade com o qual a causalidade é um *conhecimento* restrito à representação da experiência, seja porque esta é só o que há para conhecer (ao menos objetivamente, logo, cientificamente), seja porque a causalidade é um *dado* passível de ser haurido unicamente da representação empírica.

No entanto, no ponto em questão, o que realmente importa destacar é o seguinte: tanto para Schopenhauer quanto para Kelsen, os fenômenos ou objetos que o princípio da causalidade ordena não necessariamente precisam possuir uma igualdade qualitativa e ou quantitativa, porquanto, a bem ver, são fenômenos ou objetos assaz distintos entre si em termos qualitativo e ou quantitativo.

Conforme ensina Schopenhauer, somente as modificações mecânicas regidas pelo princípio da causalidade *stricto sensu* apresentam um nível significativo de

¹²²¹ Cf. WHITE, F.C. The fourfold root. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 83-84.

¹²²² Teria sido mais justo acusar a teoria da causalidade de Schopenhauer de “transcendental” ou de “metafísica porque transcendental”, na medida em que Schopenhauer, feito Kant, encara a causalidade como uma categoria transcendental. Mas então seria o caso de recordar as próprias palavras de Kelsen: “[...] pouca objeção se pode opor caso se queira chamar metafísicas as categorias da filosofia transcendental de Kant por não serem elas dados da experiência, mas condições da experiência. O que está envolvido, simplesmente, é [...] um mínimo de metafísica, [sem o qual] não seria possível [nenhuma] cognição da natureza [...]” (KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 625).

¹²²³ Conforme haveremos de melhor detalhar adiante, é o *empirismo* de David Hume e o revisionismo crítico do princípio da causalidade tal como proposto pelo *positivismo* de Phillip Frank e Hans Reichenbach, nomes associados ao Círculo de Viena, as principais influências de Kelsen no tocante à teoria da causalidade.

homogeneidade, as modificações vegetais e animas, regidas, respectivamente, pelos princípios da causalidade como excitação e como motivação, já apresentando-se heterogeneamente, uma pequena excitação ou motivação ensejando uma grande modificação no ente vegetal ou animal (ou vice-versa, uma grande estimulação ou motivação ensejando uma pequena modificação vegetal ou animal).¹²²⁴ Inclusive, lembre-se que, como bem constatado pelo mestre de Frankfurt, uma das razões de se acreditar que a ação/modificação humana é indeterminada, imotivada ou livre de toda e qualquer condição, é justamente o fato de a heterogeneidade entre o estado de causa e o de efeito, em meio à espécie humana, chegar a ponto de como que desaparecer, pois só mesmo por meio de atenta observação ainda é possível entrever a determinação causal entre um motivo abstrato – como tal dotado de natureza algo etérea, secretamente circunscrito, ao lado de inúmeros outros motivos, ao interior do agente, e suscetível à toda sorte de dissimulação do intelecto racional –, e esta ou aquela manifestação/modificação volitivo-comportamental.

Mutatis mutandis, também para Kelsen, como acabamos de recém-examinar, a causalidade não tem que ficar presa à suposição de que os elementos interagem entre si como causa e efeito unicamente porque, de uma forma ou de outra, partícipes de uma substância em comum. Conforme o mestre de Viena dá a entender, tal suposição é grosseiramente caduca e arbitrária, seja por consistir numa relíquia da mentalidade retributivista, que só concebe condição e consequência em termos de prestação e contraprestação, isto é, em termos de um mal que precisa ser pago com um mal ou um bem que precisa ser pago com um bem, seja por fazer tábula rasa da experiência, à luz da qual os objetos que se relacionam entre si em termos de causa e efeito, no mais das vezes, embora estruturalmente iguais na qualidade de objetos cognoscíveis para um sujeito cognoscente, apresentam distinções significativas em sua conformação e modo de atuação.

Assim, para ficarmos no campo de especialidade de Kelsen, o direito, consideremos a diferença que há entre a consistência do ato mental da representação da ameaça de uma sanção e a consistência da ação de observância efetiva provocada por uma tal representação abstrata¹²²⁵. Obviamente, do ângulo do sujeito

¹²²⁴ Cf. DILMAN, Ilham. Schopenhauer: Free will and determinismo. In: *Free will: An historical and philosophical introduction*, p. 166 e ss.

¹²²⁵ Leia-se: “Observância do Direito é a conduta a que corresponde, como conduta oposta, aquela a que é ligado o ato coercitivo da sanção. É antes de tudo a conduta que evita a sanção, o cumprimento

cognoscente, é tudo representação. Mas vai muito da representação abstrata de uma sanção à percepção do comportamento real motivado por uma tal representação abstrata.

Portanto, mesmo que por razões diversas, pode-se dizer que Schopenhauer e Kelsen posicionam-se de modo semelhante no ponto sob exame: a causalidade é um princípio de ordenação dos fenômenos que perfazem a experiência, ou, se se quiser, a natureza, sendo certo que, embora tais fenômenos comumente apresentem diferenças relevantes entre si nos quesitos qualidade e ou quantidade, ainda assim se relacionam em termos de causa e efeito. (*Enquanto tais*, o que o fenômeno luz solar tem a ver com o fenômeno fotossíntese? O que a representação de uma zebra tem a ver com o ato tendente a matar e comer a zebra? O que a representação abstrata de uma sanção tem a ver com a realidade do comportamento conforme a norma?)

Lado outro, tangentemente à causalidade como condicionismo, o que se observa é que, ambos os autores, cada qual à sua maneira, ressalvam a circunstância de que causa e efeito não são tão fáceis de se determinar como parece à primeira vista (causalismo simplório), dado que, a bem ver, afora a dificuldade de se saber ao certo o ponto do processo causal em que um fenômeno pode ser apontado como causa e um outro como efeito, a causa é um estado de condições ou condicionantes e o efeito um estado de resultantes ou consequências (condicionismo), embora tanto Schopenhauer quanto Kelsen decidam por continuar a empregar o termo causalidade.

Afinal, se o que estiver sendo indicado por causa for a condição aparentemente última ou mais determinante de todo o estado de condições que é a causa, e se o que estiver sendo indicado por efeito for a resultante mais expressiva de todo o estado de resultantes que é o efeito, que problema há então em manter o emprego do termo mais conhecido causalidade em vez do termo menos usual condicionismo?

Nenhum, visto que, sob esse aspecto, a causalidade, na prática, transforma-se como que num significante do significado condicionismo.

Sobre o terceiro e último ponto em que é possível alinhar Schopenhauer e Kelsen em matéria de conhecimento científico-causal, a saber, o critério endógeno para a definição e valoração deste, é preciso cautela.

Isso porque, se tomarmos Schopenhauer ao pé da letra, a ciência, já mesmo pelo fato de ser conhecimento – ou, mais bem posto, não mais que o senso comum

do dever jurídico constituído através da sanção” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 263; grifo do autor).

aperfeiçoado e levado às últimas consequências –, é prática, dado que, como conhecimento, tem por função servir a vontade.

Sucedem, porém, que, se é certo que a vocação, função ou finalidade última da ciência – na verdade, de toda e qualquer forma de conhecimento racional – seja servir a vontade, não é menos certo que, a ciência, para se constituir como tal, precisa de motivações e condições próprias.

A nosso juízo, essa ressalva, que é clara no texto de Schopenhauer relativamente à possibilidade da genuína experiência estético-artística e do genuíno conhecimento filosófico, também existe, embora de forma subtendida, para a possibilidade do genuíno conhecimento científico, desde que se aprecie o assunto nem tanto quanto às implicações da arte, da filosofia e da ciência – isto é, se as duas primeiras, por estarem vocacionadas a demandas existenciais, podem ser encaradas como fins em si mesmas, ou se a última, a ciência, por estar vocacionada ao campo mais prosaico da afirmação da vontade de vida, deve ser encarada como um meio para a consecução de fins de ordem prática –, mas sim quanto às condições internas e externas necessárias à sua realização.

Sob esse aspecto, tanto o artista(-filósofo) e o filósofo(-artista) quanto o cientista precisarão de autonomia para a consecução do seu mister, o que, schopenhauerianamente falando, equivale a dizer que eles só conseguirão levar a bom termo sua missão se, internamente, motivados, por primeiro e antes de tudo, endogenamente, isto é, por nenhuma outra coisa que não o *telos* constituidor de seu campo de atuação, como sejam o belo na arte, a verdade radical na filosofia e a verdade objetiva na ciência, e, externamente, razoavelmente livres de pressões econômicas (ócio criativo assentado em sólido patrimônio pessoal) e opressões políticas (liberdades negativas sob a guarda de uma monarquia constitucional).

Seja como for, cabe ainda lembrar que, talvez, o argumento mais decisivo, em Schopenhauer, sobre o porquê que as implicações de ordem prática, a exemplo da predição do futuro, não importam, *em linha de princípio*, para a definição e valoração da ciência, é o de que esta se caracteriza e se faz útil bem mais pelo modo de ser específico do seu método, a saber, a generalização o mais possível sistemática (mercê do princípio de razão suficiente do conhecer) do conhecimento teórico-abstrato, com as vantagens da facilitação e simplificação do manuseio do conhecimento daí decorrentes, do que por suas finalidades imediata, a verdade fenomênica, e mediata, o bem-estar humano.

Ora, que Kelsen, por sua vez, embora não se dando ao trabalho de, à maneira de Schopenhauer, distinguir tão rigorosamente ciência, filosofia e arte, e embora, diferentemente de Schopenhauer, indicando, com razão, contextos sociopolíticos democráticos como mais favoráveis à liberdade científica do que contextos sociopolíticos autocráticos (como é o caso de uma monarquia constitucional); que Kelsen, isso inobstante, *essencialmente* também define e valora endogenamente o saber científico-causal, é o que já deve ter sobressaído da exposição de sua reavaliação crítica do peso do critério preditivo.

Porquanto, para ele, é o interesse pela verdade que, num primeiro momento, deve tanto definir quanto valorar a constituição da ciência como tal, sendo cientificamente secundária a questão de saber das aplicações possíveis do saber científico, a exemplo de suas aplicações preditivas, as quais, aliás, só serão possíveis se já houver conhecimento científico constituído, isto é, se já houver, com base na perquirição do passado, conhecimento dos padrões determinísticos prováveis, com a consequente possibilidade de então projetá-los no futuro, probabilisticamente, à guisa de predições.

Pois bem. De um modo geral, são essas as concordâncias de Schopenhauer e Kelsen em matéria de teoria da causalidade que se poderia indicar, ou, mais bem posto, são esses os três principais pontos em que os caminhos distintos por eles trilhados no estudo do determinismo causal se cruzam ou correm paralelamente. E, como se vê, a tomada de consciência dessas concordâncias traz um dado importante: Kelsen não parece sofrer influência, ou, de todo modo, nenhuma influência significativa, da teoria do determinismo causal schopenhaueriana – quando concordam, trata-se mais de *coincidência* do que de *influência*¹²²⁶ –, de sorte que, se termina por articular o determinismo causal como fundamento de possibilidade da imputabilidade de modo tão parecido ao de Schopenhauer, conforme haveremos de enfim considerar na próxima seção, é por força de uma concepção determinística nada ou quase nada dependente da teoria da causalidade schopenhaueriana.

Agora, as discordâncias.

Quanto à primeira diferença expressiva no modo com que cada um caracteriza a causalidade, qual seja, a diferença atinente à maneira de conceber a relação entre

¹²²⁶ Até o final desta seção veremos que é Hume (empirismo) e a revisão contemporânea do determinismo causal à la Philipp Frank e Hans Reichenbach (positivismo) as principais referências expressas de Kelsen no assunto.

temporalidade e causalidade, observa-se que, de um lado, Schopenhauer, muito em função do modo idealístico-transcendental com que entrelaça as categorias tempo, espaço e causalidade na tecitura da realidade material (recorde-se que, para o autor do *Mundo*, a matéria, enquanto tal, é o puro fazer-efeito resultante do concurso das três categorias transcendentais em questão), é levado a contextualizar, estrutural e imanentemente, as relações de causa e efeito no fluxo assimétrico do devir.

Como doutrina o mestre alemão, a causa é sempre um estado precedente e o efeito é sempre um estado subsequente¹²²⁷; embora a sequencialidade não dependa da causalidade, esta sempre depende daquela, já que é a causalidade (princípio de razão suficiente do devir) que tem a temporalidade, ou, se se quiser, o espaço-tempo (princípio de razão suficiente do ser), por pano de fundo, não o contrário; e falar de “ação causal recíproca” é sempre sinal de má-fé e ou obtusidade.

Ademais, os casos comumente indicados de “ação causal recíproca”, isto é, de simultaneidade de causa e efeito, não passariam, na verdade, de casos de modificações de estados *homônimos*:

[...] um exemplo [de processo causal de estados homônimos] é fornecido pela combustão contínua de um fogo; a reação do oxigênio com o corpo combustível é causa do calor, e este, por sua vez, é causa da ocorrência renovada daquela reação química; mas isto nada é senão uma cadeia de causas e efeitos, cujos membros, embora alternando-se, são HOMÔNIMOS: a combustão *A* causa o calor livre *B*, este uma nova combustão *C* (isto é, um novo efeito, homônimo à causa *A*, mas não individualmente o mesmo que ela), esta um novo *D* (que realmente não é idêntico ao efeito *B*, mas é o mesmo apenas segundo o conceito, isto é, HOMÔNIMO a ele) e assim por diante.¹²²⁸

Por seu lado, Kelsen, não precisando conferir uma tal densidade doutrinário-ôntica à causalidade, poderá conceber as relações desta com a categoria do tempo (a relação entre causalidade e espaço sequer é mencionada) de um ângulo mais modesto, ora contentando-se com habilitar a ideia de simultaneidade temporal em nome de uma inteligibilidade menos arbitrária de determinados casos de nexos causais, ora simplesmente relegando para o segundo plano a categoria *tempo* na investigação dos nexos de causa e efeito em prol da ideia de *função*, dado que mais

¹²²⁷ Leia-se: “[...] o ser-causa e o ser-efeito é algo que se encontra em rigorosa conexão e relação necessária com a SEQUÊNCIA DO TEMPO. Só no caso em que o estado *A* precede no tempo o estado *B*, e sua sucessão não é casual mas necessária, noutros termos, não é mera sequência mas consequência – apenas neste caso o estado *A* é causa, e o estado *B* é efeito” (SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 575; grifo do autor).

¹²²⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 576; grifo do autor.

importante que demarcar a posição temporal dos estados de causa e efeito seria demarcar a função de causa ou de efeito exercida por este ou aquele estado:

A visão moderna da lei da natureza como um conceito de dependência funcional foi emancipada da noção mais antiga de causalidade como a concatenação de dois eventos imanentemente conectados um ao outro em uma ordem cronológica irreversível. A escolha agora é entre duas possibilidades: ou se deixa de identificar esse conceito mais amplo de lei natural com o de lei causal, uma vez que não é desejável falar de causalidade no caso de eventos existentes simultaneamente, e assim assumir leis da natureza que não são leis causais; ou, de acordo com o desenvolvimento histórico, ver na lei moderna da natureza, que compreende a dependência funcional de eventos simultâneos, uma modificação da lei da causalidade. Se a última possibilidade é escolhida, a lei da causalidade pode ser formulada da seguinte forma: falando de um modo geral, um evento específico – o efeito – ocorre quando outro evento específico – a causa – ocorreu anteriormente ou ocorre simultaneamente. Assim, a lei da causalidade, mesmo em um sentido modificado, continua sendo a forma fundamental de toda lei natural. Essa modificação no significado da lei da causalidade também significa sua emancipação do princípio essencialmente assimétrico da retribuição.¹²²⁹

Prosseguindo, Schopenhauer e Kelsen também discordam acerca do nível de validade da lei da causalidade, já que para o primeiro a lei da causalidade vale como necessidade, ao passo que, para o segundo, só pode valer como probabilidade.

Aqui, no entanto, é preciso nuançar. Porque, como visto, necessidade, para Schopenhauer, não é sinônimo de *ser Absoluto*, quer dizer, não é sinônimo de atributo de um ser, geralmente deus, que, independentemente de um fundamento, isto é, de um outro ser, não poderia não ser – sob pena de uma tal absolutização da necessidade terminar por negar o próprio princípio da causalidade, na verdade, todo o princípio de razão suficiente –, mas sim de *relação (do tipo fundamento-fundamentado)* entre *representações*, em que uma determinada representação *condiciona* inexoravelmente ou é *inexoravelmente condicionada* por uma outra representação. É dizer: no entender de Schopenhauer, a necessidade é uma característica do mundo como representação (é a ideia inerente ao aspecto

¹²²⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 256. No original inglês: “The modern view of the law of nature as a concept of functional dependency has been emancipated from the older notion of causality as the concatenation of two events immanently connected with one another in an irreversible chronological order. The choice is now between two possibilities: either, to cease to identify any longer this enlarged concept of the natural law with that of the causal law, since it is not desirable to speak of causality in the case of simultaneously existing events, and thus to assume laws of nature which are not laws of causality, or, in accordance with historical development, to see in the modern law of nature, which comprehends the functional dependency of simultaneous events, a modification of the law of causality. The latter choice is made, the law of causality might be formulated as follows: generally speaking, a specific event – the effect – occurs when another specific event – the cause – has previously occurred or occurs simultaneously. Thus the law of causality, even in a modified sense, remains the fundamental form of all natural law. This modification in the meaning of the law of causality also signifies its emancipation from the essentially asymmetrical principle of retribution”.

fundamento-fundamentado das relações entre as representações), não uma característica do mundo como Vontade (só concebível sob o signo da asseidade).

Além disso, recorde-se que o *modus operandi* da necessidade schopenhaueriana comporta configurações variadas, donde as figuras do princípio de razão suficiente, cada qual estampando um modo de operação específico da necessidade: princípio de razão suficiente do ser (necessidade matemática), princípio de razão suficiente do devir (necessidade causal), princípio de razão suficiente do conhecer (necessidade lógica) e princípio de razão suficiente do agir (necessidade moral). Por natural, há espécies de necessidade, como a matemática e a lógica, que se deixam conhecer mais objetivamente que outras, como a causal e a motivacional. Contudo, a crer em Schopenhauer, todas portariam, enquanto tais, um mesmo grau de legalidade e inexorabilidade. Por tal forma que, o fato, por exemplo, de nem sempre podermos compreender ou prever a necessidade afeta ao agir humano, comprovaria não a inexistência ou o arrefecimento da necessidade em meio à espécie humana¹²³⁰, mas apenas a sua complexidade e a nossa ignorância quanto aos motivos e os caracteres individuais sobre os quais eles (os motivos) atuam¹²³¹.

Já no que se refere a Kelsen, as coisas se passam de modo diferente e mais simples, em parte porque ele não está às voltas com algo tão lato como o princípio de razão suficiente, mas tão-somente com o princípio da causalidade (a originalidade no aporte de Kelsen advém do seu remontar genealógico da causalidade à retribuição); e em parte porque, uma vez que o seu ponto de vista, no exame da causalidade, é o ponto de vista do empírico-positivista novecentista, como tal metodologicamente comprometido com uma generalização não mais que indutiva e profundamente impressionado com a “exceção” quântica, faz-se então compreensível que ele não possa conceber a validade da lei da causalidade em um nível outro que não o probabilístico.

Dessa feita, Kelsen precisa chamar a atenção para a circunstância de que, se quisermos manter o princípio da causalidade no plano objetivo do conhecimento

¹²³⁰ Leia-se: “[...] temos de evitar o erro de pensar que o agir de um homem particular e determinado não está submetido a necessidade alguma, ou seja, que a força do motivo é menos certa que a força da causa [...]” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 373).

¹²³¹ No fundo, todas as coisas são, como Vontade, igualmente livres, e, como representação, igualmente submetidas à legalidade do determinismo causal. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 372; e ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. L.

propriamente dito, logo, no plano da experiência, só poderemos concebê-lo em termos de probabilidade, jamais de necessidade¹²³².

Com efeito, identificar causalidade e necessidade equivaleria a abrir mão da objetividade empírico-probabilística em prol de um salto especulativo racionalizador do “atavismo” retributivista da lei inviolável absoluta dimanada da vontade sobrehumana onisciente e onipotente, com o que se termina por satisfazer não a razão (pensamento lógico-causal), mas a psique volitiva (a “necessidade” ou desejo de explicação)¹²³³.

O que nos conduz ao último ponto de discordância entre nossos dois autores. Porque, se Schopenhauer estabelece tão firmemente a causalidade como uma das espécies de necessidade, ou, mais bem posto, como uma das expressões do princípio de razão suficiente, é senão porque, nas pegadas do Kant da *Crítica Maior*¹²³⁴, ele encara a causalidade como um *a priori*, ou, mais exatamente, como o pressuposto da ordenação transcendental do mundo, enfim, como a condição de possibilidade da ordem dos fenômenos que perfazem a experiência. Malgrado o autor da *Quadrúplice* afastar a nota do Absoluto de sua lei transcendental da necessidade causal (ou, mais bem posto, de toda a necessidade inerente ao princípio de razão suficiente), haja vista ser ela, enquanto tal, uma forma ou condição da experiência possível, só fazendo

¹²³² Na verdade, ao Schopenhauer da advertência de que todo conhecimento empírico é contingente, logo, falível, Kelsen não teria muito a que objetar, afinal, do ponto de vista do conhecimento empírico dos nexos de causalidade (*i.e.*, das leis naturais particulares), só há falar em generalização de induções (probabilidade). Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 131. É ao Schopenhauer doutrinador da causalidade como princípio de validade *transcendental* que Kelsen não poderia assistir razão.

¹²³³ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 4.

¹²³⁴ Leia-se: “[...] todo o conhecimento sintético *a priori* só é possível porque exprime as condições formais de uma experiência possível e todos os princípios têm apenas validade imanente, isto é, referem-se unicamente a objectos do conhecimento empírico, ou seja, a fenômenos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 529; grifo do autor). Ainda: “[...] todo o conhecimento que possui um fundamento *a priori* anuncia-se pela exigência de ser absolutamente necessário [...]” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 7; grifo do autor). Assim, por exemplo, “[...] o conceito de causa [...] ou se funda inteiramente *a priori* no entendimento, ou tem de ser totalmente excluído como simples quimera. Porque este conceito exige absolutamente que algo A seja de tal espécie, que algo B seja a sua consequência *necessária* e segundo uma *regra absolutamente universal*. É certo que os fenômenos nos proporcionam casos em que é possível estabelecer uma regra, segundo a qual algo acontece habitualmente, mas nunca que a consequência seja *necessária*; por conseguinte, a síntese da causa e do efeito possui uma dignidade que não pode ter expressão empírica, isto é, que não só o efeito se acrescenta à causa, mas também é posto *por* ela e *dela* derivado. A estrita universalidade da regra não é também propriedade de quaisquer regras empíricas, que, por indução, só alcançam universalidade comparativa, isto é, uma utilidade alargada. Ora o uso dos conceitos puros do entendimento alterava-se totalmente, se apenas fossem considerados produtos empíricos” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 123-124; grifo do autor). Logo, o princípio da causalidade é apriorístico, ou, mais bem posto, é um juízo sintético *a priori*, “[...] porque vale universalmente, de modo necessário, não provindo pois da experiência; [e] é sintético porque no conceito ‘acontecimento’ não está contido o conceito de ‘causa’” (SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 88; grifo do autor).

sentido em relação a esta, a verdade é que, uma vez estabelecida como pressuposto, sua causalidade é automaticamente convertida em um axioma universal, isto é, em algo válido aprioristicamente, não empiricamente. Tanto que, ao fim e ao cabo, a constatação da ordenação geral dos fenômenos empíricos juntamente com as descobertas das leis da natureza apenas corroborariam e confirmariam *a posteriori*, aos olhos de Schopenhauer, a aprioridade ou universalidade do pressuposto da lei da causalidade.

Todavia, no que diz respeito a Kelsen, o que se observa é que, em face dessa discussão, o seu lado positivista fala decisivamente mais alto que o seu lado criticista (neo)kantiano, tendo-se em conta que, mantendo-se calcado numa perspectiva empírico-positivista, não se permitirá especulações do jaez das kantianas-schopenhauerianas. De fato, ao contrário do idealismo transcendental, Kelsen nega categoricamente que a causalidade seja algo de inerente ao sujeito cognoscente (em Schopenhauer, por exemplo, a causalidade é a função da faculdade do entendimento), ou seja, uma característica atribuída por este no processo de representação do mundo. Isso porque, conforme a tese kelseniana, a mentalidade científico-causal é uma conquista civilizatória, fruto da evolução histórica e da emancipação paulatina da mentalidade primitiva retributivista (leia-se: da interpretação social da natureza):

A causalidade não é uma forma de pensamento com a qual a consciência humana é dotada por uma necessidade natural; causalidade não é, como Kant a chama, uma "noção inata". Houve períodos na história do pensamento humano em que o homem não pensava causalmente – isto é, que não ligava os fatos percebidos por seus sentidos de acordo com o princípio de causalidade, mas sim de acordo com os mesmos princípios que regulavam sua conduta para com os outros homens. A lei da causalidade como princípio do pensamento científico aparece pela primeira vez em um nível relativamente alto de desenvolvimento mental. É desconhecido para os povos primitivos.¹²³⁵

Não que a causalidade, para Kelsen, seja apenas uma questão de tomada de consciência. Se o entendemos bem, ele não nega a possibilidade de que haja algo na representação do mundo – representação do mundo, não *mundo-em-si* – correspondente à causalidade tal como elaborada consciente e racionalmente pela

¹²³⁵ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. VII; grifo do autor. No original inglês: "Causality is not a form of thought with which human consciousness is endowed by natural necessity; causality is not, as Kant calls it, an 'innate notion'. There were periods in the history of human thought when man did not think causally – that means, that man connected the facts perceived by his senses not according to the principle of causality but according to the same principles which regulated his conduct toward other men. The law of causality as a principle of scientific thought first appears at a relatively high level of mental development. It is unknown to primitive peoples".

mente científica civilizada. Apenas, Kelsen focaliza a causalidade enquanto uma maneira específica de *interpretar* o mundo, porventura a maneira de interpretar em que o elemento cognitivo-racional prepondera sobre o elemento volitivo-emocional¹²³⁶, deixando em segundo plano o aprofundamento da questão de saber de suas relações ônticas com o material dado à interpretação.

Diz Kelsen: “A causalidade não é uma força imanente à realidade, é um princípio de cognição, o instrumento específico por meio do qual a ciência descreve seu objeto”.¹²³⁷

Em outras palavras, não interessa a Kelsen saber se o mundo fenomênico ou mesmo o mundo em si é retributivo ou causal, mas sim que, a *interpretação* do mundo tal como levada a efeito pelos homens ao longo da história, começa conforme um módulo mental retributivista, que a tudo absorve em termos sociais¹²³⁸, e caminha rumo à substituição gradual deste por um módulo cada vez mais causal, que separa natureza (causalidade) e sociedade (imputação) e reintegra esta naquela:

A natureza, e isso significa os fatos que o homem civilizado concebe como um sistema de elementos conectados uns aos outros de acordo com o princípio da causalidade, é interpretada pelo homem primitivo de acordo com um esquema totalmente diferente. O primitivo interpreta a "natureza" de acordo com a norma social, especialmente de acordo com a *lex talionis*, a norma da retribuição. Para ele, a "natureza" é uma parte integrante de sua sociedade. O dualismo sociedade e natureza, tão característico do pensamento do homem civilizado, é totalmente estranho à mentalidade primitiva. A ciência moderna, por outro lado, tenta realizar seu objetivo monístico concebendo a sociedade como parte da natureza e não a natureza como parte da sociedade.¹²³⁹

¹²³⁶ Leia-se: “Pode-se assumir uma tendência ao pensamento causal apenas se uma inclinação para a cognição pura, como tal distinta dos impulsos emocionais, foi desenvolvida, ou se, independentemente do desejo e do medo, um desejo se manifestou para compreender a conexão objetiva dos fenômenos da natureza” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 6). No original inglês: “One can assume a tendency to causal thinking only if, distinct from emotional drives, an inclination to pure cognition has been developed, or if, independent of desire and fear, a wish has become manifest to comprehend the objective connection of the phenomena of nature”.

¹²³⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Ciência e política. In: O que é justiça?*, p. 361.

¹²³⁸ A esse respeito: “Como conexão de fenômenos independentes de desejos e medos, a natureza não existe para o homem primitivo mais do que, neste sentido [volitivo-emocional], existe para a criança. O homem primitivo interpreta aqueles fatos que na cognição científica do homem civilizado formam o sistema da natureza de acordo com os mesmos princípios que determinam sua sociedade” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 6). No original inglês: “As a connection of phenomena independent of desires and fears, nature does not exist for primitive man any more than, in this sense, it exists for the child. The primitive man interprets those facts which in the scientific cognition of civilized man form the system of nature according to the same principles that determine his society”.

¹²³⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. VII; grifo do autor. No original inglês: “Nature, and that means the facts which civilized man conceives of as a system of elements connected with one another according to the principle of causality, is interpreted by early man according to a totally different scheme. The primitive interprets ‘nature’ according to social norm, specially according to the *lex talionis*, the norm of retribution. To him “nature” is an intrinsic part of his society. The dualism of society and nature, so characteristic of the thinking of civilized man, is thoroughly foreign to primitive mentality. Modern

Donde, para o autor de *Sociedade e natureza*, se não a lei da causalidade, certamente aquilo que dela é dado conhecer, consistir tanto num marco civilizatório, no sentido de assunção de uma lente significativamente distinta da primitiva para a *interpretação* dos fenômenos, em especial os naturais, quanto num conceito estendível, no máximo, a uma generalização indutivo-probabilística, pelo que não recebe o arremate de pressuposto apriorístico-transcendental a que a parte (neo)kantiana da formação de Kelsen poderia, sem nenhuma surpresa, tê-lo levado.

A bem da verdade, se há algum filósofo a balizar Kelsen no assunto em tela, sobretudo na fase pós-(neo)kantiana de Kelsen¹²⁴⁰, é Hume, que, em sua problematização cética da causalidade, tanto separa os aspectos gnoseológico (a crença da causalidade decorrente do hábito de equivocadamente tomar relação de contiguidade temporal por relação de necessidade) e ôntico (não podemos saber se realmente existe uma causalidade inerente às coisas representadas e tampouco às coisas em si mesmas), quanto entrevê, na obsessão moderna com a necessidade da lei causal, não mais que um resquício saudosista da onipotente vontade de deus (Kelsen sugere que Hume só não se compenetrou mais profundamente desse último fato por estar sob a influência do direito costumeiro da Inglaterra de sua época, o que, como não poderia deixar de ser, a Kelsen só demonstra e redemonstra o poder de influência do paradigma normativo sobre a ideia de causalidade, já que capaz de se imiscuir até mesmo no pensamento de um cético do calibre de Hume!)¹²⁴¹.

science, on the other hand, tries to realize its monistic aim by conceiving society as part of nature and not nature as part of society”.

¹²⁴⁰ É comum periodizar o pensamento de Kelsen: “O pensamento de um autor complexo, longo e que, exatamente por isso, respirou atmosferas culturais diferentes, com momentos de intranquilidade, mas sem o uso de máscaras respiratórias, leva quase fatalmente à periodização. Esse é o caso de Kelsen, sobre o qual se costuma distinguir (no mínimo) um período continental, aliás da Europa Central, e um período amplamente anglo-saxão (mas não faltam propostas mais sutis)” (GAVAZZI, Giacomo. Introdução. In: KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 6; grifo do autor). Com efeito, “não faltam propostas mais sutis”, a exemplo das periodizações de Stanley L. Paulson (que em 1990 fala de quatro fases na TPD, a saber, construtivista, neokantiana forte, neokantiana fraca e pós-neokantiana, e a partir de 1998 fala de três fases, sejam elas, construtivista, clássica e cética), de Carsten Heidemann (para quem o pensamento de Kelsen poderia se dividir nestas quatro fases: construtivista, transcendental-filosófica, realista e uma última analítico-linguística) e de José Lamego (que identifica três fases no evoluir do pensamento de Kelsen: fase de formação, fase de reorientação e fase derradeira). Para uma apresentação dessas propostas de periodização do pensamento de Kelsen cf. TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. Estudo introdutório. In: KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*: Introdução à problemática jurídico-científica/Primeira edição alemã, p. XXVI-XLIII. De resto, pontua-se que, para os efeitos da presente, o que se poderia dizer é que, substancialmente, a posição de Kelsen quanto à possibilidade dos princípios da causalidade e da imputabilidade não parece haver sofrido alteração ao longo do tempo, malgrado seja predominante a coloração empírico-positivista em seus textos mais importantes sobre o assunto, máxime no texto de *Sociedade e natureza*.

¹²⁴¹ Sobre a interpretação kelseniana do contributo de Hume à discussão do princípio da causalidade cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 249-251 e p. 262.

Mas também não se descure dos nomes de Phillippe Frank e Hans Reichenbach, conforme expressamente indicados por Kelsen em um trecho de uma carta direcionada por ele, em 5 de maio de 1963, a Henk L. Mulder, que à época pesquisava o Círculo de Viena. O excerto em questão é citado por Jabloner:

“Respondendo sua carta de 31 de Março, gostaria de informar que eu não pertenci ao chamado ‘Círculo de Viena’ no sentido estrito da palavra. Tive contatos pessoais com esse círculo graças às minhas relações com o Professor Schlick, Dr. Otto Neurath, o Prof. Phillipp Frank e o Prof. Victor Kraft. O que me conectou à filosofia desse círculo – sem ser por ela influenciado – foi seu impulso antimetafísico. Desde cedo rejeitei a filosofia moral desse círculo – tal como formulada em ‘Questões de Ética’ de Schlick. No entanto, os escritos de Phillip Frank e Hans Reichenbach sobre causalidade influenciaram meu ponto de vista nessa questão”.¹²⁴²

Com efeito, em *Sociedade e natureza* – o trabalho mais completo de Kelsen sobre o princípio da causalidade e que é senão a segunda edição, modificada e publicada em inglês, de *Causalidade e retribuição*¹²⁴³ –, Phillip Frank¹²⁴⁴ e Hans Reichenbach¹²⁴⁵ (cuja obra *Philosophic foundations of quantum mechanics* integra o referencial bibliográfico da presente) figuram entre os autores consultados por Kelsen em sua revisão e atualização, mormente à luz do probabilismo quântico, do princípio da causalidade¹²⁴⁶.

Como quer que seja – e aqui vai uma ressalva interessante –, Kelsen, no ponto em apreço, não descarta de todo o filosofar (neo)kantiano e seu rico arsenal

¹²⁴² Cf. JABLONER, Clemens. Kelsen and his circle: The viennese years. In: *European journal of international law*, p. 378-379; grifo do autor). No original inglês: “In response to your letter of March 31, would like to inform you that I did not belong to the so-called ‘Vienna Circle’ in the stricter sense of the word. I had personal contacts with this circle through my acquaintance with Prof. Schlick, Dr. Otto Neurath, Prof. Phillipp Frank and Prof. Victor Kraft. What connected me to the philosophy of this circle – without being Influenced by It – was Its antimetaphysical thrust. From the very beginning I rejected the moral philosophy of this circle – as is formulated in Schlick’s ‘Issues of Ethics’. However, the writings by Phillipp Frank and Hans Reichenbach on causality did influence my view of this issue”. Para uma apresentação de conjunto do positivismo lógico (*lato sensu*) do Círculo de Viena cf. OUELBANI, Mélika. *O Círculo de Viena*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2009. Ainda, para uma apresentação do positivismo lógico no contexto da história da ciência cf. CHALMERS, Alan Francis. *A fabricação da ciência*, p. 14 e ss.

¹²⁴³ Leia-se: o “[...] estilo de trabalho de Kelsen [...] se caracteriza pelo fato de o autor prosseguir tratando e desenvolvendo textos já escritos, mesmo posteriormente à sua publicação” (RINGHOFER, K.; WALTER, R. Prefácio. In: KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, p. XIII-XVII, 1995, p. XIV).

¹²⁴⁴ Para uma apresentação abrangente do pensamento de Phillip Frank cf. a tese de WUEST, Amy Natalie. *Philipp Frank: Philosophy of science, pragmatism, and social engagement*. A thesis for the degree in doctor of philosophy. Western University: Ontario, 2015.

¹²⁴⁵ Para uma amostra do pensamento de Hans Reichenbach sobre o princípio da causalidade cf. REICHENBACH, Hans. Part I: General considerations. In: *Philosophic foundations of quantum mechanics*, p. 1-44.

¹²⁴⁶ Os dois autores são citados e ou referenciados na última parte da obra *Sociedade e natureza*, isto é, na parte destinada à apresentação e discussão crítica do princípio da causalidade na modernidade (*lato sensu*). Cf. KELSEN, Hans. Modern science. In: *Society and nature*, p. 249 e ss.

conceitual, considerando-se que, como já mencionado, ele cuida ao menos de estabelecer o princípio da causalidade como um *postulado* prático-epistemológico, sob o argumento de que, em nome de uma melhor e mais fácil exequibilidade do labor científico, nada impede que se *prescreva* o princípio da causalidade *como se* um pressuposto fosse:

J. Loewenberg, comparando a categoria causal de Kant com seu "imperativo categórico", diz: "Como este último, que insiste que o dever é senão cumprir o dever, a categoria causal é senão uma ordem para julgar causalmente". Isso significa que a causalidade como categoria, no sentido da filosofia de Kant, é uma norma direcionada ao pensamento humano. Essa norma pode ser válida sem exceção, embora a experiência permita apenas uma conformidade aproximada com ela e justifique uma descrição da realidade apenas em termos de probabilidade estatística.¹²⁴⁷

Explanadas as linhas mestras da concepção determinista de Kelsen e tendo cotejado esta com o determinismo de Schopenhauer, passemos, a seguir, ao exame da teoria da imputabilidade jurídica de base determinista kelseniana, assim como à demonstração de seus significativos paralelos com o posicionamento determinista schopenhaueriano em matéria de imputação.

2.3 – Terceiro ato: O fundamento de possibilidade crítico-determinista da imputabilidade jurídica

As principais preocupações de Kelsen ao desenvolver sua teoria da imputabilidade jurídica são: primeiramente, distinguir a imputabilidade em si, isto é, a imputabilidade enquanto *dever-ser*, dos principais fatores da ordem do *ser* a ela mais proximamente conectados, quais sejam, o ato de vontade produtor da imputabilidade e a função sociopsicológica desta; em segundo lugar, rechaçar a ideia de que a função sociopsicológica da imputação jurídica, para se viabilizar, supõe o livre-arbítrio ou qualquer outra liberdade da vontade que o valha, porquanto, ao contrário, o que a prática da imputação supõe é um tipo específico de causalidade, a saber, a causalidade associada à vontade humana abstratamente determinável; em terceiro lugar, clarificar o real sentido da liberdade ética relacionada ao instituto da imputação;

¹²⁴⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 257-258; grifo do autor. No original inglês: "J. Loewenberg, comparing Kant's causal category with his 'categorical imperative', says: 'Like the latter, which urges that duty is to do one's duty, the causal category is but a command to judge causally'. That means that causality as category, in the sense of Kant's philosophy, is a norm directed to human thinking. This norm may be valid without exception, even though experience permits only approximate conformity with it and warrants a description of reality only in terms of statistical probability".

e, por fim, indicar a única finalidade conatural à toda e qualquer imputabilidade, inclusive a retributiva, a saber, a prevenção.

Quanto ao primeiro ponto, à essa altura já sabemos que, consoante o magistério de Kelsen, a imputabilidade em si, como tal consistindo não mais que na determinação de que uma certa consequência (via de regra, um ato de coação qualificado como sanção) *deve* seguir a uma certa condição (mormente uma conduta humana qualificada como ilícita), possui uma natureza diferente do ato de vontade do qual ela é o sentido e das implicações por ela provocáveis.

Isso porque, tanto a vontade que suporta faticamente a imputabilidade quando de sua elaboração, isto é, quando da nomogênese (para dizer à maneira de Miguel Reale)¹²⁴⁸, quanto as implicações fáticas provocáveis pela imputação estatuída, possuem natureza distinta da imputação em si, dado que, ao contrário desta, cujo ser é o dever-ser como um conteúdo de sentido representável abstrato-conceitualmente, têm por ser a facticidade do ato de vontade produtor da imputação (nomogênese) ou produzido pela imputação (efeito sociopsicológico da imputação).

Conforme Kelsen não se cansa de advertir, confundir a imputação com sua vontade produtora é ideologia, quando não personificação hipostasiadora, considerando-se que, para além da dificuldade de se determinar ao certo o teor da vontade nomogênica, o qual é multifacetado e complexo, não se deixando simplificar nesta ou aquela ordem de interesses, tal como tende a acontecer, por exemplo, na leitura dos marxismos em seu unilateralismo economicista, a imputação, uma vez posta, não mais se prende faticamente ao ato de vontade de seus criadores¹²⁴⁹, cuja mudança de vontade ou mesmo a morte não afeta – ao menos não por si só e automaticamente – a vigência, validade ou existência da imputação, ou, se se quiser, da relação de dever-ser por ela estatuída¹²⁵⁰.

Ademais, confundir a imputação com seus desdobramentos sociopsicológicos também é ideologia, se não por outro motivo porque nem sempre a representação da sanção imputada produz o efeito volitivo-comportamental da obediência legal, esta

¹²⁴⁸ Cf. REALE, Miguel. *Teoria tridimensional do direito / Teoria da Justiça / Fontes e modelos do direito*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 207-315.

¹²⁴⁹ Cf. KELSEN, Hans. Juízos de valor na ciência do direito. In: *O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 203-224, 2001, p. 207 e ss.

¹²⁵⁰ Leia-se: designa-se por imputação “[...] a ligação de pressuposto e consequência expressa na proposição jurídica com a palavra ‘dever-ser’ [...]” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 91; grifo do autor).

não infreqüentemente se implementando a despeito da contramotivação da sanção imputada ou por meio de uma determinação motivacional em que esta (a sanção) figura ao lado de inúmeros outros contramotivos extrajurídicos, num complexo motivatório¹²⁵¹.

Portanto, assente que a imputação, uma vez válida, não subsiste, ou, mais bem posto, *não subsiste apenas*, por força do ato de vontade que a produziu (o qual, além da complexidade do seu teor, pode mudar ou simplesmente desaparecer) e ou dos efeitos por ela provocáveis (os quais, justamente por se tratar de efeitos *provocáveis*, não necessariamente são por ela provocados ou só por ela provocados), não há confundi-la com a facticidade que a precede (o ato de vontade que a produz) e ou com a facticidade que a sucede (os atos de vontade por ela provocáveis), sob pena de se incorrer, no primeiro caso, na ideologia identificadora de direito e poder político (politicismo, geralmente repassado de economicismo, e vice-versa¹²⁵²), e, no segundo caso, na ideologia identificadora de validade e eficácia (sociopsicologismo)¹²⁵³.

De um modo geral, o poder político e a eficácia social conformam as condições de possibilidade da validade jurídico-imputativa, porventura suas condições de possibilidade, digamos, “externas” – a vontade abstratamente determinável (*i.e.*, a liberdade empírica da vontade) juntamente com a contrafactualidade que a acompanha conformando, como haveremos de constatar ao longo desta seção, as condições de possibilidade “internas”, por assim dizer, da validade jurídico-imputativa.

Todavia, não há identificar, sem mais, estas condições de possibilidade da validade jurídico-imputativa com esta validade em si, senão porque uma coisa é a imputação enquanto dever-ser e outra coisa o ser-volição constante do processo de criação da imputação (nomogênese política) e do seu cumprimento (desdobramento sociopsicológico). Dito de outro modo: a imputabilidade jurídica não vale, vige ou

¹²⁵¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 38; e KELSEN, Hans. Deus e Estado. In: *Contra o Absoluto*, p. 45. Seja como for, independentemente da natureza dos (contra)motivos (se jurídicos e ou extrajurídicos), fato é que sempre haverá algum (contra)motivo determinando a obediência do súdito, com o que se demonstra e redemonstra, ainda mais cabalmente, a imprescindibilidade do princípio da causalidade (contra)motivacional: “[...] a satisfação da exigência de que devemos agir por outros motivos que não a nossa inclinação ou nosso interesse egoístico é psicologicamente impossível” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 70). No mesmo sentido cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 32-34.

¹²⁵² A propósito: “Na maior parte dos casos não se pode fazer uma distinção nítida entre o ponto de vista ‘político’ e o ‘econômico’, já que a maior parte dos assuntos econômicos tem importância política e a maior parte dos assuntos políticos tem importância econômica” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 58; grifo do autor).

¹²⁵³ Cf. GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*, p. 158 e ss.

existe *porque* preenche estas ou aquelas condições, mas se preenche estas ou aquelas condições¹²⁵⁴, ou, como preferimos, a imputabilidade jurídica não é o poder-ser, mas a possibilidade-de-ser enfim escolhida e garantível objetivamente (dever-ser).

Dessa feita, importa ter em mente que, quando, em sua teoria da imputabilidade¹²⁵⁵, Kelsen reflete sobre **(a)** as relações entre a imputação e o ato de vontade política que a estatui, ou **(b)** as diferenças, malgrado a sinonímia histórica, da imputabilidade e da retribuição enquanto mecanismo contramotivacional (isto é, enquanto mecanismo de controle social via manipulação psicológica do medo da punição e esperança da recompensa), ou, ainda, **(c)** as conexões entre causalidade natural, imputabilidade jurídica e liberdade ética, ou, por fim, **(d)** a conscientização da função preventiva da imputação como um dos principais marcos no processo de emancipação da imputação da mentalidade retributivista; quando, dizíamos, Kelsen empreende esses estudos voltados mais ao exame (sempre, descritivo) do entorno da imputabilidade do que ao exame pura e simples da imputabilidade enquanto tal (dever-ser) e de suas nuances técnicas (como sejam as diferenças entre imputável-obrigado e imputável-responsável, responsabilidade individual e responsabilidade coletiva, responsabilidade por culpa e responsabilidade por resultado etc.), ele está consciente de que não está mais fazendo ciência do direito em sentido próprio, mas um tipo de estudo metajurídico, cuja coloração (política, sociológica, psicológica, jusfilosófica, histórica, antropológica) varia conforme o aspecto ou momento do fenômeno imputativo focado¹²⁵⁶.

Na verdade, o tema da imputabilidade, por ser interdisciplinar por excelência, exige considerações a partir de vários ângulos. Com efeito, a imputabilidade é como que um ponto de intersecção recorrente de diversas ordens de investigação, com o que sua compreensão passa pela ciência pura do direito e pelas ciências metajurídicas afetas ao assunto, como sejam a filosofia do direito, a ciência política, a

¹²⁵⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 236; KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 174; e MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*, p. 260.

¹²⁵⁵ Para uma (re)apresentação da teoria da imputabilidade kelseniana (inclusive cotejando-a com a teoria da imputabilidade tradicional) cf. PAULSON, Stanley L. Hans Kelsen's doctrine of imputation. *In: Ratio Juris*. vol. 14, n. 1. Oxford: Blackwell, p. 47-63, mar. 2001.

¹²⁵⁶ Sobre essa preocupação kelseniana com distinguir o dever-ser como tal de sua vontade produtora e de sua função sociopsicológica cf. KELSEN, Hans. A negação do dever-ser; o Direito como "ideologia". *In: Teoria pura do direito*, p. 113-119.

psicologia, a sociologia, a história e a antropologia¹²⁵⁷. Aliás, os estudos de Kelsen acerca da imputabilidade constituem um bom exemplo de como empreender análises metajurídicas sem descambar em ideologia¹²⁵⁸.

Entretanto, para os efeitos da presente tese, uma vez que sua problemática, ao girar em torno da indicação e demonstração da afinidade crítico-determinista de Schopenhauer e Kelsen quanto ao *fundamento de possibilidade* da imputação, tem natureza *jusfilosófica*, haveremos de nos concentrar, doravante, naquilo que, nos apontamentos metajurídicos kelsenianos endereçados ao estudo do instituto da imputação, volve-se mais acentuadamente à problematização do *fundamento de possibilidade* da imputação. (Recorde-se: sobre o *fundamento de legitimidade ético-política* da imputação em Schopenhauer e Kelsen haveremos de tecer algumas linhas gerais no próximo e último capítulo.)

Dessarte, a par **(a)** dessa primeira ressalva kelseniana, qual seja, que não há problema em estudar a imputabilidade em seus elementos metajurídicos desde que não se perca de vista que uma coisa é a imputabilidade enquanto dever-ser e outra coisa os elementos da ordem do ser que a acompanham à guisa de contexto (afinal, a relação de dever-ser que constitui a imputação não surge e se mantém do nada e tampouco se direciona ao nada, mas surge e mantém-se nos quadros do poder-ser, assim como destina-se à implementação de uma possibilidade-de-ser), bem como **(b)** do recorte *supra*, que, à força das pretensões da pesquisa em tela, coloca em primeiro plano o exame das considerações metajurídicas de Kelsen sobre a imputabilidade atinentes ao pressuposto¹²⁵⁹, fundamento ou condição de possibilidade desta,

¹²⁵⁷ A propósito: “A hiperespecialização e disciplinarização dos saberes, que testemunhamos hoje, dá claras mostras de esgotamento. Cada vez mais os avanços verdadeiramente significativos se dão nas fronteiras entre dois ou mais campos tradicionalmente separados ou pelo esforço conjunto de pesquisadores de diferentes áreas, que se propõem a dialogar com profundidade” (CARDOSO, Renato César. Prefácio. In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.) *Livre-arbitrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, p. 7-9, 2017, p. 7-8).

¹²⁵⁸ É provável que o propósito de Kelsen de estudar o fenômeno jurídico de uma maneira mais completa, mas sem incorrer em sincretismo metodológico e ideologia, tenha adquirido força a partir do seu envolvimento com o Círculo de Viena, cujo programa consistia numa *compreensão científica integrada* do mundo. Cf. SILVA, Matheus Pelegrino da. Conexões entre Kelsen e o Círculo de Viena. In: *Revista Ágora Filosófica*, Recife, v. 19, n. 2, p. 117-151, mai./ago., 2019.

¹²⁵⁹ Por oportuno, insta ressaltar que a problematização do pressuposto, no sentido de fundamento ou condição de possibilidade, da imputação jurídica, não se confunde com a questão dos pressupostos da imputação tal como indicados por Kelsen em suas considerações técnico-doutrinárias sobre a imputação. Nessas considerações, Kelsen fala de pressuposto imediato (a conduta juridicamente qualificada) e pressuposto mediato (o contexto geral da conduta juridicamente qualificada) da consequência imputada, o ato coercitivo. Nesse sentido cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 103-104. Contudo, o pressuposto que estamos aqui a problematizar é o pressuposto no sentido jusfilosófico, isto é, no sentido de crítica do fundamento de possibilidade último ou primeiro do instituto

vejamos, a seguir, a segunda grande questão com que Kelsen se preocupa em sua teoria da imputabilidade.

Trata-se, como ressaltado no início desta seção, da preocupação com afastar o credo de que somente uma vontade absolutamente livre acha-se em grau de explicar a imputação jurídica.

Aqui, o objetivo de Kelsen é demonstrar a insustentabilidade do dogma da liberdade da vontade ou livre-arbítrio, a fim de abrir caminho à compreensão de que, a bem ver, não há incompatibilidade entre imputabilidade e causalidade, antes, são possíveis¹²⁶⁰, aquela pressupondo esta, ou, mais exatamente, uma manifestação específica desta, a saber, a lei da motivação¹²⁶¹.

Assim, de início a crítica de Kelsen se volta contra no mínimo dez formas diferentes, observáveis na experiência ordinária, de se conceber o credo livre-arbitrista. Ei-las: **(I)** livre-arbítrio como o oposto da lei da causalidade; **(II)** livre-arbítrio como ficção necessária; **(III)** livre-arbítrio como consciência subjetiva ou sentimento; **(IV)** livre-arbítrio como um dado inferível da experiência do remorso; **(V)** livre-arbítrio como o poder de agir como se quer; **(VI)** livre-arbítrio como a única faculdade em grau de explicar o fato de só se considerar imputável o ser humano; **(VII)** livre-arbítrio como ausência de obstáculos à decisão da vontade; **(VIII)** livre-arbítrio como imprevisibilidade; **(IX)** livre-arbítrio como antídoto à desculpologia determinista; e **(X)** livre-arbítrio como critério de justiça retributivista.

da imputabilidade jurídica, ou, mais corretamente, da função sociopsicológica (contramotivacional) da imputabilidade jurídica.

¹²⁶⁰ Segue uma amostra da possibilidade, segundo Kelsen, de imputabilidade e causalidade: “Se a conduta humana, para ser um objeto possível da imputação, tivesse de ser considerada isenta da lei da causalidade, a causalidade e a liberdade seriam, de fato, incompatíveis. Daí o conflito aparentemente insuperável entre a escola do determinismo e a escola do indeterminismo. Contudo, tal conflito não existe se compreendemos o verdadeiro significado da afirmação de que o homem, como pessoa moral, religiosa ou jurídica, é livre. A alegada oposição entre a necessidade, dominante na natureza segundo o princípio da causalidade, e a liberdade, dominante na sociedade segundo o princípio da imputação, perde, é verdade, boa parte de sua agudeza se o significado de causalidade for reduzido de necessidade absoluta a mera probabilidade. Mas, mesmo que causalidade significasse necessidade absoluta e imputação significasse liberdade, uma não excluiria a outra. Não existe nenhuma contradição entre o assim chamado determinismo e o assim chamado indeterminismo” (KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é justiça?*, p. 344). E isso porque: “Dão-se punição e recompensa apenas porque se supõe que o temor da punição possa determinar causalmente que os homens abstenham-se de cometer um crime e que o desejo da recompensa possa determinar causalmente que os homens realizem feitos heroicos. A imputação de punição e recompensa pressupõe a assunção de uma possível determinação causal da conduta humana. [...] **o princípio de causalidade é pressuposto pela regulação que constitui a imputação e, assim, a liberdade do homem**” (KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. *In: O que é justiça?*, p. 344-346; grifo do autor; negrito nosso).

¹²⁶¹ Cf. KELSEN, Hans. O direito como técnica social específica. *In: O que é justiça?*, p. 229.

Analisar de perto a crítica de Kelsen a cada um desses argumentos em prol do livre-arbitrismo é o que, doravante, cumpre-nos empreender. Porquanto, somente se inteirados da crítica de Kelsen ao livre-arbitrismo é que poderemos entender, ao término da análise desse segundo grande ponto que o preocupa no assunto em apreço, sua demonstração de que, em que pese as diferenças de imputabilidade e causalidade, elas são compatíveis (compossíveis), aquela, na verdade, pressupondo esta.

Pois bem. Kelsen começa sua crítica ao livre-arbitrismo tratando daquela que talvez seja a maior das crenças comuns sobre o livre-arbitrio, a saber: que o livre-arbitrio é o antônimo, o oposto diametral e o antípoda do determinismo causal.

Nessa sede, a crença comum está correta, porque todo e qualquer livre-arbitrio, a despeito de sua roupagem terminológica e sotaque doutrinário, consiste exatamente nisto: numa suposta vontade absolutamente livre das amarras do determinismocausal, ou, o que dá no mesmo, numa suposta vontade dotada da capacidade de, porsí só, prestar-se como causa de efeitos, sem que, contudo, ela própria possa ser vista como efeito de causas¹²⁶².

A essência da ideia de livre-arbitrio repousa nessa pretensão a uma vontade humana absolutamente desvencilhada do determinismo causal e capaz de funcionar como a causa não causada, o ponto originário, o marco zero, de um efeito, seja ele, o agir ou feito humano. Inclusive, mesmo quando se fala em graus de livre-arbitrio, continua-se a falar de uma vontade absolutamente livre, pois os graus não dizem respeito à pretensa faculdade do livre-arbitrio em si, mas às condições empíricas, como a ausência de coerção externa e a posse das faculdades mentais, para o seu exercício. Isso significa dizer que, essas condições, *se não preenchidas* ou *não preenchidas a contento*, inviabilizam, no todo ou em parte, o exercício de uma vontade crida como capaz de, absoluta, indeterminada e indiferentemente, causar a ação humana, mas, *se devidamente preenchidas*, viabilizam o exercício de uma vontade crida como capaz de, absoluta, indeterminada e indiferentemente, causar o efeito da ação humana.

Para Kelsen, uma tal liberdade da vontade, para além de suas contradições internas (uma vontade absolutamente livre mas relativamente exercitável?!), não pode

¹²⁶² Leia-se: “[...] segundo a concepção corrente, a liberdade é entendida como o oposto da determinação causal. Diz-se livre o que não está sujeito à lei da causalidade” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 104).

ser concebível e tampouco provada no âmbito da experiência possível, o qual é probabilisticamente regido pelo determinismo causal.

Não por acaso, o livre-arbítrio, isto é, a crença numa vontade capaz de se decidir a despeito de qualquer determinabilidade, sempre se fez imaginável como um atributo da alma imortal objeto da ação divina retributiva, logo, como um atributo, à toda evidência, metafísico-religioso¹²⁶³.

Portanto, a menos que se queira tomar o sujeito jurídica e empiricamente imputável como um sujeito religiosa e metafisicamente imputável, não faz sentido, na verdade chega a ser um completo despautério, a suposição – que Kelsen só não diz ser impossível por força do condão probabilístico do seu determinismo causal – de uma vontade absolutamente livre para fins de viabilização da compreensão do instituto da imputabilidade, de resto compatível com o determinismo causal¹²⁶⁴.

A seguir, tem-se a objeção de Kelsen ao argumento do livre-arbítrio como ficção. Trata-se de um argumento que, do ponto de vista científico, sequer mereceria ser levado a sério, já que ele próprio avança a inexistência do seu objeto (no caso, o livre-arbítrio), se o homem não tendesse a preferir uma “doce mentira” ou uma “mentira necessária” a uma “verdade inconveniente”, e se pensadores importantes, a exemplo de Platão (que recomendava o retributivismo para o vulgo e um intelectualismo ético para os eleitos)¹²⁶⁵, Kant (cujo reconhecimento da impossibilidade de se conhecer a existência do seu sujeito inteligível *absolutamente autônomo* não o impede de postular este *como se* sua existência pudesse ser

¹²⁶³ Sobre o livre-arbítrio como a vontade da alma imortal e sobre como os dogmas do livre-arbítrio, da alma imortal e de deus constituem, do ponto de vista metafísico-religioso, um “todo orgânico”, cf. KELSEN, Hans. A alma e o direito. In: *Contra o Absoluto*, p. 56.

¹²⁶⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 104-105.

¹²⁶⁵ Segundo Kelsen, a posição platônica é ambígua, na medida em que o filósofo das Ideias, ao mesmo tempo em que tendia a restringir a mensagem do intelectualismo ético ao círculo da Academia, recomendava abertamente (à guisa de mentira necessária, ou, consoante o dizer de Kelsen, de uma *verdade pragmática*) a manutenção da ideologia do retributivismo para as massas incultas. Cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 38-39, p. 238-241, p. 300-310, p. 323, p. 328, p. 443-446, p. 584 e p. 593. Para maiores informações sobre a diferença entre o intelectualismo e o retributivismo (voluntarista pelo menos desde os pitagóricos e Platão, mas voluntarista livre-arbitrista a partir do advento da teologia católico-cristã) cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 283-288, p. 308-309 e p. 593; RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957, p. 107-108 e p. 327-328; e FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002, p. 45-47. De resto, sobre a fragilidade e as contradições do intelectualismo ético grego, como a identificação, sem mais, do saber com o bem e do bem com a virtude; a excêntrica (para não dizer paradoxal) exigência de que a divisa socrática do “nada sei” termine por viabilizar a prática efetiva de uma virtude na forma de “saber”; ou a natureza sofística desse intelectualismo que, contudo, por vezes se invoca para refutar os sofistas, cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 143.

conhecida)¹²⁶⁶ e Vaihinger (que, encorajado pelo perspectivismo nietzschiano, termina por reduzir o conhecimento ao ficcionalismo do *como se*)¹²⁶⁷, não houvessem, cada qual à sua maneira, opinado nessa direção.

Ao contrário do que se passa no argumento anterior, em que a pessoa que o esposa, a despeito do caráter apelativo da ideia livre-arbitrista, acredita piamente na existência do livre-arbítrio (por vezes justamente porque apelativo, como é o caso do *credo quia absurdum*), no argumento em causa, em que a vontade absolutamente livre é encarada como ficção, quem o esposa demonstra algo de hipocrisia, desesperou praticidade, dado que *conscientemente* racionaliza a “ficção” (no caso, eufemismo para “mentira”, ou, no mínimo, “não-verdade”) do livre-arbítrio em prol da viabilização da manutenção da imputabilidade retributivista. Nesse diapasão, a despeito da mais que provável inexistência de algo como o livre-arbítrio, as pessoas, ou, de todo modo, a maioria das pessoas, precisam acreditar que são dotadas de livre-arbítrio e serem por esta crença *determinadas*, sob pena de se comprometer o sistema ético- imputativo convencional (leia-se: o sistema da imputabilidade retributivista, única forma de imputabilidade concebível sob o credo do livre-arbítrio). Como se nota, há um quê de elitismo nessa posição, afinal, o livre-arbítrio deve ser conscientemente mantido como ficção apenas pelo ilustrado, o ignaro componente do rebanho social devendo continuar a acreditar que possui livre-arbítrio¹²⁶⁸. Contudo, consoante a

¹²⁶⁶ Leia-se: “É esta a posição de Kant. Diz ele, na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [...]: ‘Portanto, digo: todo ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, precisamente por isso, para efeitos práticos, efetivamente livre, isto é, valem em relação a ele todas as leis que estão inseparavelmente ligadas com a liberdade, justamente *como se* a sua vontade fosse validamente definida como livre, tanto em si mesma como na filosofia teórica’. Quer dizer: do ponto de vista do conhecimento teórico a liberdade da vontade que, na filosofia prática, na Ética, se crê ter de pressupor [postular] para tornar possível a imputação moral, é uma pura ficção. A vontade do homem é considerada *como se* não fosse causalmente determinada, se bem que, na realidade, seja causalmente determinada. – [...] ‘Por isso a liberdade é apenas uma *ideia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa’. – ‘A liberdade, contudo, é simplesmente uma ideia..., que, portanto, pelo fato de jamais ser concebida (conceituada), nem mesmo compreendida” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 411; grifo do autor; colchete nosso).

¹²⁶⁷ Cf. VAHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

¹²⁶⁸ Uma vez que Kelsen admite a causalidade como uma espécie de postulado, e, além disso, critica a postulação kantiana do livre-arbítrio, faz-se mister ressaltar o seguinte: que não há supor que o livre-arbítrio como postulado prático-ético de Kant valha tanto quanto a causalidade como postulado prático-epistemológico de Kelsen. No primeiro caso, sabe-se que o livre-arbítrio não existe, ou, de todo modo, que é impossível prová-lo, mas, isso inobstante, insiste-se em mantê-lo, a risco de a ordem ética supostamente ruir. Já no segundo caso, sabe-se que ao menos a causalidade como *probabilidade* é passível de conhecimento, mas, isso inobstante, decide-se por mantê-la como sinônimo de *necessidade*, com vistas unicamente a melhor operacionalizar o labor científico. Em suma, o livre-arbítrio de Kant não existe, ou, como quer que seja, não pode ser conhecido, conquanto seja tomado *como se* existisse ou *como se* fosse possível conhecê-lo. Ao passo que, a causalidade de Kelsen, só pode ser conhecida em chave probabilística, mas, em nome da praticidade do próprio fazer científico,

contestação de Kelsen¹²⁶⁹, esse argumento, ao menos do ponto de vista científico, não tem razão de ser, pois, como haveremos de demonstrar dentro em breve, a *realidade* do instituto da imputabilidade não supõe ou precisa supor a *ficção* livre-arbitrista, quer porque compatível com o determinismo causal (mesmo a tese da imputabilidade viabilizável pela crença fictícia do livre-arbítrio termina por supor o determinismo, isto é, que tal crença termine por influir, como motivo, na determinação do agir)¹²⁷⁰, quer porque identificável mesmo com a liberdade humana, desde que por liberdade humana se entenda a liberdade humana possível, isto é, empírica, logo, relativa¹²⁷¹.

Avançando, outro argumento a favor do livre-arbítrio arrostado pelo jusfilósofo de Viena é o de que possuímos livre-arbítrio porque, subjetivamente, sentimos que o possuímos. Todavia, como já se teve ensejo de verificar as refutações de Kelsen a esse tipo de argumento quando do exame de sua crítica ao sentimento de justiça, sentir ou ter a impressão de que algo existe ou que seja deste ou aquele modo não necessariamente significa que este algo realmente existe ou que realmente seja deste ou aquele modo. O que interessa, para fins de conhecimento, é a *verificação objetiva* dessa consciência ou concepção subjetiva de um querer absolutamente livre das amarras da determinabilidade que não infrequentemente acossa o homem em suas introspecções.

E, segundo o mestre austríaco, não há nada na consciência (afora o sentimento de uma vontade expansiva) correspondente a uma vontade absolutamente livre:

é estabelecida *como se se tratasse de uma lei necessária inerente à natureza das coisas*. Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e retribuição. *In: O que é justiça?*, p. 320-321.

¹²⁶⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 106.

¹²⁷⁰ Sobre a eficácia paradoxal das mentiras em geral (ideologias) cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 243.

¹²⁷¹ Não há confundir a tese do livre-arbítrio como ficção com a tese do “livre-arbítrio” como imaginação criadora (que, a nosso ver, é não mais que uma das expressões do determinismo *aberto* característico ao homem): “A liberdade é uma evolução autocriada com base no maior conhecimento de si em interação com outras mentes. O livre-arbítrio exige colocar em prática o dito de Castoriadis que eletrizou maio de 68 em Paris: a imaginação no poder. A crença na inexistência do livre-arbítrio hoje se torna indubitosa no triunfo da era da biopolítica, quando o isolamento e a nova sobrenatureza representadas pelas novas tecnologias se colocam a serviço da falta de interação real com o mundo para assim se preservarem as esquivas formas fantásticas de alimentação constante do narcisismo, as quais conformam subjetividades incapazes de desenvolver a potencialidade do livre-arbítrio. Que uma mentira seja uma mentira não significa que ela não possa incidir no humano, já que nos seres humanos, condenados a habitar a linguagem, toda construção tem um alto grau de ficção. O livre-arbítrio não é uma ilusão, mas sim uma significação imaginária social própria de uma espécie animal em perpétua mudança e evolução” (COLLADO, Francis García. Plasticidade neuronal: sobre a singularidade e o livre-arbítrio. Trad. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; e CARDOSO, Renato César. *In: Livre-arbítrio*, p. 116).

antes, só o que a psicologia empírica – que se coloca sob o signo da causalidade¹²⁷² – *verifica objetivamente* é um psiquismo que, conquanto sumamente complexo, opera segundo leis próprias, por mais peculiares que sejam.

De modo que, do fato de uma pessoa ter uma concepção subjetiva de que ela é, por exemplo, bonita, forte, inteligente e municiada de livre-arbítrio, não se segue que, *na realidade*, ela assim o seja:

[...] comet[em]-se] o erro de identificar o fato psíquico, ou seja, o fato de que os seres humanos possuam uma determinada concepção, com a verdade e a realidade contidas naquela mesma concepção. Pense-se em quem, após dias de marcha no deserto e estando próximo da desidratação, acredita ver um oásis: esta é certamente “uma experiência efetivamente vivenciada pelo ser humano”; mas aquele oásis não é uma realidade se o conhecimento objetivo, ou seja, científico, apura que se tratou apenas de um engano da fada Morgana.¹²⁷³

Logo, objetivamente falando, é no mínimo leviano conceber o sentimento ou concepção subjetiva de uma vontade absolutamente livre como a pedra de toque de algo tão grave como a imputabilidade, máxime a jurídica.

A propósito, nem o Schopenhauer metafísico, que tentou explicar o sentimento aparentemente universal da liberdade da vontade como um sintoma do sentimento mais profundo da asseidade ou autodeterminação da Vontade¹²⁷⁴, haverá de estabelecê-lo como pressuposto da imputabilidade *empírica*. Exatamente porque, no plano da *experiência ética possível*, o pressuposto da imputabilidade *empírica* não é a liberdade extrafenomênica da Vontade, mas a liberdade *empírica* coincidente com o *modus operandi* da lei de motivação abstrata (*rectius*: princípio de razão suficiente do agir ou necessidade moral)¹²⁷⁵. (Lembre-se, por oportuno, que a psicologia evolutiva atual tende a encarar o sentimento da liberdade da vontade como uma espécie de ilusão selecionada por força de seu maior “valor de sobrevivência” em relação ao realismo determinista. Sim, parece que, do ponto de vista da natureza, o sentimento do livre-arbítrio *foi* uma ilusão necessária.)¹²⁷⁶

¹²⁷² Cf. KELSEN, Hans. A alma e o direito. In: *Contra o Absoluto*, p. 56.

¹²⁷³ Cf. KELSEN, Hans; CAMPAGNOLO, Umberto (Org. Mario G. Losano). *Direito internacional e estado soberano*, p. 124-125; grifo do autor.

¹²⁷⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 172; e SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da filosofia kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 626-627.

¹²⁷⁵ Eis aí, a nosso ver, um dos principais méritos da obra de Schopenhauer: sua filosofia do fenômeno (*lato sensu*), *i.e.*, do mundo como representação, não deve nada à sua metafísica, *i.e.*, à sua filosofia da Vontade, o contrário, contudo, não sendo verdade, pois só se chega a esta através daquela. Por mais que a interpretação última do mundo como representação, sua hermenêutica radical, advenha do mundo como Vontade, aquele, em seus próprios termos, pode ser compreendido a despeito deste.

¹²⁷⁶ Cf. WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento*, p. 114.

Quase que imperceptivelmente, esse argumento do livre-arbítrio como sentimento ou concepção subjetiva transmuda-se no argumento de que o livre-arbítrio tem de existir porque, do contrário, não se poderia compreender o remorso, o arrependimento, o rebate de consciência e quejandos.

Ou seja, se o homem sente tais sentimentos de autocensura por uma falta cometida é porque, ao tempo em que decidiu praticá-la, era (ou sente que era) absolutamente livre para decidir no sentido inverso, isto é, para evitá-la. Portanto, a autocensura seria um indicativo de que se poderia ter escolhido – absoluta, indeterminada e indiferentemente – agir de modo outro que não o conducente à ação reprovável.

Inclusive, aqui pede-se licença para interpolar algumas palavras sobre o significado do remorso no pensamento de Schopenhauer, pois este é um dos que recorrem à experiência da autocensura do remorso com vistas a indiretamente demonstrar a liberdade da vontade, ou, mais exatamente, a autodeterminação ou asseidade da Vontade, logo, a responsabilidade metafísico-moral.

O argumento do mestre de Frankfurt, grosso modo, é o seguinte: se mesmo com o correr dos anos ainda nos sentimos culpados e atormentados por uma falta cometida num passado longínquo, é porque, a despeito de toda a mudança das circunstâncias e de nossa configuração mental, a falta em questão indica um traço profundo do nosso caráter, vale dizer, do tipo de pessoa que, por meio da autodeterminação ou asseidade da Vontade, escolhemos ser.

Se se tratasse de mero equívoco ou imaturidade intelectual, o passar dos anos e a correção cognitiva que lhe acompanha aliviariam o peso de consciência que constitui o remorso, reduzindo-o a mero arrependimento, o qual em mais não consiste do que na constatação de que, caso, ao tempo da ação faltosa, estivéssemos a par do conhecimento que temos hoje, então teríamos agido de outro modo¹²⁷⁷.

Mas, como aduz Schopenhauer, o remorso distingue-se do arrependimento justamente porque, em que pese o reconhecimento do caráter equivocado da ação

¹²⁷⁷ Leia-se: “[...] o arrependimento sempre é o conhecimento corrigido da proporção do ato com a intenção real” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 384). Ou seja: “ARREPENDIMENTO nunca se origina de a Vontade ter mudado (algo impossível), mas de o conhecimento ter mudado. [...] Portanto, nunca posso me arrepender do que quis, mas sim do que fiz, visto que, conduzidos por falsas noções, agi de maneira diferente daquela adequada à minha vontade. O ARREPENDIMENTO é a intelecção disso por via de um conhecimento mais preciso” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 383; grifo do autor).

faltosa e da correção mental, continua-se a sentir o aguilhão acusador na consciência (por vezes até a terrível acusação de que, se se pudesse voltar no tempo, agir-se-ia, novamente, da mesmíssima maneira)¹²⁷⁸.

Assim, o remorso, como conclui o filósofo, permanece indiferente à ação do tempo e da correção cognitiva porque refere-se à dimensão numênica do eu, isto é, à vontade enquanto caráter inteligível, como tal imutável, dado que expressão da autodeterminação ou asseidade da Vontade. Apesar disso – ou exatamente por causa disso –, cumpre advertir que Schopenhauer não faz menção ao remorso em suas considerações mais realistas centradas na experiência ética possível, como é o caso do direito positivo, porquanto, se o remorso diz respeito à dimensão numênica do eu, logo, à dimensão do eu que, segundo o autor do *Mundo*, não é passível de modificação (vontade/caráter), e se a imputabilidade empírica tem a ver com a dimensão fenomênico-modificável do eu (manifestação da vontade/conduita), então é o arrependimento, não o remorso, que deverá interessar à prática ética concreta, senão porque só aquele tem a ver com modificabilidade, todo ele já consistindo, na verdade, numa modificabilidade (a superação de uma mentalidade crua, afoita, unilateral e imatura em prol de uma mentalidade mais instruída, ponderada, aperfeiçoada e experiente). Em suma, o remorso é assunto da responsabilidade *ético-metafísica*, ao passo que, o arrependimento é assunto da responsabilidade *ético-empírica* contramotivacional, logo, do tipo de responsabilidade em que se acha inclusa a *responsabilidade jurídica*¹²⁷⁹.

Agora, retornando ao mestre da TPD, o que se observa é que, para ele, o argumento do remorso, do arrependimento, do rebate de consciência e afins – termos estes que, em Kelsen, são trabalhados como variantes do conceito mais lato de

¹²⁷⁸ Veja-se: “[...] o arrependimento sempre resulta do conhecimento corrigido, não da mudança da Vontade, o que é impossível. O peso de consciência em relação a atos já cometidos não é arrependimento, mas dor sobre o conhecimento de nosso si mesmo, ou seja, como Vontade. Baseia-se na certeza de que sempre temos a mesma vontade” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 384; grifo do autor).

¹²⁷⁹ Leia-se: “Do exterior, a vontade só pode ser afetada por motivos. Estes, todavia, jamais podem mudar a Vontade em si mesma, pois têm poder sobre ela apenas sob a pressuposição de que a mesma é exatamente tal como é. Tudo o que podem é, portanto, mudar a direção do seu esforço, noutros termos, fazê-la procurar o que inalteradamente procura por um caminho diferente do até então seguido. Por conseguinte, instrução e conhecimento aperfeiçoado, vale dizer, ação do exterior, podem até ensiná-la que errou nos meios e assim fazê-la buscar o fim pelo qual se esforçava, de acordo com a sua essência íntima, por um caminho inteiramente outro e até mesmo num outro objeto; jamais, entretanto, podem fazer com que realmente queira de maneira diferente do que quis até então, o que permanece inalterável, pois a Vontade é apenas este querer mesmo, que do contrário teria de ser superado” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, p. 381; grifo do autor).

autocensura – é no mínimo frágil, já por se tratar de um sentimento (e sabemos como o sentimento, para Kelsen, é uma referência precária para embasar o *conhecimento* de qualquer coisa), já pelo fato de as pessoas, não infreqüentemente, sentirem remorso, arrependimento ou rebate de consciência por motivos diferentes¹²⁸⁰ (por exemplo, um judeu praticante que não tenha guardado o Sábado sentir-se-á espicaçado por haver descumprido o mandamento, enquanto que qualquer outra pessoa não praticante do judaísmo que tenha trabalhado no Sábado simplesmente não haverá de sentir remordimento de consciência algum ou simplesmente poderá se reprovar por algum outro motivo, como por haver ficado às voltas com o trabalho em detrimento da família).

Mas, no ponto em questão, a principal refutação de Kelsen é esta: as pessoas sentem remorso, arrependimento ou rebate de consciência mesmo quando agiram conscientes de que não poderiam ter agido de outra maneira. Sim, mesmo o determinista mais convicto não pode se livrar das autorrecriações¹²⁸¹.

O que, empiricamente, só pode significar o seguinte: que culpa (*lato sensu*) ou inocência não é uma questão de livre-arbítrio ou de relação entre uma vontade absolutamente livre e a consciência quando da ação, mas, simplesmente, uma questão de relação entre a vontade empírica e a consciência empírica quando da ação, conforme Schopenhauer o diz mais claramente¹²⁸² e Kelsen deixa subtendido nas entrelinhas¹²⁸³.

De fato, a culpa (em sentido amplo) é a consciência que acompanha o ato volitivo-comportamental tido como errado (os modos e graus vários com que pode se dar esse acompanhar da consciência determinará as modalidades várias de culpa) e a inocência é a consciência que acompanha o ato volitivo-comportamental tido como certo. Donde, aliás, os sentimentos de culpa e inocência serem mais pronunciados no animal humano, dado o nível de todo distinto de sua consciência.

¹²⁸⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 106.

¹²⁸¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 106-107.

¹²⁸² Leia-se: “Não no querer, mas no querer com conhecimento é que reside a culpa” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 222). Ainda: “[...] no começo somos todos inocentes, e isto apenas significa que nem nós, nem os outros, conhecemos o mau de nossa própria natureza: este aparece apenas nos motivos; e é só no decorrer do tempo que os motivos entram em cena no conhecimento” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 383).

¹²⁸³ Leia-se: “[...] ‘culpa’ é uma parte integrante específica do fato ilícito: consiste numa determinada relação positiva entre o comportamento (atitude) íntimo, anímico, do delinquente e o evento produzido ou não impedido através da sua conduta externa; consiste na sua previsão ou na sua intenção, àquele evento dirigida” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 137; grifo do autor).

O exame de uma tal consciência quando da vontade traduzida em ação importa para efeitos de compreensão das particularidades da determinação motivacional que pautou a manifestação volitivo-comportamental do agente, mas de forma alguma para afastar o determinismo – que, de resto, continua determinismo a despeito do grau ou consistência, em termos de previsão e ou intenção, da consciência – e a imputabilidade, cujas configurações e ajustes, mormente no momento da aplicação da sanção imputada, serão tanto mais satisfatórios quanto mais informados por um diagnóstico capaz de apreender as sutilezas do determinismo motivacional¹²⁸⁴.

Ainda, tal como Schopenhauer, Kelsen tem claro para si a diferença entre o poder de agir como se quer e o poder de escolher o que se quer. O livre-arbítrio (ou algo parecido com ele) de fato existiria caso o homem pudesse escolher de forma absolutamente livre o próprio querer, ou seja, se o homem pudesse escolher, indistintamente, a sua própria vontade.

Contudo, a vontade não se escolhe, ou, de todo modo, não se escolhe de forma absolutamente livre, pois, ao menos nos quadros da experiência possível, ela não é só a causa de efeitos, mas, também e primeiramente, o efeito de causas. Só o que é dado ao homem é a liberdade de agir como quer, isto é, o poder de dar vazão à sua vontade, e mesmo assim sob a condição óbvia da ausência de obstáculos (como limitação física, pobreza, dependência, alienação, opressão política etc. etc. etc.)¹²⁸⁵.

A propósito, é justamente a liberdade de vazão da vontade (liberdade para agir como se quer) e não a de escolher a própria vontade (liberdade para escolher o que se quer), a liberdade que viabiliza a imputabilidade. Mas, esta não é livre-arbítrio, pois

¹²⁸⁴ Veja-se o que Kelsen toma por vontade: “Psicologicamente pode-se ‘querer’ apenas alguma coisa de que se tem ideia; não se pode ‘querer’ algo de que nada se sabe” (KELSEN, Hans. *A teoria pura do direito e a jurisprudência analítica. In: O que é justiça?*, p. 268; grifo do autor). Em termos kelsenianos, a apreciação do fator culpa (enquanto algo empiricamente aferível da relação entre a consciência e o ato volitivo-comportamental) é importante, por exemplo, para se determinar a categoria do ato coativo, isto é, se coação-sanção ou se ato de coação que não tem esse caráter, já que só há falar na primeira (coação-sanção) se o seu destinatário é passível de culpa, quer dizer, de se determinar contramotivacionalmente pela representação da sanção imputada (cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 93-96). Por sua vez, o segundo caso enquadra-se nas hipóteses atípicas de imputação jurídico-estatal, a saber, nas hipóteses em que o ato de coação é estatuído como consequência ou reação a uma condição fática não definida pelo fator culpa (no sentido empírico *supra* indicado), seja porque esta é tida como inconfigurável (e.g. crianças, loucos, adulto de mente sã sob “coação irresistível”), seja porque simplesmente não é levada em linha de conta (e.g. o holocausto judeu). Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 37 e ss.; p. 102 e ss.; e p. 121 e ss.

¹²⁸⁵ Como bem discutido por Isaiah Berlin, a liberdade (empírica) negativa, isto é, a ausência de obstáculos, é tanto maior quanto mais se tem a liberdade (empírica) positiva, isto é, a promoção das condições necessárias à afirmação da potencialidade humana. Cf. BERLIN, Isaiah. *Two concepts of liberty. In: Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford University Press, p. 166-217, [s.d.].

é somente a liberdade da vontade empírica, logo, possível, logo, relativa, de mais a mais identificável com a causalidade enquanto determinismo abstrato-motivacional:

Afirmar que o homem é livre não traduz senão a sua consciência de poder agir como quer (ou deseja). Este fato seria inteiramente compatível com o determinismo [...]. Falha a tentativa de salvar a liberdade interpretando-a como a possibilidade de agir como se quer. Com efeito, a consciência de se poder agir como se quer é a consciência de que a nossa ação é causada pela nossa vontade. A questão, porém, não é a de saber se a nossa ação é causada pela nossa vontade – isso não o nega o indeterminismo –, mas a de saber se a vontade é ou não causalmente determinada.¹²⁸⁶

Diz-se também, prossegue Kelsen, que a faculdade do livre-arbítrio precisa existir porque só uma tal faculdade estaria em grau de explicar o fato de não tomarmos como imputáveis as coisas inanimadas e os animais não-humanos, mas tão-somente os seres humanos.

No entanto, como o pensador austríaco não tem dificuldade de contrapor, só o homem é imputável porque o dever-ser estatuído pela imputação só se refere à conduta humana, ou, mais bem posto, só se refere à algo cuja representação pode funcionar como causa unicamente da conduta humana:

Muito frequente é o asserto de que é necessário admitir que o homem tem uma vontade livre, isto é, não determinada causalmente, para explicar por que é que apenas consideramos ético-juridicamente responsável o homem e não as coisas inanimadas, os fenômenos da natureza ou os animais – para explicar por que é que apenas consideramos imputável o homem. Mas o certo é que apenas consideramos imputáveis os homens porque e na medida em que as ordens morais e jurídicas apenas prescrevem condutas humanas. Por outro lado, elas apenas prescrevem condutas humanas porque se admite que a representação das suas normas somente no homem provoca atos de vontade que, por sua vez, causam a conduta prescrita. A explicação não está, portanto, na liberdade mas, inversamente, na determinação causal da vontade humana.¹²⁸⁷

Como já se mostrou, grosso modo, as coisas inanimadas produzem e sofrem ação causal e os animais não-humanos causam efeitos e sofrem influxos causais. Todavia, a representação normativa – sobretudo a representação da sanção imputada – só pode atuar como causa em meio à espécie humana. Mesmo outrora, quando coisas e animais irracionais eram postos como objeto de um juízo imputativo, havia certa intenção de que este também repercutisse indiretamente, à guisa de exemplo, sobre a conduta humana¹²⁸⁸.

Avançando, mais um argumento a favor do livre-arbitrismo é aquele que, consoante a observação de Kelsen, aponta o livre-arbítrio como sinônimo de

¹²⁸⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 107.

¹²⁸⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 107-108.

¹²⁸⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 320-321.

possibilidade de decidir livre de obstáculos. Tanto que, quando essa possibilidade não é atendida, comprometendo-se, assim, a decisão de vontade livre, os ordenamentos jurídicos modernos afastam a imputabilidade. Tal é o caso, por exemplo, da criança e do doente mental, ou do adulto de mente sã submetido a uma coação irresistível, haja vista que, os dois primeiros, por causa de sua constituição psíquica aquém da constituição psíquica tida como normal, e o terceiro, por causa de uma pressão irresistível, acham-se impedidos de exercerem satisfatoriamente seu pretense livre-arbítrio¹²⁸⁹. Porém, para o jusfilósofo de Viena, o argumento em apreço também não se colhe. Em parte porque a criança e o doente mental não são inimputáveis devido ao fato de sua condição psíquica limitada comprometer o exercício de seu pretense livre-arbítrio, mas sim por tal limitação psíquica comprometer a possibilidade de serem conduzidos “[...] com eficácia bastante [...] à conduta prescrita através da representação de normas jurídicas [...]”¹²⁹⁰; e em parte porque, no plano da experiência possível, toda e qualquer conduta se dá sob a coação irresistível da causalidade, os casos de coação irresistível mais não sendo do que casos de coação irresistível *extraordinária*, nos quais a irresistibilidade da coação extraordinária, exatamente por ser extraordinária, faz-se mais poderosa que a irresistibilidade da coação *ordinária*, *i.e.*, pressuposta como eficaz sobre o “tipo médio de homem” atuante num “tipo médio de circunstâncias”¹²⁹¹:

[...] a coação sob a qual o homem, em todas as circunstâncias, atua, [é] sempre irresistível. Com efeito, a causalidade é, pela sua própria essência, coação irresistível. O que em terminologia jurídica se chama coação irresistível é apenas um caso especial de coação irresistível, ou seja, aquele dada cuja existência a ordem jurídica não prevê qualquer responsabilidade por uma conduta pela qual, quando produzida por outras causas, o homem que atue por elas causalmente determinado é responsável. Quando se procede à imputação está-se sempre em presença de uma coação irresistível. Mas nem em todos os casos de coação irresistível há lugar à imputação.¹²⁹²

Em suma, os fatores que comumente elidem (inimputabilidade) ou mitigam (semi-imputabilidade) a imputabilidade não são os que obstaculizam o exercício do livre-arbítrio, “a decisão de vontade livre”, mas, na verdade, os que obstaculizam no todo (inimputabilidade) ou parcialmente (semi-imputabilidade) a eficácia motivacional de praxe da representação da sanção imputada.

¹²⁸⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 108.

¹²⁹⁰ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 108.

¹²⁹¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 108.

¹²⁹² Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 109.

Continuando, que o livre-arbítrio exista porque não somos capazes de prever o comportamento humano, o próprio exercício de premeditação já interferindo na determinação da ação futura – conforme aduz, por exemplo, Max Planck, certamente sob a impressão do chamado “efeito do observador” da mecânica quântica –, é outro argumento pró livre-arbítrio enfrentado por Kelsen¹²⁹³.

Aliás, como frequentemente acresce quem assim argumenta, depois de toda a incerteza e previsibilidade meramente probabilístico-estatística demonstradas pela física quântica, não há mais falar, de uma vez por todas, em determinismo causal, a hipótese do indeterminismo livre-arbitrista soando mais plausível que a do determinismo volitivo.

Como já se teve ensejo de observar da análise da teoria da causalidade kelseniana, esse tipo de argumento é fruto de uma série de mal-entendidos.

Primeiro porque imprevisibilidade não equivale à indeterminismo, mas à conhecimento *determinável*, isto é, à ignorância ou desconhecimento de todas as variáveis que concorrem para a determinação do fenômeno sob investigação.

Segundo porque, como mostramos atrás, a previsibilidade, para Kelsen, não é o fator crucial no processo de constituição do conhecimento. No caso do agir humano, por exemplo, somente voltando sobre as ações já realizadas é que se faz possível deslindar os motivos que, provavelmente, acabaram por determiná-las. E se daí é possível aferir algum padrão minimamente satisfatório de ação e projetá-lo no futuro já é menos uma questão de conhecimento científico-causal como tal do que de avanço deste¹²⁹⁴ e de querer utilizá-lo para uma tal finalidade prática preditiva.

Terceiro porque o probabilismo, a julgar pela reflexão kelseniana, está mais, bem mais, para uma atualização, em chave empírico-positivista, do princípio da causalidade, do que para o seu descarte.

E quarto porque, à essa altura, mais não é preciso dizer para se dar conta de que, o ônus da prova, na discussão livre-arbítrio x determinismo, é do livre-arbitrista, pois, todo e qualquer fenômeno – o agir humano incluso – é, ao menos de um prisma probabilístico, causalmente determinado. A causalidade de alguns fenômenos pode ser mais fácil de se detectar (vide os fenômenos regulados pela causalidade

¹²⁹³ Cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é justiça?*, p. 339-344.

¹²⁹⁴ Sobre como a questão relativa ao estudo causal dos aspectos naturais da conduta humana não se confunde com a questão de saber até que ponto é possível avançar em tais estudos cf. KELSEN, Hans. Causalidade e imputação. In: *O que é justiça?*, p. 330.

mecânica) do que a de outros (vide os fenômenos humanos regulados pela lei da motivação abstrata). Seja como for, probabilisticamente falando, qualquer fenômeno está sob a égide do determinismo causal. (Um livre-arbitrista ilustrado como Kant sabia bem disso. Tanto que ele não nega, antes, ele afirma, a incidência da lei da causalidade sobre tudo o que se manifesta e se desenrola fenomenicamente no plano da natureza ou experiência possível, remetendo, via postulação, sua autonomia absoluta da vontade – o eufemismo kantiano para livre-arbítrio –, na hipótese de haver alguma, ao plano inteligível, *i.e.*, numênico-metafísico.)¹²⁹⁵

Mas se, provavelmente, o livre-arbítrio não existe; se, provavelmente, só há determinismo(s); e se, como sói dizer-se, “tudo compreender é tudo perdoar”, o determinismo, no âmbito da vida humana, não descambaria em desculpologia? Não, assegura-nos Kelsen, seja porque, como veremos em maiores detalhes a seguir, a imputabilidade, embora distinta da causalidade, é compatível com esta e a pressupõe mesmo, seja porque é perfeitamente possível compreender, perdoar e *não renunciar às consequências imputadas*¹²⁹⁶, sobretudo quando se entende que estas não têm a vingança por função ou finalidade intrínseca¹²⁹⁷.

Mas então como fica, no final das contas, a questão da retribuição? Se não há livre-arbítrio, como viabilizar a imputação retributivista? Kelsen ensina-nos que, desde

¹²⁹⁵ Kant confessa: “[...] se pudéssemos investigar até ao fundo todos os fenômenos do [...] arbítrio, não haveria uma única acção humana que não pudéssemos predizer com certeza e que não pudéssemos reconhecer como necessária a partir das condições que a precedem” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 473). Alhures: “Mesmo que a nossa vontade seja livre, isto não diz respeito senão à causa inteligível do nosso querer. Pois, quanto às suas manifestações fenomênicas, ou seja, às acções, [...] não devemos explicá-las de maneira diferente de todos os outros fenômenos da natureza, ou seja, segundo as leis imutáveis desta” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 635). Noutro giro: a liberdade “[...] é um conceito tal que nenhum exemplo que corresponda a ele pode ser dado em qualquer experiência possível, e de cujo objeto não podemos obter qualquer conhecimento teórico [...]” (KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 64). Logo: “[...] a liberdade é uma mera ideia cuja realidade objectiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por consequência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 110-116). Enfim, como sumariza Del Vecchio: para Kant, “[...] ele [o homem] pertence, sim, à natureza enquanto tem um aspecto inferior, e é por isso determinado, e pode-se demonstrar que toda acção, como fenômeno, promana, necessariamente, de certas causas. (Nesse sentido, Kant é, com razão, determinista.)” (DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 121).

¹²⁹⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 109.

¹²⁹⁷ A propósito: “[...] explicar um comportamento não é desculpar quem o executou. Mas como podemos ter ao mesmo tempo uma explicação, com seu requisito de causação regida por lei, e a responsabilidade, com seu requisito de liberdade de escolha? Para termos ambas, não precisamos resolver a antiga e talvez insolúvel antinomia entre livre-arbítrio e determinismo. Só precisamos refletir claramente sobre o que desejamos que a noção de responsabilidade consiga. Qualquer que possa ser seu valor abstrato, a responsabilidade tem uma função eminentemente prática: dissuadir do comportamento prejudicial” (PINKER, Steven. *Tábula rasa*, p. 250).

que se compreenda que a imputabilidade efetivamente é possível por uma razão outra que não o livre-arbítrio, cai por terra o modelo retributivista de imputabilidade, ao mesmo tempo em que se abre a possibilidade de se compreender a técnica imputativa à luz de outros modelos, a exemplo do preventivo-prospectivista¹²⁹⁸. Aliás, *mutatis mutandis*, isso é o que já ensinavam há mais de dois mil e trezentos anos os sofistas gregos, os primeiros, consoante o levantamento histórico de Kelsen, a emanciparem a imputabilidade do retributivismo¹²⁹⁹.

Uma vez examinados a impugnação de Kelsen de todos esses argumentos livre-arbitristas, temos agora o terreno preparado para examinar aquilo que, à luz de sua crítica empírico-positivista, ele pensa ser o verdadeiro pressuposto ou fundamento de possibilidade da imputação jurídica – na verdade, de qualquer imputação concebível nos quadros da experiência ética possível.

Nessa sede, Kelsen precisa ser cauteloso, porque um passo em falso pode deitar a perder a distinção entre causalidade e imputabilidade pela qual ele tanto se bate¹³⁰⁰, dado que crucial para a sua classificação das ciências e para o modo com que estabelece a autonomia da ciência do direito. (Recorde-se: uma coisa é a relação de causalidade e outra coisa é a relação de imputabilidade. Aquela estabelece nexos do tipo *se A é, logo, B é ou será*, ao passo que, esta (a imputabilidade), estabelece nexos do tipo *se A é, logo, B deve ou deverá ser*. O estudo dos nexos de causalidade é o negócio das ciências da natureza e das ciências sociais naturais, ao tempo em que, o estudo dos nexos de imputabilidade é o negócio das ciências sociais normativas, a exemplo da ciência do direito, a qual logra firmar-se autonomamente somente porque e na medida em que tem por objeto formal a relação de dever-ser estatuída pela imputação jurídico-estatal.)¹³⁰¹

¹²⁹⁸ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 145-146.

¹²⁹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 276.

¹³⁰⁰ Por exemplo, no ato de imputar ou imputação, é crucial não confundir a ligação entre a conduta e a pessoa – uma ligação que é sempre causal, a despeito das qualificações jurídicas envolvidas – com a ligação entre o ilícito e a consequência do ilícito, somente esta sendo uma ligação imputativa, isto é, de dever-ser: “[...] a imputação não consiste noutra coisa senão nesta conexão entre o ilícito e a consequência do ilícito. A imputação que é expressa no conceito de imputabilidade não é, portanto – como pressupõe a teoria tradicional – a ligação de uma determinada conduta com a pessoa que assim se conduz. Para tal não seria preciso qualquer ligação através de uma norma jurídica, pois a conduta de modo algum se deixa separar do homem que a realiza. Também a conduta de um inimputável é a sua conduta, a sua ação ou omissão, se bem que não seja um ilícito imputável. A imputação que se exprime no conceito de imputabilidade é a ligação de uma determinada conduta, a saber, de um ilícito, com uma consequência do ilícito. Por isso pode dizer-se: a consequência do ilícito é imputada ao ilícito, mas não é produzida pelo ilícito, como sua causa” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 91).

¹³⁰¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 84-91 e p. 95-102.

Sucedee, porém, que, além de o dever-ser constante da imputabilidade jurídica vir à luz como o conteúdo de sentido de um ato de vontade, ele tem por função provocar um ato de vontade a ele conforme, com o que se observa o dever-ser como algo que, como tal, não se identifica com o *ser* (ou facticidade), é verdade, mas que se encontra decididamente ladeado, espremido mesmo, por este¹³⁰². (Mal comparando, o *dever-ser* é como aquela estreitíssima faixa territorial que num mapa se nos apresenta impressada entre duas grandes potências.)

Inclusive, somente um Kelsen poderia ter, não dizemos diagnosticado (pois, antes dele, o diagnóstico já fora realizado por Hume¹³⁰³ e Kant¹³⁰⁴, para só ficar na modernidade¹³⁰⁵), mas tomado seriamente e levado às últimas consequências, essa distinção tão sutil entre *ser* (*Sein*) e *dever-ser* (*Sollen*)¹³⁰⁶.

Dessarte, não é possível ignorar o ser, a facticidade – no caso, consistente essencialmente de vontade –, na gênese e na função sociopsicológica do dever-ser imputado, razão pela qual em algum momento será preciso perguntar, como Kelsen perguntou, pelas relações do dever-ser com sua vontade produtora (donde os estudos kelsenianos de condão mais político) e ou com a vontade por ele (dever-ser) produzível (donde os estudos kelsenianos de condão mais sociopsicológico). (A profundidade jusfilosófica de Kelsen, embora realçando-se mais nitidamente em alguns estudos particulares, como os constantes da obra *A ilusão da justiça*, é característica marcante da investigação kelseniana em geral.)

Ora, tendo isso em mente, pode-se dizer então que, o objeto da presente tese, para colocá-lo em termos kelsenianos, foca na relação entre o dever-ser e a sua

¹³⁰² Reale nuança a importância da distinção de *ser* e *dever-ser* no pensamento de Kelsen: “Sendo um neokantiano ligado à Escola de Cohen, o princípio fundamental de Kelsen é a distinção [...] entre *ser* e *dever ser*, que, a princípio, se apresenta com caráter irreduzível e quase que ‘entitativo’ [...] para, aos poucos adquirir um valor, por assim dizer, metodológico-funcional, notadamente no chamado período norte-americano, ou seja, de convívio com o mundo *yankee*” (REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 458-459; grifo do autor).

¹³⁰³ Sobre a diferenciação humana de ser (*is*) e dever-ser (*ought*) cf. HUME, David. *Tratado da natureza humana*, p. 509.

¹³⁰⁴ Cf. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 312.

¹³⁰⁵ Cf. SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant*, p. 173.

¹³⁰⁶ A propósito: “Não espero da ciência do direito atual uma completa mudança de direção, mas antes que ela siga uma das direções entre as quais ela vem inseguramente vacilando. Não tanto a novidade, mas antes as consequências da minha teoria geram comoção na literatura” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*: Introdução à problemática jurídico-científica/Primeira edição alemã, p. 4). Para uma discussão já clássica do tema no âmbito da filosofia dita contemporânea cf. MOORE, G. E. *Principia ethica*. Trad. Maria Manuela Rocheta Santos; e Isabel Pedro dos Santos. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Já para uma abordagem atual, estimulante e provocante, embora algo perfunctória, do dualismo em questão, cf. HARRIS, Sam. *A paisagem moral: Como a ciência pode determinar os valores humanos*. Trad. Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

função sociopsicológica, ou, mais precisamente, na relação entre esta função sociopsicológica do dever-ser e o seu fundamento de possibilidade *em Schopenhauer e Kelsen*, haja vista o significativo paralelismo entre os dois no ponto em questão. Com efeito, em Schopenhauer, vimos que é o princípio de razão suficiente do agir – também designado pelo filósofo como necessidade moral ou lei de motivação abstrata –, na prática coincidente com a liberdade empírica (logo, relativa) da vontade, o que se presta à pressuposto, condição ou fundamento de possibilidade da imputação jurídica. Em sendo assim, pergunta-se: em Kelsen, por sua vez, o que enfim se presta à pressuposto, condição ou fundamento de possibilidade da imputação jurídica, e que tanto se assemelha à posição schopenhaueriana? Como ensina Kelsen, o dogma da liberdade absoluta da vontade ou livre-arbítrio, por força de todas as refutações que acabamos de examinar, não pode responder pelo pressuposto, fundamento ou condição de possibilidade da imputação. No entanto, conforme o autor da *Teoria pura do direito* apressa-se a advertir, disso não há inferir a impraticabilidade da imputação, haja vista que, embora imputabilidade e causalidade sejam distintas, não são adversas. De sorte que, novamente, a chave de compreensão da nossa problemática está em distinguir sem separar¹³⁰⁷, porquanto, tal como, em Schopenhauer, não se trata de separar liberdade e necessidade, mas de distinguir as espécies de necessidade (de razões suficientes) e de identificar uma delas, a necessidade moral, com a liberdade prática possível, em Kelsen, por seu lado, também não se trata de separar imputabilidade e causalidade, mas de se inteirar do modo com que a causalidade viabiliza a função sociopsicológica (leia-se: contramotivacional) da imputação, ou, antes, do modo com que a imputação, máxime a sanção imputada, *pode* influir causalmente no processo de representação motivacional do imputável:

A função de toda ordem social, de toda sociedade – porque a sociedade nada mais é que uma ordem social – é motivar certa conduta recíproca dos seres humanos: fazer com que eles se abstenham de certos atos que, por alguma razão, são considerados nocivos à sociedade, e fazer com que executem outros que, por alguma razão, são considerados úteis à sociedade.¹³⁰⁸

Sendo mais específico, Kelsen assinala que o psiquismo humano suportador das condutas humanas possui um mecanismo causal-motivacional próprio, basicamente composto pelo desejo de buscar o prazer e de evitar a dor (vontade) e acionável pela cognição do mundo (representação), sendo certo que, esta cognição,

¹³⁰⁷ Sobre a diferença entre contrário (distinto) e contraditório (adverso) cf. KELSEN, Hans. *A ilusão da justiça*, p. 44 e p. 539.

¹³⁰⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, 21.

mercê da prerrogativa exclusiva do homem, a faculdade da razão, não se limita às percepções sensoriais, abrangendo, outrossim, conceitos, abstrações ou ideias, dos quais, aliás, o dever-ser é um lídimo exemplo, já que, como tal, é não mais que a cognição de um *conteúdo de sentido* conceitual, abstrato ou ideal¹³⁰⁹.

Em outras palavras: por força do princípio elementar da psique humana, voltado à busca do prazer humano (e, por corolário, à evitação da dor humana), a representação abstrata, empreendida pelo homem, de uma sanção imputada, pode provocar o seu ato de vontade, e, por conseguinte, a sua conduta, no sentido de fazer com que ele (o homem) deseje evitar o mal da sanção punitiva imputada ou obter o bem da sanção premiativa imputada. Tudo está no inserir da sanção imputada no “processo causal” ou “fluxo de causas e efeitos”, *i.e.*, na transformação da representação da sanção imputada em um contramotivo¹³¹⁰ hábil para vencer o conflito de motivos pelo direito de provocar motivacionalmente o desejo humano de evitar desprazer e buscar prazer, no caso, o desejo de evitar o desprazer da sanção punitiva e de buscar o prazer da sanção premiativa. Ou seja: “Vistos de um ângulo sócio-psicológico, o prêmio e a pena são estabelecidos a fim de transformar o desejo do prêmio e o receio da pena em motivo da conduta socialmente desejada”¹³¹¹.

Sob esse aspecto, é de entrar pelos olhos o *modus operandi* contramotivacional da função sociopsicológica da imputabilidade, de vez que, com o recurso à representação da sanção imputada, o que se pretende é fazer com que o motivo “sanção”, traduzido em desejo de evitar o desprazer da punição ou de obter o prazer da recompensa, seja mais forte que quaisquer outros motivos, e, por conseguinte, que quaisquer outros desejos em que aqueles possam se traduzir¹³¹².

Dessarte, o homem, como se depreende das indicações de Kelsen, acha-se submetido a uma “outra lei natural” ou lei natural própria, qual seja, a lei do

¹³⁰⁹ Sobre como o dever-ser é um conteúdo de sentido compreensível pela *faculdade da razão*, não pela *faculdade dos sentidos*, cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 2 e ss.; e KELSEN, Hans. *Ciência e política. In: O que é justiça?*, p. 358.

¹³¹⁰ Leia-se: “Se a norma jurídica, decretada pelo legislador, estabelece sanções, e se tal ‘lei’ se torna o conteúdo da consciência do homem, ela pode muito bem se tornar uma motivação para a sua conduta, e portanto, uma causa do pagamento dos seus impostos ou da sua abstenção do roubo. Um legislador decreta normas apenas porque acredita que essas normas, como motivações na mente dos homens, são capazes de induzi-lo à conduta desejada pelo legislador” (KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 240; grifo do autor).

¹³¹¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 28.

¹³¹² Em *Teoria geral do direito e do Estado*, Kelsen qualifica a punição como uma técnica de motivação indireta (no sentido de que involuntária, coativa), e a recompensa como uma técnica de motivação direta (no sentido de que voluntária, espontânea). Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 25-27.

determinismo (contra)motivacional, em conformidade com a qual a tendência humana de desejar a obtenção do prazer (e a evitação do desprazer) pode ser (re)direcionada pela manipulação de (contra)motivos. Isso significa dizer que as escolhas e as condutas humanas não têm por pressuposto algo como o livre-arbítrio, mas o determinismo (contra)motivacional, admitindo-se ser este o que efetivamente viabiliza a contrafatorialidade ou potencial de modificabilidade característico ao agir humano:

[...] não teria sentido uma norma que preceituasse que algo deve acontecer, sabendo-se de antemão que esse algo tem necessariamente de acontecer, sempre e em toda a parte, por força de uma lei natural¹³¹³. Com isto parece admitir-se que a normatividade e a causalidade se excluem mutuamente. Tal não é, porém, o caso. A norma preceituando que devemos dizer a verdade não é sem sentido, pois não temos qualquer fundamento para supor uma lei natural por força da qual os homens têm de dizer a verdade sempre e em toda a parte, e sabemos que os homens dizem muitas vezes a verdade e mentem muitas vezes. Quando, porém, um homem fala verdade, ou quando mente, a sua conduta é, em ambos os casos, causalmente determinada, isto é, determinada por uma lei natural. No entanto, não é determinada por uma lei natural por força da qual se tem de dizer, sempre e em toda a parte, a verdade, ou se tem de mentir sempre e em toda a parte, mas através de **uma outra lei natural, porventura uma lei segundo a qual o homem adota aquela conduta da qual espera o maior prazer**. A representação da norma segundo a qual se deve falar verdade pode – em consonância com esta lei natural – ser um motivo eficaz de uma conduta conforme à norma. Uma norma que prescrevesse que o homem não deve morrer não teria sentido, pois sabemos de antemão que todos os homens têm de morrer por força de uma lei natural. A representação de uma tal norma não pode de forma alguma ser um motivo eficaz de uma conduta conforme à norma mas contrária à lei natural. Precisamente por falta desta possibilidade de eficácia causal é que ela é destituída de sentido como norma.¹³¹⁴

A imputabilidade jurídica, ou, mais precisamente, a sua função sociopsicológica, conta, de fato, com essa contrafatorialidade¹³¹⁵ ou modificabilidade, ao invés do pretense indeterminismo livre-arbitrista¹³¹⁶, para poder influir na conduta do imputável. Afinal, se assim não fosse, para que recorrer ao expediente jurídico-estatal da coação?¹³¹⁷

¹³¹³ Kelsen explica que as leis naturais mais não são que aplicações do princípio da causalidade. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 85.

¹³¹⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 105-106; negrito nosso.

¹³¹⁵ Na linguagem de Kelsen, a contrafatorialidade é o que o ser e o dever-ser têm em comum, é o *quid* que deve ser e que, ao mesmo tempo, pode ser ou pode não ser. Cf. KELSEN, Hans. Nota 13. In: *Teoria pura do direito*, p. 402. No mesmo sentido cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 176-177.

¹³¹⁶ Leia-se: “Esta concepção – o chamado indeterminismo – é decisivamente rejeitada por uma filosofia antimetafísica e racionalista [...] devido à inadmissível autocontradição que consiste no pressuposto de que um fenômeno da realidade natural, como é o caso da vontade humana, está isento da lei da causalidade que constitui a realidade natural” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 170).

¹³¹⁷ Um questionamento desse jaez se insinua na crítica de Kelsen à ideia de autonomia da vontade tal como tradicionalmente trabalhada no direito privado. Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 190; e KELSEN, Hans. Nota 24. In: *Teoria pura do direito*, p. 416-417.

É graças à possibilidade de a representação da sanção funcionar como um contramotivo mais forte que os motivos antijurídicos, desse modo determinando o desejo do imputável em termos de desejo de evitar o mal da sanção-punição ou de obter o bem da sanção-recompensa, que a ordem social positiva, no que se refere à sua eficácia (observância e aplicação), torna-se concebível, realizável e garantível:

A verdade [...] é que o pressuposto de que apenas a liberdade do homem, ou seja, o fato de ele não estar submetido à lei da causalidade, é que torna possível a responsabilidade ou a imputação está em aberta contradição com os fatos da vida social. A instituição de uma ordem normativa reguladora da conduta dos indivíduos – com base na qual somente pode ter lugar a imputação – pressupõe exatamente que a vontade dos indivíduos cuja conduta se regula seja causalmente determinável e, portanto, não seja livre [no sentido convencional]. Com efeito, a inegável função de uma tal ordem é induzir os homens à conduta por ela prescrita, tornar possíveis as normas que prescrevem uma determinada conduta, criar, para as vontades dos indivíduos, motivos determinantes de uma conduta conforme às normas. Isto, porém, significa que a representação de uma norma que prescreva uma determinada conduta se torna em causa de uma conduta conforme a essa norma. **Só através do fato de a ordem normativa se inserir, como conteúdo das representações dos indivíduos cuja conduta ela regula, no processo causal, no fluxo de causas e efeitos, é que esta ordem preenche a sua função social. E também só com base numa tal ordem normativa, que pressupõe a sua causalidade relativamente à vontade do indivíduo que lhe está submetido, é que a imputação pode ter lugar.**¹³¹⁸

Por tal forma que, no fundo, a imputabilidade jurídica kelseniana, tal qual a schopenhaueriana, tem por pressuposto ou condição de possibilidade não apenas o determinismo contramotivacional, mas o próprio interesse próprio, o egoísmo, a vontade ou o desejo do homem:

Prescrever apenas uma conduta que corresponda a todas as inclinações ou interesses egoísticos dos destinatários das normas seria supérfluo, pois que os homens seguem as suas inclinações ou procuram realizar os seus interesses egoísticos mesmo sem a tal serem obrigados. Uma ordem social, ou seja, uma norma que prescreve uma determinada conduta humana, apenas tem sentido se a situação deve ser diferente daquela que resultaria do fato de cada qual seguir as suas próprias inclinações ou procurar realizar os interesses egoístas que atuariam na ausência da validade e eficácia de uma ordem social. Por outras palavras: aquela ordem só tem sentido se os indivíduos se devem conduzir mesmo contra estas inclinações ou interesses egoísticos. Neste ponto importa notar que, quando os indivíduos submetidos à ordem social se comportam de fato em conformidade com as normas desta ordem, isso também sucede apenas porque tal conduta corresponde à sua inclinação ou interesse egoístico, uma inclinação e um interesse egoístico que são *provocados* pela ordem social e que possivelmente – *mas não necessariamente* – são contrários à inclinação ou ao interesse egoístico que existiria se não fora a intervenção da ordem social. **O homem pode ter inclinações ou interesses que mutuamente se contradizem. A sua conduta efetiva depende de qual seja a inclinação mais intensa, de qual seja o interesse mais forte. Nenhuma ordem social pode precluir as inclinações dos homens, os seus interesses egoísticos, como motivos**

¹³¹⁸ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 105; negrito nosso.

das suas ações e omissões. Ela apenas pode, se quer ser eficaz, criar para o indivíduo a inclinação ou o interesse de se conduzir em harmonia com a ordem social e se opor às inclinações ou interesses egoísticos que, na ausência daquela, atuariam.¹³¹⁹

A autoridade jurídico-estatal, ao estatuir o dever-ser, imputando a sanção x à ocorrência da condição y, não tem em mira um imputável altruísta e tampouco dotado de livre-arbítrio, mas um imputável presa de uma vontade egoísta e interesseira abstratamente determinável:

Uma vez que o comportamento humano pode ser visto às vezes como um fenômeno natural e outras vezes como um fenômeno social, o comportamento humano pode estar sujeito a dois esquemas diferentes de interpretação, que não se excluem mutuamente, mas são aplicáveis lado a lado, de tal modo que, enquanto fenômeno natural, o comportamento humano pode ser determinado pelas leis da causalidade e, não obstante, pode ser 'livre' enquanto fenômeno social. Então, ser livre não pode significar estar isento da lei de causalidade, isto é, uma restrição desse princípio, mas deve ter um outro significado, em harmonia com o princípio que constitui a ordem social. E, de fato, se seguirmos por esse caminho, veremos que o homem é responsável por seus atos não por ser livre no sentido metafísico de sua isenção do princípio da causalidade, mas que é livre – em um sentido racional – pelo fato de ser responsável. Pois o ser responsável por seus atos significa que ele é punido ou recompensado pelos mesmos, e é punido ou recompensado se as normas morais ou jurídicas atribuírem a esses atos uma punição ou uma recompensa. Punir ou recompensar o comportamento humano não significa apenas excluir a determinação causal desse comportamento, mas pressupõe, necessariamente, a possibilidade de tal punição [*sic*]. Pois a punição é atribuída a um certo comportamento porque se imagina que o homem evitará o mesmo por medo da punição; e a recompensa é atribuída a um certo comportamento porque se imagina que o homem se comportará segundo o mesmo pelo desejo de merecer a recompensa. **Se o comportamento do homem, e isso significa, em última análise, sua vontade, não fosse determinável por causas definidas, uma ordem normativa reguladora de seu comportamento através da punição ou recompensa deste, estabelecendo, assim, sua responsabilidade, seria destituída de significado.**¹³²⁰

¹³¹⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 69; negrito nosso. A título de complemento, registre-se que, alhures, Kelsen, com fincas na psicanálise freudiana, chega a ponto de identificar o fenômeno da dominação com o fenômeno da (contra)motivação, o que, forçoso convir, é assaz interessante, assente que a relação de imputação jurídica, no que tange à sua função sociopsicológica contramotivacional, é, ao menos *in potentia*, a relação de dominação por excelência. Veja-se: “E como psicologicamente, a dominação nada mais é que *motivação*, a vontade, expressão da vontade de um indivíduo, torna-se o motivo da vontade ou da ação de outros, sobre cujo comportamento incide a vontade do primeiro. Um exame mais cuidadoso provavelmente revelará que toda relação entre indivíduos é uma relação de dominação (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 314; grifo do autor). Ainda: “[...] *motivação*, uma regra em consequência da qual a conduta de um indivíduo é orientada de acordo com a vontade e a natureza de outro” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 337; grifo do autor). Enfim: “[...] precisamos desconsiderar as máscaras e observar através delas os movimentos desnudos das almas e dos corpos em suas necessidades naturais e determinações causais. [...] A manifestação da vontade de um ser vivo tomada como causa da conduta de outro constitui um fato tão pouco social quanto a fuga do pássaro diante da serpente ou a dilatação dos corpos pela ação do calor” (KELSEN, Hans. *Deus e Estado. In: Contra o Absoluto*, p. 42).

¹³²⁰ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 170-171; grifo do autor; negrito nosso.

O medo da punição representada e o interesse pela recompensa representada são os elementos anímicos que a autoridade espera serem capazes de, na hipótese de tudo o mais falhar ou não ser suficiente, funcionar como contramotivos provocadores do ato volitivo-comportamental conforme a norma por parte do imputável¹³²¹.

Mas quem, exatamente, é o imputável para Kelsen? Essa pergunta cresce de ponto quando se leva em consideração a possibilidade – ressaltada, como já visto, pelo próprio Kelsen – de a figura do juridicamente obrigado (delinquente potencial) não coincidir com a figura do juridicamente responsável¹³²². Os ordenamentos jurídicos modernos, via de regra, consideram imputável o sujeito que, a um só tempo, é tanto o delinquente potencial, isto é, o sujeito juridicamente obrigado à conduta cujo adimplemento evita ou afasta a aplicação da sanção punitiva prevista, quanto o sujeito juridicamente responsável, isto é, o sujeito-alvo da aplicação da sanção punitiva. Contudo, sabe-se que, eventualmente, os mesmos ordenamentos, a começar pelo ordenamento jurídico internacional, preveem a possibilidade de o imputável-obrigado não ser o mesmo que o imputável-responsável, este podendo ver recair sobre si uma sanção provocada não por uma delinquência ou descumprimento obrigacional levada a efeito por ele próprio (o imputável-responsável), mas por aquele (o imputável-obrigado).

Assim, imaginemos o indivíduo ocupante do posto de Presidente da República do país x que, em plena pandemia de COVID 19, põe-se a relinchar, por fanatismo ideológico, especulações conspiratórias contra o país y, como a de que o vírus pandêmico em questão fora criado deliberadamente pelo governo deste com vistas a desencadear uma crise econômica mundial. No caso hipotético sob exame, força convir que o país y poderia reagir com alguma espécie de represália, porventura uma sanção de embargo, ao país x, impedindo que a este fossem enviados vários dos insumos necessários à fabricação da vacina contra a COVID 19. Para os efeitos da nossa discussão, isso significaria que, embora o indivíduo a exercer a Presidência da República do país x seja, à toda evidência, o praticante do delito (o imputável-obrigado), os nacionais do país x é que haveriam de ser responsabilizados (os

¹³²¹ *Mutatis mutandis*, outra coisa não diziam sofistas como Gláucon e Adimanto: “Bondade, ou justiça, nunca se pratica por escolha, mas só por necessidade, por medo de, por sua vez, sofrer dano. Sendo assim, o que importa não é ser, mas parecer justo” (GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende da Costa. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2007, p. 95).

¹³²² Para o que se segue cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 128-140.

imputáveis-responsáveis) pela imbecilidade daquele, pois eles é que, na prática, haveriam de padecer as consequências negativas da sanção de embargo¹³²³.

Portanto, conforme se observa claramente, na imputação em que as figuras do delinquente e do responsável estão separadas, a responsabilidade tende a ser coletiva e por resultado, diferentemente, pois, da imputação em que as figuras do delinquente e do responsável estão identificadas, dado que, aqui, a responsabilidade tende a ser individual e por culpa¹³²⁴ (culpa no sentido empírico já acima elucidado).

Ora, se levarmos em consideração o pressuposto da função sociopsicológica da imputação estabelecido por Kelsen, qual seja, o determinismo contramotivacional, tem-se a impressão de que, para Kelsen, imputável somente seria o sujeito juridicamente obrigado e responsável, quer dizer, o sujeito que reunisse em si tanto a qualidade de delinquente potencial (sujeito capaz de, com a conduta oposta à conduta condicionadora da sanção, evitar esta) quanto a qualidade de responsável (sujeito-alvo da aplicação da sanção). Porquanto, somente um tal sujeito obrigado e responsável estaria em condições de se determinar pelo motivo da sanção imputada, ou, para dizer de forma mais simples, somente ele estaria em grau de temer a sanção punitiva (ou, eventualmente, de desejar a sanção premiativa).

De modo que, por aí, é o pressuposto da imputabilidade que define o imputável, já que imputável é quem se enquadra em tal pressuposto, a saber, quem cuja vontade é abstratamente determinável pela representação contramotivadora da sanção punitiva (ou premiativa) imputada, e que, por conseguinte, pode ser punido (ou premiado) por sua conduta¹³²⁵.

¹³²³ Leia-se: “O povo, a massa dos impotentes, paga pelos erros de seus governantes [...]” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 198). No original inglês: “The people, the mass of the powerless, pay for the wrongs of their [...] rulers”.

¹³²⁴ Ressalve-se, contudo, que, atualmente, as responsabilidades coletiva e por resultado constituem a exceção, e tendem a se tornar a exceção até mesmo no âmbito do direito internacional: “Na medida em que o Direito internacional se intromete, com a sua regulamentação, em matérias que até aqui apenas eram normadas pela ordem jurídica estadual, a sua tendência para a imediata atribuição e imposição de deveres aos indivíduos tem necessariamente de fortalecer-se. Portanto, na mesma medida, também a responsabilidade individual e a responsabilidade por culpa têm de vir ocupar o lugar da responsabilidade coletiva e da responsabilidade pelo resultado. Do mesmo passo [*sic*] se desenvolve a formação de órgãos centrais – que atualmente apenas se observa dentro de comunidades jurídico-internacionais particulares – para a criação e execução das normas jurídicas. Esta centralização – tal como sucede na evolução da ordem jurídica estadual – refere-se em primeiro lugar à jurisdição, visa o estabelecimento de uma jurisdição internacional” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 363-364; grifo do autor).

¹³²⁵ Leia-se: “Imputável é aquele que pode ser punido pela sua conduta, isto é, aquele que pode ser responsabilizado por ela, ao passo que inimputável é aquele que – porventura por ser menor ou doente mental – não pode ser punido pela mesma conduta, ou seja, não pode por ela ser responsabilizado” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 91).

Já a imputação que desassocia as figuras do delinquente potencial e do responsável parece ir contra o próprio pressuposto da imputação, pois, o sujeito diretamente interessado na sanção, o responsável, não tem o controle da conduta capaz de evitar ou provocar a sanção, dado que tal controle se acha no poder de outro sujeito, o delinquente potencial não-responsável.

Ocorre, porém, que, conforme destacado por Kelsen e por nós já mencionado, na hipótese em questão, comumente existe algum vínculo significativo (familiar, parental, étnico, nacional etc.) entre o delinquente potencial e o responsável, de modo a fazer com que a representação daquele (o delinquente potencial) das sanções que as suas ações podem desencadear para este (o responsável), ajam como um contramotivo, mesmo que indireto:

A responsabilização por um delito cometido por outrem, no caso em que a sanção é dirigida contra outro indivíduo que não o delinquente, apenas pode ter eficácia preventiva quando entre os dois indivíduos existe uma relação que permita presumir que o indivíduo obrigado, o delinquente potencial, também receba como um mal a execução da sanção no caso de ela incidir sobre um outro indivíduo como objeto da responsabilidade – quando este é, por exemplo, membro da sua própria família, do seu grupo étnico ou do seu Estado, isto é, quando ele pertence a um grupo cujos membros se identificam mais ou menos uns com os outros, quando o indivíduo obrigado e o indivíduo responsabilizado pertencem à mesma coletividade.¹³²⁶

Dessarte, o que Kelsen aqui parece supor é que o delinquente potencial, devido à alguma relação estreita com o responsável, tenderá a levar este em consideração, por prezar e ou temer o responsável (e.g. o Presidente da República que, por prezar os nacionais que ele representa e ou por temê-los, não sai por aí a ventilar teorias conspiratórias prejudiciais à nação), com o que, também nesse caso excepcional, observa-se o fundamento de possibilidade da imputação, a vontade abstratamente determinável, servindo de critério à concebilidade do imputável.

Isso posto, podemos dizer que, com base nas coordenadas kelsenianas – algumas claras, outras nem tanto –, o pressuposto, condição ou fundamento de possibilidade da imputação jurídica é a vontade abstratamente determinável, e que juridicamente imputável é todo aquele que, direta ou indiretamente, está em condições de ser contramotivacionalmente provocado, por meio da representação da sanção punitiva ou premiativa imputada, no sentido “desejado” pelo poder público.

Um outro modo de dizer isso e bem mais sintético seria: o fundamento de possibilidade da imputação jurídica é a liberdade prática empírica (logo, relativa) do

¹³²⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 136.

imputável. No entanto, por mais que a ideia de liberdade prática, em Kelsen, signifique isso, é preciso se atentar para o modo algo excêntrico com que ele a desenvolve e define. O que nos leva à terceira grande preocupação do mestre de Viena em sua reflexão sobre a imputabilidade jurídica.

Com efeito, Kelsen identifica imputabilidade e liberdade, ou, para ser mais exato, ele chega mesmo a inverter os termos da questão, expressamente dizendo que não é a imputabilidade que depende da liberdade, mas, ao revés, é esta que depende daquela, pelo que o indivíduo não é imputável porque livre, mas livre porque imputável¹³²⁷. Inclusive, poder-se-ia enxergar, nessa asserção de Kelsen, certa influência de Kant, se lembrarmos que para este o homem não deve porque pode, mas pode porque deve¹³²⁸. Sucede, porém, que, o modo como Kelsen explica essa sua asserção não tem nada a ver com Kant. Senão, vejamos: Kelsen diz que o homem é livre porque imputável por nenhuma outra razão a não ser a de que só o homem, ou, mais especificamente, só a conduta humana, pode ser tomada como um ponto terminal na relação de imputabilidade:

[...] a liberdade, que de fato está essencialmente ligada à imputação, não significa, como Kant supõe, sob a influência do dogma teológico da liberdade de arbítrio¹³²⁹, a cessação da lei da causalidade, ou seja, que a vontade do homem, criado à semelhança de Deus, seja – como a vontade de Deus – causa de efeitos sem ser o efeito de uma causa¹³³⁰. O que ela significa é que o homem, ou, mais corretamente, uma determinada conduta, a saber, a conduta determinada pela ordem moral ou jurídica, constitui o ponto terminal da imputação de uma outra conduta humana, por esta ordem normativa também determinada, imputação que se opera com base na mesma ordem normativa. Esta visão das coisas, porém, é impedida pela errada suposição de que a imputação ao homem somente é possível desde que se pressuponha que a causalidade é, em relação à vontade humana, suspensa ou, então, limitada, de forma a que essa vontade possa, na verdade, ser causa de efeitos, mas não efeito de uma causa.¹³³¹

Ao contrário do que se passa na relação causal, em que nada é ponto terminal, pois tudo é um elo na infinita cadeia da causalidade, a conduta humana, a despeito de também figurar como mais um elo da perspectiva da infinita cadeia da

¹³²⁷ Leia-se: “Não se imputa algo ao homem porque ele é livre, mas, ao contrário, o homem é livre porque se lhe imputa algo” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 109).

¹³²⁸ A propósito: “A Moral antiga dizia: o homem é livre e, por isto, é responsável e, sendo responsável, deve agir no sentido do bem. Kant inverte esse raciocínio: o homem é livre, porque deve, isto é, para poder dever. Diz ele que o que se impõe de maneira imediata não é outra coisa senão a consciência do dever. [...] O homem é livre porque deve; não deve porque seja livre” (REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*, p. 659-660; grifo do autor).

¹³²⁹ Comumente se olvida a formação dogmática de Kant. Sobre esta cf. DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*, p. 111.

¹³³⁰ Cf. KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 240; e KANT, Immanuel. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*, p. 126.

¹³³¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 414; grifo do autor.

causalidade¹³³², pode ser tomada como uma espécie de ponto final (um pontoterminal) da perspectiva da relação imputativa, dado que, como objeto da imputação, não há a necessidade de remeter a conduta humana à outra coisa em relação à qual ela seria a causa, outra coisa esta que, por sua vez, seria a causa de outra coisa, que seria a causa de outra coisa e assim *ad infinitum*:

Precisamente sobre esta distinção fundamental entre imputação e causalidade, sobre o fato de que há um ponto terminal da imputação mas não um ponto terminal da causalidade, se baseia a oposição entre a necessidade, que domina na natureza, e a liberdade que dentro da sociedade existe e é essencial para as relações normativas dos homens. Dizer que o homem, como parte da natureza, não é livre, significa que a sua conduta, considerada como fato natural, é, por força de uma lei da natureza, causada por outros fatos, isto é, tem de ser vista como efeito destes fatos, e, portanto, como determinada por eles. Mas, por outro lado, dizer que o homem, como personalidade moral ou jurídica, é “livre” e, portanto, responsável, tem uma significação completamente diferente. Quando um homem é moral e juridicamente responsabilizado pela conduta moral ou imoral, jurídica ou antijurídica, num sentido de aprovação ou desaprovação, isto é, quando a conduta humana é interpretada, segundo uma lei moral ou jurídica, como ato meritório, como pecado ou como ato ilícito, e ao ato meritório, ao ato pecaminoso e ao ato antijurídico são respectivamente imputados um prêmio, um castigo ou uma consequência do ilícito (ou seja, uma pena em sentido amplo), esta imputação encontra o seu ponto terminal na conduta do homem interpretada como ato meritório, como pecado ou ilícito.¹³³³

Ou seja:

Assim como a causalidade é o princípio fundamental do conhecimento da natureza, a imputação é o princípio fundamental do conhecimento da sociedade enquanto ordem normativa. A diferença decisiva entre os dois princípios está em que a corrente de causas e efeitos tem um número indefinido de elos, de modo que não pode haver nenhuma primeira causa, cada causa sendo, necessariamente, o efeito de outra causa, ao passo que a corrente da imputação possui apenas dois elos, crime e castigo, mérito e recompensa, de modo que uma vez atribuído o castigo ao crime e a recompensa atribuída ao mérito a imputação chega a seu fim. O fato de o homem, como membro da sociedade sujeito a uma ordem normativa, ser “livre”, não significa que sua vontade seja o ponto de partida da causalidade; significa que ele é o ponto final da imputação.¹³³⁴

À primeira vista, trata-se de um argumento paradoxal, quando não incoerente, considerando-se o determinismo causal em geral a que, segundo Kelsen, a ação humana também se acha submetida. Assim, o que ele realmente está querendo dizer com uma liberdade sinônima de imputabilidade sinônima de ponto terminal? A nosso juízo, somente a conduta humana pode ser tomada como um ponto terminal na

¹³³² Leia-se: “[...] a conduta que constitui o ponto terminal da imputação [...] de acordo com a causalidade da ordem da natureza não é, nem como causa nem como efeito, um ponto terminal, mas apenas um elo numa série sem fim” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 104).

¹³³³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 102; grifo do autor.

¹³³⁴ Cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 171; grifo do autor.

relação de imputação porque somente o homem pode se fazer contramotivacionalmente receptivo à representação da sanção imputada, conduzindo-se, assim, conforme o sentido prescrito. Do que adiantaria direcionar a imputação ético-jurídica aos objetos inanimados, aos vegetais e aos animais não-humanos? Nada. Logo, eles não podem ser tomados como o ponto terminal de uma imputação. Porém, com o homem as coisas se passam de modo diferente, porque a sua conduta tanto pode ser objeto de uma imputação quanto pode ser por esta provocada, tornando-se, assim, o ponto final da relação imputativa, que, como tal, esgota-se na conduta provocável. Aliás, fosse-nos permitido falar francamente, diríamos que, nesse passo, Kelsen, que via de regra é tão professoralmente claro, torna-se, não dizemos obscuro, mas algo rocambolesco. Talvez porque seu arsenal conceitual não dá conta do que ele de fato está pretendendo dizer, faltando-lhe um conceito objetivo para distinguir claramente a causalidade da ordem da natureza não-humana e a causalidade abstrato-motivacional da ordem da natureza humana compossível à imputação. Demais, o colocar a liberdade como decorrência, em vez de princípio, da imputação, não ajuda à compreensão, mas complica ainda mais.

Isso inobstante, pensamos que, esse trecho específico da teoria da imputabilidade kelseniana deixa-se decifrar claramente se interpretado à luz da articulação, recomendada pelo próprio Kelsen, de imputabilidade e causalidade. Pois, *liberdade* é o poder ser *causalmente* determinado pela *imputabilidade* em sua função sociopsicológica, *i.e.*, em seu desdobramento contramotivacional. Só assim se compreende o porquê que, de fato, o homem é livre porque imputável, logo, porque abstratamente determinável pela função contramotivacional da imputação:

[...] não é a liberdade, isto é, a indeterminação causal da vontade, mas, inversamente, [...] é a determinabilidade causal da vontade que torna possível a imputação. Não se imputa algo ao homem porque ele é livre, mas, ao contrário, o homem é livre porque se lhe imputa algo. Imputação e liberdade estão, de fato, essencialmente ligadas entre si. Mas esta liberdade não pode excluir a causalidade. E, de fato, não a exclui de forma alguma. **Se a afirmação de que o homem, como personalidade moral ou jurídica, é livre, deve ter qualquer sentido, tem esta liberdade moral ou jurídica de ser compossível com a determinação, segundo a lei da causalidade, da conduta humana.** O homem é livre porque e enquanto são imputadas a uma determinada conduta humana, como ao seu pressuposto a recompensa, a penitência ou a pena – não porque esta conduta não seja causalmente determinada, mas não obstante ela ser causalmente determinada, ou até: por ela ser causalmente determinada. **O homem é livre porque esta sua conduta é um ponto terminal da imputação, embora seja causalmente determinada.**¹³³⁵

¹³³⁵ Cf. KELSEN, Hans. Teoria pura do direito, p. 109-110; grifo do autor.

Dito tudo isso, Kelsen ainda tem uma última preocupação: qual o objetivo ou finalidade de uma tal imputação de base determinista? Ou seja, a possibilidade de influir na determinação contramotivacional do agir do imputável, por meio do recurso à técnica da imputação de sanções, visa, no final das contas, o quê?

Como visto, para Kelsen, nos primórdios da história humana, não é só o princípio da causalidade que se acha sufocado pela mentalidade retributivista, mas o próprio princípio da imputabilidade também.

Malgrado a retribuição ser uma forma de imputação, aquela, na prática, é tomada por esta, à maneira de uma metonímia. Imputar é retribuir, sequer existindo consciência de suas diferenças.

Enfim, tudo é retribuição, pois, como examinado, até mesmo a natureza é interpretada em chave retributivista¹³³⁶.

De fato, a emancipação da ideia de imputabilidade da mentalidade retributivista ocorre paralelamente, se bem que sempre num ritmo aquém, à emancipação da ideia de causalidade do módulo retributivista.

Ou seja, apenas quando o princípio da causalidade se desgarrar do retributivismo é que o princípio da imputabilidade, por seu turno, também se desgarrar, conquanto de modo bem mais tímido, do retributivismo.

A mentalidade retributivista, afora o seu caráter essencialmente ideológico, visto que não se preocupa propriamente com *explicar* a imputação mas sim com *justificá-la* – só mais adiante que o livre-arbítrio teológico-cristão¹³³⁷, além de tentar exculpar deus pelo mal do mundo¹³³⁸ e viabilizar a responsabilidade individual pela salvação da alma (Mônica, a mãe de Agostinho, só pode se responsabilizar pela salvação da sua alma, não podendo se responsabilizar pela salvação da alma do filho, cabendo a este, por sua própria conta, salvar-se por meio do correto exercício do seu

¹³³⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 91-94.

¹³³⁷ Não há olvidar que a teologia cristã também produziu os dogmas da predestinação e do servo-arbítrio. A esse respeito cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 374, p. 380 e p. 627; e PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 160-161. Sobre o embate entre o livre-arbitrista Erasmo de Rotterdam e o servo-arbitrista Lutero cf. RODRIGUEZ, Victor Gabriel. Neurociências e os riscos da revisão filosófica sobre o livre-arbítrio: Visão atual da diátribe entre Lutero e Erasmo de Rotterdam. In: NOJIRI, Sergio (Coord.). *Direito, psicologia e neurociência*. Ribeirão Preto: Editora IELD, p. 81-103, 2016.

¹³³⁸ Leia-se: “Para explicar a existência do mal, a teologia estabelece a ideia de livre-arbítrio” (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 265). No original inglês: “In order to explain the existence of evil, theology establishes the idea of freedom of will”. Também Schopenhauer, conforme explana Pernin, não dizia outra coisa acerca da natureza artificiosa do livre-arbítrio: “Schopenhauer considera o livre-arbítrio como invenção dos teólogos, destinada a impedir que Deus seja a causa dos vícios dos homens e de carregar, assim, a responsabilidade moral por seus atos” (PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer*, p. 160).

pretensão livre-arbítrio)¹³³⁹, haverá de tentar melhor “explicar” o retributivismo¹³⁴⁰ –, é uma mentalidade que não se desprende do passado, pois, por mais obcecada que esteja com as sanções futuras, estas são *contraprestações*, como tais somente concebidas e justificadas em função das *prestações* passadas. Donde o peso acaçapante que a culpa termina por exercer nesse esquema de imputabilidade, a sanção devendo ser, o mais possível, a paga ou retribuição da mesma qualidade e quantidade da ação culpável. Não que não haja preocupação com prevenir a prática de transgressões mediante a previsão de sanções-retribuições. A finalidade ínsita da técnica imputativa, a despeito da configuração ideológica desta, sempre é contramotivar para dissuadir, logo, prevenir:

Vista de uma perspectiva psicossociológica, a função de qualquer ordem social consiste em obter uma determinada conduta por parte daquele que a esta ordem está subordinado, fazer com que essa pessoa omita determinadas ações consideradas como socialmente – isto é, em relação às outras pessoas – prejudiciais, e, pelo contrário, realize determinadas ações consideradas socialmente úteis. **Esta função motivadora é exercida pelas representações das normas que prescrevem ou proíbem determinadas ações humanas.** [...] O princípio que conduz a reagir a uma determinada conduta com um prêmio ou uma pena é o princípio retributivo (*Vergeltung*). O prêmio e o castigo podem compreender-se no conceito de sanção.¹³⁴¹

Mas, sob o signo do retributivismo, o *telos* preventivo, máxime quando da aplicação da sanção, esvazia-se, dando lugar ao moralismo e à vingança institucionalizada. Com o que se pune (ou, por vezes, recompensa-se) nem tanto para prevenir, mas simplesmente porque tal é o que o apenado (ou, por vezes, o agraciado) supostamente merece à título de retribuição¹³⁴². Aliás, mesmo se a sanção retribuída

¹³³⁹ Cf. AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. Para uma análise pontual do argumento de Agostinho cf. SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre la libertad de la voluntad. In: *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 97-99.

¹³⁴⁰ Como não poderia deixar de ser, trata-se de uma tentativa malograda, pois “[...] o dogma metafísico [...] que sustenta o livre-arbítrio [...] deflui [...] da função justificadora, da função ético-política da religião, e não de sua função explicativa, ou, de qualquer modo, científica. [...] com a noção de livre-arbítrio, [...] não se pretende explicar um fato psíquico real, mas unicamente estabelecer um postulado, uma legalidade normativa” (KELSEN, Hans. A alma e o direito. In: *Contra o Absoluto*, p. 58). Ainda, sobre como o livre-arbítrio teológico é, no mínimo, duplamente contraditório, na medida em que vai de encontro, em parte, aos atributos divinos (e.g.: como que a vontade humana, ainda que sujeita a um deus onipotente e onisciente, é livre?), e em parte à natureza (e.g. como que o homem, dada a sua realidade empírico-fenomênica, pode escapar à lei do determinismo causal que rege a natureza em geral?), cf. KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 169-170, p. 225 e p. 250.

¹³⁴¹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 26; itálico do autor; negrito nosso.

¹³⁴² Por exemplo: “Ora, ao conceito de pena enquanto tal não se pode de modo algum vincular a participação da felicidade. Pois, embora aquele que castiga possa perfeitamente ter ao mesmo tempo a boa intenção de dirigir a punição também para esse fim, todavia enquanto punição, isto é, como simples mal [...], tem que antes justificar-se por si mesma, de modo que o punido, se ficasse nisso e ele tampouco visasse algum favor oculto por trás desse rigor, tem que ele mesmo reconhecer que isso lhe ocorreu de modo justo e que sua sorte corresponde perfeitamente a sua conduta” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 4). Para maiores aprofundamentos sobre o retributivismo kantiano cf. KANT,

não estiver em condições de satisfazer, ou, de todo modo, de satisfazer a contento, o seu *telos* de dissuasão preventiva, deve-se ir adiante com a sanção, a risco de o culpado não poder expiar sua culpa e a balança da justiça universal não se reequilibrar. Por isso que, a Kelsen, o retributivismo – mesmo quando escamoteado de livre-arbitrismo “transcendental”, como se passa em Kant¹³⁴³ – não pode ser tomado como teoria da imputabilidade, porque, contrariamente, ele é uma ideologia da imputabilidade, com a qual, muito basicamente, sustenta-se que a imputabilidade é o que, na verdade, se gostaria que ela fosse (justiça retributiva). Contudo, a imputabilidade mais não é que uma técnica contramotivacional, enquanto tal capaz de instrumentalizar qualquer tipo de ideologia. Tanto que, se o retributivismo se limitasse a se apresentar como mais não sendo do que *uma* ideologia de justificação da imputação, Kelsen, teoricamente, não teria a que objetar. Um tal retributivismo apresentar-se-ia mais ou menos assim: a imputabilidade, por um lado, é uma modalidade de técnica contramotivacional destinada à prevenção social e que, por outro lado, *deve* ter por critério de justiça a retribuição, isto é, a previsão de uma

Immanuel. *A metafísica dos costumes*, p. 54 (em que Kant cuida das relações entre imputação e prudência pública), p. 56 (em que Kant versa sobre as chamadas sanções pragmáticas, as quais se distinguiriam das sanções punitivas), p. 174-175 (em que Kant recrimina o hábito de tomar um apenado como um meio de exemplo, já que, de acordo com sua concepção moral, o homem seria, absolutamente, um fim em si mesmo) e p. 206 (em que Kant diferencia a justiça punitiva retributivista da inteligência punitiva preventiva). Ainda, para uma reproposição interessante do retributivismo kantiano cf. MERLE, Jean-Christophe. A teoria da punição. Trad. Alexandre Travessoni Gomes. In: GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant: Ensaios analíticos*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes; Draiton Gonzaga de Souza; Emir Couto Manjud Maluf; Marinella Machado Araújo; e Maurício Ferrão Pereira Borges. Belo Horizonte: Mandamentos, p. 221-246, 2007.

¹³⁴³ Ilustremos: “[...] considere-se uma acção voluntária, por exemplo, uma mentira maldosa, pela qual um homem introduziu uma certa desordem na sociedade; e que se investigam primeiro as razões determinantes que a suscitaram, para julgar em seguida como lhe pode ser imputada com todas as suas conseqüências. Do primeiro ponto de vista, examina-se primeiro o carácter empírico desse homem até às suas fontes, que se procuram na má educação, nas más companhias e, em parte também, na maldade de uma índole insensível à vergonha, atribuindo-se também, em parte, à leviandade e irreflexão e não deixando de ter em conta os motivos ocasionais que a motivaram. Em tudo isto se procede como em geral se faz no exame da série de causas determinantes de um efeito natural dado. Ora, embora se creia que aquela acção foi assim determinada, nem por isso se censuramos o seu autor; não, aliás, pela sua má índole, nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, nem sequer pela sua conduta anterior; pois se pressupõe que se podia pôr inteiramente de parte essa conduta e considerar a série passada de condições como não tendo acontecido e essa acção inteiramente incondicionada em relação ao estado anterior, como se o autor começasse absolutamente com ela uma série de conseqüências. Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que podia e devia ter determinado de outro modo o procedimento do homem, não obstante todas as condições empíricas mencionadas. E não se considera esta causalidade da razão simplesmente como concorrendo para aquela conduta, mas como completa em si própria, embora os móveis sensíveis não lhe sejam nada favoráveis, mas completamente adversos; a acção é atribuída ao carácter inteligível do autor; e este é totalmente culpado no momento em que mente; por conseguinte, não obstante todas as condições empíricas da acção, a razão era plenamente livre, e este acto deve inteiramente imputar-se à sua omissão” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, p. 476-477).

sanção aplicável na exata medida da culpa do apenado. Um tal retributivismo não precisaria se esconder por trás da metafísica da justiça eterna (retributivismo primitivo) e ou do livre-arbítrio (retributivismo teológico). Bastar-lhe-ia a culpa como tal, inferível da relação da consciência empírica com a vontade empírica, como critério de fixação da espécie e dosimetria da sanção.

Retributivismo à parte, Kelsen afirma que, na história das ideias, como já se teve ensejo de mencionar a outro propósito, os sofistas figuram como os primeiros a detectarem a finalidade preventiva da imputação, inclusive quando da aplicação desta.

De fato, ao mesmo tempo em que, no campo da ciência da natureza, os atomistas contribuíam decisivamente para a libertação do princípio da causalidade do retributivismo, os sofistas, no campo da ciência social, libertavam o princípio da imputabilidade do retributivismo, chamando a atenção para a necessidade de se concebê-lo prospectivamente, isto é, em direção ao futuro, não ao passado, dado que o objetivo *socioestatal* primordial da sanção imputada e de sua aplicação não é vingar o mal do ilícito sofrido, mas, por meio da ameaça da sanção ou de sua aplicação exemplar, evitar a prática de ilícitos futuros:

A libertação que a interpretação da natureza logra obter do princípio da retribuição na filosofia dos atomistas é exatamente paralela à emancipação análoga que a teoria social logra obter [do princípio da retribuição] na filosofia dos sofistas. Protágoras, contemporâneo de Leucipo, ensinava que a técnica específica da ordem estatal, que reage a um ato socialmente nocivo com um ato coercitivo dirigido contra o transgressor, não se justifica pela ideia religiosa de retribuição, mas pelo objetivo racional de prevenção. A punição é infligida não por alguma razão obscura, mas por um propósito claro. “Ninguém [conforme dizia Protágoras] pune o malfeitor sob a noção, ou pelo motivo, de que ele cometeu um mal – apenas a fúria irracional de uma besta age dessa maneira. Mas aquele que deseja infligir punição racional não retalia por um mal passado que não pode ser desfeito; ele considera o futuro e deseja que o homem que é punido e aquele que o vê sendo punido sejam dissuadidos de cometer males novamente. Ele pune por causa da prevenção”.¹³⁴⁴

¹³⁴⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 246; aspas nossas. No original inglês: “The freeing of the interpretation of nature from the principle of retribution in the philosophy of the atomists is exactly parallel to the analogous emancipation of the social theory in the philosophy of the sophists. Protagoras, the contemporary of Leucippus, taught that the specific technique of the state order, which reacts to a socially harmful deed with a coercive act directed against the wrongdoer, is not justifiable by the religious idea of retribution but by the rational intent of prevention. Punishment is inflicted not because of some obscure reason but for a clear purpose. ‘No one punishes the evil-doer under the notion, or for the reason, that he has done wrong – only the unreasonable fury of a beast acts in that manner. But he who desires to inflict rational punishment does not retaliate for a past wrong which cannot be undone; he has regard to the future, and is desirous that the man who is punished, and he who sees him punished, maybe deterred from doing wrong again. He punishes for the sake of prevention’”. Guthrie, a respeito dessa opinião de Protágoras, comenta: “A visão de Protágoras [...] implica certamente que a simples natureza contém a possibilidade de avanço moral, embora sua realização seja assunto de experiência e educação” (GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*, 68). E, alhures, a propósito dos sofistas Licófron e Hipódamo, acresce: “Licófron e Hipódamo teriam concordado com J. S. Mill que o único propósito pelo

Assim, depreende-se que, para Kelsen, o prospectivismo preventivo, ao contrário do retrospectivismo retributivista (*rectius*: vingativo), é uma ideia corolária à emancipação da imputabilidade do retributivismo primitivo. A imputabilidade comprometida com a prevenção supõe um mínimo satisfatório de superação da mentalidade précivilizatória, ao passo que, nesta, impera a confusão de imputabilidade e retribuição.

Com essas considerações, damos cabo à apresentação da teoria da imputabilidade determinista kelseniana, bem como de seus significativos paralelos com a teoria da imputabilidade determinista schopenhaueriana. (Uma demonstração resumida e sistemática desses paralelos é oferecida na conclusão.)

Contudo, na medida em que não se pode encerrar essa discussão sem ao menos indicar as coordenadas em conformidade com as quais uma teoria da imputabilidade determinista poderia se legitimar ético-politicamente no pensamento de um Schopenhauer e de um Kelsen, passemos ao próximo e último capítulo, no qual tais coordenadas são esboçadas.

qual a lei podia ser justamente imposta contra um membro da comunidade era prevenir danos a outros [...]” (GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*, p. 131).

CAPÍTULO III – VISTA D’OLHOS SOBRE O FUNDAMENTO DE VALIDADE MATERIAL (*i.e.*, FUNDAMENTO IDEOLÓGICO) DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA DE BASE CRÍTICO-DETERMINISTA EM SCHOPENHAUER E KELSEN

[...] a punição ao crime não é um mandato para implementar a justiça cósmica, e sim parte de uma estrutura de incentivo que dissuade de atos antissociais sem causar um sofrimento maior do que aquele que desencoraja. A razão pela qual o castigo deve ser adequado ao crime não é, por exemplo, equilibrar alguma balança mística da justiça, e sim assegurar que um transgressor se detenha diante de uma infração menor em vez de passar para outra mais danosa. Punições cruéis, sejam ou não “merecidas” em certo sentido, não são mais eficazes para evitar danos do que punições moderadas porém mais garantidas; elas dessensibilizam os espectadores e brutalizam a sociedade que as implementa.

Steven Pinker¹³⁴⁵

O *fundamento de legitimidade ético-política*, ou, o que é o mesmo, *de validade material*, do direito¹³⁴⁶ – que, segundo lição kelseniana, não se confunde com o *fundamento de validade pura e simples* do direito, como tal concernente não ao problema da legitimidade ideológica do direito, mas ao problema do seu modo específico de existência ou vigência¹³⁴⁷ –, não é o tipo de fundamento a que nos propusemos examinar nesta presente tese de doutoramento.

Diferentemente, nosso problema foi o *fundamento de possibilidade* do direito, ou, mais especificamente, o fundamento, pressuposto ou condição de possibilidade da função contramotivacional da imputação jurídica em Schopenhauer e Kelsen, senão por existir, precisamente aí, como acreditamos haver demonstrado, inegáveis e profícuos pontos de contato *crítico-deterministas* entre os nossos dois autores.

Isso significa dizer que foi o problema da liberdade, enquanto fundamento de possibilidade da imputação, e não o problema da ideologia da justiça, enquanto

¹³⁴⁵ Cf. PINKER, Steven. *O novo iluminismo*, p. 31.

¹³⁴⁶ Conforme o magistério de Ferrajoli, o problema da legitimidade interna, isto é, da legitimidade NO direito, não se confunde com o problema da legitimidade externa, isto é, da legitimidade DO direito. No primeiro caso, problematiza-se a legitimidade do arcabouço infraconstitucional em relação à Constituição (a par da problematização da eficácia ou efetividade desta em função daquele), ao passo que, no segundo caso, problematiza-se a justificação ideológica do aparato jurídico-estatal, logo, a ideia ou norma de justiça em relação à qual o ordenamento jurídico como um todo deve estar de acordo. Cf. FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão: Teoria do garantismo penal*. Trad. Ana Paula Zomer Sica; Fauzi Hassan Choukr; Juarez Tavares; Luiz Flávio Gomes. 3 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010, p. 786-787. Portanto, à luz dessa distinção, o assunto do presente capítulo é, sobretudo, o problema da legitimidade DA imputação jurídico-estatal em Schopenhauer e Kelsen.

¹³⁴⁷ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 242 e ss.

fundamento de validade *material* da imputação, o problema a que nos colocamos no presente trabalho.

Isso inobstante, julgamos de bom alvitre ao menos esboçar, neste terceiro e último capítulo, as implicações dos posicionamentos de Schopenhauer e Kelsen sobre a ideia ou valor da justiça para o instituto da imputação. Assim, vejamos, em linhas gerais, de que maneira a imputabilidade jurídico-estatal de lastro determinista poderia ser legitimada, ética e politicamente, isto é, ideologicamente, nos quadros do jusnaturalismo schopenhaueriano e do juspositivismo kelseniano.

Ora, começando por Schopenhauer, de plano já se verifica que a distinção de sanção punitiva, voltada para o futuro, e vingança, voltada para o passado, é crucial para se conferir não apenas coerência técnica à prática imputativa, mas, outrossim, um mínimo satisfatório de justiça ou legitimidade moral (*lato sensu*). Conceber e aplicar um mal à título de sanção não pode ter por objetivo a compensação do mal sofrido, mas sim a prevenção, via contramotivação dissuasória, contra os males futuros provenientes da prática de delitos:

[...] 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. Toda retaliação da injustiça por via do infligir uma dor sem objetivo algum relacionado ao futuro é vingança e não pode ter outro objetivo senão, pela visão do sofrimento causado a outrem, a pessoa consolar-se a si mesma do próprio sofrimento.¹³⁴⁸

A Schopenhauer, vale, pois, a divisa de Sêneca (que, como demonstrado pelo ensino de Kelsen, remonta aos sofistas): “Nenhuma pessoa inteligente pune porque

¹³⁴⁸ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 445; grifo do autor. Outros trechos de Schopenhauer, essencialmente no mesmo sentido, poderiam ser arrolados. Por exemplo: “O que [...] distingue a punição da vingança é que a primeira tem por objetivo o futuro e só pode alcançá-lo ao ser aplicada EM CUMPRIMENTO À LEI, pois só assim se proclama a si mesma como inexorável em qualquer caso futuro e, dessa forma, obtém para a lei o poder de impedir: precisamente nisto consistindo o objetivo da lei” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 445; grifo do autor). Noutra giro: “[...] a JUSTIÇA TEMPORAL, cuja sede é o Estado, [...] retalia, pune, [mas] isso só se torna de fato justiça na sua referência ao FUTURO, pois sem tal referência, toda punição e retaliação de um delito permaneceriam sem justificativa, seriam uma mera adição sem sentido e significação de um segundo mal ao já acontecido” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 448; grifo do autor). E, alhures, no contexto de uma crítica ao retributivismo kantiano: “[...] a teoria kantiana da punição, concebida como retaliação pela vontade de retaliação, é uma visão totalmente infundada, perversa. No entanto, seus vestígios sempre se fazem presente nos escritos dos juriconsultos, na forma de perífrases imponentes, verbosagem oca, como aquela de que, pela punição, o delito é expiado ou neutralizado ou suprimido e coisas semelhantes. [...] o homem tem o direito de zelar pela segurança da sociedade. Mas isso só pode acontecer por meio da interdição de todas aquelas ações indicadas pela palavra ‘criminosas’, prevenindo-as por contramotivos, que são as ameaças de punição” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 554; grifo do autor).

algo de errado foi feito, mas para que algo de errado não seja mais feito” (*Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur*)¹³⁴⁹.

O objetivo da sanção *in abstracto* é prevenir, pelo potencial de dissuasão contramotivacional de sua ameaça, a *conduta* desviante. Por sua vez, o objetivo da sanção *in concreto* é prevenir, pelo potencial de dissuasão contramotivacional do exemplo¹³⁵⁰, *condutas* desviantes futuras, quer do próprio apenado – na hipótese de a aplicação da sanção não o eliminar ou o incapacitar terminantemente –, quer de seus concidadãos, máxime daqueles mais propensos à transgressões¹³⁵¹.

Contudo, é o suposto contrato social fundador da instituição jurídico-estatal a ideia que, para Schopenhauer, efetivamente *justifica* o mal da sanção, assente que uma das finalidades capitais constantes do contrato estatuidor do *Leviatã* é exatamente a de proteger os súditos contraentes por meio da reação punitiva contra os violadores do pacto social. Sob esse aspecto, o fundamento de legitimidade ético-política da sanção assenta-se numa espécie de cláusula penal tácita, segundo a qual, muito basicamente, aquele que se beneficia da renúncia alheia ao injusto, mas, por sua parte, pratica contra o outro o injusto, deve ser punido (inclusive para que se dê cumprimento ao contrato social):

A lei positiva, corporificada no Estado, é reconhecida por todos os cidadãos que sancionaram um contrato comum, com vistas a acabar com os males do egoísmo selvagem. Ora, se o Estado foi instituído pelos cidadãos por meio de um contrato pode-se afirmar que estes membros estão, por um lado, sujeitos a infligir punição; por outro, a sofrê-la. E, por se tratar de um contrato comum, a punição pode ser imposta, por meio do Estado – que detêm o monopólio da violência – com total direito. Logo, outra consequência direta deste contratualismo é que o objetivo imediato da punição em um caso particular é o cumprir a lei como um contrato (*Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages*).¹³⁵²

¹³⁴⁹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 447.

¹³⁵⁰ Leia-se: “Quanto à objeção kantiana de que, por meio de uma punição que tenha uma finalidade outra que não a própria punição, objetiva-se o homem, faz-se dele um meio, e não um fim, só podemos objetar que a fórmula kantiana não se apoia senão sobre a veleidade do filósofo, a fórmula é vaga e parcamente fundamentada. Ainda mais, se trato como um objeto aquele que comete uma injustiça, e com isso evito que outros cometam injustiças, o Estado cumpriu seu papel. Evitar injustiças, recordemos, é a sua função central” (CARDOSO, Renato César. *A ideia de justiça me Schopenhauer*, p. 150).

¹³⁵¹ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 327.

¹³⁵² Cf. DURANTE, Felipe dos Santos. *Direito natural e direitos fundamentais*, p. 112; grifo do autor. Para uma versão contemporânea dessa posição schopenhaueriana, na medida em que também focaliza a imputabilidade prospectivamente (prevenção) e procura justificá-la com a invocação do contrato social, veja-se: “Embora nosso estilo atual de penalidades fundamente-se na volição e na culpa pessoais, [minha] argumentação sugere uma alternativa. Embora as sociedades possuam impulsos profundamente arraigados para a punição, um **sistema de justiça prospectivo** estará mais preocupado em melhor servir à sociedade a partir de hoje. **Aqueles que infringem os contratos sociais** precisam ser isolados, mas neste caso **o futuro tem maior importância do que o passado**. **As penas de prisão não precisam mais se basear na vingança**, mas podem ser calibradas segundo o risco de reincidência. [...] E isto nos dá uma base para as sentenças racionais e baseadas em provas:

Quanto ao mais, que **(I)** a imputação jurídica tenha de focar no sujeito empírico – condicionado corporal, cerebral, familiar, histórica, econômica e socialmente, para só ficar nos condicionamentos mais óbvios¹³⁵³ –, como tal suscetível ao arrependimento, cognitivamente (re)modificável e contramotivacionalmente (re)direcionável; que **(II)** o passado – sobretudo o contexto e a configuração mental do agente ao tempo do ilícito – deve ser apreciado, sim, porém não para fins de vingança, mas para melhor informar a finalidade preventiva da sanção; que **(III)** para a determinação da natureza da sanção jurídica seja preciso levar em linha de conta, além da natureza e a condição do sujeito empírico imputável, a natureza do bem jurídico¹³⁵⁴; e que **(IV)** a pena de morte, no entender de Schopenhauer, seria não só necessária à prevenção contra o crime, mas legítima (afinal, uma vez que se remonta a ideia de justiça à ideia de contrato, tudo ou quase tudo se torna legítimável, bastando que se suponha atendidas as duas condições essenciais a um contrato justo, a saber, o consentimento¹³⁵⁵ informado e a reciprocidade)¹³⁵⁶; são questões atinentes ora ao avanço e aperfeiçoamento da técnica jurídica, ora ao grau civilizatório da sociedade, ora, ainda, aos arroubos pessimistas, repassados de paranoia burguesa, de Schopenhauer¹³⁵⁷.

Por seu turno, Kelsen, ao destacar a libertação civilizatória do princípio da imputabilidade da mentalidade primitiva retributivista, graças à conscientização da função sociopsicológica da sanção imputada, e, por conseguinte, de sua finalidade preventiva, também termina por criticar o retributivismo vingativo, o qual, ressentida¹³⁵⁸ e ideologicamente, sobrecarrega uma técnica social que, se tomada

algumas pessoas precisam ser retiradas das ruas por um tempo maior, porque a probabilidade de reincidência é alta; outras, devido a uma variedade de circunstâncias atenuantes, têm uma probabilidade de reincidência menor” (EAGLEMAN, David. *Incógnito*, p. 191; negrito nosso).

¹³⁵³ Cf. MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*, p. 207.

¹³⁵⁴ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 328-329.

¹³⁵⁵ A propósito, como nos lembra Kelsen, Rousseau, talvez o maior teórico do contratualismo, assim explicava o consentimento em questão: “Instituído o Estado, residência equivale a consentimento: habitar o território é submeter-se à soberania” (ROUSSEAU *apud* KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 176; grifo do autor).

¹³⁵⁶ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, Tomo II, Vol. 2, p. 328-329.

¹³⁵⁷ Para maiores aprofundamentos cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I, p. 428-447; SCHOPENHAUER, Arthur. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 655-657; e SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 141-158.

¹³⁵⁸ Sobre o ressentimento da vingança, Kelsen exemplifica: “O ressentimento contra a classe dominante está obviamente na base do conceito de justiça de Hesíodo. Onde encontrar-se em sua obra uma fórmula de retribuição que é típica da indignação do fraco contra o forte, do pobre contra o rico – aquele princípio segundo o qual a justiça é simplesmente uma inversão da situação existente, uma vez que a situação existente é injusta. Assim, Jesus pregou que ‘aquilo que os homens muito

precisamente como tal, não perderia de vista seu escopo-mor, a saber, a prevenção¹³⁵⁹ contra as *condutas* transgressoras¹³⁶⁰.

Ao contrário do que se passa na ideologia da imputabilidade retributivista, na concepção prospectivista da imputabilidade – mais cônica da base e das implicações deterministas da função sociopsicológica da técnica imputativa –, a dinâmica entre o ilícito (ou delito) e a sanção é significativamente diferente, porquanto a sanção imputada não precisa ser tomada como contraprestação punitiva ou recompensadora da conduta prestada ruim (desconforme a norma) ou boa (conforme a norma), ou seja, não precisa ser tomada como retribuição, podendo ser definida mais por força de sua função contramotivacional e finalidade de dissuasão preventiva do que pela obsessão retributivista:

Somente quando o mal do delito e o mal da punição são substâncias quantitativamente determináveis é que podem ser contrabalançados em retribuição. **No direito penal [em especial], se a ideologia da retribuição e, portanto, a ideia de que o delito e a punição são substâncias, é abandonada e, no lugar da retaliação, a prevenção como finalidade da punição é aceita, então a equivalência de dolo e punição perde o sentido. Pois a punição, sob essas condições, não seria mais infligida "por causa" do dolo cometido, mas para prevenir futuras transgressões.** Nem o dolo nem a punição são quantidades objetivamente mensuráveis. Seja como for, algo como equivalência de delito e punição parece ser imaginável. Quanto mais prejudicial é um fato, qualificado como delito, mais deve ser temido o mal que se ameaça para evitá-lo [preveni-lo] e mais "severa" deve ser a punição. O caráter problemático dessa proporção é corroborado pelo fato de que as medições dos dois elementos não têm caráter objetivo, mas representam apenas uma avaliação subjetiva. **Para a teoria da prevenção, a equivalência entre dolo e punição – na medida em que pode ser mantida – tem um significado totalmente diferente daquele que tem para a teoria da retribuição [...].**¹³⁶¹

estimam é abominação aos olhos de Deus' e que 'muitos que são os primeiros serão os últimos; e os últimos serão os primeiros'. Enunciando uma doutrina semelhante, Hesíodo glorificou Zeus como o deus 'por meio do qual os homens mortais são famosos ou não, cantados ou não, consoante a vontade do grande Zeus. Pois, este facilmente torna forte, e facilmente rebaixa o homem forte; facilmente humilha o orgulhoso e eleva o obscuro [anônimo], e facilmente endireita o torto e destrói o orgulhoso'" (KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 198; grifo do autor). No original inglês: "Resentment against the ruling class is obviously at the basis of Hesiod's concept of justice. Therefore one finds in his work a retribution formula which is typical of the indignation of the weak against the strong, the poor against the rich – that principle according to which justice is simply a reversal of the existing situation, since the existing situation is unjust. Thus Jesus preached that 'that which is highly esteemed among men is abomination in the sight of God' and that 'many that are first shall be last; and the last first'. Enunciating a similar doctrine, Hesiod glorified Zeus as the god 'through whom mortal men are famed or unfamed, sung or unsung alike, as great Zeus wills. For easily he makes strong, and easily he brings the strong man low; easily he humbles the proud and raises the obscure, and easily he straightens the crooked and blasts the proud'".

¹³⁵⁹ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 42-43.

¹³⁶⁰ Leia-se: "[...] a estatuição de sanções tem por fim impedir (prevenção) a conduta condicionante da sanção [...]" (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 12).

¹³⁶¹ Cf. KELSEN, Hans. *Society and nature*, p. 252-253; grifo do autor; negrito nosso. No original inglês: "Only when the evil of wrong and the evil of punishment are quantitatively determinable substances can they be counterbalanced in retribution. In criminal law, if the ideology of retribution, and thus the idea

Dito de outro modo, para Kelsen, a finalidade primordial da imputação jurídico-estatal é a *paz social*, pois, no fundo, quem diz prevenção, diz prevenção contra os efeitos sociais indesejáveis decorrentes do desvio, sobretudo quando este passa pelo emprego da força comprometedor das condições minimamente satisfatórias à manutenção da sociedade (ou seria do *status quo*?¹³⁶²):

A paz é uma condição na qual não há o uso da força. Nesse sentido da palavra, o Direito assegura a paz apenas relativa, não absoluta, na medida em que priva os indivíduos do direito de empregar a força, mas reserva-o à comunidade. A paz do Direito não é uma condição de ausência absoluta de força, um estado de anarquia; é uma condição de monopólio de força, um monopólio de força da comunidade. Afinal, uma comunidade só será possível se cada indivíduo respeitar certos interesses – vida, saúde, liberdade e propriedade – de todos os outros, ou seja, se cada um se abster de interferir pela força nas esferas de interesses dos outros. A técnica social que chamamos “Direito” consiste em induzir o indivíduo a se abster de interferências imposta na esfera de interesses dos outros através de meios específicos: no caso de tal interferência, a própria comunidade jurídica reage com uma interferência similar na esfera de interesses do indivíduo responsável [...].¹³⁶³

A Kelsen, vale, pois, a divisa realista de que “[a] força é empregada para prevenir o emprego da força na sociedade”¹³⁶⁴ – pois, conforme o célebre dito de Reale, “[a] astúcia do Direito consiste em valer-se do veneno da força para evitar que ela triunfe...”¹³⁶⁵. Razão pela qual “[o] Direito, com certeza, [ser] uma ordenação que tem como fim a promoção da paz, na medida em que proíbe o uso da força nas relações entre os membros da comunidade”.¹³⁶⁶

Ademais, não se olvide que, conforme se poderia depreender da posição kelseniana em face da questão da justiça, para o homem e cidadão Kelsen – informado, em grande medida, pelo cientista Kelsen –, a justiça ou fundamento de

that wrong and punishment are substances, is abandoned and, in place of retribution, prevention as the purpose of punishment is accepted, then the equivalence of wrong and punishment loses its sense. For punishment under these conditions would no longer be inflicted ‘on account of’ the wrong committed but in order to prevent future wrong. Neither wrong nor punishment are objectively measurable quantities. Nevertheless, something like equivalence of wrong and punishment seems to be imaginable. The more harmful a fact, qualified as wrong, is regarded, the more must be feared the evil threatened to prevent it and the more ‘severe’ must be the punishment. The problematical character of this proportion is borne out by the fact that the measurements of the two elements have no objective character but represent merely subjective evaluation. For the theory of prevention the equivalence of wrong and punishment has – in so far as it can be maintained at all – a totally different significance from that which it has for the theory of retribution [...]”.

¹³⁶² A pergunta não é retórica, se reconhecermos que, para o burguês, “paz social” é *sossego para gozar, sem contestação, dos seus privilégios de classe dominante*. Cf. LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*, p. 22.

¹³⁶³ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 31; grifo do autor.

¹³⁶⁴ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 30.

¹³⁶⁵ Cf. REALE, Miguel. *Lições preliminares de direito*, p. 72.

¹³⁶⁶ Cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 30; grifo do autor.

legitimidade ético-política da imputação jurídica, em última análise, só seria decidível, configurável e praticável num processo não-autocrático, ou, o que é o mesmo, num processo democrático, por natureza aberto, dialético e tolerante¹³⁶⁷. Por tal forma que, sob o signo da democracia, e tanto mais ainda de uma democracia de alta intensidade¹³⁶⁸, dificilmente o instituto da imputação e as políticas públicas a ele conectados seriam praticados ao largo da ciência (*lato sensu*), isto é, do questionamento dos fins sociais (e.g.: Qual a finalidade do poder de coercibilidade? Por que não levar às últimas consequências a ideologia da prevenção?¹³⁶⁹ A coercibilidade *penal*, afinal de contas, é necessária?¹³⁷⁰ Qual o custo-benefício da sanção? Qual o limite máximo da utilidade da violência punitiva, considerando-se que a função dissuasória estabelece tão-somente seu limite mínimo, isto é, sua eficácia?) e da adoção de meios técnicos efetivamente eficazes (a exemplo de uma técnica imputativa assumidamente contramotivacional) à consecução daqueles¹³⁷¹.

¹³⁶⁷ Para Venerio, Kelsen está **entre o liberalismo em sentido amplo** (liberdades negativas, humanismo antropocêntrico, individualismo metodológico e doutrinário, fé no progresso, distinção entre público e privado, princípio da legalidade, direitos humanos, o consentimento como base da legitimidade diretiva, governo representativo que garanta espaço às minorias, soberania popular, sufrágio universal, valorização dos partidos políticos como instrumentos de formação da “vontade coletiva”, o pluralismo, a tolerância civil, separação entre Estado e Igreja, secularização dos serviços sociais, defesa da emancipação da mulher, mercado livre, primazia do contrato sobre a lei, livre-iniciativa dos agentes econômicos, propriedade privada e liberdade individual) e a **social-democracia de feição austromarxista** (abolição da exploração e da divisão de classes sociais, fim às desigualdades políticas e econômicas a partir da destruição do modo capitalista de produção disfuncional, emancipação do operariado e da humanidade, construção de uma sociedade baseada na cooperação, orientação racional das energias e recursos para a satisfação das necessidades humanas e criação de condições para o desenvolvimento ilimitado da personalidade). Cf. VENERIO, Carlos Magno Spricigo. Entre liberalismo e social-democracia: Pressupostos políticos da obra de Hans Kelsen. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 147-162, 2011.

¹³⁶⁸ Uma democracia de alta intensidade é senão uma democracia autêntica, o que, por óbvio, não significa democracia perfeita. Infelizmente, a ideia de democracia é uma ideia banalizada: “O símbolo da democracia parece ter assumido um valor tão universalmente reconhecido que a substância da democracia não pode ser abandonada sem a manutenção do símbolo. É bem conhecida a afirmação sarcástica: se o fascismo fosse implantado nos Estados Unidos, seria chamado democracia” (KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 140).

¹³⁶⁹ Como Kelsen dá a entender, tanto a retribuição quanto a prevenção são ideologias. Por mais que a prevenção faça parte do *modus operandi* de qualquer imputação, ela se converte em ideologia quando, num estágio relativamente tardio do evoluir histórico, passa a ser tomada (também) como um critério de *justificação*. Nesse sentido cf. KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 31-32.

¹³⁷⁰ É digno de nota o esforço de Hart, no marco do positivismo, de conciliar retributivismo e utilitarismo na justificação do poder punitivo. Cf. HART, H. L. A. *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

¹³⁷¹ A possibilidade de se estabelecer os meios cientificamente, na medida em que a relação de meio e fim é uma relação de causa e efeito, é um fato. A esse respeito cf., por exemplo, KELSEN, Hans. *A democracia*, p. 205; e KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*, p. 11. O problema está no estabelecimento dos fins, ou seja, dos valores que não seriam meios para fins ulteriores. Cf. KELSEN, Hans. O que é justiça? In: *O que é justiça?*, p. 9-10; KELSEN, Hans. Ciência e política. In: *O que é justiça?*, p. 349-374; e KELSEN, Hans. Nota 4. In: *O que é justiça?*, p. 393. Ora, a nosso ver, é

(O indeterminismo livre-arbitrista é só mais um dentre os vários negacionismos. Em um mundo em que, em pleno século XXI, as pessoas negam a Terra esférica e o efeito estufa, não há espantar que verdades mais sofisticadas, como a da evolução da espécie e a do determinismo motivacional, sejam negadas.)

Desse modo, infere-se que, a despeito das diferenças entre Schopenhauer e Kelsen quanto ao critério de justiça da imputação jurídica, o primeiro remetendo a um contratualismo de coloração jusnaturalista e o segundo ao processo jurídico-estatal democrático, ambos ressaltam **(a)** o escopo de dissuasão preventiva, em detrimento do vingativo¹³⁷² (e quejandos), da sanção imputada¹³⁷³, assim como **(b)** a liberdade relativa da vontade, quer em seu desdobramento ético-político (contrato social num caso, participação democrática no outro), quer em seu desdobramento contramotivacional ou contrafactual¹³⁷⁴, considerando-se que se é certo que a teoria da imputação schopenhaueriana-kelseniana está assentada no determinismo, não é menos certo que este determinismo coincide com a única liberdade da vontade possível, qual seja, a liberdade da vontade determinável por (contra)motivos abstratos, conceituais ou ideais, dos quais a representação da sanção imputada é

precisamente nesse ponto que o filosofar (incluindo o filosofar levado a efeito pelo cientista) entra em cena no debate público. Pois, se não é possível definir com a razão científica os fins, é possível, ao menos, problematizá-los criticamente com a razão filosófica.

¹³⁷² Para uma abordagem atual do fenômeno da vingança cf. PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza*: Por que a violência diminuiu. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 711-734.

¹³⁷³ Ferrajoli explana que a teoria da imputabilidade de corte schopenhaueriano-kelseniano identifica a imputação jurídico-estatal, sobretudo a penal, com uma tecnologia de **prevenção geral negativa**, já que imputar uma sanção (penal) é o mesmo que, *in abstracto*, não mais que dissuadir a generalidade dos cidadãos via ameaça, e, *in concreto*, não mais que reforçar coletivamente a eficácia e a inexorabilidade da ameaça (penal) genérica mediante o exemplo particular do apenado. Ademais, trata-se de uma concepção teórica que, muito em função de sua própria natureza negativa, é, em grande medida, não incompatível com a finalidade garantista da defesa do mais fraco (a vítima, quando do delito, e, o agente desviante, quando de reações desmedidas) e a mitigação geral da violência social. Cf. FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão*, p. 230-261. De resto, trata-se de um tipo de teoria da imputabilidade que, além de seu contributo crítico-determinista à compreensão do *modus operandi* da tecnologia imputativa enquanto prevenção geral negativa, muito contribui, outrossim, à compreensão de **três princípios garantistas capitais**, a saber, os princípios da **estrita legalidade** (porquanto, se a função é dissuadir, faz-se mister que tanto o delito quanto sua consequência, a pena, sejam prévia e taxativamente o mais possível determinados), da **materialidade** (assente que só se pode dissuadir, via manipulação contramotivacional, o curso da externalização da vontade, ou seja, o comportamento, não sendo possível fazer frente às disposições inatas enquanto tais) e da **culpabilidade** (no sentido de que à ordem jurídica só interessam as condutas passíveis de serem dissuadidas pela possibilidade de um exercício razoável da liberdade prática relativa). Cf. FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão*, p. 258-259. Quanto ao mais, para uma apresentação competente do modo como o determinismo (atualizado em chave neurocientífica) pode ser compatibilizado com o garantismo cf. MIRANDA, Isadora Eller Freitas de Alencar; e CARDOSO, Renato César. Neurociência, determinismo e garantismo penal. In: NOJIRI, Sergio (Coord.). *Direito, psicologia e neurociência*. Ribeirão Preto: Editora IELD, p. 61-79, 2016.

¹³⁷⁴ Cf. POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*, p. 237.

senão uma espécie (o contramotivo consubstanciado na representação do conteúdo de sentido “dever-ser” de um certo ato de vontade)¹³⁷⁵.

Por fim, cumpre que encerremos o presente capítulo com esta lição de Kelsen (o “sábio austríaco”, conforme a ele se referiam os estadunidenses)¹³⁷⁶: não há relação de *causalidade* e tampouco de *identidade* nem entre o livre-arbitrismo e a legitimidade ético-política do modelo geral de responsabilização que o pressupõe, qual seja, o modelo retributivista¹³⁷⁷, nem entre o determinismo e a legitimidade ético-política do modelo geral de responsabilização a ele correspondente, a saber, o modelo preventivo¹³⁷⁸.

Dito de outro modo: da premissa fática (ser) afirmadora ou negadora da faculdade do livre-arbítrio não se segue, sem mais (automaticamente), o fundamento de validade material do modelo de responsabilização enfim positivado (dever-ser) – conquanto, de fato, todo e qualquer modelo de responsabilização (dever-ser), pena de não se fazer minimamente factível, deitar raízes, necessariamente, na condição humana em geral (poder-ser), a despeito, inclusive, da verdade ou falsidade das teorias sobre esta.

Isso significa, em parte, que todo dever-ser advém, necessariamente, de algum poder-ser (a risco de se precisar retirar aquele do nada, o que seria absurdo), ou, mais bem posto, que, por aí, todo dever-ser mais não é que a possibilidade-de-ser eleita e

¹³⁷⁵ Noutros termos: a justiça passa pela liberdade (de agir como se quer), não havendo justiça sem liberdade, embora esta, por si só, não seja suficiente para assegurar aquela. Por isso que a crítica kantiana – a saber: que “[q]uerer [...] considerar toda a punição e recompensa somente como uma engrenagem mecânica na mão de um poder superior, que desse modo devesse servir unicamente para pôr em ação os entes racionais com vistas a seu objetivo final (a felicidade), é um mecanismo demasiado visivelmente supressor de toda a liberdade de sua vontade, para que fosse necessário deter-nos nisso” (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 63) – não se colhe, ao menos não em relação a Schopenhauer e Kelsen. Pois, consoante demonstrado ao longo da presente, para estes, imputabilidade e determinismo causal são perfeitamente compatíveis, na verdade, conformam o *poder-ser* humano. Que, contudo, um tal compatibilismo, por si só, não é o bastante à determinação da justiça, já é um outro problema, em cujo enfrentamento, contudo, já muito se avança desde que se possa pensar a justiça a partir de um *poder-ser*, ao invés do *nada* indeterminista livre-arbitrista.

¹³⁷⁶ Cf. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos. Prefácio: Qual é a melhor época para lermos Kelsen?. In: *Contra o Absoluto*, p. 19.

¹³⁷⁷ Kelsen resume bem o modelo retributivista livre-arbitrista: “Costuma afirmar-se: o homem é responsável, isto é, capaz de imputação moral ou jurídica, porque é livre ou tem uma vontade livre, o que, segundo a concepção corrente, significa que ele não está submetido à lei causal que determina a sua conduta, na medida em que a sua vontade é, deveras, causa de efeitos, mas não é ela mesma o efeito de causas. Somente porque o homem é livre é que o podemos fazer responsável pela sua conduta, é que ele pode ser recompensado pelo seu mérito, é que se pode esperar dele que faça penitência pelos seus pecados, é que o podemos punir pelo seu crime” (KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*, p. 104-105).

¹³⁷⁸ Para uma demonstração esclarecedora do *non sequitur* entre modelos de imputabilidade de base determinista e ilegitimidade ético-política cf. BAUM, William M. Parte três: Questões sociais. In: *Compreender o behaviorismo*, p. 187 e ss.

coercivelmente garantível dentre as várias outras possibilidades-de-ser¹³⁷⁹, e, em parte, que a validade material ou legitimidade axiológica do sistema de imputabilidade não tem a ver apenas com a questão de saber da existência ou não desse ou aquele atributo ôntico (a exemplo da suposta capacidade do livre-arbítrio), mas, outrossim (e quiçá principalmente), com a questão de saber da relação desse sistema com o valor da justiça, relação esta que, em Schopenhauer, resolve-se no contratualismo jusnaturalista, e, em Kelsen, no relativismo democrático.

¹³⁷⁹ O homem é possibilidades-de-ser (*poder-ser*) às voltas com a angústia diuturna de escolher normativamente (*dever-ser*) alguma possibilidade-de-ser.

CONCLUSÃO

Em análise final, podemos dizer que, no que tange especificamente à problemática da pesquisa em tela, a saber, o fundamento de possibilidade da função contramotivacional (Schopenhauer) ou sociopsicológica (Kelsen) da imputação jurídica, malgrado não ser possível apontar, seguramente, uma *relação de homologia* entre Schopenhauer e Kelsen e nem uma *relação de influência direta* daquele sobre este, é possível, todavia, apontar, seguramente, uma significativa *relação de paralelos (interfaces)* entre as posições teóricas desenvolvidas pelos dois.

Isso porque, conforme expandido, para ambos:

(a) O sujeito juridicamente imputável é o sujeito empírico-fenomênico, como tal submetido à leis naturais próprias como tudo o mais existente no plano da experiência possível.

(b) Dentre as leis naturais que regem o sujeito juridicamente imputável, destacam-se, de início, estas duas: de um lado, a lei da vontade humana, em conformidade com a qual o homem busca a satisfação e evita a insatisfação volitiva; e, de outro lado, a lei da representação abstrata do mundo, por meio da qual o homem liberta-se da apreensão intuitiva, particularista e imediatista em prol de uma apreensão conceitual (ideal), abrangente e ponderada.

(c) No fundo, as duas leis indicadas mais não são que o reflexo do dualismo antropológico imanente à natureza humana: o dualismo *sujeito da vontade* (essencialmente irracional, afetivo e idiossincrático) e *sujeito do conhecimento* (fiador de tudo o que, para o bem ou para o mal, compõe a especificidade humana).

(d) Quando praticamente articuladas, as duas leis em questão sintetizam-se numa lei mais complexa, qual seja, a lei do determinismo (contra)motivacional, a qual, muito basicamente, consiste, num primeiro momento, no conflito das representações-motivos, e, num segundo momento, na provocação, por intermédio da representação-motivo mais forte, da externalização volitivo-comportamental do homem numa determinada direção em detrimento de outra.

(e) Com a lei do determinismo (contra)motivacional entra em cena a contrafatorialidade, *i.e.*, aquele potencial de modificabilidade de todo distinto característico ao agir humano, a ponto até de se poder encarar o homem como um ser de agir proteico, ou, simplesmente, como um ser livre.

(f) No entanto, dizer que o homem é livre não significa dizer que ele não se acha submetido a nenhuma determinabilidade, mas sim que, dentre outras coisas, o determinismo (contra)motivacional a que se acha o homem submetido comporta tamanha elasticidade em face do(s) determinismo(s) afeto(s) à natureza não-humana, que, ao menos em face deste(s), o homem é livre.

(g) Logo, somente o homem é livre porque somente o homem, *em seu agir*, é (contra)motivacionalmente determinável.

(h) Ora, a imputação jurídica, ou, para ser mais exato, a sua função sociopsicológica, na medida em que, via de regra, consiste em lançar mão da representação da ameaça de uma sanção hábil para prestar-se como contramotivo mais forte que os motivos conducentes à desviação, é senão um expediente determinístico-contramotivacional.

(i) Pensar a imputação jurídica em chave determinístico-contramotivacional equivale a pensar a imputação jurídica como um artefato que tem por função inserir-se, como representação contramotivacional, no processo ou fluxo das causas e efeitos.

(j) Razão pela qual não é o livre-arbítrio (ou qualquer outra liberdade absoluta da vontade que o valha) o que fundamenta a possibilidade da função sociopsicológica da imputação, mas, diferentemente, a vontade humana abstratamente determinável pela representação contramotivacional da sanção imputada. Dito de outro modo: não há falar em livre-arbítrio para fins de viabilização da imputabilidade, porquanto, afora a improbabilidade empírica (para dizer o menos) de algo como o livre-arbítrio, a imputação não é incompatível com o determinismo causal, antes, pressupõe este enquanto lei de determinação (contra)motivacional.

(k) Realisticamente falando, a função sociopsicológica da imputação jurídica prescinde não apenas do livre-arbítrio mas até de uma boa vontade, bastando-lhe a vontade egoística determinável contramotivacionalmente, isto é, determinável pelo medo da sanção punitiva ou pelo interesse da sanção premiativa.

(l) Portanto, somente o homem é ético-juridicamente livre porque somente o homem, *em seu agir*, é ético-juridicamente imputável, ou, o que à essa altura é o mesmo, porque somente o homem, *em seu agir*, é contramotivacionalmente determinável pela representação da sanção imputada¹³⁸⁰.

¹³⁸⁰ Hodiernamente, em chave mais estritamente científica, a concepção que mais se aproximaria dessa concepção da imputabilidade schopenhaueriana-kelseniana de feição determinista seria, talvez, a dita

(m) Ademais, decisivo à imputação jurídica é menos a atuação determinista da sanção imputada do que o determinismo contramotivacional em geral, admitindo-se que, não infrequentemente, o agir conforme a norma é (contra)motivado à revelia do contramotivo da sanção, ou, de todo modo, mediante o concurso de outros (contra)motivos (extrajurídicos). Por isso que o sujeito livre e imputável é o sujeito contramotivacionalmente *determinável* pela representação da sanção imputada, não o sujeito contramotivacionalmente *determinado* por esta.

(n) E, de resto, a finalidade da função determinístico-contramotivacional (sociopsicológica) da imputação é, sempre, a dissuasão preventiva, da qual, historicamente, tem-se tanto mais consciência quanto menos se confunde imputabilidade com as ideologias do retributivismo vingativo, do livre-arbitrismo, do castigo expiatório e quejandos.

compatibilista, senão por, essencialmente, ambas se estruturarem a partir da premissa de uma liberdade prática relativa e culminarem num conceito de imputabilidade de cunho prospectivista. Para uma primeira aproximação ao compatibilismo científico atual cf. GREENE, Joshua; COHEN, Jonathan. For the law, neuroscience changes nothing and everything. *In: Law and the brain*. Revista eletrônica The Royal Society London, vol. 359, p. 1775-1785, November 2004. Já para um estudo mais alentado (inclusive de outros posicionamentos recorrentes em face do assunto, a exemplo do libertarianismo e do determinismo acrítico, espécies de incompatibilismo), cf. MAWSON, T. J. *Free will*, 2011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1 – Fontes primárias

1.1 – Textos de Arthur Schopenhauer:

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga and paralipomena*. Trans. E. F. J. Payne. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 1974 (Reissued 2000).

_____. *Parerga and paralipomena*. Trans. E. F. J. Payne. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1974 (Reissued 2000).

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Sobre la libertad de la voluntad. *In: Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, p. 35-132, 2002.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. Crítica da filosofia kantiana. *In: O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, p. 521-663, 2005.

_____. *A arte de ter razão: Exposta em 38 estratagemas*. Trad. Alexandre Krug; Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

_____. *Sobre a vontade na natureza*. Trad. Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 1. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Tomo II, Vol. 2. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

_____. *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente: Uma dissertação filosófica*. Trad. Oswaldo Giacoia Jr. e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

1. 2 – Textos de Hans Kelsen:

KELSEN, Hans. *Society and nature: A sociological inquiry*. Chicago: The University of Chicago Press, 1943.

_____. *Sociedad y naturaleza: Una investigación sociológica*. Trad. Jaime Perriau. Buenos Aires: Depalma, 1945.

_____. *Teoría comunista del derecho y del Estado*. Trad. Alfredo J. Weiss. Buenos Aires: Emecé, 1957.

_____. *Teoria geral das normas*. Trad. José Florentino Duarte. Porto Alegre: Fabris, 1986.

_____. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jeffersson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *A ilusão da justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. *Teoria geral do direito e do Estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *A justiça e o direito natural*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Livraria Almedina, 2001.

_____. O que é justiça? *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, 1-25, 2001.

_____. A justiça platônica. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 81-107, 2001.

_____. A doutrina da justiça de Aristóteles. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 109-135, 2001.

_____. Juízos de valor na ciência do direito. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 203-224, 2001.

_____. O direito como técnica social específica. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 225-250, 2001.

_____. A teoria pura do direito e a jurisprudência analítica. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 261-283, 2001.

_____. Direito, Estado e justiça na teoria pura do direito. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 285-299, 2001.

_____. Causalidade e retribuição. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 301-321, 2001.

_____. Causalidade e imputação. *In: O que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 323-348, 2001.

_____. Ciência e política. *In: o que é justiça? A justiça, o direito e a política no espelho da ciência*. Trad. Luís Carlos Borges. 2 ed. São Paulo, p. 349-374, 2001.

_____; CAMPAGNOLO, Umberto (Org. Mario G. Losano). *Direito internacional e estado soberano*. Trad. Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Teoria pura do direito*. Trad. João Baptista Machado. 7 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Deus e Estado. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 37-53, 2011.

_____. A alma e o direito. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 55-72, 2011.

_____. *Autobiografia de Hans Kelsen*. 3 ed. Trad. Gabriel Nogueira Dias; e José Ignacio Coelho Mendes Neto. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. Carta de Hans Kelsen a Renato Treves, Colônia, 3.8.1933. Trad. Carlos María Cárcova. *In: Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones "Ambrosio L. Giola"*. Año VI, N. 8, p. 175-178, 2012.

_____. *Teoria pura do direito: Introdução à problemática jurídico-científica/Primeira edição alemã*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.

_____. *A teoria comunista do direito*. Trad. Pedro Davoglio. São Paulo: Editora Contracorrente, 2021.

2 – Fontes secundárias:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Alfredo Bossi; e Ivone Castilho Benedetti. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, Santo. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AMADO, Juan Antonio García. É possível ser antikelseniano sem mentir sobre Kelsen? *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 235-283, 2011.

ARAGÃO, Antônio Moniz Sodré de. *As três escolas penais: Clássica, antropológica e crítica (estudo comparativo)*. 8 ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1977

ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ASSIS, Machado de. *O autor de si mesmo*. Disponível em: <http://almanaque.folha.uol.com.br/machado8.htm>.

_____. *Memórias póstumas de Brás Cuba*. São Paulo: Globo, 2008.

BARBOZA, Jair. Apresentação: Um livro que embriaga. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. Tomo I. São Paulo: UNESP, p. 7-18, 2005.

BATALHA, Carlos Eduardo. O jurista como verdadeiro teórico do Estado. *In: Novos Estudos CEBRAP, Crítica*, ed. 91, vol. 30, n.3, p. 201-211, Novembro de 2011.

BAUM, William M. *Compreender o behaviorismo: Comportamento, cultura e evolução*. Trad. Maria Teresa Araújo Silva. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

BERCOVICI, Gilberto. O estado de exceção: Da garantia da constituição à garantia do capitalismo. *In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org). O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, p. 153-164, 2017.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. *In: Liberty: Incorporating four essays on liberty*. Edited by Henry Hardy. Oxford University Press, p. 166-217, [s.d.].

BOBBIO, Norberto. La teoría pura del derecho y sus críticos. Trad. Mário Cerda. *In: Revista de ciencias sociales de la universidad de Valparaíso*, n. 6, p. 299-326, 1974.

_____. *O positivismo jurídico: Lições de filosofia do direito*. Trad. Márcio Pugliesi; Edson Bini; e Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.

_____. *Teoria do ordenamento jurídico*. 6 ed. Trad. Maria Celeste Cordeiro Leite dos Santos. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

BRANDÃO, Eduardo. *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2009.

BRUM, José Thomas. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BRYSON, Bill. *Breve história de quase tudo*. Trad. Ivo Korytowski. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *In: Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, p. 49-61, 2017.

_____. Prólogo: Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant? *In: Revista de Filosofia: Aurora*, v. 30, p. 8-17, 2018.

CÂMARA, Heloísa Fernandes; MOREIRA, Egon Bockmann. A exceção e a ordem na narrativa constitucional brasileira. *In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org.). O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, p. 213-237, 2017.

CAMPOS, Carlos Alvares da Silva. *O mundo como realidade*. Belo Horizonte: Editora Cardal Ltda., 1961.

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

_____. Prefácio. *In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.) Livre-arbítrio: uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, p. 7-9, 2017.

CARTWRIGHT, David. E. Schopenhauer's narrower sense of morality. *In: JANAWAY, Christopher (Editor). The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 252-292, 1999.

CASSIRER, Ernest. *Kant, vida y doctrina*. Trad. Wescslado Rocés. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.

CASTILLA DEL PINO, Carlos. Prólogo: Otto Weininger o la imposibilidad de ser. *In: WEININGER, Otto. Sexo y caracter*. Trad. Felipe Jiménez de Asúa. Barcelona: Ediciones 62, p. 5-11, 1985.

CHALMERS, Alan Francis. *A fabricação da ciência*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: UNESP, 1994.

CHANGEUX, Jean-Pierre (Direção). *Fundamentos naturais da ética*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

COHEN, Hermann. *Ethic des reinen willens*. Verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1921.

COLLADO, Francis García. Plasticidade neuronal: sobre a singularidade e o livre-arbítrio. Trad. MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; e CARDOSO, Renato César. In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.). *Livre-arbítrio: Uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, p. 99-118, 2017.

CORREAS, Óscar. El otro Kelsen. In: CORREAS, Óscar (Org.). *El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 27-55, 1989.

COSTA, Igor Sporch da. O feitiço de Áquila ou sobre o impressionismo constitucional: Notas sobre a tentativa de legitimação do Regime de 1964 a partir da motivação dos atos institucionais. In: PILATTI, Adriano; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa Matos; e CORRÊA, Murilo Duarte (Org.). *O estado de exceção e as formas jurídicas*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, p. 271-311, 2017.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: Entre radicalidade ascética e sabedoria de vida*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.

_____. Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Vol. 4, Nº 1, p. 33-65, 1º semestre de 2013.

DEL VECCHIO, Giorgio. *História da filosofia do direito*. Trad. João Baptista da Silva. Belo Horizonte: Ed. Líder, 2006.

DILMAN, Ilham. *Free will: An historical and philosophical introduction*. London: Routledge, 1991.

DURANTE, Felipe dos Santos. *Direito natural e direitos fundamentais: A atualidade de Schopenhauer para o debate acerca dos direitos humanos*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas: Campinas, SP, 2017.

_____. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. In: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia – periodicos.ufsm.br/voluntas – Santa Maria – v. 9, n. 1, jan.-jun.*, p. 137-147, 2018.

EAGLEMAN, David. *Incógnito: As vidas secretas do cérebro*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Rocco, 2012.

EAGLETON, Terry. *Teoria da literatura: Uma introdução*. Trad. João Azenha Jr. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e razão: Teoria do garantismo penal*. Trad. Ana Paula Zomer Sica; Fauzi Hassan Choukr; Juarez Tavares; Luiz Flávio Gomes. 3 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

FERREIRA, Mariá A. Brochado. *Consciência moral e consciência jurídica*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2002.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: O conceito de Impulso nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2009.

FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Edição Standard Brasileiras das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. 4 e 5. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

_____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade/Análise fragmentária de uma histeria ("o caso Dora")/E outros textos (1901-1905)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 6. São Paulo: Cia. das Letras, 2016.

_____. *Totem e tabu/Contribuição à história do movimento psicanalítico/E outros textos (1912-1914)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 11. São Paulo: Cia. das Letras [s.d.].

_____. *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")/Além do princípio do prazer/E outros textos (1917-1920)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 14. São Paulo: Cia. das Letras, [s.d.].

_____. *O mal-estar na civilização/Novas conferências introdutórias/E outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. Vol. 18. São Paulo: Cia. das Letras, [s.d.].

FUSTER, Joaquín M. *Cerebro y libertad: Los cimientos cerebrales de nuestra capacidad para elegir*. Trad. Joan Soler Chic. Barcelona: Ariel, 2014.

GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

GARDNER, Sebastian. Schopenhauer, Will and the Unconscious. In: JANAWAY, Christopher (Editor). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 375-421, 1999.

GAVAZZI, Giacomo. Introdução: Kelsen e a doutrina pura do direito. In: KELSEN, Hans. *A democracia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti; Jeffersson Luiz Camargo; Marcelo Brandão Cipolla; e Vera Barkow. São Paulo: Martins Fontes, p. 1-20, 1993.

GÉRALDY, Paul. *Eu e você*. Trad. Guilherme de Almeida. 19 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1984.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Livre-arbítrio e responsabilidade. In: *Filosofia Unisinos*, 8(1):22-32, jan./abr. p. 22-32, 2007.

GOMES, Alexandre Travessoni. *O fundamento de validade do direito – Kant e Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GRAY, John. *Cachorros de palha: Reflexões sobre humanos e outros animais*. Trad. Maria Lucia de Oliveira. São Paulo: Editora Record, 2006.

GREENE, Brian. *O tecido do cosmo: O espaço, o tempo e a textura da realidade*. Trad. José Viegas Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GREENE, Joshua; COHEN, Jonathan. For the law, neuroscience changes nothing and everything. *In: Law and the brain*. Revista eletrônica The Royal Society London, vol. 359, p. 1775-1785, November 2004.

_____. *Tribos morais: A tragédia da moralidade do senso comum*. Trad. Alessandra Bonruquer. Rio de Janeiro: Editora Record, 2018.

GRIBBIN, John. *In search of Schrödinger's cat: Quantum physics and reality*. New York: A Bantam Book, 1984.

GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. Trad. João Rezende da Costa. 2 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HACYAN, Shahan. Schopenhauer on space, time, causality and matter: A physical reexamination. *In: Voluntas – Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v.10, n.1, p. 154-164, 2019.

HARARI, Yuval Noah. *21 lições para o século 21*. Trad. Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HARRIS, Sam. *A paisagem moral: Como a ciência pode determinar os valores humanos*. Trad. Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HART, H. L. A. *Punishment and responsibility: Essays in the philosophy of law*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

_____. *O conceito de direito*. 3 ed. Trad. A. Ribeiro Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

HARTMANN, Nicolai. *A filosofia do idealismo alemão*. Trad. José Gonçalves Belo. Lisboa: Calouste – Gulbenkian, 1983.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski. 2 ed. São Paulo: UNESP, 2009.

HUXLEY, Aldous. *Admirável mundo novo*. Trad. Felisberto Albuquerque. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

_____. *A filosofia perene: Uma interpretação dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente*. Trad. Geraldo Galvão Ferraz. São Paulo: Globo, 2010.

_____. *A ilha*. Trad. Bruno Gambarotto. 3 ed. São Paulo: Biblioteca Azul, 2017.

JABLONER, Clemens. Kelsen and his circle: The viennese years. *In: European Journal of International Law*, v. 9, n. 2, p. 368-385, 1998.

_____. La crítica de Kelsen a la ideologia. *In: Revista de la facultad de derecho de México*, V. 55, Nº 243, p. 203-214, 2005.

_____. Ideal humano e consolidação da paz. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 323-338, 2011.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Arthur M. Parreira. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

JANAWAY, Christopher. Will and nature. *In: JANAWAY, Christopher (Editor). The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 138-170, 1999.

_____. Schopenhauer's pessimism. *In: JANAWAY, Christopher (Editor). The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 318-343, 1999.

KANT, Immanuel. *Os progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

_____. *A metafísica dos costumes*. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintanela. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: Novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Ruy Jungmann. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

LAGI, Sara. The formation of a liberal thinker: Georg Jellinek and his early writings (1872 – 1878). *In: Revista de Historia de las Ideas Políticas*, V. 19. N. 1, p. 59-76, 2016.

LEFRANC, Jean. *Compreender Schopenhauer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

LIMA, Isabela Maria Magalhães; MALLOY-DINIZ, Leandro Fernandes. Contribuições das neurociências para a compreensão da estabilidade comportamental. *In: CARDOSO, Renato César; MALLOY-DINIZ, Leandro F.; HORTA, Ricardo de Lins; GARCIA, Frederico (Org.). Livre-arbítrio: Uma abordagem interdisciplinar*. Belo Horizonte: Ed. Artesã, p. 15-31, 2017.

LOPEZ, Pilar. Introducción. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad. Pilar López de Santa María. 2 ed. Madri: Siglo XXI, p. VII-XLVI, 2002.

LOSANO, Mario. Kelsen y Freud. *In: CORREAS, Óscar (Org.). El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 99-110, 1989.

LUKÁCS, Georg. *A destruição da razão*. Trad. De Bernard Herman Hess; Rainer Patriota; e Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LYRA FILHO, Roberto. *O que é direito*. 7 ed. São Paulo: Editora Brasiliense S.A., 1986.

MACHADO, João Baptista. Nota preambular. *In: KELSEN, Hans. A justiça e o direito natural*. Trad. João Baptista Machado. Coimbra: Livraria Almedina, p. 7-39, 2001.

MAGEE, Bryan. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1983.

MAIA, Paulo Sávio Peixoto. Forma e unidade como condições de uma ciência pura: A influência do neokantismo de Marburgo no “primeiro” Hans Kelsen. *In: Sequência*, nº 60, p. 195-224, jul. 2010.

MARCIN, Raymond B. Schopenhauer's theory of justice. *In: Catholic university of law review*, Vol. 43, p. 813-865, 1994.

MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32 ed. Madrid: Revista de Occidente, 1980.

MARTINS, Eduardo de Carvalho. *Freud e Schopenhauer: Os limites de um diálogo sobre a moral*. Dissertação de mestrado/UFSCar. São Carlos: UFSCar, 2007.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATA-MACHADO, Edgard de Godói. *Direito e coerção*. Rio de Janeiro: Revista Forense, 1957.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia do direito e justiça na obra de Hans Kelsen*. 2 ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

_____. Positivismo jurídico e autoritarismo político: A falácia da *reductio ad Hitlerum*. In: DIMOULIS, Dimitri; DUARTE, Écio Oto (Orgs.). *Teoria do direito neoconstitucional: Superação ou reconstrução do positivismo jurídico?* São Paulo: Método, p. 103-127, 2008.

_____. *O grande sistema do mundo: Do pensamento grego originário à mecânica quântica*. Belo Horizonte: Crisálida, 2011.

_____; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos. Prefácio: Qual é a melhor época para lermos Kelsen? In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 13-21, 2011.

_____. Kelsen contra o Estado. In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). *Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 75-118, 2011.

MAWSON, T. J. *Free will: A guide for the perplexed*. [s.l.]: Continuum, 2011.

MEDEIROS JÚNIOR, Waldir Severiano de. *A ideia de liberdade e o problema da condição de possibilidade da responsabilização jurídica: Um estudo da posição de Kant em contraposição à crítica de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado. FDUFG, Belo Horizonte, 2016.

MENDONÇA DE BRITO, Rosa. A filosofia de Kant por Hermann Cohen (1842/1918). In: *O neokantismo no Brasil*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas. p. 15-33, 1997.

MERLE, Jean-Christophe. A teoria da punição. Trad. Alexandre Travessoni Gomes. In: GOMES, Alexandre Travessoni; MERLE, Jean-Christophe. *A moral e o direito em Kant: Ensaios analíticos*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes; Draiton Gonzaga de Souza; Emir Couto Manjud Maluf; Marinella Machado Araújo; e Maurício Ferrão Pereira Borges. Belo Horizonte: Mandamentos, p. 221-246, 2007.

MÉTAL, Rudolf Aladár. *Hans Kelsen: Vida y obra*. Trad. Javier Esquivel. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

MIRANDA AFONSO, Elza Maria. *O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, 1984.

MIRANDA, Isadora Eller Freitas de Alencar; e CARDOSO, Renato César. Neurociência, determinismo e garantismo penal. In: NOJIRI, Sergio (Coord.). *Direito, psicologia e neurociência*. Ribeirão Preto: Editora IELD, p. 61-79, 2016.

MOORE, G. E. *Principia ethica*. Trad. Maria Manuela Rocheta Santos; e Isabel Pedro dos Santos. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito: Dos gregos ao pós-modernismo*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. Prefácio da tradução portuguesa. In: KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão. 7 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. V-XXVI, 2010.

NEIMAN, Susan. *O mal no pensamento moderno: Uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. 2 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Human, all too human: A book for free spirits*. Trad. R. J. Hollingdale. 2 ed. United Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

_____. *The Gay Science*. Translated by Josefine Nauckhoff. UK: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemus livraria, distribuidora e editora S.A., [s.d.].

ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: Tratado de resistência e de insubmissão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Contra-história da filosofia: As sabedorias antigas*. Trad. Monica Stahel. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

_____. *Freud: El crepúsculo de un ídolo*. Trad. Horacio Pons. México: Taurus, 2011.

_____. *Contra-história da filosofia: Eudemonismo social*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

_____. *Contra-história da filosofia: As radicalidades existenciais*. Trad. Everson Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

ORDÓÑEZ, Ulises Schmill. El concepto del derecho en las teorías de Weber y de Kelsen. *In: CORREAS, Óscar (Org.). El otro Kelsen*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 163-193, 1989.

OUELBANI, Mélika. *O Círculo de Viena*. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

PAULSON, Stanley. The great puzzle: Kelsen's basic norm. *In: Kelsen revisited: New essays on the pure theory of law*. Ed. Luis Duarte d'Almeida, John Gardner and Leslie Green. Oregon: Oxford and Portland, p. 43-61, 2013.

_____. Hans Kelsen's doctrine of imputation. *In: Ratio Juris*. vol. 14, n. 1. Oxford: Blackwell, p. 47-63, mar. 2001

PAZZOLO, Suzanna. Onde está o direito? Pluralismos jurídicos e conceitos de direito: Reflexões segundo o pensamento kelseniano. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 297-320, 2011.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: Decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PINKER, Steven. *Tábula rasa: A negação contemporânea da natureza humana*. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Os anjos bons da nossa natureza: Por que a violência diminuiu*. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *O novo iluminismo: Em defesa da razão, da ciência e do humanismo*. Trad. Laura Teixeira Motta; e Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*. Trad. Octany S. da Mota; e Leônidas Hegenberg. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. *A sociedade aberta e seus inimigos: A preamar da profecia: Hegel, Marx e a colheita*. Trad. Milton Amado. 3 ed. Tomo II, Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1987.

_____. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leonidas Hegenberg; Octanny Silveira da Mota. 16 ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

POSNER, Richard A. *Problemas de filosofia do direito*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido: À sombra das raparigas em flor*. Trad. Mario Quintana. 3 ed. São Paulo: Globo, 2006, p. 25.

RAIKOVIC, Pierre. *O sono dogmático de Freud: Kant, Schopenhauer e Freud*. Trad. Teresa Resende. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

RAMOS, Flamarion Caldeira. A teoria da justiça de Schopenhauer. *In: ethic@: Revista internacional de filosofia da moral – Florianópolis*, v. 11, n. 2, p. 173-185, julho de 2012.

_____. Pessimismo e política: Conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer. *In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia - periodicos.ufsm.br/voluntas - Santa Maria - V. 9, n. 2, jul.-dez., p. 35-53, 2018.*

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Trad. Jussara Simões. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REALE, Miguel. O contratualismo. *In: Horizontes do direito e da história*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, p. 128-150, 1977.

_____. *Teoria do direito e do Estado*. 4 ed. São Paulo: Saraiva, 1984.

_____. Visão integral do direito em Kelsen. *In: PRADO, Luiz Regis; KARAM, Munir (Coord.). Estudos de filosofia do direito: Uma visão integral da obra de Hans Kelsen*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, p. 15-30, 1985.

_____. *Filosofia do Direito*. 20 ed. São Paulo: Saraiva, 2002.

_____. *Teoria tridimensional do direito / Teoria da Justiça / Fontes e modelos do direito*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. *Lições preliminares de direito*. 27 ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

RECASÉNS SICHES, Luis. La obra de Hans Kelsen: Su teoría pura del derecho y del Estado; y su relativismo axiológico. *In: Panorama del pensamiento jurídico en el siglo XX*. México: Porrúa, p. 138-222, 1963.

REICHENBACH, Hans. *Philosophic foundations of quantum mechanics*. University of California Press. 1944.

RIDLEY, Matt. *O que nos faz humanos*. Trad. Ryta Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RINGHOFER, K.; WALTER, R. Prefácio. *In: KELSEN, Hans. A ilusão da justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. São Paulo: Martins Fontes, p. XIII-XVII, 1995.

RODRIGUES, Eli Vagner Francisco. O conceito de culpa na concepção de ordenamento moral do mundo na filosofia de Schopenhauer. *In: DEBONA, Vilmar; DECOCK, Diana Chão (Orgs.). Schopenhauer: A filosofia e o filosofar*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 103-119, 2018.

RODRIGUEZ, Victor Gabriel. Neurociências e os riscos da revisão filosófica sobre o livre-arbítrio: Visão atual da diatribe entre Lutero e Erasmo de Rotterdam. *In: NOJIRI, Sergio (Coord.). Direito, psicologia e neurociência*. Ribeirão Preto: Editora IELD, p. 81-103, 2016.

ROGER, Alain. Prefácio: Atualidade de Schopenhauer. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, p. VII-LXXXI, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da educação*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1973.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia moderna: Da revolução científica a Hegel*. Trad. Marcos Bagno; e Silvana Cobucci Leite. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

RUSSEL, Bertrand. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

_____. *História da filosofia ocidental*. Trad. Brenno Silveira. Vol. 4. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

SAFRANSKI. *Nietzsche: Biografia de uma tragédia*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2001.

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

SAGAN, Carl. A arte refinada de detectar mentiras. *In: O mundo assombrado pelos demônios: A ciência vista como uma vela no escuro*. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, p. 200-217, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A ideia de justiça em Kant: Seu fundamento na liberdade e na igualdade*. Belo Horizonte: UFMG, 1986.

SALGADO, Karine. *A paz perpétua de Kant: Atualidade e efetivação*. Belo Horizonte: Mandamentos, Faculdade de Ciências Humanas/FUMEC, 2008.

SÁNCHEZ, Héctor del Estal. La filosofía del derecho de Schopenhauer en el debate de Carl Schmitt con Erich Jung (1912-1913). *In: Res Pública Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(2), p. 175-188, 2020.

SANDEL, Michael J. *Justiça – O que é fazer a coisa certa*. Trad. Heloisa Matias; e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

SAN MARTÍN, Jaime Araos. Relativismo, tolerancia y democracia en H. Kelsen. *In: Veritas*, v. III, n. 19, p. 253-269, 2008.

SARTRE, Jean-Paul. *Sursis: Os caminhos da liberdade 2*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SHAKESPEARE, William. *Medida por medida*. Trad. Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SILVA, Matheus Pelegrino da. Conexões entre Kelsen e o Círculo de Viena. *In: Revista Agora Filosófica*, Recife, v. 19, n. 2, p. 117-151, mai./ago., 2019.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Trad. Marly Winckler. São Paulo: Lugano, 2004.

TRIVISONNO, Alexandre Travessoni Gomes. Estudo introdutório. *In: KELSEN, Hans. Teoria pura do direito: Introdução à problemática jurídico-científica/Primeira edição alemã*. Trad. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. XXVI-LXXIV, 2021.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. Trad. Leo Vinicius. São Paulo: Veneta, 2016.

VÁSQUEZ, Óscar Correias. Kelsen e Gramsci: Eficácia do direito e hegemonia política. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 163-206, 2011.

VENERIO, Carlos Magno Spricigo. Entre liberalismo e social-democracia: Pressupostos políticos da obra de Hans Kelsen. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 147-162, 2011.

VOLPI, Franco. Schopenhauer e a dialética. *In: SCHOPENHAUER, Arthur. A arte de ter razão: Exposta em 38 estratégias*. Trad. Alexandre Krug; Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, p. 69-116, 2005.

WEBER, Max. *Ciência e política: Duas vocações*. Trad. Leonidas Hegenberg; e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1984.

WELZEL, Hans. *Introducción a la filosofía del derecho: Derecho natural y justicia material*. Trad. Felipe González Vicen. 2 ed. Madrid: Aguilar, 1974.

WHITE, F.C. The fourfold root. *In: JANAWAY, Christopher (Editor). The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Nova York: Cambridge University Press, p. 63-92, 1999.

WILSON, Edward Osborne. *A unidade do conhecimento: Consiliência*. Trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

WUEST, Amy Natalie. *Philipp Frank: Philosophy of science, pragmatism, and social engagement*. A thesis for the degree in doctor of philosophy. Western University: Ontario, 2015.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl; BATISTA, Nilo; ALAGIA, Alejandro; SLOKAR, Alejandro. *Direito penal brasileiro: Primeiro volume – Teoria geral do direito penal*. 4 ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

ZOLO, Danilo. O globalismo judicial de Hans Kelsen. *In: MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; SANTOS NETO, Arnaldo Bastos (Orgs.). Contra o Absoluto: Perspectivas críticas, políticas e filosóficas da obra de Hans Kelsen*. Curitiba: Juruá, p. 339-359, 2011.

ZYGMUNT, Bauman. *Vigilância líquida: Diálogos com David Lyon*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

