



# TEMAS EM TEORIA DA JUSTIÇA V

*Paz perpétua, história e moral em debate*

BRUNO CUNHA  
CAMILA DUTRA PEREIRA  
CHARLES FELDHAUS  
FÁBIO SCHERER  
(ORGS.)





---

**TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA V**  
PAZ PERPÉTUA, HISTÓRIA E MORAL EM DEBATE

---

## APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

Direção editorial: Evandro Oliveira de Brito (UNICENTRO/Brasil)

### SÉRIE “TEORIAS DA JUSTIÇA”

Editor da série: Charles Feldhaus (UEL/Brasil)

#### Comitê Editorial

- Aline Medeiros Ramos (UQAM e UQTR/Canadá)
- Alexandre Lima (IFC/Brasil)
- Arthur Meucci (UFV/Brasil)
- Caroline Izidoro Marim (PUC-RS/Brasil)
- Charles Feldhaus (UEL/Brasil)
- Cleber Duarte Coelho (UFSC/Brasil)
- Elizia Cristina Ferreira (UNILAB/Brasil)
- Ernesto Maria Giusti (UNICENTRO/Brasil)
- Fernando Mauricio da Silva (FMP/Brasil)
- Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann (UFFS/Brasil)
- Gilmar Evandro Szczepanik (UNICENTRO/Brasil)
- Gislene Vale dos Santos (UFBA/Brasil)
- Gilson Luís Voloski (UFFS/Brasil)
- Halina Macedo Leal (FSL-FURB/Brasil)
- Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET/ Argentina)
- Jean Rodrigues Siqueira (UNIFAI/Brasil)
- Joedson Marcos Silva (UFMA/Brasil)
- Joelma Marques de Carvalho (UFC/Brasil)
- José Cláudio Morelli Matos (UDESC/Brasil)
- Leandro Marcelo Cisneros (UNIFEBE/Brasil)
- Lucio Lourenço Prado (UNESP/Brasil)
- Luís Felipe Bellintani Ribeiro (UFF/Brasil)
- Maicon Reus Engler (UFPR/Brasil)
- Marciano Adílio Spica (UNICENTRO/Brasil)
- Marília Mello Pisani (UFABC/Brasil)
- Paulo Roberto Monteiro de Araujo (Mackenzie/Brasil)
- Renato Duarte Fonseca (UFRGS/Brasil)
- Renzo Llorente (Saint Louis University/Espanha)
- Rogério Fabianne Saucedo Corrêa (UFPE/Brasil)
- Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE/Brasil)

BRUNO CUNHA  
CAMILA DUTRA PEREIRA  
CHARLES FELDHAUS  
FÁBIO SCHERER  
(ORGS.)

---

**TEMAS EM TEORIAS DA JUSTIÇA V**  
PAZ PERPÉTUA, HISTÓRIA E MORAL EM DEBATE

---

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES  
2022

# APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

**Coordenadora Administrativa**

Simone Gonçalves

## Capa

Fastnachtsbrunnen (Schillerplatz, Mainz, Alemanha)

Foto de Charles Feldhaus

**Revisão sob responsabilidade dos autores**

## Concepção da obra

Grupo de Pesquisa “Teorias da Justiça” (UEL/CNPq)

*Núcleo de Filosofia Kantiana Contemporânea Zeljko Loparic – (UEL)*

*Grupo de Estudos Kantianos (UFSJ)*

## Concepção da Série

Grupo de Pesquisa “Teorias da Justiça” (UEL/CNPq)

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP) de acordo com o ISBD

T278 Temas em Teoria da Justiça V: paz perpétua, história e moral em debate / Organizadores Bruno Cunha ... [et.al] – Guarapuava [PR] : Apolodoro Virtual Edições, 2022.

233 p.

ISBN: 978-65-88619-30-8 (Físico).

ISBN: 978-65-88619-31-5(Digital).

1.Filosofia Política. 2. Direito – Filosofia. 3. Cunha, Bruno. 4. Pereira, Camila Dutra. 5. Feldhaus, Charles 6. Scherer, Fábio. I. Título.

CDD 343.1

Marcio Carvalho Fernandes – Bibliotecário – CRB 9/1815

Atribuição: Uso Não-Comercial

Vedada a Criação de Obras Derivadas

APOLODORO VIRTUAL EDIÇÕES

editora@apolodorovirtual.com.br

www.apolodorovirtual.com.br

## **Agradecimentos**

Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos a essa coletânea a respeito do pensamento filosófico nas áreas de filosofia política e filosofia do direito. Essa coletânea é a quinta de uma série de publicações a respeito da filosofia política e filosofia do direito reunindo periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de todo o país ou até mesmo de outros países, embora essa aqui apresentada reúna apenas estudos de pesquisadores nacionais. Esta publicação foi idealizada pelos professores que fazem parte do diretório de grupos de pesquisa do CNPq denominado “Teorias da Justiça” e pelo “Núcleo de Filosofia Kantiana Contemporânea Zeljko Loparic” vinculados à Universidade Estadual de Londrina em parceria com o grupo de pesquisa “Grupo de Estudos Kantianos” e “Grupo de Estudos em Guerra e Paz” vinculados à Universidade Federal de São João Del Rei – UFSJ de Minas Gerais.

Charles Feldhaus

O célebre Kant, que realizou uma revolução espiritual na Alemanha que se iguala àquelas que tiveram de deixar acontecer rupturas do antigo regime na França, tal homem assumiu, com o peso de seu nome, a causa da constituição republicana: depois que estabeleceu os fundamentos firmes e científicos de uma reforma da filosofia, ele acreditou que alguns resultados dessa reforma poderiam se preconizar, o que até agora mais foi sentido do que compreendido e reconhecido; ele não tinha medo de se manifestar francamente e sinceramente. Visto que sua idade avançada conduzirá em breve ao fim de sua carreira cheia de glória, despreza a advertência, que poderia surgir tanto daquela precaução falsa, que multiplica o mal, quanto também da hipocrisia do erro e do despotismo.

Ludwig Ferdinand Huber  
Esboço à paz perpétua de Kant (1796)  
Tradução de Charles Feldhaus

## SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	11
DIREITO COSMOPOLITA: O TERCEIRO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉTUA [ZEF, AA 08: 357-360] Delamar José Volpato Dutra - Rodrigo Almeida Martins .....	19
GENTZ E O IDEAL DE UMA ORDEM MUNDIAL PACÍFICA Charles Feldhaus .....	47
A PRESENÇA DA VERTENTE ESTOICA NA METAFÍSICA DA MORAL KANTIANA Vanessa Brun Bicalho.....	63
O UTILITARISMO NÃO RESPEITA OS DIREITOS INDIVIDUAIS? O CASO DO MOTIM Bruno Botelho Braga .....	91
DO COMEÇO AO FIM: A FILOSOFIA KANTIANA DA HISTÓRIA COMO FILOSOFIA DOS CONFLITOS Wagner Barbosa de Barros .....	111
O CONTEXTO HISTÓRICO DA POSIÇÃO DE KANT E OS DIREITOS ANIMAIS Camila Dutra Pereira .....	127
A PASSAGEM DA METAFÍSICA DA NATUREZA PARA A METAFÍSICA DOS COSTUMES EM IMMANUEL KANT Luan Rafael de Oliveira Castro.....	151

ANTECEDENTES DA PAZ PERPÉTUA KANTIANA Cleiton Marcolino Isidoro dos Santos.....	171
PANDEMIA E O DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS: COOPERAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E COVID-19 Nelson de Lima Damião .....	189
DIREITO E EUDEMONOLOGIA: O PAPEL DO EGOÍSMO NATURAL DOS SERES HUMANOS PARA A SOCIABILIDADE EM SCHOPENHAUER Rafael Ramos da Silva .....	201
SOBRE OS AUTORES .....	225
SOBRE OS ORGANIZADORES .....	231

## PREFÁCIO

A publicação de *À paz perpétua*. Um projeto filosófico pelo filósofo prussiano Immanuel Kant em 1795 é um marco na história do pensamento humano e na própria história, uma vez que, mesmo depois de mais de dois séculos de distanciamento histórico, a obra ainda tem influenciado a reflexão filosófica sobre a questão da guerra e da paz, mas também tem ganhado terreno no campo da realidade concreta com o estabelecimento das Nações Unidas pelo presidente americano Woodrow Wilson em 1919, nas palavras de Juergen Habermas (2016, p. 216) “pela primeira vez o projeto kantiano chega à ordem do dia da política prática”. No que diz respeito à influência teórica o projeto de uma ordem mundial pacífica desenvolvido por Kant inspirou reformulações contemporâneas como aquela desenvolvida por Juergen Habermas em obra como *A inclusão do outro*, *O ocidente dividido* e *Entre naturalismo e religião*, entre outras, em que o filósofo e sociólogo alemão procura expandir seu modelo de democracia deliberativa desenvolvido na obra *Facticidade e validade* à esfera internacional num debate com o projeto de Kant, por um lado, e com o processo de consolidação de um regime continental na Europa, por outro; mas também como aquela desenvolvida por John Rawls na obra *O direito dos povos*, em que o filósofo norte-americano desenvolve um tipo de utopia realista com base numa expansão também para esfera internacional da concepção de justiça como equidade desenvolvida na obra *Uma teoria da justiça*; para citar apenas dois dos mais importantes pensadores contemporâneos do campo da filosofia política.

A concepção de direito internacional desenvolvida por Kant tem uma história posterior, mas muitos elementos do seu pensamento foram inspirados nas obras e nas ideias de outros

pensadores que os precederam. A ideia de uma ordem pacífica na Europa já era tema de obras de pensadores como Jean-Jacques Rousseau e do Abade de Saint-Pierre, os quais por sua vez foram inspirados por outros pensadores precedentes. O pensamento ético de Kant surge como uma resposta às indagações de filósofos que refletiram a respeito das questões morais antes dele. Um papel importante normalmente é atribuído à ética antiga, em particular ao pensamento dos estoicos e no que diz respeito à confecção da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de 1785, a leitura da obra do estoico romano Cícero e de um estudo elaborado por um dos tradutores ao alemão da obra *Dos deveres*, Christian Garve é considerada ter ocupado também um papel importante. Quando se lê a obra *Lições de ética* de Kant, um conjunto de anotações de aula dos estudantes da universidade que assistiram as preleções sobre ética, se pode perceber o engajamento do filósofo alemão com o pensamento de Aristóteles, Platão, Epicuro, Diógenes, entre outros. Quando se lê *A antropologia de um ponto de vista pragmático*, um texto baseado em grande medida nas preleções de Kant sobre antropologia, encontramos um pensador preocupado com uma constante busca de conhecimento do mundo, que poderia ser obtido tanto pela leitura dos relatos de viagens, quanto de obras literárias. Quando se lê as obras de filosofia da história kantianas, encontramos uma análise das paixões humanas e de seu papel no progresso da civilização humana, um papel central ocupa o conceito de sociável insociabilidade, um conceito que procura evidenciar a natureza marcada pela tensão do ser humano e não apenas um ser humano dotado de razão.

Quando pensamos na filosofia de Kant, também precisamos pensar em seus opositores, nas correntes adversárias ao seu modo de pensamento. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes* encontramos um pensador preocupado em estabelecer o princípio supremo da moralidade com base no conhecimento moral comum ao menos na primeira seção do livro. Kant identifica a moralidade com a ação por dever, com a ação dotada de

boa vontade e não preocupada com as consequências de suas ações, o que não poucas vezes tem rendido críticas ao pensamento ético kantiano, dado que quando as consequências de dizer a verdade, somente para citar um exemplo bastante conhecido, são catastróficas, agir por dever poderia parecer repugnante ou inaceitável, se este de fato for o curso de ação identificado pelo imperativo categórico kantiano. Todavia, este mesmo tipo de caso que fere a nossa intuição moral cotidiana é encontrado contra outras correntes da ética normativa, em particular contra o utilitarismo. Alguns identificam alguns cenários em que se orientar apenas pelas consequências das ações poderia levar a decisões inaceitáveis, repugnantes ou absurdas como o caso do paciente saudável, que se desloca a um hospital, em que se encontram cinco pacientes necessitando cada um deles de um transplante de órgão distinto e por acaso se descobre que o paciente saudável é compatível com todos eles e por isso parece que a decisão adequada conforme o utilitarismo seria sacrificar o paciente saudável em favor dos cinco pacientes doentes seguindo um raciocínio similar ao que se costuma seguir nos casos de um trem desgovernado. A ideia básica daqueles que se opõem a ética de Kant e que se opõem a ética utilitarista aqui é similar, uma concepção ética que apresenta casos dissonantes das nossas intuições morais cotidianas não é uma concepção ética normativa adequada. Todavia, hoje existe até mesmo quem se oponha a atribuir algum papel às nossas intuições na reflexão moral, uma vez que estudos na área de psicologia e neurociência, por exemplo, tem mostrado como ao menos algumas de nossas reações a cenários reais ou hipotéticos relevantes do ponto de vista ético são baseadas em sentimentos irracionais e não em algum tipo de raciocínio mais profundo. Embora acredite que ainda seja preciso muito mais pesquisa empírica para resolver até que ponto nossas reações imediatas aos casos eticamente relevantes devem ser consideradas um critério importante ou não. O fato é que, como veremos nos estudos a seguir, o recurso a intuição tem ocupado um papel importante nos

debates a respeito das diferentes correntes normativas da ética.

Em *Direito cosmopolita: o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua*, Dutra e Martins buscam esclarecer o significado do terceiro artigo definitivo da obra *À paz perpétua* de Immanuel Kant que trata do direito à hospitalidade universal. Eles apontam que o filósofo alemão trata o tema da perspectiva do direito cosmopolita e não como um tipo de filantropia e que está relacionado com um direito a visitar os países do mundo e não de manter residência e permanecer para sempre no país em questão.

Em *Gentz e o ideal de uma ordem mundial pacífica*, Feldhaus reconstrói os principais elementos da resenha de Friedrich Gentz a respeito do ideal de uma ordem mundial pacífica em resposta à publicação da obra *À paz perpétua* de Kant, à da obra *O estado comercial fechado* de Fichte e alternativas desenvolvidas na época. Além disso, aponta quais são os problemas das diferentes alternativas para uma ordem mundial pacífica e sua recusa em favor de uma versão moderada do realismo político e do sistema de balanço de forças.

Em *A presença da vertente estoica na metafísica da moral kantiana*, Bicalho procura mostrar como o pensamento ético estoico influenciou o desenvolvimento do pensamento ético de Immanuel Kant tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), obra que o filósofo alemão publicou logo após a tradução realizada por Christian Garve da obra *Dos deveres* de Cícero em 1783 e que alguns consideram como uma resposta direta tanto à tradução quanto ao estudo que Garve publicou sobre a obra de Cícero, quanto na *Crítica da razão prática*, uma vez que Kant dedica parte da obra à questão do soberano bem na ética e nesse contexto trava um debate com a ética estoica.

Em *O utilitarismo não respeita os direitos individuais? O caso do motim*, Braga procura mostrar como a objeção baseada no caso do motim contra a ética utilitarista deixa de considerar, por exemplo, as consequências a longo prazo das alternativas de escolha nesse tipo de situação e de maneira muito apressada

aceita que esse tipo de cenário consiste numa evidência baseada em nossas intuições morais contra a ética utilitarista.

Em *Do começo ao fim: a filosofia kantiana da história como filosofia dos conflitos*, Barros se devota a diferentes momentos da filosofia da história de Immanuel Kant empregando como fio condutor o conceito de sociável insociabilidade, a fim de mostrar tanto a relevância do pensamento do filósofo alemão a respeito da respectiva temática quanto a importância da tensão e do conflito na explicação do comportamento dos seres humanos nessa esfera do pensamento kantiano.

Em *O contexto histórico da posição de Kant e os direitos dos animais*, Pereira busca reconstruir o contexto histórico da posição de Kant em relação aos animais, evidenciando que a posição do filósofo alemão é mais complexa do que se poderia inferir de uma leitura apressada de obras como a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, uma vez que Kant trata de maneira mais elaborada da questão na obra *A metafísica dos costumes* com base num tipo de obrigação indireta para com os animais, contudo, também procura mostrar como a posição defendida na obra de 1797 ainda consiste numa posição insuficiente enquanto uma estratégia de proteção ética dos animais ao focar demasiadamente nos efeitos aos seres humanos de práticas abomináveis em relação aos animais e seus efeitos à sensibilidade moral humana e pouco avança na proteção direta dos animais ao incluí-los dentro da esfera direta de proteção ética.

Em *A passagem da metafísica da natureza para a metafísica dos costumes em Immanuel Kant*, Castro partindo dos primórdios do pensamento metafísico ocidental como a obra de Aristóteles busca situar o problema da metafísica na obra do filósofo alemão Immanuel Kant, ressaltando especialmente a influência de Christian Wolff no desenvolvimento do pensamento de Kant a respeito do tema e como Kant distingue diferentes esferas da metafísica e essas distinções ocupam um papel importantes no estabelecimento da metafísica como ciência na *Crítica da razão pura*.

Em *Antecedentes da paz perpétua*, Santos procura reconstruir os antecedentes históricos do projeto kantiano de uma ordem mundial pacífica (Francisco de Vitória, Hugo Grotius, Samuel von Pufendorf e Abade de Saint-Pierre), buscando mostrar de maneira bastante sucinta as principais contribuições destes filósofos à história do direito internacional e como tais pensadores de alguma forma preparam o terreno para o desenvolvimento da proposta de uma ordem mundial pacífica em *À paz perpétua*.

Em *Pandemia e o direito dos povos de John Rawls: cooperação, direitos humanos e Covid-19*, Damião recorre ao aparato conceitual desenvolvido por filósofo norte-americano John Rawls na obra *O direito dos povos* para avaliar as práticas de concentração das doses de vacina contra Covid-19 num grupo reduzido e mais favorecido de países do globo terrestre diante de uma pandemia devastadora, o que inclusive poderia ser entendida como um cenário de fortalecimento da obrigação dos países mais abastados cumprirem o seu dever de assistência com as sociedades carregadas com condições desfavoráveis.

Em *Direito e eudemonologia: o papel do egoísmo natural dos seres humanos para a sociabilidade em Schopenhauer*, Ramos da Silva busca mostrar como na filosofia de Schopenhauer não se pode exigir o comportamento moral não egoísta no que diz respeito à sociabilidade e ao direito em diferentes obras de Schopenhauer mostrando particularmente como o sentimento de injustiça leva a necessidade da justiça e do direito e que a motivação moral não é a característica da esfera jurídica.

Charles Feldhaus

## Referências

HABERMAS, Juergen. **O ocidente dividido. Pequenos escritos políticos X**. Tradução de Bianca Tavolari. São Paulo: Editora da UNESP, 2016.

- HABERMAS, Juergen. **A inclusão do outro. Estudos de teoria política.** Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Editora da UNESP, 2018.
- KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. **Lições de ética.** Tradução de Charles Feldhaus e Bruno Cunha. São Paulo: Editora da UNESP, 2018.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua. Um projeto filosófico.** Tradução de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.
- RAWLS, John. **O direito dos povos.** Seguida de “A ideia de razão pública revisitada”. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.



# DIREITO COSMOPOLITA: O TERCEIRO ARTIGO DEFINITIVO PARA A PAZ PERPÉ-TUA [ZEF, AA 08: 357-360]<sup>1</sup>

Delamar José Volpato Dutra<sup>2</sup>  
Rodrigo Almeida Martins<sup>3</sup>

## Introdução

A segunda secção de *A Paz Perpétua* trata dos artigos definitivos para a paz perpétua, em número de três. Ela é precedida pela primeira secção que trata dos artigos preliminares, em número de seis. Na segunda secção, Kant explica que o simples estado de natureza já é por si só um estado de injustiça, visto que se constitui em uma ameaça à segurança<sup>4</sup>, o que implica o postulado de poder forçar [ich kann ihn nötigen] o outro a entrar em uma constituição civil [einer bürgerlichen Verfassung].

---

<sup>1</sup> As referências a Kant, incluso no que diz respeito às abreviaturas, seguem a uniformização proposta pela Kant-Studien Redaktion, disponíveis em [<http://www.kant.uni-mainz.de/ks/abhandlungen.html>]. As citações literais são feitas a partir das traduções para o vernáculo das referidas obras.

<sup>2</sup> Professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina e bolsista em produtividade do CNPq 1B. [<http://lattes.cnpq.br/7826882124566360>] [<https://orcid.org/0000-0002-3738-7865>]

<sup>3</sup> Mestre e Doutor em Ética e filosofia política pela Universidade Federal de Santa Catarina. [<http://lattes.cnpq.br/9924624911416763>]

<sup>4</sup> Kant distinguiria a lesão ativa da lesão pela situação. (CAVALLAR, 1997, p. 83).

Ora, os três artigos definitivos da segunda secção estão relacionados a três aspectos de toda constituição jurídica [Alle rechtliche Verfassung]. Senão, veja-se.

Em uma tal situação, as pessoas naturais estão em relação dentro de cada Estado (indivíduo versus indivíduo). É o *Staatsbürgerrecht*, o *Ius Civitatis*. É em relação a esse aspecto que a Constituição tem de ser republicana, justamente o primeiro artigo definitivo para a paz.

Ademais, os diversos Estados estão em relação entre si (Estado versus Estado). É o *Völkerrecht*, o *Ius Gentium*, do qual trata o segundo artigo definitivo, que ordena precisamente uma federação de Estados.

Por fim, as pessoas naturais dos diversos Estados estão em relação entre si (indivíduo versus Estado) (CAVALLAR, 1997, p. 84; FLIKSCHUH, 2000, p. 184), o que dá ensejo ao *Weltbürgerrecht*, o *Ius Cosmopoliticum*. É exatamente em relação a este último ponto que o terceiro artigo definitivo ordena a hospitalidade universal. Mas que não se restringiria a relação entre indivíduos versus Estado, mas também indivíduos versus indivíduos diante de uma pretensão à reciprocidade em um comércio mútuo. Porém, aqui com um caráter positivo relacionado à necessária interação física entre os indivíduos de diversas nacionalidades com fundamento na ideia ambivalente de “*commercium*” como demonstraremos. Realidade que somente se torna possível através do terceiro artigo definitivo idealizado por Kant.

O terceiro artigo definitivo, tem quatro parágrafos, os quais são resumidos abaixo.

No § 1º trata-se de um direito de não ser tratado de forma hostil [feindselig], portanto, não é caso de filantropia, mas de direito. A entrada em um país é mandatória somente se houver risco de vida. Não se trata de um direito de residência [Gastrecht], mas de um direito de visita temporária [Besuchsrecht]. Portanto, somente este último impõe uma obrigação às repúblicas (BENHABIB, 2004, p. 38). O fundamento do referido

direito ocorre em virtude [vermöge] da posse [Besitz 'property' (Eigentum)] comum da superfície da terra, um direito de superfície [Recht der Oberfläche]. Em razão disso, segue-se que ninguém tem um direito maior de estar em um ou outro lugar da terra, o que implica ter que tolerar [dulden] os outros, tornando possível o comércio, tráfego, relação [Verkehr]<sup>5</sup> entre os povos. Trata-se de um direito natural [Naturrecht], a saber, a faculdade [Befugnis] de tentar [versuchen] uma tal relação com os outros povos. Essas relações se tornam objeto de regulações condutivas a um direito cosmopolita.

O § 2º aponta para a confusão [derselben] feita entre visita e conquista.

Junto ao § 3º cita-se, com aprovação, as limitações que a China e o Japão fizeram à tentativa de relacionamento pelos hóspedes europeus. Países asiáticos que permitiram o contato [Zugang], mas não a entrada [Eigang] e fixação. E mesmo onde houve entrada, ela era limitada. Na mesma passagem desaprovou a escravidão das ilhas do açúcar [Zuckerinseln] no Caribe, que teriam resultado em um fracasso econômico [nahen Umsturzes stehen].

Por fim, o § 4º registra que a comunidade dos povos [Völkern] da terra já chegou a um ponto em que a violação do direito [Rechtsverletzung] em uma parte, faz com que isso seja sentido [geföhlt wird] em todos os lugares. Isso é tomado como indício de que o direito cosmopolita não é algo fantástico ou exagerado, mas um complemento necessário não escrito do *Ius Civitatis* e do *Ius Gentium*, em direção a direitos humanos públicos [öffentlichen Menschenrechte].

---

<sup>5</sup> Aqui é importante dar ênfase ao termo [Verkehr] utilizado em ZeF, pois na realidade de uma relação cosmopolita, conforme demonstrado em RL, Kant passaria a usar o termo [Wechselwirkung].

## Fundamento do Direito Cosmopolita

Há que se destacar que se trata de um direito dos indivíduos, não de filantropia. Em geral, Kant trata do direito dos indivíduos em relação a outros indivíduos, já que partilha da ideia hobbesiana segundo a qual o indivíduo não tem direitos em face do Estado. Porém, esse é um dos momentos nos quais Kant trata da relação entre o direito dos indivíduos em relação ao Estado ou aos Estados.

De qual direito se está a falar? Trata-se de um direito de não ser tratado de forma hostil por um outro Estado. É um direito de visita temporária. É um direito à superfície da terra. É um direito natural de tentar uma relação com outros povos (BENHABIB, 2004, p. 38). Como se percebe, essas são as formulações positivas do direito em questão.

Qual o fundamento do mesmo? O fundamento declarado é aquele da posse originária comum da superfície da terra. Nos termos da RL, p. 262, trata-se da *communio possessionis originaria*. A bem da verdade, trata-se de um direito que compõe o único direito humano inato, a liberdade, da p. 237 da RL, o qual, segundo Mulholland, contém em si "o direito de uma pessoa à terra que é necessária para sua existência." (MULHOLLAND, 1990, p. 201, tradução nossa). Embora a *communio possessionis originaria* da terra seja o fundamento explicitamente declarado no texto, há discussão sobre a real importância dele na economia do texto kantiano. Por exemplo, Benhabib defende um papel não tão importante, pois "[a] reivindicação de "posse comum da terra" decepcionantemente faz pouco para explicar a base do direito cosmopolita." (BENHABIB, 2004, p. 31, tradução nossa), diferentemente de Flikschuh que vê muito mais efetividade no que denomina "posse disjuntiva comum da superfície esférica da Terra" (FLIKSCHUH, 2000, p. 167-168), pois "Como uma ideia de razão prática reflexiva, a posse disjuntiva em comum representa um encontro de sujeitos no

reconhecimento da necessidade de trabalhar para a realização de um Direito cosmopolita" (FLIKSCHUH, 2000, p. 178, tradução nossa).

Na reconstrução aqui proposta a premissa importante é aquela do direito inato à liberdade, pois "[o] "princípio da liberdade exterior" é a premissa justificativa do argumento que leva ao estabelecimento do direito cosmopolita" (BENHABIB, 2004, p. 34, tradução nossa). A esfericidade da terra é um elemento circunstancial que deve ser levado em conta devido à corporeidade dos seres humanos e à esfericidade do planeta em que vivem: "[a] superfície esférica da Terra constitui uma circunstância de justiça, mas não funciona como uma premissa moral justificativa para fundamentar o direito cosmopolita" (BENHABIB, 2004, p. 33, tradução nossa).

Talvez, o direito inato à liberdade, considerando as circunstâncias da humanidade, implique o direito de procurar associação com outros, tendo em vista, inclusive, (a) o dever de todos entrarem em uma relação jurídica, já que o simples estado de natureza (MARTINS, 2016) lesa pela insegurança que lhe é ínsita, (b) bem como tendo em vista a faculdade de obrigar os outros a entrarem em uma relação jurídica. Benhabib parece sugerir uma forma mais enfraquecida dessa formulação: "o direito de buscar a associação humana, o que, de fato, poderia ser visto como uma extensão da reivindicação humana por liberdade" (BENHABIB, 2004, p. 49, tradução nossa).

## Escopo

No texto, Kant deixa claro o que tal direito não abrange. Nesse sentido, não se trata de um direito de residência, mas de visita temporária. Ele é mandatário somente para o caso de a devolução do indivíduo para seu país de origem implicar risco para a sua vida. Ainda assim, tal desiderato não implica direito de residência permanente, mas somente permanência até o

momento em que o risco de vida permanecer, já que o caráter mandatário tem como relação causal esse fato do risco potencial.

Inserese nesse título a discussão do sentido da relação, interação, que pode ser intentada com outros povos, ou seja, a dicção do termo *Verkehr*. Para uns, a relação em questão restringe-se às relações comerciais: "Kant usa a expressão *Verkehr* em seu significado mais amplo para indicar "interação", mas no contexto da lei cosmopolita significa "troca comercial" (*Handelsverkehr*)" (BYRD&HRUSCHKA, 2010, p. 209, tradução nossa).<sup>6</sup> Para outros, envolveria também a cultura, as ideias (CORRADETTI, 2017, p. 429), como é o caso de Benhabib para quem se refere ao comércio e a ideias (BENHABIB, 2004, p. 38). Deveras, não se pode esquecer que pode haver comércio de livros, o que faz incluir também a busca por um intercâmbio de ideias (CAVALLAR, 2015, p. 54.). Além de também podermos citar Thompson ao argumentar uma eventual distinção entre os termos *Verkehr* e *Wechselwirkung*, desenvolvendo a tese de que haveria uma dupla fundamentação em direção a uma comunidade política (THOMPSON, 2008. p. 305-319). Uma fundamentação moral pautada na liberdade, e uma fundamentação natural por meio da "providência"<sup>7</sup> que se aproveitaria dos defeitos dos homens, a fim de aproximar a humanidade do reino dos fins, tal qual apresentado em IaG<sup>8</sup>. E de fato tais considerações são pertinentes se levarmos em consideração o tratamento que o *Ius Cosmopoliticum* toma junto à RL.

---

<sup>6</sup> Porém, salientamos que Corradetti discorda dessa interpretação (CORRADETTI, 2017, p. 429).

<sup>7</sup> Em IaG 08:30 a "justificação da natureza" é denominada expressamente como "providência".

<sup>8</sup> Logo, afeto à filosofia da história que permeia a filosofia política de Kant.

Assim, em ZeF é possível deduzir que a associação entre os homens teria um sentido “fraco”. Mesmo porque, postula-se por uma possível interação entre os homens quando Kant argumenta que aquilo que “torna possível que seres humanos se aproximem uns dos outros por cima destas regiões sem dono e utilizem o direito à *superfície*, que diz respeito à espécie humana de maneira comum, *para um possível intercuro*” (KANT, 2020, p. 48, *itálico nosso*).<sup>9</sup> Logo, em ZeF a interação entre os homens é tomada como princípio em direção a um ideal cosmopolita. Pressuposto que se confirma a seguir quando dispõe que “- Dessa maneira partes distantes do mundo entram pacificamente em relações umas com as outras, que em última instância tornam-se públicas e legais o gênero humano pode se aproximar finalmente de uma constituição cosmopolita.” (KANT, 2020, p. 48).<sup>10</sup> Contudo, quando essa ideia é retomada em RL, já sob os ideais de uma comunidade político-jurídica cosmopolita, há previsão de reciprocidade e de comércio mútuo, onde o comércio pretendido por Kant não deveria ser tomado exclusivamente em seu sentido mercantil, tão pouco sob o viés de uma ótica exclusivamente liberal, mas como modelo de interação física entre os indivíduos de diversas nacionalidades. Logo, em RL, § 62 Kant afirma que:

---

<sup>9</sup> es möglich machen, über diese herrenlose Gegenden sich einander zu nähern, und das Recht der Oberfläche, welches der Menschengattung gemeinschaftlich zukommt, zu einem möglichen Verkehr zu benutzen. (ZeF, 08:358).

<sup>10</sup> Auf diese Art können entfernte Weltteile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen, die zuletzt öffentlich gesetzlich werden, und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können. (ZeF, 08:358).

então todos os povos encontram-se originariamente em uma comunidade originária do solo – não, porém, em uma comunidade jurídica da posse (*communio*) e, portanto, do uso ou propriedade do mesmo, mas em uma comunidade de possível ação recíproca física (*commercium*), quer dizer, em uma relação completa de um com todos os outros que consiste em oferecer-se para o comércio mútuo. Os povos têm o direito de fazer essa tentativa, sem que por isso o estrangeiro seja autorizado a tratá-los como a um inimigo (KANT, 2013, p. 157).<sup>11</sup>

Há também discussão se se trata de direito cosmopolita ou internacional, bem como se está em questão um direito individual ou um direito coletivo. Em ZeF, o direito cosmopolita seria distinto do direito internacional e teria um caráter individual, já, na RL, o direito cosmopolita não seria um domínio distinto do direito internacional, sendo um direito dos povos ou das nações e não um direito individual (CAVALLAR, 2015, p. 53). Com efeito, Byrd & Hruschka defendem duas teses conexas, que não se trata de direito cosmopolita, mas de direito internacional, e que não se trata de direito individual, mas de direito coletivo, o que acaba por encurtá-lo ao comércio: "[...] o

---

<sup>11</sup> so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes (*communio*) und hiemit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an demselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung (*commercium*), d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr untereinander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit demselben zu machen, ohne daß der Auswärtige ihm darum als einem Feind zu begegnen berechtigt wäre. (RL, 06:352).

discurso de Kant sobre a lei cosmopolita é sobre povos engajados no comércio global e não sobre pessoas individuais." (BYRD&HRUSCHKA, 2010, p. 208, tradução nossa). Para Corradetti, diferentemente, "o caráter positivo-constitutivo e de direito natural do direito cosmopolita de visita tende a subordinar o domínio do direito internacional às legítimas demandas dos *individuos* como cidadãos do mundo" (CORRADETTI, 2017, p. 431, tradução nossa, *itálico nosso*). Dito claramente: "Ele também considera o direito cosmopolita como um direito individual de cidadãos estrangeiros de não serem tratados como inimigos, resultando em leis universais que regulam as relações entre as nações" (CORRADETTI, 2017, p. 430, tradução nossa).

Reforçando o fato de dever se tratar de um Direito Coletivo, podemos buscar fundamentos em fragmentos kantianos diluídos ao longo de sua obra, os quais nos permitem concluir que o sentido de "Commercium" não é necessariamente "mercantil", mas se refere a uma noção de "interação". Isto é, de uma expressão utilizada pelo filósofo para um tipo específico de interação entre indivíduos. No fragmento nº 5429 Kant esclarece que: "[a] interação (*commercium*) (seu fundamento, *communitas*, consiste no fato de que o que acontece com uma pessoa tem efeito sobre todos os outros) é dupla: ou de acordo com as leis dos efeitos reais ou do ideal, [...]"<sup>12</sup>. Porém, a afirmação

---

<sup>12</sup> Tradução nossa. Bowman *et al* traduziram *Gemeinschaft* como "interaction" tal como apresentado na versão em língua inglesa das reflexões kantianas. Assim, "Interaction (*commercium*) (its ground, *communitas*, consists in the fact that what goes on with one alteration has an effect on all of them), is twofold: either [crossed out: in accordance with laws of] that of real effects or that of ideal ones, which are merely the phaenomenon of the effects." (KANT, 2005, p. 230). Die *Gemeinschaft* (*commercium*) (der Grund davon, *communitas*, besteht darin, daß, was mit dem

conclusiva sobre o termo *Commercium* nos é garantida na obra magna do filósofo, a *Crítica da Razão Pura* (ZrV), onde ele esclarece que:

A palavra “comunidade” (Gemeinschaft), em nossa língua, é ambígua e pode significar tanto *communio* como também *commercium*. Nós a empregamos aqui no último sentido, como comunidade dinâmica sem a qual a própria comunidade local (*communio spatii*) jamais poderia ser conhecida empiricamente (KANT, 2015, p. 222).<sup>13</sup>

Porém, a despeito dessas considerações quanto a um eventual aprimoramento das relações entre os indivíduos, em suma, o cosmopolitismo de Kant é temperado, fraco. Ele é fraco tanto no que concerne às relações entre os Estados, já que Kant não abdica da formulação hobbesiana de um direito internacional público que concebe os Estados em estado de natureza, quanto é fraco em relação aos direitos cosmopolitas que concede aos homens.

Em particular nesse último ponto, nos termos da p. 358 de *A Paz Perpétua*, o fundamento kantiano do direito cosmopolita de visita, qual seja, o "direito da propriedade comum da

---

einen sich voe eine Veränderung zuträgt, eine Wirkung auf alle hat) ist zwiefach: entweder nach Gesetzen der der realen Wirkungen oder der idealen, [...]. (Refl, 18:179).

<sup>13</sup> Das Wort Gemeinschaft ist in unserer Sprache zweideutig, und kann soviel als *communio*, aber auch als *commercium* bedeuten. Wir bedienen uns hier desselben im letzteren Sinn, als einer dynamischen Gemeinschaft, ohne welche selbst die lokale (*communio spatii*) niemals empirisch erkannt werden koennte. (ZrV, 03:B260).

superfície da Terra", em conjunção com a negativa de alguém ter mais direito de estar em um lugar da terra do que em outro ["originariamente ninguém tem mais direito do que outro a estar num determinado lugar da Terra"] parece desafiar mais as fronteiras estabelecidas pelo direito internacional público do que o admitido por Kant. Pois, este restringe tal direito à visita, não a ser um hóspede, ainda que, para ele, um Estado não possa recusar a entrada de alguém em seu território, se disso puder resultar a morte do estrangeiro, supostamente, pela situação de seu próprio país. Sem contar que a concepção kantiana de direitos humanos [öffentlichen Menschenrechte] poderia ter avançado para uma positivação maior do que aquela restrita ao complemento de um código não escrito (ZeF, AA 08:360).

De fato, a falta de maiores esclarecimentos sobre a realidade de uma comunidade cosmopolita impõe uma exegese junto ao pensamento de Kant, que, por sua vez, permite certa multiplicidade de interpretações como as ora mencionadas. Porém, partindo das afirmações que a noção de *Commercium* recebe no pensamento do filósofo – particularmente nas distinções entre *Verkehr* e *Wechselwirkung* –, temos que junto a esse último termo a ideia de uma coletividade propensa à reciprocidade requer ao menos a interação física. Logo, não é incoerente a afirmação de Held de que “Para Kant, a hospitalidade universal é, portanto, a condição das relações de cooperação e de conduta justa” (HELD, 1995. p. 422, tradução nossa).

## Colonialismo

Para uns, Kant teria uma filosofia de viés racista (BERNASCONI, 2001), para outros, imperialista (TULLY, 2008) ou colonialista (GANI, 2017). Há ainda os que sustentam que a posição de Kant sobre racismo, imperialismo e colonialismo, seria mais nuançada (FLIKSCHUH, 2014). Por fim, há os que não só negam que Kant tenha uma tal filosofia, como afirmam que ela seria uma filosofia anti-imperialista, como se verá abaixo. Ora,

um dos pontos da obra de Kant sobre a questão do colonialismo e do imperialismo é justamente o terceiro artigo definitivo para a paz, o direito cosmopolita, ora em comento.

Para Benhabib, a tese assim posta seria anacrônica, já que as motivações de Kant não estariam ligadas à preocupação com as necessidades dos pobres, com os oprimidos e perseguidos, mas a uma preocupação iluminista. Nesse sentido, Kant pode até mesmo ser lido como um protolibertário na filosofia do direito (PAVÃO, 2018), incluindo questões econômicas (CAVALLAR, 2015, p. 55). Não obstante, é de se registrar que Kant defendeu explicitamente ajuda pública aos pobres na RL<sup>14</sup>. Ainda que Kant possa ter tentado justificar a expansão comercial e marítima do capitalismo do seu tempo, a sua preocupação focal era iluminista, sendo que ele não aceitou o imperialismo europeu. Assim:

---

<sup>14</sup> Nesse sentido, “a questão aqui é se o sustento dos pobres manter-se-á por contribuições correntes, de modo que cada época alimente os seus, ou através de reservas acumuladas paulatinamente e sobretudo por instituições piedosas (tais como são as casas para viúvas, os hospitais e outras semelhantes), sendo que o primeiro, certamente, deve ser realizado não por meio da mendicância, que se aproxima do roubo, mas por meio de impostos legais. – A primeira disposição tem de ser considerada como a única adequada ao direito do Estado e ninguém que tenha com o que viver pode subtrair-se a ela: porque as contribuições ordinárias, quando crescem com o número de pobres, não tornam a pobreza um meio de vida para os indolentes (como se receia das instituições piedosas) e, desse modo, não são um encargo injusto para o povo, imposto pelo governo.” (KANT, 2013, p. 132-133, RL, 06:326).

sem tolerar o imperialismo europeu. O direito cosmopolita à hospitalidade dá a alguém o direito de estada temporária pacífica, mas não dá o direito de pilhar e explorar, conquistar e subjugar pela força superior aqueles entre os quais se está procurando estada. No entanto, o direito cosmopolita é um direito precisamente porque se baseia na humanidade comum de cada pessoa e em sua liberdade de vontade, que também inclui a liberdade de viajar além dos limites de suas fronteiras culturais, religiosas e etnocêntricas (BENHABIB, 2004, p. 40, tradução nossa).

Tal interpretação é pertinente. Para tanto, talvez, a principal afirmação relacionada a uma visão iluminista e com certa dose de imperialismo ao dar preponderância ao modo de vida europeu em detrimento dos demais modos de vida é dada em IaG quando Kant afirma que “descobriremos um curso regular de aperfeiçoamento da constituição política (Staatsverfassung) em nossa parte do mundo (que provavelmente um dia dará leis a todas as outras)” (KANT, 2011, p. 20-21)<sup>15</sup>. Porém, apesar de haver uma hipervalorização da racionalidade europeia, disso não se segue a possibilidade de um imperialismo político sobre os demais povos e nações. Mesmo porque, o anticolonialismo é bem claro e contundente no pensamento do filósofo.

Nesse contexto, há que se considerar a questão da justificação da propriedade privada. Nas modernas teorias do direito natural, tal justificativa apelava à *communio possessionis*

---

<sup>15</sup> so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken. (IaG, 08:29).

*originaria*, já mencionada acima. Essa ideia foi proeminente no séc. XVII. Ela teve origem cristã na ideia de que o mundo foi criado por Deus e conferido à humanidade. No ponto em comentário, ela foi usada para justificar a propriedade privada, pois:

Uma vez que os direitos de uso frequentemente coincidem com o esgotamento de um recurso (ou seja, comer uma maçã implica em esgotá-la), os direitos de uso naturalmente excluem outras pessoas de usar o recurso. Assim, pode-se perceber que a satisfação das necessidades em certo sentido exige a instituição da propriedade privada (WALLA, 2018, p. 259, tradução nossa).

O problema reside em que, pela teoria do direito natural moderno, não é propriamente a ocupação que confere o direito natural de ocupar um espaço da terra, mas o nascimento: "Isso porque a realização do direito pessoal de ocupar um espaço não começa com a ocupação, mas com o nascimento" (WALLA, 2018, p. 267, tradução nossa). Por isso mesmo, é a ocupação que carece de justificativa.

Locke seria exemplar desse tipo de argumentação. Ele segue o modo como normalmente o recurso à *communio possessionis originaria* era utilizado. Sabidamente, a apropriação privada do que é comum se dá pela sua teoria do trabalho:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens cada homem tem uma propriedade em sua própria pessoa; a esta ninguém tem qualquer direito senão ele mesmo. O trabalho [labour] do seu corpo e a obra [work] das suas mãos pode dizer-se são propriamente dele. Seja o que for que ele retire do estado que a natureza lhe forneceu e no qual o deixou, fica-lhe misturado ao próprio trabalho, juntando-se lhe algo que lhe pertence, e,

por isso mesmo, tornando-o propriedade dele. Retirando-lhe do estado comum em que a natureza o colocou, anexou-lhe por esse trabalho algo que o exclui do direito de outros homens. Desde que esse trabalho é propriedade exclusiva do trabalhador, nenhum outro homem pode ter o direito ao que se juntou, pelo menos quando houver bastante igualmente e boa qualidade em comum para terceiros. [...]. E a tomada desta ou daquela parte não depende do consentimento expresso de todos os membros da comunidade (LOCKE, 1983, p. 51-52).

Isso teria permitido a Locke desconsiderar comunidades humanas organizadas em outros termos. Para tanto:

mas argumentar que a terra é uma propriedade comum de todos os seres humanos é, com efeito, desconsiderar as relações de propriedade historicamente existentes entre as comunidades que já se estabeleceram na terra. A justificativa da reivindicação de propriedade, portanto, muda do título histórico que a legitima para os modos de apropriação (BENHABIB, 2004, p. 30, tradução nossa).

Dito claramente, a justificativa proposta por Locke parecia em acordo com o empreendimento colonial. Com efeito, por uma tal teoria, torna-se difícil ver propriedade nas mãos de populações que sejam nômadas ou que tenham um sistema de propriedade não tão privada quanto aquela dos europeus.

Kant teria uma outra argumentação, já que, devido ao seu criticismo, não disporia dos mesmos recursos teóricos de Locke. Assim:

Ao contrário de Locke, Kant não tem recursos teóricos para estabelecer o conteúdo da ocupação;

os ocupantes anteriores têm de decidir, de acordo com seu próprio julgamento, se sua posse está sendo infringida e se ele, conseqüentemente, tem uma concepção da extensão de sua posse. Apenas o estado civil é capaz de fornecer condições relativamente legítimas para a determinação da aquisição (WALLA, 2018, p. 268, tradução nossa).

Desse modo, a justificativa kantiana para a propriedade privada seguiria os seguintes passos. Primeiro, deixar as coisas externas sem uso seria uma contradição da liberdade externa, conforme a p. 246 da RL. Segundo, a posse é compatível com o princípio universal do direito estatuído na p. 230 da RL. Finalmente, ao próprio conceito de posse é ínsito o elemento da anterioridade no tempo. O possuidor é sempre aquele que já detém a coisa. Aquele que está na posse tem, por isso mesmo, a prioridade temporal em relação ao que chega depois. Com base nisso, torna-se possível instituir a propriedade, mas isso dependerá justamente de institucionalização, já que a propriedade complexifica enormemente uma situação baseada na simples posse. Inclusive, no limite, a segurança da propriedade teria que conduzir à eliminação das guerras: “A obrigação de eliminar a guerra é, então, uma consequência do direito de adquirir propriedade” (MULHOLLAND, 2017, p. 428).

Ademais, essa tese da primeira ocupação, tal qual defendida por Kant, daria respaldo a um direito de propriedade às comunidades originárias, diferentemente do argumento de Locke baseado no trabalho. Aliás, muito embora sem citar Locke, Kant [RL 269] critica, não sem uma certa ironia, a teoria do trabalho, por advir da ilusão de personificar as coisas, como se pela adição de trabalho elas recebessem uma marca tal que as obrigaria a não servirem a outras pessoas. Segundo Benhabib, Kant teria visto na teoria da justificação da propriedade com base no trabalho uma forma disfarçada de expropriar os não europeus de suas terras: “Kant rejeita explicitamente a tese

*res nullius* em sua forma lockeana, vendo nela uma fórmula mal disfarçada para expropriar povos não europeus que não têm a capacidade de resistir aos ataques imperialistas" (BENHABIB, 2004, p. 31, tradução nossa):

Caimi avança mais ainda nessa tese de que Kant recusaria o colonialismo, no que é acompanhado por Klein (2017, p. 437) e por Huseyinzadegan (2019, p. 138). Para Caimi, o objetivo mesmo do terceiro artigo teria sido aquele de impor uma limitação ao direito de visita. Para ele, o alvo do mencionado artigo não é o de estabelecer ou fundamentar o direito cosmopolita, pois esse teria sido tomado como dado por Kant, mas é aquele de limitá-lo justamente à visita, à hospitalidade (CAIMI, 1997, p. 193). O exercício do direito cosmopolita em sua forma irrestrita levaria à conquista e à colonização (CAIMI, 1997, p. 194): "É este o sentido do terceiro artigo definitivo, que assim se revela como um princípio que proíbe o colonialismo" (CAIMI, 1997, p. 194, nossa tradução). Para ele, Kant registra no texto que os europeus deram, de fato, interpretação não limitada ao direito cosmopolita, o que levou à confusão entre visita e conquista (CAIMI, 1997, p. 194), algo, como visto acima, deveras explicitamente registrado por Kant em seu texto. Seria justamente o estabelecimento de uma limitação a esse direito que seria capaz de pô-lo em harmonia com o princípio universal do direito, no sentido da consideração da vontade livre dos habitantes originários (CAIMI, 1997, p. 195-6).

Nesse diapasão, a formulação kantiana protegeria tanto os nativos da invasão ou da colonização, já que não haveria direito de permanência, a não ser por beneficência, quanto também protegeria os estrangeiros da xenofobia, já que haveria o direito de visita (LAZOS, 2018). Logo, o sentido do terceiro artigo definitivo junto à interpretação de Caimi toma um sentido negativo, em vez da acepção positiva garantista normalmente reconhecida ao direito à hospitalidade.

## Mediação

Cavallar levanta a questão de uma possível mediação kantiana entre o direito racional que lastreia o direito cosmopolita e a realidade histórica, algo presente nos demais pontos de ZeF, conforme o seguinte esquema (CAVALLAR, 1997, p. 94):

Filosofia do direito	Filosofia política	Filosofia da história
Artigos preliminares	Leis permissivas	0
Primeiro artigo definitivo república	Formas de dominação e tipos de governo	Propensão à paz
Segundo artigo definitivo república mundial	O povo esclarecido federação	Intenção da natureza
Terceiro artigo definitivo	0	0

Ele (CAVALLAR, 1997, p. 93-4) aponta como quesito da 'Filosofia política', a globalização da política no séc. XVIII, devidamente registrada por Kant: "a violação do direito em *um* lugar da Terra é sentida em *todos*" (KANT, 2020, p. 50, itálicos do autor, ZeF 08:360). Já, no quesito da 'Filosofia da história', o fracasso econômico do empreendimento escravista das ilhas do açúcar poderia cumprir esse papel: "todas essas companhias comerciais estão no ponto de um colapso máximo" (KANT, 2020, p. 50, Zef 08:359).

Benhabib sugere uma tese de filosofia da história, visto que a busca do comércio pelos europeus, como motivação visível e imediata, acabou por conduzir ao cosmopolitismo (BENHABIB, 2004, p. 38-40). E de fato, tal conclusão está em conformidade com a tese das intenções da natureza que perpassa a "história filosófica" proposta pelo filósofo, sobretudo, quando

ele argumenta que a natureza faz uso das intenções egoístas dos indivíduos como meios para a realização dos ideais da razão<sup>16</sup>.

## Desenvolvimentos

Para Benhabib, Kant é o arauto de uma nova ordem, aquela liberal, que se segue à ordem de Westfália (BENHABIB, 2004, p. 42): "o conceito kantiano de direito à liberdade externa levaria a um sistema de direito cosmopolita mais amplo do que o próprio Kant nos ofereceu" (BENHABIB, 2004, p. 35, tradução nossa). Em relação, especificamente, ao que estaria incluído na expressão "se isso puder ocorrer sem a sua ruína [Untergang]" (KANT, 2020, p. 47, ZeF 08:358), Benhabib contrapõe uma versão liberal e uma republicana cívica. Os liberais tentam expandir as circunstâncias que tornariam mandatária a hospitalidade, como questões de bem-estar econômico, ao passo que os segundos insistem no poder dos Estados em determinar quem faria parte da comunidade (BENHABIB, 2004, p. 39). Na verdade, para ela, há realmente uma tensão entre os ideais representados pelos liberais e pelos republicanos, quais sejam, aquele da universalidade e da comunidade (BENHABIB, 2004, p. 43). Por exemplo, o alegado risco de vida incluiria a emigração por questões econômicas? Aparentemente, não, devido ao caráter bastante indeterminado do que seria um risco de vida causado por questões econômicas. Vale registrar que, nesse ponto, mesmo a teoria de Rawls (RAWLS, 1990) não avança uma noção mais

---

<sup>16</sup> Nesse sentido, "o mecanismo da natureza, mediante as inclinações egoístas que de maneira natural também se contrapõe umas às outras externamente, pode ser usado pela razão como um meio para abrir espaço para o seu próprio fim [...]" (KANT, 2020, p. 59, ZeF, 08: 366-367).

forte de integração econômica entre os povos, como aquela sugerida por Pogge<sup>17</sup>.

Outras tensões do pensamento kantiano permanecem, como aquela de um cosmopolitismo sem Estado e de uma cidadania mundial sem uma soberania mundial<sup>18</sup>, o que Kleingeld apresenta como sendo um dilema fatal (KLEINGELD, 1998, p. 73-4). As leis da hospitalidade poderiam se constituir em um fundamento mínimo para uma justiça cosmopolita em um mundo cada vez mais globalizado (BROWN, 2010, p. 310).

Em relação às intervenções humanitárias, Kant é restritivo (VOLPATO DUTRA e OLIVEIRA, 2020, p. 260). Não se poderia fazer intervenções preventivas em outro Estado, como pensou Scruton (WILLIAM, 2012, p. 134), nem intervenções humanitárias, como defendeu Habermas. Como bem aponta William, Kant só autorizaria intervenção em casos de guerra civil, quando não houvesse mais um soberano, e isso com o fito de estabelecer um soberano (WILLIAM, 2012, p. 133, 135 e 168; BENHABIB, 2004, p. 42). Ou mesmo, conforme expresso em ZeF, quando um Estado houvesse se dividido em dois Estados – logo, consolidando-se como Estados soberanos sobre as partes que tomaram para si –, os quais em uma contenda bélica efetiva buscassem a unificação do todo<sup>19</sup>. Por sua vez, para o comentarista (WILLIAM, 2012, p. 118), simplesmente intervir seria um caso de paternalismo. É preciso ter paciência e esperar que o povo crie a guerra civil. Kant apreciou a revolução francesa, mas nunca defendeu intervir nela (WILLIAM, 2012, p. 121).

---

<sup>17</sup> Van Parijs também fez propostas nessa seara, a partir de Rawls. Nesse sentido, Cf. VAN PARIJS (1997).

<sup>18</sup> Cf. temos os estudos de CORRADETTI (2017) e BARBIERI DURÃO (2018).

<sup>19</sup> KANT, 2020, p. 32-33, ZeF 08:346.

Nesse sentido, faltaria a um autor como Habermas a paciência da história (WILLIAM, 2012, p. 135).

Porém, cumpre registrar que no § 60 da RL (06:349) haveria uma motivação internacional para a intervenção que se daria com base na manifestação clara da animosidade de um Estado ao colocar em risco a liberdade dos demais países que se avizinham a ele. Ou seja, não tratar-se-ia de nenhum direito humanitário, mas uma situação próxima a uma legítima defesa preventiva diante de um risco real e iminente de a liberdade de todos ser violada pelo agressor imediato. Mas mesmo nesse caso extremo o povo do agressor não deveria ser reduzido a um inimigo natural. Após o conflito o povo agressor deveria ser orientado a adotar uma existência republicana e comum com os demais. Logo, em conformidade com o *commercium* idealizado pelo filósofo que tem por pressuposto o direito à hospitalidade.

Por conseguinte, outros têm um olhar mais crítico do legado kantiano. Para Gani, os intérpretes contemporâneos não fariam a devida distinção entre colonialismo e racismo (GANI, 2017, p. 10.), o que seria fatal, haja vista este último ser o fundamento daquele (GANI, 2017, p. 12). Ela critica duramente praticamente todas as propostas que buscam inspiração em Kant, mesmo as que tecem algum tipo de crítica, como a de Habermas e a de Benhabib (GANI, 2017, p. 16). Esta última, ao mesmo tempo que faria ajustes, melhoramentos, desenvolvimentos, na teoria kantiana, apagaria traços racistas estruturais (GANI, 2017, p. 17). Ademais, tais renovações do cosmopolitismo kantiano não conduziriam a uma posição mais musculada ao lado da descolonização: "Assim, a satisfação com a condenação de Kant ao colonialismo, como demonstrado por Niesen, Post, Benhabib, Brown e outros neokantianos, não é de forma alguma uma posição descolonial." (GANI, 2017, p. 12, tradução nossa). Ao se darem por satisfeitos com a crítica kantiana ao colonialismo, não chegam a uma posição descolonial (GANI, 2017, p. 12).

Rajiva chama a atenção que o cosmopolitismo kantiano privilegia o país-hóspede, trata os refugiados como vida nua desprotegida, sem voz, e tende a ver o outro de forma hostil (RAJIVA, 2017), ainda que não como um inimigo a ser combatido. Porém, essa e outras ponderações são possíveis, inclusive se levarmos em consideração a visão desprivilegiada que Kant dá aos negros em um texto pré-crítico, GSE<sup>20</sup>. Todavia, não é demais ressaltar que em questões de raça e etnia o pensamento de Kant, salvo momentos episódicos como o ora observado, não se aventurou sobremaneira. Aliás, particularmente os textos que se seguiram ao período crítico eram mais direcionados a um universalismo do que um particularismo. Nesse sentido, até mesmo a citação de IaG sobre o pensamento político-jurídico dos europeus, em detrimento dos demais povos do mundo, é de 1784. Assim, apesar de ser posterior à primeira crítica, é anterior à versão final de 1787 e que passou a representar a pedra fundamental de seu pensamento, dialogando inclusive com as demais críticas, bem como com os textos que se seguiram.

---

<sup>20</sup> Essa visão pode ser confirmada quando Kant cita que “Os negros da África carecem por natureza de uma sensibilidade que se eleva acima do trivial. O senhor Hume desafia quem lhe apresente um único exemplo de um negro que tenha revelado talentos, e afirma que entre os centos de milhar de negros levados para terras estranhas, apesar de muitos terem obtido a liberdade, não se encontrou um único que tenha criado alguma coisa grande, seja na arte, nas ciências, ou em qualquer outra atividade honrosa, enquanto entre os brancos é frequente isso suceder, e muitos são os que tendo saído da plebe modesta, pela sua condição superior, ascendem a uma boa reputação. [...]. Os negros são muito vaidosos, mas à sua maneira, e tão faladores que até chega a ser preciso dispersá-los à paulada.” (KANT, 2012, p. 85-86, GSE 02:253).

## Conclusão

Enfim, a despeito dos momentos em que sua teoria merece crítica, principalmente, ao levarmos em consideração nossa realidade contemporânea, e até mesmo o pensamento do próprio filósofo postular por reciprocidade, igualdade, liberdade e admitir uma visão de povos em uma efetiva situação de inferioridade diante da cultura e dos valores europeus, o pensamento de Kant dá um dos principais passos teóricos em direção a nossa noção contemporânea de humanidade. Do mesmo modo, constrói os fundamentos básicos de uma sociedade das nações, a qual ainda tateamos construir. Porém, para que isso seja possível, um direito à hospitalidade é de fato um pressuposto mínimo. Se os povos não puderem se relacionar – seja através do comércio, ou melhor, através da troca de ideias em direção de uma opinião pública comum –, as fronteiras se manteriam impermeáveis. E disso se segue que as diferenças entre os homens jamais serão solucionadas. Logo, sem interação, a construção de um reconhecimento entre os povos do mundo não passaria de uma ideia irrealizável.

## Referências

- BARBIERI DURÃO, Aylton. Kant contra Habermas: guerra e paz no pensamento cosmopolita. **AUFKLÄRUNG: REVISTA DE FILOSOFIA**. V. 5, p. 39-52, 2018.
- BENHABIB, Seyla. **Another Cosmopolitanism**. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. **The Rights of the Others: Aliens, Residents, and Citizens**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BERNASCONI, Robert [ed.]. **Race**. Oxford: Blackwell, 2001.

- BROWN, Garrett Wallace. **Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. The Laws of Hospitality, Asylum Seekers and Cosmopolitan Right: A Kantian Response to Jacques Derrida. **European Journal of Political Theory**. V. 9, N. 3, p. 308-327, 2010.
- BYRD, B. Sharon, HRUSCHKA, Joachim. **Kant's 'Doctrine of Right': A Commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CAIMI, Mario. Acerca de la interpretación del tercer artículo definitivo del ensayo de Kant Zum ewigen Frieden. In ROHDEN, Valério [coord.]. **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, p. 191-200, 1997.
- CARANTI, Luigi. Kantian Peace and Liberal Peace: Three Concerns. **The Journal of Political Philosophy**. V. 24, N. 4, p. 446-469, 2016.
- CAVALLAR, Georg. A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano À paz perpétua. In ROHDEN, Valério [coord.]. **Kant e a instituição da paz**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS/Goethe Institui/ICBA, p. 78-98, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Kant's Embedded Cosmopolitanism: History, Philosophy and Education for World Citizens**. Berlin: De Gruyter, 2015.
- CONSANI, C. F. É possível uma Constituição sem Estado? Uma análise da proposta habermasiana de política mundial sem governo mundial. **Ethic@ (UFSC)**. V. 19, p. 318-337, 2020.
- CORRADETTI, Claudio. Constructivism in Cosmopolitan Law: Kant's Right to Visit. **Global Constitutionalism**. V. 6, N. 3, p. 412-441, 2017.
- FLIKSCHUH, Katrin, YPI, Lea [Eds.]. **Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. **Kant and Modern Political Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

- HELD, David. *Cosmopolitan Democracy and the Global Order: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's "Perpetual Peace"*. **Alternatives: Global, Local, Political**. Vol. 20. n. 4 . Oct.-Dec. 1995). p. 415-429.
- HUSEYINZADEGAN, Dilek. **Kant's Nonideal Theory of Politics**. Evanston: Northwestern University Press, 2019.
- GANI, J. K. *The Erasure of Race: Cosmopolitanism and the Illusion of Kantian Hospitality*. **Millennium: Journal of International Studies**. P. 1-22, 2017.
- KANT, Immanuel. **A paz perpétua: um projeto filosófico**. Tradução, Introdução e notas de Bruno Cunha. Petrópolis: E. Vozes, 2020 [1795].
- \_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: E. Vozes, 2015 [1787].
- \_\_\_\_\_. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. (Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011 (1784).
- \_\_\_\_\_. **Notes and fragments**. Translated by Curtis Bowman, Paul Guyer and Frederick Rauscher. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Kant's gesammelte Schrifften/Kant's Werke**. [Preussischen Akademie der Wissenschaften, 28 Bd]. Berlin: Reimer, 1911.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes**. Tradução do Grupo de traduções kantianas: Die Metaphysik der Sitten. Petrópolis: Vozes, 2013 [1797].
- \_\_\_\_\_. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Tradução de Pedro Panarra. Lisboa: Edições 70, 2012 [1764].
- KLEIN, J. T. *O Cosmopolitismo Jurídico de Kant*. **Ethic@ (UFSC)**, 19 (2), p. 209-249, 2020. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2020v19n2p209>
- KLEINGELD, Pauline. **Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- \_\_\_\_\_. **Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order.** *Kantian Review*. V. 2, p. 72–90, 1998.
- LAZOS, Efraín. Hospitality, Coercion and Peace in Kant. In: ROLDÁN, Concha, BRAUER, Daniel, ROHBECK, Johannes. **Philosophy of Globalization.** Berlin: De Gruyter, 2018, p. 327-343.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo.** Tradução de A. Aiex e E. Jacy Monteiro: Concerning Civil Government, Second Essay. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MARTINS, Rodrigo Almeida. **A ideia de estado de natureza na filosofia kantiana.** Dissertação de mestrado. UFSC. 2016. [<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/175909/345769.pdf?sequence=1&isAllowed=y>]. Acesso 02/02/2021.
- MULHOLLAND, Leslie Arthur. Kant on War and International Justice. *Kant-Studien*. V. 78, N.1-4, p. 25-41, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Kant's System of Rights.** New York: Columbia University Press, 1990.
- PAVÃO, Aguinaldo. Kant contra Kant: direito sem estado na Metafísica dos costumes. In: PAULO NETO, A., FAGGION, A., FELDHAUS, C., VOLPATO DUTRA, Delamar José. **Temas em teoria da justiça II.** Guarapuava: Apolodoro Virtual Edições, p. 21-48, 2018. [[https://www.researchgate.net/publication/328565796\\_Temas\\_em\\_teor%C3%ADa\\_da\\_justi%C3%A7a\\_II#fullTextFileContent](https://www.researchgate.net/publication/328565796_Temas_em_teor%C3%ADa_da_justi%C3%A7a_II#fullTextFileContent)]. Acesso 02/01/2021.
- POGGE, Thomas. **Realizing Rawls.** Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- RAJIVA, Suma. The Value of Difference: Kantian Hospitality and Flikschuh's Rethinking of Nomadic Encounters. *International Journal of Philosophy*. N. 5, p. 384-393, 2017.
- RAWLS, John. **The Law of Peoples.** Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- THOMPSON, Kevin. Sovereignty, Hospitality, and Commerce: Kant and Cosmopolitan Right. *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*. Vol. 16,

Themenschwerpunkt: Kants Metaphysik der Sitten im Kontext der Naturrechtslehre des 18. Jahrhunderts / Kant's Doctrine of Right in the Context of Eighteenth Century Natural Law (2008), p. 305-319.

TULLY, James. **Public Philosophy in a New Key: volume II: Imperialism and Civic Freedom.** Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

VAN PARIJS, Philippe. **Real Freedom for All. What (if anything) Can Justify Capitalism.** Oxford: Clarendon, 1997.

VOLPATO DUTRA, Delamar José; OLIVEIRA, Cláudio Ladeira de. O direito de um Estado contra um inimigo injusto não tem limites. *Ethic@*. V. 19, N. 2, p. 250-267, 2020.

WALLA, Alice Pinheiro. Posesión común de la tierra y derecho cosmopolita. [Trad. Macarena Marey: Common Possession of the Earth and Cosmopolitan Right]. *Las torres de Lucca*. V. 7, N.º. 13, p. 255-276, 2018.

WILLIAM, Howard. **Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory.** New York: Palgrave Macmillan, 2012.

ZAVEDIUK, Nicholas. Kantian Hospitality. *Peace Review: A Journal of Social Justice*. N. 26, p. 170-177, 2014.



# GENTZ E O IDEAL DE UMA ORDEM MUNDIAL PACÍFICA

Charles Feldhaus<sup>1</sup>

“Não! Não é suficiente prometer a paz à humanidade, deve-se fazer também sob as condições, sob as quais pode apenas ser valioso à humanidade.” (GENTZ, 1984, p.268)

## Introdução

Em 1800, Friedrich Gentz (1764-1832) publica uma resenha sobre a obra de Immanuel Kant à paz perpétua no *Historisches Journal*, com o título *Sobre a paz perpétua*. Gentz foi aluno do curso de direito da universidade em que Kant foi professor em Königsberg e nesta resenha pretende mostrar que uma ordem mundial pacífica assim como defendida por Immanuel Kant e outros pensadores da época é apenas um ideal da razão e não pode ser nada mais do que isso. Como será possível observar, Gentz se aproxima do realismo político na esfera internacional e não compartilha uma visão completamente negativa da guerra e por isso não está comprometido com a necessidade da eliminação completa dos conflitos militares entre os Estados. Ele parece, ao menos nessa resenha à paz perpétua, estar contente com a redução da incidência dos conflitos bélicos e não com sua eliminação completa, uma vez que ele chega até

---

<sup>1</sup> Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina.  
Email: charles@uel.br

mesmo, como faz Hegel em seus escritos de juventude e na obra de filosofia do direito da maturidade, a reconhecer algumas vantagens na existência dos conflitos entre os Estados.

Nesse estudo pretendo apenas delinear de maneira sintética a posição de Gentz em sua resenha ao opúsculo de Immanuel Kant sobre uma ordem mundial pacífica, particularmente apontando quais são as diferentes estratégias que ele aponta para realizar o ideal da paz perpétua e quais são os problemas identificados em cada uma das estratégias sem realizar nenhum tipo de apreciação mais crítica dos argumentos e posicionamentos de Gentz a respeito do tema, pretendo realizar esse tipo de apreciação mais crítica dos pressupostos e dos apontamentos de Gentz numa oportunidade futura em que tratarei também da concepção filosófica mais ampla de Gentz no contexto do final do século XVIII e início do século XIX na Europa considerando também sua atuação como uma figura importante nas questões relacionadas à guerra.

As três estratégias à realização do ideal de uma paz perpétua

Conforme Gentz (1984, p.253-4), se poderia dizer que existem três meios diferentes para a promoção da paz perpétua, se bem que ele diferencia a terceira alternativa em duas, com isso se poderia falar em quatro meios:

- 1) “O **primeiro** é a associação absoluta destas nações em um e mesmo Estado, através do qual todas as colisões são suprimidas.” Aqui Gentz parece estar pensando na alternativa da criação de um Estado mundial no estilo de uma monarquia global, muitas vezes atribuída a Kant, mas no fundo recusada por Kant em prol de uma federação de Estados livres.
- 2) “O **segundo** é a incomunicabilidade [*Absonderung*] dos mesmos ou uma constituição dos Estados, através da

qual cessa todo interesse de um de violar os direitos dos outros." Aqui Gentz está pensando na proposta elaborada por Fichte.

- 3) "O *terceiro*, finalmente, é uma organização do todo social formado por essas nações, (...) Segue-se, que esta organização é novamente pensável de maneira dupla. Ela consiste [3.1.] quer num acordo voluntário de Estados, segundo o qual obrigam-se reciprocamente, a deixar julgar todas as questões jurídicas entre eles (...) diante de um juiz de arbitragem nomeado para isso (...); [3.2.] quer em uma constituição do direito dos povos formal através da qual um tribunal superior, ao qual se submetem todos os Estados, é instituído e simultaneamente vestido com o poder necessário à execução de suas sentenças." (GENTZ, 1984, p.253-4) Aqui a alternativa 3.1. parece se referir à concepção de federação de Estados livres em que os Estados atribuem a um terceiro o direito de arbitrar e mediar conflitos, portanto, algo semelhante ao proposto por Kant como sucedâneo ao Estado mundial em *À paz perpétua*; já 3.2. consiste num tipo de instituição mais robusta do que aquela imaginada por Kant, uma vez que considera a possibilidade de atribuir um poder coativo central a um tribunal superior de arbitragem de conflitos e se poderia dizer que parece um pouco com a proposta que defende Habermas com base numa reformulação do projeto kantiano de uma ordem mundial pacífica e em sugestões de reformas na estrutura atual da Organização das Nações Unidas e nos regimes continentais em obras como *O ocidente dividido*, *A inclusão do outro* entre outras.

### **Análise da primeira alternativa à realização de uma paz perpétua**

Sobre a primeira alternativa, que Gentz interpreta como vinculada à noção de uma monarquia universal, posição que frequentemente é atribuída à Kant, ele sustenta que “a tentativa de a trazer à realidade, pode provocar mais infelicidade do que toda guerra,” (GENTZ, 1984, p.255). Aqui é importante observar que Kant apresenta o sucedâneo de um Estado mundial de uma federação de Estados livres em *À paz perpétua* e que existe bastante controvérsia na literatura secundária a respeito das razões de Kant para mudar da proposta de um Estado global para uma federação de adesão livre e voluntária dos Estados. Há até mesmo quem defenda que Kant não abandonou a ideia regulativa de um Estado mundial completamente e é importante lembrar que a recusa de Kant de uma monarquia universal se dá por motivos diferentes da apresentação do substituto de uma federação de Estados livres. Kant recusa a monarquia mundial porque considera um Estado mundial monárquico como um tipo de despotismo sem alma. A substituição de um Estado global por uma federação de Estados livres ocorre por diferentes motivos. Gentz, por sua vez, acredita que se houvesse um Estado global, não seria ao menos inicialmente mundial, mas anexaria paulatinamente os Estados menores, e dessa maneira, “com relação ao restante, não compreendido nele sucedem as mesmas dificuldades” que sua existência estaria buscando prevenir. Em outras palavras, “até subjugar o globo terrestre inteiro, não acaba a possibilidade da guerra” (GENTZ, 1984, p.255). Entretanto, Gentz é mais otimista no que diz respeito ao estabelecimento das fronteiras nacionais com base, não no modelo de fronteiras atuais resultantes dos conflitos históricos entre os Estados, mas com base nas antigas fronteiras originárias baseadas em aspectos geográficos como oceanos, montanhas ou cordilheiras etc. Além disso, acreditava que existia um limite à

capacidade humana de governar os seres humanos no que diz respeito ao tamanho da população. Ele considera 100 milhões de habitantes o máximo que um Estado poderia conter, a fim de poder ser governado de maneira adequada no que diz respeito à diversidade de idiomas, cultura e costumes de um povo. Por fim, Gentz parece compartilhar com Kant o diagnóstico final em relação a uma monarquia universal, uma vez que ele entende que a existência de um Estado universal na forma de uma monarquia universal resultaria numa tirania insuportável que seria dissolvida de tempos em tempos, ele aponta o prazo rotineiro dessa dissolução do Estado global monárquico em Estados particulares novamente como cinquenta anos. Gentz recorre até mesmo a um argumento com base na história para ilustrar a dificuldade de o ideal de uma paz perpétua ganhar corpo na realidade através da alternativa de uma monarquia universal, a saber, o exemplo da Roma antiga. “Nos doze séculos, que passaram da fundação desta república colossal até à destruição do reino ocidental, o gênero humano não gozou um ano de duração do bem-estar da paz.” (GENTZ, 1984, p.257) Em outras palavras, o império Romano somente existiu enquanto guerreou e assim que parou sua expansão em pouco tempo colapsou. Além do mais, como a primeira alternativa implica a existência de um Estado imensamente grande como solução do problema da paz global, Gentz (1984, p.259) entra no debate a respeito do tamanho adequado de um Estado e o desenvolvimento da “indústria, riqueza e formação [*Bildung*], (...) que não poder e monarquia são o fundamento adequado de toda verdadeira grandeza nacional (...), mas trabalho e obrigação [*Verbindung*] recíproca - (...) aquela máxima, que o bem-estar supremo pode ser encontrado apenas em Estados pequenos, perde sua validade inteiramente (...) [visto] que Estados grandes são necessários ao desenvolvimento perfeito da humanidade” (GENTZ, 1984, p.259).

Gentz entende que o tamanho dos Estados tem relevância não apenas para o desenvolvimento de uma nação, mas para

a própria promoção da paz global, ou seja, um Estado global não seria a solução ao problema da paz, mas Estados maiores não deixam de ter efeitos positivos nessa direção. Como ele diz, “A metade de todas as guerras, que nos 300 últimos anos dilaceraram a Europa, deriva da existência de Estados pequenos” (GENTZ, 1984, p.260). O tamanho dos Estados não é relevante apenas à frequência dos conflitos militares, mas também à amplitude dos danos causados pelos conflitos militares e sobre isso afirma Gentz que “as guerras de cinco ou seis potências [*Machten*] são de longe consideravelmente menos perniciosas do que as guerras de duzentas ou trezentas pequenas” (GENTZ, 1984, p.261). Com isso Gentz está comprometido com a ideia de que, embora um Estado global não seja a solução para paz perpétua entre os Estados, uma redução do número de Estados pode ter algum efeito benéfico na promoção se não da paz propriamente dita, mas ao menos na redução dos danos causados pelas guerras e na frequência dos conflitos.

### **Análise da segunda alternativa à realização de uma paz perpétua**

Sobre a segunda alternativa, Gentz está se referindo especificamente à estratégia de alcançar uma ordem mundial pacífica imaginada por Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) em *O estado comercial fechado* publicado em 1800, ou seja, no mesmo ano em que Gentz publicou a sua resenha à paz perpétua. É importante observar que Fichte já havia publicado uma resenha à paz perpétua de Immanuel Kant em 1796, mas ele revê sua posição nessa obra de 1800, em que apresenta com mais detalhes a segunda alternativa discutida por Gentz, que consiste na seguinte: “segundo meio de estabelecer uma paz duradoura entre os estados [consiste n] (...) uma separação absoluta de um dos outros através de uma constituição calculada” (GENTZ, 1984, pp.263-266).

Gentz sintetiza a proposta de Fichte em *O estado comercial fechado* nos seguintes tópicos:

- 1) Cada Estado deve fechar-se inteiramente, sobretudo, no comércio com o estrangeiro e em geral em cada relação com outros Estados;
- 2) A circulação de seus cidadãos não deve apenas ser abolida com o estrangeiro, mas ser tornada para sempre impossível;
- 3) introduzir um dinheiro nacional, isto é, um tal, que no país apenas e neste apenas seria exclusivamente reconhecido;
- 4) estabelecer uma determinação do preço de todos os produtos, através de um controle preciso dos fabricantes, dos comerciantes e através da manutenção constante de um equilíbrio de força entre produção, fabricação e venda;
- 5) A cada habitante do país assegurar uma renda suficiente;
- 6) o governo deve embargar imediatamente o comércio com o estrangeiro e tudo à exportação de determinadas mercadorias;
- 7) Um Estado racional assim organizado se chama um estado comercial fechado.

Gentz considera que entre todas as alternativas para uma paz global, a de Fichte “seria a mais adequada entre todas até agora imaginadas e ainda entre [todas as] futuras teorias a imaginar” (GENTZ, 1984, p.266), o problema é que o preço que seria pago com a implementação dessa alternativa seria muito alto. Porque nesse tipo de sociedade internacional não teríamos capacidade para gozo superior da vida, nem para obter uma humanidade superior. Nesse tipo de sociedade as “relações

sociais, os produtos de nosso trabalho, nossa arte, nossa ciência, nossa cultura [*Bildung*] física e intelectual iriam permanecer em infância perpétua” (GENTZ, 1984, p.266). Uma das premissas da crítica de Gentz à visão de Fichte consiste na ideia de as relações comerciais, intelectuais e o fluxo livre de pessoas é indispensável ao desenvolvimento mais elevado da humanidade. Ao tratar disso Gentz chega até mesmo a fazer referência à visão de Rousseau nesse momento ao afirmar que “prefiro regressar a viver com Rousseau no seio da natureza crua do que à coerção da sociedade civil”. Além disso, Gentz é categórico em seu veredicto a respeito da segunda alternativa à paz perpétua desenvolvida por Fichte, se a única maneira de alcançar uma paz global na terra for através do isolamento dos Estados particulares, “então a decisão já foi tomada: permanecemos, como estamos, e renunciamos à paz perpétua.” (GENTZ, 1984, p.269)

### **A análise da terceira alternativa à realização de uma paz perpétua**

A terceira alternativa para uma ordem global pacífica é uma liga livre ou uma constituição federativa e Gentz subdivide essa alternativa em duas: a primeira é baseada no reconhecimento de um ou mais tribunais para resolver os litígios entre os Estados particulares em que todos precisam se submeter à reivindicação da maioria; a segunda consiste no estabelecimento de um congresso permanente de Estados diante do qual todos os assuntos devem ser negociados entre os membros da liga (GENTZ, 1984, p.269). No que diz respeito aos problemas da terceira alternativa, em sua primeira versão, Gentz sustenta que não se encontra na maneira como a liga é criada, na gênese da liga ou da federação de Estados, mas “encontra-se nas condições de sua duração” (GENTZ, 1984, p.270). Outro problema da terceira alternativa em sua primeira versão está relacionado com a garantia ou a segurança jurídica da constituição, Gentz

fala numa garantia externa, deve estar pensando em algum tipo de coerção ao comportamento desviante das leis da federação a fim de assegurar a eficácia das decisões tomadas e a estabilidade da própria instituição. (GENTZ, 1984, p.270). O problema da federação de Estados assim constituída, sem nenhum tipo de poder coercitivo central capaz de impor as suas decisões aos comportamentos desviantes, é que depende apenas da vontade particular dos Estados membros e sempre que não for do interesse de um Estado membro seguir as regras acordados não coativas, este Estado pode fazer isso sem consequências e dessa maneira se poderia dizer que esse tipo de federação “está construída sobre a areia”, uma vez que não existe nenhum tipo de segurança jurídica contra o comportamento desviante de seus membros, caso algum tenha interesse em fazer isso. Enfim, Gentz parece até mesmo estar questionando a natureza jurídica de uma federação assim constituída, uma vez que afirma que “[u]ma relação jurídica estabelece necessariamente coerção, e coerção pressupõe um poder [Gewalt] superior.” (GENTZ, 1984, p.271). O problema é que em tal tipo de federação não existe qualquer tipo de coerção assim como nenhum tipo de portador do poder superior para estabelecer e obrigar o cumprimento das leis. Como diz Gentz “um contrato livre entre Estados” somente será cumprido até quando os Estados particulares não tiverem vontade de violar tal contrato e não tiverem poder suficiente para resistir ao interesse comum.

No que diz respeito à terceira alternativa na segunda interpretação, Gentz a identifica com o estabelecimento de uma constituição formal do direito dos povos em que seriam reunidos os poderes executivo, legislativo e judiciário baseado numa vontade comum. Gentz acredita que essa alternativa que é a única que seria satisfatória “é infelizmente uma quimera e será e deve ser uma quimera perpetuamente.” (GENTZ, 1984, p.275). É importante observar aqui que pensadores contemporâneos como Juergen Habermas tem tentado desenvolver uma alternativa conceitual à federação de Estados livres de Kant em

À *paz perpétua* e caminham na direção dessa última alternativa. Habermas defende uma estrutura jurídica para uma ordem mundial pacífica baseada no que ele chama de um governo mundial sem um Estado mundial. O sistema habermasiano é dividido em três níveis: o nível dos Estados nacionais; o nível intermediário dos regimes continentais, que trataria das questões de política interna global, como as questões econômicas e ambientais; e, finalmente, o nível global, que teria um tipo de parlamento mundial com representantes dos Estados membros e da população civil. Contudo, retornando à avaliação de Gentz da última alternativa, ele entende que para deixar de ser quimérico e concretizar o ideal de uma paz perpétua seria necessário que essa instituição abrangesse o globo terrestre inteiro, uma vez que um “sistema federativo formado de maneira completa, que compreende sobre si apenas uma parte da terra, não seria ainda de modo algum uma garantia da paz completa” e a condição natural entre os povos somente seria superada através de um Estado universal, não obstante, ele considera que isso é impossível de existir (GENTZ, 1984, p.275). Além do mais, Gentz considera que o sistema federativo, embora pudesse funcionar perfeitamente bem em uma sociedade de Estados pequenos unidos por interesses recíprocos em comum, não pode prosperar entre Estados maiores. Por causa disso, Gentz sustenta que seria improvável que todos os Estados da terra se submetam a um Estado federativo colossal global e que as decisões precisam ser asseguradas através de regras coletivas, entretanto, esse tipo de regras coativas para Gentz seria empregar algo semelhante à guerra em prol da paz e ele considera isso problemático. Ele dá a entender que existe algum tipo de contradição em propor uma alternativa à paz perpétua que implique o recurso sistemático à coerção contra os Estados individuais, e conclui do exame das alternativas que “está inteiramente comprovado, que não existe nenhum plano à paz perpétua”, falando apenas ainda da ideia de um tal plano e sem falar ainda nas dificuldades relacionadas com a execução de tais projetos (GENTZ, 1984, p. 277).

## O balanço de forças e o realismo político como melhor alternativa

No lugar das três alternativas à ordem pacífica global, Gentz sugere a manutenção de um tipo de realismo político baseado no equilíbrio de forças entre os Estados. Gentz se baseia na experiência, nesse caso na história, para justificar sua alegação de que o balanço político de forças entre os Estados é a melhor estratégia para lidar com o problema de uma ordem pacífica. Ele diz que “experiência ensinou, que a maior parte das guerras nasceram da grande preponderância, que um ou outro poder [*Macht*]” (GENTZ, 1984, p.271) teve em seu respectivo momento histórico, ou seja, as guerras costumam acontecer apenas quando existe ou se acredita existir uma assimetria de poder entre os Estados. Além disso, ele procura corrigir uma interpretação que considera equivocada da visão do balanço político de forças, a saber, que a “intenção desse sistema não era, (...) que todos os Estados deveriam ser de maneira aproximada igualmente poderosos”. Nunca se tratou disso, na verdade, mas antes de que os Estados mais fracos deveriam se colocar a salvo tanto quanto possível, não se tornando igualmente também poderosos isoladamente, mas se tornando mais fortes “através de sua relação com os mais fortes contra os empreendimentos de um Estado preponderante” de tal maneira que cada peso [*Gewicht*] na arena da política internacional encontre em algum lugar um contrapeso (GENTZ, 1984, p.272). Claro que Gentz não deixa de reconhecer que esse sistema de pesos e contrapesos em certos eventos da história pode ter servido a causas injustas, mas quanto a isso Gentz aponta apenas que “não existe nada nobre sob o sol que não tivesse servido aqui e acolá como pretextos de grandes crimes” (GENTZ, 1984, p.272).

Gentz acredita que uma vez que compreendemos adequadamente o significado da concepção do balanço político de

poder entre os Estados, e se adota uma visão mais realista a respeito das perspectivas de paz global e se evita uma visão completamente negativa da guerra, se poderia dizer que se o mecanismo de pesos e contrapesos conseguir reduzir o número de guerras significativamente já valeria a pena se dedicar a desenvolver esse sistema. Gentz (1984, p. 273) diz que se “poderia economizar também apenas três ou quatro guerras em cada século” porque a “a verdadeira teoria do balanço político” se baseia na moderação e não no excesso.

Além disso, Gentz entende que a verdadeira política, que se diferencia do idealismo político de uma paz global, tem a ver com conduzir a relação entre os Estados de maneira dura-doura, buscando afastar as causas das guerras e buscando estabelecer acordos pacíficos, mas também aceitando que algumas guerras serão inevitáveis e que a guerra faz parte da geopolítica. Para fazer isso, o verdadeiro político precisa realizar um estudo profundo do ânimo humano a respeito dos seus móbeis mais secretos. Nessa parte do texto Gentz parece estar dialogando com o Apêndice de *À paz perpétua* de Immanuel Kant, em que o filósofo de Königsberg trata do conceito de estadista no sentido estrito do termo e particularmente procura conciliar a moral e a política. Gentz sustenta que se houvesse algum tipo de ciência que ensinasse aos seres humanos o caminho à paz global, estaria entre todos os seres humanos superiores, mas uma vez que essa ciência que estabelece com perfeição o caminho à paz perpétua não existe, devemos se contentar com alguma alternativa muito mais suscetível de ser colocada em prática como o balanço de forças e o realismo político. Enfim, Gentz, argumenta de certa forma contra a própria hipótese de fundo das diferentes alternativas à paz perpétua, uma vez que aponta para os aspectos positivos da guerra. Ele (GENTZ, 1984, p.277) diz que “a natureza é um campo de batalha constante, no qual uma força luta com a outra, um impulso contra o outro, uma existência contra a outra (...) a criação animal vive e prospera apenas na guerra”. Enfim, Gentz entende que os seres humanos “podem banir a

guerra sempre apenas de maneira provisória, nunca de maneira definitiva” (GENTZ, 1984, p.277).

### Considerações finais

Como foi possível observar, Friedrich Gentz sintetiza as principais alternativas a uma ordem mundial pacífica em três e procura mostrar as limitações das alternativas e oferecer uma versão do balanço de poder como uma alternativa mais viável na ordem internacional. Ele recusa o ideal de um Estado global às vezes por razões semelhantes àquelas empregadas por Kant para recusar a monarquia universal, ele recusa o ideal de um Estado comercialmente fechado tal como imaginado por Fichte porque considera que não permitiria o florescimento da humanidade em níveis superiores, ele recusa uma federação de Estados livres pela falta de segurança jurídica das decisões acordadas por falta de um poder coercitivo central capaz de impor tais decisões, mas também recusa uma versão mais robusta da última alternativa fundada num congresso permanente de Estados porque acredita que os Estados individuais nunca se submeteriam a esse tipo de poder central. Por fim, ele propõe o desenvolvimento de uma concepção mais precisa e adequada do sistema do balanço de forças como alternativa à paz perpétua.

### Referências

- DIETZE, A. and DIETZE, W. “Introduction”. In: **Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussionen um 1800**. Leipzig: Gustav Kiepenheuer Verlag, 1989.
- FICHTE, J. G, Review of Immanuel Kant, Perpetual Peace: A Philosophical Sketch (KÖNIGSBURG: NICOLOVIUS, 1795) Translated by Daniel Breazeale. **The Philosophical Forum**, Volume XXXII, No. 4, Winter 2001.

- FICHTE, J. G. **The Closed Commercial State**. Translated and with an Interpretive Essay Anthony Curtis Adler. New York: Sunny Press, 2012.
- GENTZ, Friedrich. Über den ewigen Frieden. In: Manfred Buhr & Steffen Dietze. **Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796-1800**. Leipzig: Reclam, 1984, pp. 250-291.
- GOTTLIEB, Gabriel. **Fichte's Foundations of Natural Right: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. (Volume 1) Ijuí: UNIJUÍ: 2004.
- GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. (Volume 2) Ijuí: UNIJUÍ: 2004.
- HEGEL, G. W. F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Stuttgart: Reclam, 2009.
- HEUVEL, Jon Vanden. **A German Life in the Age of Revolution: Joseph Görres, 1776-1848**. Washington DC: Catholic University of America, 2001.
- HÖFFE, O. **Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace**. Tradução inglesa de Alexandra Newton. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HÖFFE, O. Immanuel Kant. **Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre**. Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- KANT, I. **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. **Kants Werke**. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, I. **A metafísica dos costumes**. Trad. José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KLEMME, Heiner F. "Einleitung". In: **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**. Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- KLEMME, Heiner F. & FALDUTO, Antonino. **Kant und seine Kritiker - Kant and His Critics**. Zürich: OLMS, 2018.

- KLEINGELD, Pauline. **Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- MALIKS, Reidar. **Kant's Politics in Context**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- NAKHIMOVISKY, Isaac. **The Closed Commercial State: Perpetual Peace and Commercial Society from Rousseau to Fichte**. Princeton University Press, 2011.
- NOUR, Soraya. **À paz perpetua de Kant. Filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- PIZER, John. The German Response to Kant's Essay On Perpetual Peace: Herder contra the Romantics. **The German Review: Literature, Culture and Theory**. 82:4, 343-368.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 'Abstract of Monsieur the Abbé Saint-Pierre's Plan for Perpetual Peace.' In: **The Plan for Perpetual Peace, on the Government of Poland, And Others Writings on History And Politics, The Collected Writings of Jean-Jacques Rousseau**. Volume 11. Lebanon: Dartmouth College Press, 2005.
- SAAGE, Richard & BATSCHA, Zwi. *Friedensutopie: Kant/Schlegel/Goerres*, 1789.
- SCHLEGEL, Friedrich. Essay on the Concept of Republicanism occasioned by the Kantian tract "Perpetual Peace". In: Beiser, Frederick C. **The Early Political Writings of the German Romantics**, Cambridge University Press: Indiana University, pp. 93-112.
- SCHLEGEL, Friedrich. Ensayo sobre el concepto de Republicanismo. A propósito del ensayo de Kant Para una paz perpetua. **Obras selectas**, vol.1, Madrid, 1983, pp. 35-5.
- STAFFORD, James. The alternative to perpetual peace: Britain, Ireland and the case for union in Friedrich Gentz's *historisches journal*, 1799-1800. **Modern Intellectual History**, 13, 1 (2016), pp. 63-91.

- SWEET, Paul R. **Friedrich von Gentz. Defender of the Old Order.** Madison: The University of Wisconsin Press, 1941.
- WOLFF, Christian. **The Law of Nations Treated according to the Scientific Method.** Indianapolis: Liberty Fund, 2017.
- WOOD, Allen W. "Kant's Project for Perpetual Peace." **Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation.** Ed. Pheng Cheah and Bruce Robbins. Minneapolis: U of Minnesota P, 1998.

# A PRESENÇA DA VERTENTE ESTOICA NA METAFÍSICA DA MORAL KANTIANA

Vanessa Brun Bicalho<sup>1</sup>

## Introdução

Este texto propõe explicitar como subjazendo ao pensamento moral de Immanuel Kant a ocorrência de uma apropriação do conceito estoico de “sabedoria de vida” como o último elemento da perspectiva da razão pura, na medida em que o primado da razão é o primado prático.

Para tanto, será mostrado que a vertente estoica presente no pensamento moral de Kant se deu através de uma influência indireta e não repentina à filosofia transcendental; uma vez que desde os anos 1760 é possível verificar que Kant já mostrava elementos do que seria, mais tarde, os fundamentos da metafísica crítica da moral. Seja desde a influência dos manuais; seja pela leitura dos textos de Rousseau pontuadas pelas *Anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (entre 1764-1765); ou ainda através da leitura das *Observações filosóficas*, de Garve, seguida pela tradução do *De Officiis* (1783), vê-se que desde o período pré-crítico até a formulação da metafísica da moral exposta pelos textos a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e a *Crítica da Razão Pura* (1788), Kant manteve latente no interior do seu pensamento os ensinamentos da moral estoica. O ápice do desenvolvimento dessa complexa

---

<sup>1</sup> Doutora em filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: vanessabicalho@gmail.com.

inferência é destacado no capítulo da Dialética da *Crítica da Razão Prática* (metafísica da moral), onde Kant compreende a Sabedoria de vida (grande metafísica) como o suprassumo do edifício da moralidade e sob a qual estão guardadas todas as dimensões da razão (razão teórica e razão prática).

### **Alguns dos responsáveis pela vertente estoica ao pensamento de Kant**

A difusão do conhecimento estoico antigo na modernidade ocorreu de um modo transversal, sendo difundido, principalmente, através de historiadores e comentadores (como o exemplo da obra *Vida e Doutrina dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laértios)<sup>2</sup>. Assim, devido à evidente carência sobre a

---

<sup>2</sup> Conforme indicou muito bem A. A. Long: “Dispomos de meras migalhas dos escritos estoicos. Uma ideia geral da física e da lógica estoica poderia ser obtida a partir do resumo amplamente lido, compilado por Diógenes Laércio e do *De natura deorum*, das *Acadêmicas*, e do *De fato* de Cícero, mas o significado filosófico dessas linhagens do estoicismo veio à luz, sobretudo, por meio da pesquisa erudita realizada no último meio século” (LONG, 2006, p. 405). Uma vez que doutrina Stoá foi amplamente condenada pelos primeiros padres da Igreja, pois aqueles identificavam Deus ao conceito de fogo e, também, negavam a imortalidade da alma, subjaz a isso o caráter fragmentado das obras estoicas e o motivo de nenhum texto estoico pré-romano ter sobrevivido intacto no tempo e na história. Outra perspectiva é a de que, por conta da manipulação das referências estoicas originais pelos padres e pela igreja, elas tenham sido absorvidas e até se misturado, tornando-se parte ativa dos ensinamentos da teologia e ética cristã. Um exemplo é trazido por

possibilidade de acessar as fontes originais antigas, pode-se interrogar de que modo é possível aferir a leitura ou a possível apropriação da filosofia estoica por parte dos pensadores modernos.

Concernente à presença de uma influência estoica na constituição da filosofia moral de Kant, mostrar-se-á que isso se deu de forma indireta e contínua. Dado que: i) desde o período pré-crítico Kant manteve latente no interior do seu pensamento os ensinamentos da moral estoica – uma vez que a disponibilidade de muitos manuais escolásticos utilizados nas universidades alemãs na época de Kant teriam facultado o contato dele com a temática antiga; ii) além do mais, durante anos de 60 e 70, já era possível notar uma compreensão crítica dos conceitos fundamentais de liberdade e autonomia da vontade – essa influência, entre outras coisas, pode ser relacionada à leitura dos escritos de Rousseau, cujas *Anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (escrita por Kant entre os anos 1764-1765, mas só publicada postumamente em 1942) é escrita em resposta a Rousseau; iii) também é possível presumir que Kant tenha sido influenciado, durante o período crítico, pela leitura e crítica às *Observações filosóficas*, de Garve, seguida pela tradução do *De Officiis* (1783).

Deste modo, presume-se que a fundamentação dos princípios puros *a priori* da moral exposta pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (em 1785), seguida pela *Crítica da Razão Prática* (publicada em 1788) – as quais evidenciam a existência da lei moral universalmente válida projetada pela razão pura

---

Justus Lipsius (1547-1606), um escritor já moderno que, por meio de referências a textos antigos, mostrou que o estoicismo permaneceu, no respeitante ao conceito de virtude, idêntico ao conceito de virtude adotado pela teologia e pela ética cristã (Cf. LONG, 2006, p. 407).

prática e pela liberdade – são ambas escritas em resposta à toda filosofia moral já desenvolvida, incluso os estoicos.

Sob esta interpretação, Jean-Jacques Rousseau e Christian Garve seriam alguns dos principais contemporâneos de Kant responsáveis por fazerem chegar até ele alguns dos principais elementos éticos da doutrina estoica.

Por um lado, Rousseau (1712-1778), leitor de Sêneca, divulgador da ética dos antigos, pela qual é presumida a redação rousseauiana do *Emílio* (1762) como tendo tomando referência na máxima estoica do *viver conforme à natureza*. Rousseau teria assentado os parâmetros principais de sua perspectiva filosófica no alvo visado pelos estoicos: de que o homem deve cultivar a sua vida até o ponto de poder contemplar a sua felicidade.

Segundo Rousseau, seu aluno fictício, o *Emílio*, devia colocar esse alvo em prática, visando alcançar a sabedoria ao final de seu processo de formação. Isto é, somente orientado pela reta razão o homem torna-se sábio, atinge a plenitude e a felicidade. Um tal percurso foi trazido pelo *De vita beata* (em 58 d.C), por Sêneca.

Mas há, aqui, uma novidade: Rousseau admite Deus e, também, que Ele é racional. Nesse sentido, agrega-se à tarefa de que o homem deve *aperfeiçoar sua razão em conformidade com a natureza*, isto é: como a natureza do homem é ser racional, então, recai sob si a sua responsabilidade, a sua salvação, a sua felicidade, a sua virtude, e o seu bem final. O racional em Deus e o racional no homem se comunicam: a lei moral emana ao homem através da reta razão divina. Assim, despertado para sua racionalidade, o homem não mais se submeterá à tutela alheia (heteronomia): tem-se assim o primeiro indício do conceito de “consciência moral”, o qual será recuperado por Kant em seus textos de fundamentação prática; além disso, tem-se o início da transformação do conceito de *fatum* (Destino) para o conceito de Providência divina, em que são assumidos os aspectos racionais de todo elemento presente no domínio moral.

O impacto do pensamento moral de Rousseau em Kant ficou nítido nas *Anotações nas observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764-1765), de Kant. Aquelas poderiam resumir o debate vital de Kant com a filosofia encontrada no *Emílio*. Pelas críticas e reflexões aos escritos rousseauianos, Kant apurou seu pensamento, ao estabelecer as bases para a construção de uma filosofia moral pura, assentada na razão prática e segundo princípios *a priori*. De certa forma, as *Anotações* deixam de ser um mero adendo à *Observações sobre o sentimento do belo do sublime*, e tornam-se reflexões críticas e profundas sobre os escritos e a filosofia rousseauiana, ao trazer os traços mais básicos da teoria ética que, mais tarde, seria apresentada em 1785 pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (Cf. CUNHA, 2016, p. 52).

Neste contexto, a apreciação pelo estilo literário de Rousseau fez Kant olhar além da erudição e aprofundar-se naquilo que era intrínseco a seus escritos: Kant descobriu o filósofo Rousseau por trás do escritor – e vislumbrou a *Lei interior* que estaria guiando seu pensamento. Afinal, era necessário ler os escritos do genebrino com os olhos aguçados pela crítica – disse Kant: “Eu devo ler Rousseau até que a beleza de [sua] expressão não mais me incomode e só assim então posso examiná-lo com razão” (KANT, 2016, p. 56).

Por essa atitude Kant reorganiza e transforma seu pensamento pela força dos escritos políticos e éticos do genebrino em relação ao mundo e aos homens<sup>3</sup>; desperta para o tema de

---

<sup>3</sup> “Lo que Kant buscaba en los escritos de Rousseau no era, por lo tanto, un estímulo o una emoción, sino que se siente atraído e interpelado por ellos merced a una decisión intelectual y ética. Su actitud con respecto al mundo y a los hombres comienza a transformarse bajo la influencia de esos escritos. Se quebranta su ingenua confianza en que la cultura y su continuo progreso

uma fundamentação pura da perspectiva moral pelo estímulo da leitura de *Emílio*; busca o fundamento da conduta não orientada pela recompensa da felicidade particular e individualista, incentivado pelos pensamentos de que a felicidade não entra no mérito da conduta e de que o homem é o contentor de uma lei que o impulsiona a agir de modo universal pelo simples respeito à lei (dever).

Entre algumas dessas reflexões motivadas pela filosofia de Rousseau destaco a recusa dos sentimentos morais (admitida pelo modelo de racionalismo moral em filosofia); os delineamentos para se pensar a noção crítica de liberdade como o despertar inicial do princípio da autonomia como exigência de uma normativa suprema à filosofia prática; a preocupação com um fundamento sistemático à metafísica dos costumes; e, também, como a noção de razão prática autônoma que tem privilégio em relação à razão teórica (Cf. TREVISAN, 2012, p. 127-133).

Enquanto Rousseau atesta que a natureza representa a fonte de inspiração para o despertar da consciência religiosa, Kant, ao contrário, não irá reduzir o fundamento da filosofia pura sobre o domínio da experiência, pois, a moral não é assimilada desde o âmbito da natureza. A correção de Kant no motivo do projeto filosófico de Rousseau deu-se pelo proceder sintético do autor genebrino, que iniciou suas investigações pela noção de homem natural, enquanto, disse Kant, era necessário ter procedido analiticamente a partir da noção de homem civilizado (Cf. KANT, 2016, p. 57). É necessário proceder primeiro

---

bastarían para mejorar al hombre, haciéndolo más libre y más feliz. Siente que debe colocar la palanca en otro lugar si la pregunta por el «destino del hombre» debe ser susceptible de una solución filosófica. Todos los juicios que Kant vierte sobre el carácter y la personalidad de Rousseau se encaminan en esa dirección” (CASSIRER, 2007, p. 163-164).

analiticamente para compreender os verdadeiros limites e as possibilidades da filosofia.

Por essa tênue linha as filosofias de Rousseau e Kant se separaram. No texto *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1765), Kant elucida a necessidade de aplicar o método correto da filosofia: “Ainda não é hora de proceder sinteticamente na metafísica; só quando a análise nos tiver propiciado conceitos distinta e minuciosamente entendidos poderá a síntese, como na matemática, subordinar os conhecimentos compostos aos mais simples” (KANT, 2005, p. 125).

Desde essa convicção estrutural Kant deixa de seguir os passos de Rousseau, enquanto o genebrino “avança de uma forma puramente construtiva e trata o alegado "estado da natureza" como um certo factio do qual se podem tirar consequências” (CASSIRER, 2007, p. 183). Ao contrário, Kant defende que “la metafísica no puede apoyarse sobre hechos imaginados o hipótesis ficticias, ha de comenzar con lo dado, con lo empíricamente garantizado” (CASSIRER, 2007, p. 183).

Devido a isso ele escapa de uma tendência generalizada na época. Mas, concernente à liberdade individual, ele passa a compreender a liberdade como podendo ser regulada por uma regra moral interior, comum a todos os homens e motivadora da dignidade dos seres racionais.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Veremos que, segundo Kant, a completa satisfação – isto é, a felicidade – é completamente inalcançável, uma vez que essa ideia faz o homem estagnar-se, não progredir no desenvolvimento das suas capacidades. A respeito dessa passividade, escreve na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (KANT, 2006, p. 132): “Estar (absolutamente) saciado na vida seria *reposo* inerte e suspensão dos estímulos, ou embotamento das

Anos mais tarde, Christian Garve, representante da filosofia popular, intelectual de influência proeminente na Alemanha daquele período, fez chegar, no ano de 1783, a tradução para o alemão do *De Officiis*, de Cícero. Inicialmente como interlocutor indireto de Kant, devido ao mal-entendido da recensão à *Crítica da Razão Pura* (a 19 de janeiro de 1782, na *Revista de Göttingen*), e pela reivindicação de autoria dessa recensão por Kant no *Apêndice aos Prolegômenos* (1783) e, em seguida, pelo debate do texto de Cícero como estudo introdutório à sua tradução, a *Observações filosóficas e ensaios sobre os livros de Cícero acerca dos deveres* (em 1783), Garve foi ganhando o estatuto de seu interlocutor direto.

Para alguns autores, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) de Kant poderia ser considerada uma réplica da obra-comentário de Garve; para outros, uma obra de crítica ao exposto e defendido por Garve. Em suma: o pressuposto conhecimento da tradução de Garve, do *De officiis*, por parte de Kant, sugere que o desenvolvimento da sua concepção de uma metafísica crítica da moral – publicada pelo texto fundacional, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – não teria ocorrido sem a influência ciceriana do *De officiis*.

Santos (2021), Utteich (2021) e Rohden (2012), por exemplo, compartilham a interpretação de que se deve a Garve o amadurecimento da perspectiva moral da filosofia transcendental kantiana. Contudo, Utteich e Santos consideram que Kant não estava à espera da tradução de Garve, do *De Officiis*, para aprender algo sobre a ética de Cícero; inclusive, em sua biblioteca, descrita por Athur Warda (1922), constava uma edição do *Discursos seletos (Orationum Selectarum Liber, 1651)* de Cícero, mas nenhuma outra edição do *De Officiis*, exceto a

---

sensações e da atividade a elas ligada. Mas um estado semelhante não pode coexistir com a vida intelectual do homem”.

tradução de Garve de 1783. Ocorre, porém, que isso não significa que Kant, professor de ética desde os anos 60, só tivesse tido conhecimento do *De Officiis* em 1783 – através de Garve. Além do mais, Kant atuou entre nos anos de 1766 a 1772, como professor e como bibliotecário da Biblioteca do Palácio Real (*Schlossbibliothek*) de Königsberg, que guardava um riquíssimo acervo de literatura clássica e filosófica; o que justifica que esse período tenha sido decisivo para a formação do seu pensamento filosófico. Ademais, Trevisan (2012), defende que os cursos de ética lecionados por Kant – e redigidos pelos seus alunos – entre os anos 60, 70 e meados dos anos 80 mantinham latente no interior do pensamento do filósofo os ensinamentos da moral estoica, de modo que era já possível notar uma compreensão crítica dos conceitos fundamentais de liberdade e autonomia da vontade – tal como aqueles apresentados em 1785 pela *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Sob outro viés, talvez mais presunçoso, Valério Rodhen, no artigo *A Gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant* (2012), defende o impacto da filosofia estoica – ciceriana – para a moral kantiana. Numa dessas passagens, escreveu:

Por uma reconstrução que nos oferece dos antecedentes da publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), Reich [Kant und die Ethik der Griechen, 1935] informa-nos que Kant, antes dessa publicação e antes de escrever a *Crítica da razão prática* (1788), tomou conhecimento da tradução do texto de Cícero *De officiis*, bem como de seu Comentário por Christian Garve, publicados em 1783. A posse dessa edição por Kant é confirmada por Warda [Immanuel Kant Bücher, 1922]. Além disso, Kant a cita em *Theorie und Praxis* (1793). Ainda segundo a carta de 8/2/1784 a Herder, Hamann escreve: ‘Kant deve escrever uma

anticrítica - o título, contudo, ele mesmo ainda não sabe - ao Cícero de Garve' [Kant und die Ethick der Griechen, 1935, p. 28]. Do que Reich conclui: 'Kant leu a tradução e os comentários de Garve imediatamente antes da redação da Fundamentação da metafísica dos costumes, portanto, se ocupou com o *De officiis*' [Kant und die Ethick der Griechen, 1935, p. 28]. Aceitemos a tese de Reich, de que a ética de Kant constitui uma imediata reelaboração das teses do *De officiis*, e assim também, de algum modo, reproduz, em suas diversas formulações do imperativo categórico, a fórmula de Cícero! Isso confirma o seu hábito de retomar termos antigos, mas ligando à terminologia antiga ideias bastante diferentes. (ROHDEN, 2012, p. 28-29 - grifo do autor).

Ao lado de outros intérpretes, Valério Rohden foi induzido a sobrevalorizar a tradução de Garve da obra *De Officiis*, de Cícero, para a formulação da ética crítica kantiana por não ter em conta as versões dos Cursos de ética de Kant, lecionados desde a década de 60, 70, e até meados dos anos 80.

Ao contrário, portanto, destas acusações, a saber, que a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* era uma réplica à obra de Garve *Observações filosóficas e Ensaios sobre os livros de Cícero Acerca dos Deveres* (Cf. SANTOS, 2018, p. 265); é necessário considerar a interpretação que Kant leu e teve por certo e em conta a tradução e as anotações de Garve à obra de Cícero, porém isso não significa que tenha sido essa leitura que o levou a descobrir e a formular a sua ética "crítica". Ademais, é manifesto que muito antes da publicação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática*, Kant já havia fundamentado os mais importantes elementos da sua moralidade. O

profundo conhecimento de Kant sobre as éticas antigas era manifesto e ensinado por Kant já nas suas *Lições*<sup>5</sup>.

Em termos de filosofia prática, Kant e Garve compartilhavam algumas convicções filosóficas básicas: ambos acreditavam na realidade das distinções morais e compartilhavam da resolução de que todo ser humano tem uma percepção natural sobre a diferença entre a virtude e o vício; eram filósofos formados na tradição da metafísica escolar alemã – Kant em Königsberg e Garve principalmente em Halle e Leipzig – e, por isso, discutiam e problematizavam as mesmas questões em filosofia.

Apesar das proximidades há, no entanto, diferenças decisivas entre os pensadores que podem ser compreendidas na elucidação de importantes questões filosóficas nas décadas de 1770 e 1780 (Cf. KLEMME, 2018, p. 250). Enquanto Garve desconfiava do conceito de razão e defendia a importância dos sentimentos e emoções, Kant assumiu a postura oposta. Para o filósofo defensor da razão pura transcendental, no que diz respeito aos ingredientes empíricos, estes só têm validade no contexto da matéria do conhecimento; mas no tocante aos conceitos morais, os sentimentos devem ser abandonados em prol dos princípios de uma vontade incondicional.

Conforme Santos, foi a leitura das *Observações Filosóficas* (1783) seguida da tradução à obra *De Officiis*, que reavivou Kant à fundamentação da moralidade de modo a amadurecer a formulação de suas próprias ideias em filosofia moral. Ademais, escreve que,

[...] a leitura que Kant terá feito dos volumes das Anotações Filosóficas ao *De Officiis* convenceu-o da

---

<sup>5</sup> Para uma compreensão pormenorizada destas influências entre os anos 60 e 70, vide Trevisan, 2012.

profunda honestidade intelectual e da elevada qualidade filosófica de Garve, sobretudo enquanto filósofo moral, o que explica que passasse a referir-se a ele sempre com expressões de grande estima e de alto apreço. (SANTOS, 2021, p. 604)

Podemos dizer que as *Anotações Filosóficas ao De Officiis*, de Garve, foi aquilo que fez Kant tomar conhecimento do pensamento de Garve e torná-lo, assim, como interlocutor da Filosofia transcendental. Isto é, na medida em que Garve conserva para si traços do estoicismo, Kant usa isso a seu favor para mostrar a fragilidade do estoicismo e mostrar o quanto a ética crítica havia levado a mesma questão para além dos limites do estoicismo, encontrando um ponto seguro para a filosofia moral desde a perspectiva do direcionamento *numénico* da faculdade da razão pura prática.

Kant mostrou, com isso, que todas as teorias morais, na história da filosofia, que tentaram fundamentar um princípio supremo para o agir falharam, pois o imperativo categórico é o único princípio supremo da moralidade e, por isso, o rei Frederico II - que aclamou a filosofia moral de Cícero como a “melhor obra sobre moralidade já escrita” (Frederick II, *Ueber die deutsche Litteratur*, p. 42; *Apud* KLEMME, 2018, p. 252) - estava errado. Haveria um livro mais acertado sobre moralidade: a *Fundamentação da Metafísica dos Costume* (Cf. KLEMME, 2018, p. 252).

Por isso, Kant se manteve intransigente do ponto de vista da fundamentação; ou a razão tem condições de estabelecer um fundamento puro e *a priori* ou não tem. Ou ela primeiro constrói os alicerces das questões oriundas da própria faculdade da razão, apoiando-se solidamente em si própria e num rigoroso sistema, ou a filosofia será sempre popular, e fracassará por tentar fundamentar seus princípios em um solo move-dição e instável. O terreno da fundamentação é sistemático e só pode ser crítico-transcendental; a ele não se deve misturar nada externo e de modo aleatório. Por isso o empreendimento

kantiano seleciona e realiza os testes que combinam com essa ideia de razão, sem se voltar, antes disso, ao senso comum.

Assim, pela reunião dos elementos estoicos trazidos pelo pensamento rousseauiano (ao longo do período pré-crítico) e pela influência estoica do pensamento ciceroniano na defesa de Garve (durante o período crítico), é possível pressupor uma continuidade no avivamento de Kant pelo tema da fundamentação da moralidade, das ideias morais e do domínio moral como domínio autônomo e *numérico*.

Essa espécie de linha histórica é projetada para ilustrar as ramificações dos ensinamentos da escola estoica antiga, em sua apropriação e atualização pelos autores anteriores a/e contemporâneos de Kant, que se converteram em referência para a sua elaboração da perspectiva transcendental da razão.

Através desse percurso, Kant irá assentar o tema da formulação da lei moral em uma fórmula pura e *a priori*; posto que, para Kant todas as teorias morais presentes na história – nenhuma delas havia demonstrado uma tal exigência. A necessidade da manutenção do conceito de “consciência moral”, de lei moral, e de “fórmula moral” – todos esses elementos devem ter se originado em resistência à abordagem estoica antiga e à abordagem estoica reproduzida pelos seus contemporâneos. Isto é, a negação da natureza, da experiência ou mesmo de uma entidade superior como fonte da moral como princípio supremo: isso deve ter feito Kant abrir o caminho pela investigação *a priori* da faculdade da razão pura prática.

E, entre outras influências que poderiam ser atreladas à formação da filosofia transcendental, o conhecimento dos estoicos se mostrou útil a Kant para revelar e pôr em destaque sua concepção e entendimento próprio a respeito da “Sabedoria de vida” como último elemento da perspectiva da razão pura, na medida em que o primado da razão é o primado prático – tal como será apresentado a seguir.

## O sumo Bem estoico e o coroamento da filosofia transcendental

Assim, no que se refere à fundamentação da moral no domínio da razão prática, Kant encontrou subsídio naquilo que já tinha sido proposto pela doutrina estoica antiga, a saber, a Sabedoria de vida como o suprassumo de toda a filosofia. Neste contexto, ao apropriar-se daquele modelo de pensamento antigo, Kant fundamentou, desde a perspectiva crítico-transcendental da razão prática, a noção estoica de sumo Bem como o coroamento da harmonia entre saber/ciência e viver/sabedoria de vida. Cito Kant:

Todos os sistemas morais da Antiguidade tinham como fundamento a questão do *summo bono* e no que ele consiste. Na resposta a essa questão distinguem-se os sistemas da Antiguidade. Eu designo esse *summum bonum* um ideal, isto é, um máximo de coisas que se pode pensar e segundo o qual tudo se determina e se mensura. Em todas as instâncias, devemos primeiramente conceber um padrão a partir do qual tudo pode ser avaliado. O *summum bonum* é dificilmente possível, sendo tão somente um ideal, isto é, um padrão, uma ideia, um modelo de todos os nossos conceitos de bem. No que consiste o sumo bem? O mundo mais perfeito é o maior dos bens criados. No mundo mais perfeito estão incluídas, não obstante, a felicidade das criaturas racionais e a dignidade dessas criaturas em relação a tal felicidade. Os antigos compreendiam bem que a felicidade não poderia ser o único bem supremo, pois, se todas as pessoas quisessem encontrar essa felicidade sem a distinção do justo e do injusto, então certamente haveria aí a felicidade, mas nenhuma dignidade em relação a ela e, portanto, nenhum sumo

bem. (KANT, 2018, p. 93-94 – grifo itálico do autor; sublinhado, meu)

Apesar disso, como sabe-se, Kant realiza, na *Crítica da Razão Prática*, uma crítica generalizada a todos os modelos de filosofia moral existentes, e não excluiu, ali, sua crítica à concepção moral estoica. E é sob este contexto que, na formalização da moralidade, Kant apontou o requisito que faltara à doutrina dos antigos: que “a lei moral é que determina e torna possível o conceito de bem” (KANT, 2008a, p. 93). Portanto, ela devia vir por primeiro. Assim, para a realizar o sumo Bem (símbolo da Sabedoria de vida na filosofia transcendental), como o bem total e perfeito (Bem *consummatum*) e (objeto da razão pura prática), devia ser acrescentado ao conceito de virtude (Bem *supremum*) a felicidade (*Glückseligkeit*) desde seu aspecto racional e que só pode ser encontrado na admissão da existência de Deus, como postulado. Logo: Bem supremo (virtude) + Deus (provedor da felicidade) = sumo Bem, o bem total e perfeito (completo e consumado).

Assim, no capítulo da *Dialética da razão pura prática*, da *Crítica da Razão Prática*, Kant resgata a posição estoica de *summum bonum* como objeto pleno da razão pura prática, o qual deve promover, necessariamente, a ligação entre ciência (*Wissenschaft*) e sabedoria (*Weisheit*) de vida enquanto expressões tanto da doutrina da virtude, quanto da doutrina da felicidade.

O conceito de sumo Bem tem sua origem e raiz nas filosofias antigas e justificava o bem maior (*Summum bonum*) que o ser humano era capaz de alcançar. A ocupação por parte de Kant com o objeto e fim último da vontade pura fez com que a faculdade de julgar prática assumisse a possibilidade do sumo Bem como conceito que reintegra aquilo que havia sido recusado ao início da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, a saber: que o conceito de felicidade não podia pertencer ao domínio intransigente de fundamentação da moralidade. Com efeito, a partir do conceito de sumo Bem se pode assumir o

conceito de felicidade, agora como felicidade racional, que volta a pertencer ao domínio da moralidade: ele é o objeto final da razão pura prática. Somente uma vontade livre e praticamente direcionada é capaz de produzir esse conceito.

Na tarefa de determinar esse objeto como a totalidade incondicionada da razão pura prática, cabe à razão levar em conta que ela também deve exigir “efetivamente a totalidade absoluta das condições para um condicionado dado, e esta só pode absolutamente encontrar-se nas coisas em si” (KANT, 2008a, p. 153). Nesse sentido, ainda espelhado pela filosofia antiga, esse conceito não tem o caráter de um conceito arbitrário, mas é, sim, um originário, cuja filiação é o postulado lógico do problema da totalidade incondicionada, tematizado na *Crítica da Razão Prática*<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Na referência supracitada, disse Kant: “[...] quando o condicionado é dado, é-nos *proposita*, como tarefa, uma regressão na série total das condições do mesmo; porque o conceito de condicionado já implica que algo se refira a uma condição e se esta, por sua vez, for condicionada, que se refira a outra mais distante e assim sucessivamente através de todos os elementos da série, Esta proposição é, por conseguinte, analítica e está ao abrigo de qualquer crítica transcendental. É um postulado lógico da razão, que consiste em acompanhar com o entendimento, essa ligação de um conceito com as suas condições e prossegui-la até onde seja possível [...]. *Mais ainda*: se tanto o condicionado, como a sua condição forem coisas em si, então, quando o primeiro é dado, a regressão à segunda não só é *proposita como tarefa*, como realmente é já conjuntamente *dada*; e como o mesmo é válido para todos os membros da série, é dada a série completa das condições e, por conseguinte, também é dado o incondicionado, ou melhor, é pressuposto, devido a ser

Em sentido semelhante, a razão prática também precisa aplicar no seu domínio esse postulado (Cf. FAGGION, 2009, p. 145), a fim de a conceder que

razão pura prática, procura ela para o praticamente condicionado (o que se baseia em inclinações e na necessidade natural) o igualmente incondicionado e, claro está, não como princípio determinante da vontade, mas ainda que este tenha sido dado (na lei moral), a totalidade incondicionada do *objeto* [*Gegenstand*] da razão pura prática, sob o nome de *bem soberano*. (KANT, 2008a, p. 154 – grifo do autor)

Kant identifica como repousando essa totalidade incondicionada do objeto da razão pura prática justamente no conceito de sumo Bem: esse conceito não representa só um princípio determinante da vontade, mas se fundamenta como objeto e fim da vontade<sup>7</sup>.

---

dado o condicionado, que só mediante esta série era possível” (KANT, 2010, p. 441-442 – grifo do autor).

<sup>7</sup> Segundo a interpretação de Faggion (2009, p. 145): “Esse princípio é puramente formal: a lei moral. Se, ao introduzir o conceito de bem soberano como um objeto da vontade, Kant não tivesse o cuidado de fazer essa advertência, correria o risco de ter sua concepção de moralidade convertida em heteronomia. Por isso, o conceito de soberano bem já inclui a lei moral, pensada como condição suprema da determinação da vontade, de modo que pode-se dizer que o soberano bem determina a vontade, pois ele não é apenas objeto, já que ‘a lei moral efetivamente já incluída neste conceito e com ele pensada, e mais nenhum outro objeto (*Gegenstand*), é que determina a vontade, segundo o princípio da autonomia’ (CRPr/KpV AA 05: 110).

Na efetivação do conceito de sumo Bem (*bem consummatum*)<sup>8</sup> – símbolo da sabedoria de vida) como bem total e perfeito e objeto da razão pura prática é necessário considerar a união entre a virtude (*bem supremum*) e a felicidade (desde seu aspecto racional) que só pode ser encontrado na admissão da existência de Deus como postulado.

Por conseguinte, embora a virtude seja entendida como o bem supremo (*bem supremum*), ela não é o bem total e perfeito (*bem consummatum*); falta-lhe o elemento da felicidade, que é o objetivo de todos os homens sensíveis, racionais e finitos. Assim, é sobre a necessidade da reunião desses dois elementos, virtude e felicidade, na constituição do objeto total da razão (sumo Bem) que o argumento kantiano é simples, a saber: “ter

---

Resulta, então, que a lei moral faz parte do conceito de soberano bem e que há uma hierarquia interna a este conceito, de forma que apenas a lei moral determina a vontade, sem precisar (e nem poder) tomar algo emprestado ao outro elemento que constitui o soberano bem”.

<sup>8</sup> Sobre uma nuance que não pode ser incorporada, historicamente, pelas escolas estoicas, Kant faz a distinção entre o conceito soberano, traduzido ao alemão por *Höchste*, no significado de *o mais alto*, o supremo (*supremum*), ou, também, no significado ainda de *perfeito* (*consummatum*). Sobre esta relação entre Virtude e Felicidade para a efetivação do sumo Bem, Rohden apresenta uma distinção entre sumo Bem e Bem supremo. Diz ele: “o bem completo e consumado em Kant requer o concurso da felicidade como objeto da faculdade de apetição de entes finitos. Em resumo, a virtude é o bem supremo, mas não o sumo bem, e quem inclui além dela a felicidade. Esse reconhecimento kantiano da felicidade como um componente da realização da prática moral é importante: a pessoa que pratica a virtude torna-se digna da felicidade” (ROHDEN, 2005, p. 166).

necessidade da felicidade, ser também dela digno e, apesar de tudo, dela mesma não participar, eis o que não pode conciliar-se com o querer perfeito de um ser racional” (KANT, 2008a, p. 157-158). Sobre a conexão real entre a virtude e a felicidade, cito Kant:

Ora, na medida em que a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do soberano bem numa pessoa e em que também a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e mérito de ser feliz), formam o *soberano bem* de um mundo possível: isto significa, pois, o todo, o bem perfeito, em que, no entanto, a virtude enquanto condição é sempre o bem supremo, porque a felicidade é sempre algo de agradável para aquele que a possui mas que, por si mesma apenas, não é absolutamente e em todos os aspectos boa, mas pressupõe sempre como condição a conduta moral conforme à lei. (KANT, 2008a, p. 158 - grifo do autor)

Esse bem total e perfeito, possível só pela razão pura prática, tem de originar-se pela única ligação compatível com o conceito de sumo Bem, a relação sintética e *a priori* entre os conceitos de virtude e felicidade<sup>9</sup>. E é por esta razão que a falha dos estoicos no fomento do sumo Bem residiu em haverem

---

<sup>9</sup> Virtude e felicidade, não se encontram vinculadas, portanto, ao conceito de sumo Bem por uma ligação analítica, não se trata de uma ligação lógica (*logische Verknüpfung*) como, por exemplo, a lei de identidade; mas se dá, tão somente, de forma sintética e corresponde a uma ligação real (*reale Verbindung*) como, por exemplo, a lei da causalidade.

vinculado a virtude e a felicidade a uma relação lógica (analítica), como consequência afirmavam ser a felicidade um resultado da virtude<sup>10</sup>.

Para evitar a perpetuação desse desacerto em relação aos elementos componentes do objeto da razão pura prática, Kant reconheceu que, para representar o conceito de Sabedoria (de vida), o conceito de sumo Bem tem de ser tomado como conceito no horizonte da marcha da filosofia prática como tal, como sistema. Assim, para tornar possível esse conceito pela realização da vontade é necessário mostrar a conexão sintética (real) entre virtude e felicidade; isto é, ambas têm de ser pensadas “como necessariamente unidas de tal modo que uma não pode ser admitida pela razão pura prática sem que também a outra a ele esteja inerente” (KANT, 2008a, p. 161).

Visto que essa relação é sintética, numa ligação de causa e efeito concernente a um bem prático, Kant supera a posição dicotômica e antagônica das escolas antigas – estoicos e epicuristas – em que fora ponderado ou exclusivamente que “o desejo da felicidade seja a causa motriz [*Bewegungursache*] para as máximas da virtude” ou exclusivamente “que a máxima da

---

<sup>10</sup> No dizer de Kant: “Das antigas escolas gregas, houve na realidade apenas duas que, na determinação do conceito de soberano bem, seguiram um método de tal modo idêntico que não admitiram a virtude e a felicidade como dois elementos distintos do soberano bem, por conseguinte, não procuraram a unidade do princípio segundo a regra da identidade [ligação real] [...]. O *epicurista* dizia: ter consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude; mas o *estoico* afirmava: ser consciente da sua virtude é a felicidade. Para o primeiro, a *prudência* equivalia à moralidade; para o segundo, que escolhia a virtude uma designação mais elevada, só a *moralidade* era a verdadeira sabedoria” (KANT, 2008a, p. 158-159 – grifo do autor).

virtude seja a causa eficiente da felicidade” (KANT, 2008a, p. 161).<sup>11</sup>

Mais do que noutra momento, aqui vale ressaltar o tema da “sabedoria de vida” como o pano de fundo da tarefa de produzir o sumo Bem: é que a conexão entre virtude e felicidade, a satisfazer a exigência do sumo Bem, não existe no mundo, mas, apesar disso, ela tem de ser realizada. Isto é, dizer que ela deve ser realizada não é o mesmo que dizer que ela possa ser materializada no mundo como estado de um sujeito. Em vez disso, é uma ideia a ser perseguida, do ponto de vista prático. A impossibilidade de materializar, praticamente, esse resultado – que é o conceito de sumo Bem – imprime o modo de compreender adequadamente a tarefa de produzi-lo: o apelo kantiano ao caráter parcialmente verdadeiro da afirmação na proposição estoica denota o elemento a ser salvo como a compreensão da “sabedoria de vida” presente desde os antigos estoicos.

A sabedoria de vida consiste em que a alma humana se esforce para assumir, já neste mundo, a “disposição virtuosa” como a “forma da causalidade no mundo sensível” (KANT, 2008a, p. 163)<sup>12</sup>. Isto é, a série de obstáculos a serem superados

---

<sup>11</sup> “O primeiro caso é *absolutamente* impossível; porque (como se demonstrou na Analítica) as máximas que colocam o princípio determinante da vontade no anelo da sua felicidade de nenhum modo são morais e não podem fundar virtude alguma. O segundo caso, porém, é *igualmente impossível* porque toda a conexão prática das causas e dos efeitos no mundo, como resultado da determinação da vontade, não se regula pelas disposições morais da vontade, mas pelo conhecimento das leis naturais e pelo poder físico de as utilizar para os seus objetivos” (KANT, 2008a, p. 161- grifo do autor).

<sup>12</sup> Em complemento, diz Kant: “[...] se eu assumo a existência nesse mesmo mundo [sensível] como o único modo da

a fim de ser perseguido e mantido o vínculo entre esses dois elementos: disposição virtuosa e forma da causalidade (no mundo sensível), denota que a tentativa de identificar na virtude uma intrínseca consciência (constatação) da felicidade resulta, no fundo, de uma abnegação (desprendimento e altruísmo) com traços racionais (de racionalidade), os quais serão exigidos por Kant na reformulação do conceito de sumo Bem como conceito sintético e real.

É no passo adiante da fase simplesmente presente na concepção estoica de sumo Bem que Kant precisa adicionar o complemento. Afirmar que o conceito de sumo Bem tem de ser constituído por uma construção sintética significa ter de ampará-lo em seus passos subseqüentes; é preciso tematizar a adição (postulação) da existência de (1) um autor inteligível da natureza (Deus) e da (2) possibilidade de progresso infinito da alma em direção à moralidade (imortalidade). Aqui a passagem de entrada para essas duas adições é estar ciente de que, para o ser humano, é possível só uma conexão mediata, por meio do

---

existência do ser racional, [essa proposição estoica] é apenas *condicionalmente falsa*" (KANT, 2008a, p. 163 - grifo do autor), visto que pode ainda ser trazida a outra condição a ela: a de que há o outro modo de existência do ser racional: aquele em que foi assumida a existência no mundo inteligível. Nessa direção, disse Kant: "Se nos vemos forçados a procurar a possibilidade do soberano bem, este objetivo de todos os seus desejos morais assinalados pela razão a todos os seres racionais, em tal lonjura, a saber na conexão com um mundo inteligível, é de estranhar que apesar de tudo os filósofos, tanto antigos quanto modernos, tenham encontrado já *nesta vida* (no mundo sensível) a felicidade com a virtude numa proporção inteiramente adequada, ou que tenham podido persuadir-se de dela ter consciência" (KANT, 2008a, p. 163-164 - grifo do autor).

princípio determinante puramente intelectual da moralidade da disposição (*Gesinnung*), com a felicidade. E essa mediação requer o apoio dos pressupostos (1) e (2); unicamente por intermédio de um autor inteligível da natureza a felicidade é presuposta como necessária enquanto efeito no mundo sensível. A intenção moral [*moralische Gesinnung*] é o que aqui se conecta com a consciência da determinação da vontade pela Lei prática universal.

Em consequência, a única relação possível entre virtude e felicidade é pela ligação natural entre a consciência da moralidade e a expectativa de uma felicidade que devem seguir nessa ordem, e não o contrário. Daí que a felicidade é somente a consequência moralmente condicionada, todavia, necessária à virtude: a felicidade integra o segundo elemento, mas a moralidade vem em primeiro na constituição do sumo Bem. Para Kant, “só nesta subordinação é que o *soberano bem* [sumo Bem] é o objeto integral da razão pura prática” (KANT, 2008a, p. 168 – grifo do autor).

Nesses termos, o passo adiante dado por Kant para afirmar como sendo sintética a ligação entre virtude e felicidade é mostrar, por meio da formalização do próprio conceito de sumo Bem, que a ligação entre condicionado (felicidade) e condição (virtude) não se refere a uma relação de fenômeno a fenômeno, como haviam feito os antigos, mas se refere exclusivamente “à relação supra-sensível das coisas e não pode ser dada segundo leis do mundo sensível, embora a consequência prática desta ideia, a saber, as ações que visam tornar efetivo o soberano bem, se inscrevam no mundo sensível” (KANT, 2008a, p. 168-169).

Aqui a matriz da relação é de *númeno* a *númeno*, pois, é através dos postulados práticos que a razão pura prática legitima o seu objeto (como fim último). É, portanto, por intermédio dos postulados da liberdade (como condição e possibilidade da lei moral pela consciência da razão prática); da imortalidade da alma (como possibilidade da virtude e da moralidade); e da existência de Deus (como condição de alcance à felicidade), que

Kant mostra o modo como subsiste a necessária ligação entre virtude e felicidade na realização do sumo Bem enquanto objeto e fim da razão<sup>13</sup>.

Essas três pressuposições, ainda que vinculadas “às condições ínsitas da natureza das coisas, da *possibilidade* do soberano bem, não em vista de um propósito [*Absicht*] especulativo arbitrário, mas de um fim [*Zweck*] praticamente necessário” (KANT, 2008a, p. 198-199), aponta à uma necessidade (*Bedürfnis*) absolutamente necessária da faculdade da razão. Isto é, o motivo da existência dos homens e da verdadeira natureza da razão parece estar assentado no interesse pelo incondicionalmente prático. É somente sob o aspecto prático que o homem pode assegurar esse fim, pois, conforme declarou Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “interesse é aquilo porque a razão se torna prática” (KANT, 2008b, p. 117). E é por esta

---

<sup>13</sup> No dizer de Kant, esses postulados representam “[u]ma necessidade [*Bedürfnis*] da razão pura prática [e] funda-se num dever de fazer algo (o soberano bem) o objeto [*Gegenstand*] da minha vontade [...] [além de provar e justificar a possibilidade de] Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso prová-las mediante minha razão especulativa, embora também não as possa refutar. [...] Ora, os postulados supra mencionados concernem somente às condições físicas ou metafísicas, numa palavra, às condições ínsitas na natureza das coisas, da possibilidade do soberano bem, não em vista de um propósito [*Absicht*] especulativo arbitrário, mas de um fim [*Zweck*] praticamente necessário da pura vontade de razão, [vontade essa] que aqui não escolhe, mas obedece a um mandamento inflexível da razão” (KANT, 2008a, p. 198 - grifo meu). Os postulados práticos não são dogmas teóricos, mas pressupostos (*Voraussetzungen*) sob um aspecto exclusivamente prático (Cf. KANT, 2008a, p. 184).

razão que Kant não alimenta qualquer dúvida a respeito da afirmação de que o fim e repouso da razão tem de ser orientado ao atender seu interesse prático.

### Considerações finais

Portanto, o interesse último da razão em geral está alinhado com a noção de sabedoria de vida, o qual tem de se manter vinculado e atrelado ao horizonte da filosofia transcendental do ponto de vista do sistema da filosofia prática, em seu primado. Vinculado com exclusividade ao domínio da moral e da razão prática, para Kant o sumo Bem dá sentido à existência dos homens, desse modo: *a verdadeira natureza da razão pura é ser razão pura prática!*

Em consequência do exposto, a provável influência dos pressupostos éticos da doutrina estoica para os pensadores modernos e até Kant, pode ser vinculada, entre outros fatores, por Cícero através de Garve, por Sêneca através de Rousseau, pelo conceito de sumo Bem estoico e a apropriação deste por parte de Kant.

Nesse aspecto a apropriação da noção de “sabedoria de vida” dos antigos, pela razão transcendental, certifica a liberdade prática como “o horizonte unitário da filosofia como ciência da razão”<sup>14</sup>, de que todo o interesse da razão é primeiramente prático e que “mesmo o [interesse] da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático” (KANT, 2008a, p. 171).

Tudo isso dito, a “Sabedoria” – desde o ponto de vista da filosofia transcendental – representa aquela atividade da razão que conjuga todas as dimensões da razão: razão pura e

---

<sup>14</sup> ROHDEN, 1981, p. 55.

razão especulativa, pela razão pura prática. Por isso a noção de “sabedoria” pode ter recebido em Kant um significado novo, como um tipo de conversão da máxima estoica – de *viver conforme à natureza* – para a máxima da razão transcendental kantiana: *viver conforme à razão prática*.

### Referências

- CASSIRER, E. Kant y Rousseau. In: **Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces**. Tradução: Roberto Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 157-232, 2007.
- CÍCERO, M. T. **Dos deveres** (De Officiis). Tradução: Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Setenta, 2000.
- CUNHA, B. A posição das Anotações nos escritos de Kant: comentário sobre o texto e a tradução. In: KANT, IMMANUEL. Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. **Kant e-prints**, Campinas, Série 2, v.11, n.2, mai-ago, p. 51-56, 2016.
- FAGGION, A. O soberano bem e a possibilidade dos fins morais. In: **O que nos faz pensar**, n. 25 – ago., p. 141-155, 2009.
- GARVE, C. **Ciceros Abhandlungen über die menschlichen Pflichten in drei Theilen**. Breslau, 1783.
- KANT, I. **Prolegômenos a toda metafísica futura: que queira apresentar-se como ciência**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1988.
- KANT, I. **Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral**. Tradução: Luciano Codato, In: Escritos pré-críticos, São Paulo: Editora UNESP, p. 101-140, 2005.
- KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático** (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Tradução: Artur Morão. 9ª Edição. Lisboa: Setenta, 2008a.

- KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Setenta, 2008b.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KANT, I. Anotações nas Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Tradução: Bruno Cunha. In: **Kant e-prints**, Campinas, Série 2, v.11, n.2, mai-ago, p. 51-79, 2016.
- KANT, I. **Lições de Ética**. Tradução: Bruno Leonardo Cunha; Charles Feldhaus. São Paulo: Unesp, 2018.
- KLEMME, H. F. The Antithetic between Freedom and Natural Necessity: Garve's Problem and Kant's Solution In: COREY, W; DYCK, F. W. **Kant and His German Contemporaries**. v.1, Logic, Mind, Epistemology, Science and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, p. 250-264, 2018.
- LAERTIOS, D. **Vida e Doutrina dos filósofos ilustres**. 2ª Ed. Tradução: Mario da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1977.
- LONG, A. A. O estoicismo na tradição filosófica: Spinoza, Lipsius, Butler. In: INWOOD, B. **Os Estoicos**. Tradução: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, p. 403-433, 2006.
- ROHDEN, V. A gênese do conceito de fórmula em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. In: **Conjectura**. Caxias do Sul, v.17, n.1, jan-abr., p. 16-41, 2012.
- ROHDEN, V. A crítica da razão prática e o estoicismo. In: **Dois pontos**. Curitiba: São Carlos, v.2, n.2, p. 157-173, 2005.
- ROUSSEAU, J-J. **Emílio ou Da Educação**. 3ª Ed. Tradução: Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1995.
- SANTOS, L. R. Popularidade e Moralidade. Nota sobre a relação entre Immanuel Kant e Christian Garve. In: MORAIS, A. B.; SEIXAS, C.; ALVES, F. M. (Org). **Nas Dobras do Real. Homagem a Teresa (Salema) Cadete**. Famacão: Húmus, p. 251-277, 2018.

- SANTOS, L. R. Christian Garve, intérprete e crítico da filosofia moral kantiana. In: **A Razão bem temperada. Do Princípio do Gosto em Filosofia e outros ensaios kantianos**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 589-643, 2021.
- TREVISAN, D. K. Introdução à tradução: sobre a formulação do conceito crítico de liberdade e de autonomia da vontade. **Cadernos de Filosofia Alemã**. Jan-jun, n. 19, p. 127-133, 2012.
- UTTEICH, L. C. Kant e Garve contra os “zangões preguiçosos”. Duas Cartas. In: LUFT, Eduardo; PIZZATTO, Rosana. (Orgs). **Dialética hoje: Ética e Idealismo**. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, p. 31-56, 2021b.
- WARDA. A. **Immanuel Kant Bücher**. Berlin: Verlag Von Martin Breslauer, 1922.

# O UTILITARISMO NÃO RESPEITA OS DIREITOS INDIVIDUAIS? O CASO DO MOTIM

Bruno Botelho Braga<sup>1</sup>

## Introdução

Desde os tempos de Bentham e Mill a teoria utilitarista enfrenta imensa resistência por parte de teóricos da moral<sup>2</sup>. Muitos consideram o princípio da utilidade extremamente intuitivo à primeira vista, embora uma maior reflexão sobre suas implicações facilmente revelaria sua absurdidade. É óbvio que os efeitos das ações sobre o bem-estar dos indivíduos têm extrema importância na constituição da qualidade moral delas.

---

<sup>1</sup> Doutorando em ética e filosofia política pela UFMG.

<sup>2</sup> Grande parte dessa resistência atrela-se, e isso desde Bentham, ao próprio nome da teoria. O termo “utilitarismo” era interpretado como *slogan* para qualquer teoria que considerasse como ação correta qualquer estado de coisas que trouxesse uma vantagem supérflua e ornamental ao próprio praticante do ato. Como sabemos, contudo, o “útil”, como entendido pelo utilitarismo, destaca apenas o caráter normativamente instrumental das ações, sem fazer referência necessária ao objeto a ser promovido ou ao agente ou conjunto de agentes beneficiados. Apesar disso, contudo, toda teoria utilitarista vem sempre acompanhada de um elemento universalista, que leva em consideração os interesses de todos os envolvidos na ação, e de um elemento axiológico razoável, que leva em consideração o verdadeiro bem-estar das pessoas.

Atualmente poucos são os que se atrevem a negar isso. No entanto, dizer que *somente* as consequências importam significaria não capturar corretamente o complexo emaranhado de fatores que operam por detrás da constituição de uma ação moralmente relevante. Sem as devidas restrições, o mero cálculo consequencialista permitiria coisas demais. Por outro lado, sem as devidas atenuações, exigiria demais. O utilitarismo seria, portanto, insatisfatório em sua tentativa de capturar corretamente as complexas nuances de nossas práticas morais corriqueiras.

Essa é mais ou menos a visão que a grande maioria dos pesquisadores no Brasil, pelo menos até onde posso perceber, tem do utilitarismo. Eu, contudo, acredito que esse estado de coisas é extremamente insatisfatório. O utilitarismo, embora seja uma teoria aparentemente simples, esconde uma imensa gama de nuances e princípios implícitos que devem ser cuidadosamente formulados e discutidos. Além disso, creio que quando compreendida corretamente, em sua totalidade e complexidade, a teoria utilitarista não só é inicialmente intuitiva, como segue-se assim mesmo em suas implicações particulares em que se pensa totalmente o contrário.

Por conta do que foi dito, meu objetivo neste trabalho é discutir aquela que talvez seja a maior barreira para a aceitação do utilitarismo, qual seja, a aparente incapacidade dessa teoria em respeitar direitos individuais. Pretendo mostrar que, ao contrário do que se pensa, o utilitarismo é plenamente capaz de acomodar nossas intuições nesses casos. Para tanto, primeiro construo uma versão rudimentar da teoria, uma que se assemelha aos modelos clássicos de Bentham e Mill, embora não idêntica. Logo em seguida, apresento um caso hipotético clássico onde o problema dos direitos é explicitado – o caso do motim – e a objeção que ele enseja. Em terceiro lugar, discuto brevemente algumas possíveis saídas estratégicas que o utilitarista poderia tomar para responder à objeção e tomo partido em favor de uma delas. Por fim, tento oferecer uma resposta à

objeção, bem como sustentá-la ao longo de versões mais restritivas do caso supramencionado.

### Uma versão de teoria utilitarista

A versão de trabalho de teoria utilitarista que proponho aqui se assemelha bastante às teorias clássicas de Bentham e Mill. A principal diferença reside na adição do princípio da maximização no lugar do princípio da satisfação, que, embora não tenha sido defendido por esses autores<sup>3</sup>, comumente é considerado como parte essencial de uma formulação básica do princípio da utilidade. Em minha versão também procuro trazer à tona alguns princípios intermediários implicitamente aceitos por esses filósofos. Faço isso apenas com o intuito de tornar

---

<sup>3</sup> Pouco se discute essa questão dentre os comentadores canônicos de Bentham e Mill. Contudo, jamais encontrei qualquer razão para imputar a esses autores a tese de que para que a ação seja correta ela tenha que *maximizar* a felicidade geral. A formulação do princípio da utilidade por parte de Bentham apenas diz: “Por princípio da utilidade é entendido aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação em acordo com a tendência que a mesma aparenta ter de *aumentar ou diminuir* a felicidade da parte cujo interesse está em jogo.” (BENTHAM, 2000, 14, tradução e grifo meu) Mill, na mesma direção, também apenas diz: “O credo que aceita, como fundamento da moral, a Utilidade, ou o Princípio da Maior Felicidade, sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem a *promover* a felicidade, erradas na medida em que tendem a *produzir* o reverso da felicidade.” (CW X: 210, tradução e grifo meu) Em nenhum dos trechos há qualquer referência à ideia de maximização.

mais clara a complexidade inerente à teoria utilitarista, já que muitos desses elementos terão pouca ou nenhuma influência na discussão do caso hipotético que pretendo abordar. Por fim, quero deixar claro o principal motivo pelo qual adoto essa versão de utilitarismo. Ora, se, como penso, essa versão rudimentar de teoria utilitarista for capaz de oferecer uma resposta satisfatória ao problema dos direitos individuais, então ficará bastante óbvio o potencial de plausibilidade dessa teoria quando pensada a partir de modelos mais atuais e sofisticados.

Vejamos então, agora, os elementos constituintes dessa versão de teoria utilitarista.

(a) *Consequencialismo*. O pressuposto fundacional básico de uma teoria utilitarista reside na crença de que a função da moralidade, em geral, é tornar o mundo melhor. Por conta disso, crê-se que o único fator relevante na constituição da qualidade moral de um determinado estado de coisas é o efeito axiológico que esse mesmo estado de coisas é capaz de gerar no mundo. Em termos principialísticos teríamos então, de início, a seguinte formulação de teoria:

*X é certo se, e somente se, X causa certas consequências positivas para o mundo.*

(b) *Welfarismo*. O segundo pressuposto fundacional do utilitarismo consiste em sustentar que a única maneira de tornar o mundo melhor é tornando os seres que nele habitam melhores. Em outras palavras, os valores que devemos promover devem ser valores que possam imediatamente ampliar o bem-estar dos seres capazes de consideração moral. Com isso, podemos agora trocar a parte “certas consequências positivas” por “bem-estar” e a parte “para o mundo” por “para seres moralmente relevantes”. Nossa formulação, por conseguinte, ficaria da seguinte maneira:

*X é certo se, e somente se, X causa bem-estar para seres moralmente relevantes.*

(c) *Hedonismo*. O terceiro pressuposto fundacional do utilitarismo consiste em reconhecer como amplamente intuitiva a tese de que estados mentais aprazíveis são as únicas coisas que genuinamente colaboram para a ampliação do bem-estar de um ser senciente. Por conseguinte, devemos entender o termo “bem-estar” como sinônimo de “prazer” e “seres moralmente relevantes” como “seres sencientes”. Logo:

*X é certo se, e somente se, X causa prazer para seres sencientes.*

(d) *Universalismo*. A tese universalista, que é mais um pressuposto essencial do utilitarismo, compreende que a melhor maneira de tornar o mundo melhor é fazendo dele um alvo direto das nossas ações. Nesse sentido, devemos entender “seres sencientes” em termos de “total de seres sencientes envolvidos”. Por conseguinte:

*X é certo se, e somente se, X causa prazer para todos os seres sencientes envolvidos em X.*

(e) *Maximacionismo*. Um dos fundamentos mais discutidos da teoria utilitarista, o princípio maximacionista parte do pressuposto de que não há maneira mais racional de ampliar o bem se não maximizando-o em todas as circunstâncias possíveis. A partir disso, podemos, agora, substituir o termo “causa” por “maximiza”. Logo:

*X é certo se, e somente se, X maximiza prazer de todos os seres sencientes envolvidos em X.*

(f) *Consequencialismo real*: Esse fundamento parte do pressuposto metaético realista de que existem fatos e propriedades morais de algum tipo, e que, por conta disso, é função de uma teoria moral estabelecer condições que permitam descobrir quais são esses fatos e propriedades. Em outros termos, o consequencialismo real sustenta que para que algo seja correto é preciso que esse algo *de fato* traga as melhores consequências. Podemos, então, adicionar a cláusula “de fato” ao nosso princípio. Por conseguinte:

*X é certo se, e somente se, X de fato maximiza o prazer de todos os seres sencientes envolvidos em X.*

(g) *Totalismo*: Outro elemento amplamente discutido pelos utilitaristas e seus críticos é a tese totalista. Ela sustenta que quando avaliamos o valor moral de algo, devemos ter em mente sempre a ampliação total de bem-estar que nossa ação é capaz de gerar. Isso significa que a ação correta será sempre aquela que, somando todos os valores de bem-estar de cada indivíduo, resultar num valor total maior que qualquer alternativa disponível, mesmo que um ou outro sujeito, quando tomados individualmente, apresentem valores extremamente baixos de bem-estar. Podemos, então, adicionar a cláusula “total” ao nosso princípio. Logo:

*X é certo se, e somente se, X de fato maximiza o prazer total de todos os seres sencientes envolvidos em X.*

(h) *Consequencialismo de ato*: Um dos pontos fundacionais essenciais para a formulação de um princípio normativo em geral é a escolha do ponto focal de avaliação. O consequencialismo de ato parte do pressuposto metaético de que a função da moralidade é estabelecer padrões para a correção de ações individuais, isto é, o escopo da moralidade restringe-se única e exclusivamente às ações dos indivíduos, e não às possíveis regras,

disposições, instituições ou motivos que esses podem ter ou adotar. Por fim, então, podemos adicionar a cláusula “ação” ao nosso princípio e formulá-lo definitivamente:

*X é uma ação certa se, e somente se, X de fato maximiza o prazer total de todos os seres sencientes envolvidos em X.*

### **O caso do motim e a objeção dos direitos individuais**

Logo após o desenvolvimento da primeira versão integral de teoria utilitarista, levada a cabo por Bentham em seu *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* de 1789, inúmeras reações negativas logo surgiram por parte de críticos da época, que viam o utilitarismo como uma teoria demasiado simplificada para poder acomodar todas nossas intuições morais cotidianas<sup>4</sup>. Contudo, como pretendi ter mostrado acima, a teoria utilitarista esconde uma série de nuances e subprincípios que a tornam muito mais complexa do que inicialmente pode-se supor. Apesar disso, por conta dessa alegada simplicidade e falta de recursos teóricos, comumente as objeções à teoria centram-se em demonstrar que ela não é capaz de oferecer respostas corretas (isto é, coerentes com nossas intuições), nos mais variados casos hipotéticos. Em alguns casos, diz-se que o

---

<sup>4</sup> Um exemplo de crítica baseada em limitações da teoria utilitarista em acomodar intuições pode ser a famosa crítica de Carlyle de que o utilitarismo seria “uma doutrina digna apenas de porcos.” (Mill, CW X: 210) Essa objeção, parafraseada por Mill em seu *Utilitarianism*, sustenta que ao propor que o prazer é a única coisa intrinsecamente desejável, a teoria utilitarista rebaixaria a existência humana a uma existência tolerável apenas aos animais não-humanos.

utilitarismo, pela falta de restrições absolutas que lhe limitem, permite demais. Em outros casos, diz-se que pela ausência de opções para os agentes, exige demais. Nesse sentido, uma das principais objeções ao utilitarismo pauta-se em explicitar a aparente incapacidade da teoria em oferecer razões para respeitarmos direitos individuais. Em outras palavras, o utilitarismo, por não ser capaz de acomodar nossas intuições sobre o estatuto moral mais robusto dos direitos individuais, não poderia ser levado a sério enquanto teoria moral.

Ao longo da história da discussão sobre o utilitarismo, muitos foram as tentativas de construir casos hipotéticos que explicitassem as alegadas implicações moralmente sórdidas da teoria no que tange o problema da justiça individual<sup>5</sup>. Não é nosso objetivo aqui, nem há espaço para tal, analisar cada caso individualmente. Contudo, visto a semelhança de família que possuem, ao oferecer razões utilitaristas para responder um deles creio que o raciocínio possa ser extrapolado para os demais. O caso que considerarei aqui é o chamado “caso do motim” (CM). Vejamos em que consiste e qual a objeção enseja contra o utilitarismo.

---

<sup>5</sup> Um dos casos mais famosos talvez seja o caso do doador de órgãos. De acordo com esse cenário hipotético, se pudessemos assassinar uma pessoa saudável para doar seus órgãos a indivíduos necessitados então deveríamos fazê-lo, pois a morte de uma pessoa inocente seria compensada pelas vidas salvas com a doação dos órgãos. Tal como o caso do motim aqui discutido, o caso do doador de órgãos também comete o mesmo erro de encerrar sua estória sobre as consequências da ação muito cedo, desconsiderando possíveis consequências a longo prazo que poderiam virar o balanço da produção de felicidade. Em outro momento pretendo levar a cabo uma consideração detalhada desse caso, tal como faço aqui com o caso do motim.

(CM) Você é o xerife de uma cidade isolada do oeste selvagem. Um assassinato foi cometido. A maioria das pessoas aceita que Bob é culpado, mas você sabe que ele é inocente. A menos que você enforque Bob agora, haverá uma revolta na cidade e várias pessoas morrerão. O utilitarismo diz que você deve enforcar Bob, porque a perda da sua vida é superada pelo valor de se prevenir o motim. (MULGAN, 2014, 133)

Em termos mais precisos, poderíamos sintetizar a objeção construída por esse caso da seguinte maneira:

P1) Se o utilitarismo é verdadeiro, então é o caso que devemos enforcar Bob;

P2) Não devemos enforcar Bob (intuição moral);

C) Logo, o utilitarismo é falso.

O raciocínio que subjaz a construção desse caso é a seguinte. O utilitarismo apregoa que as ações corretas são aquelas que têm como efeito a real produção de um grau máximo de prazer total aos seres sencientes envolvidos no ato. No caso descrito, vemos que um assassinato foi cometido e que há um grupo de indivíduos locais exigindo que você, o xerife, prenda o suposto criminoso, pois, do contrário, esse grupo iniciará uma rebelião contra a cidade, talvez colocando em risco, com isso, a vida de inúmeros inocentes que nada tem a ver com o caso. Segundo o construtor do caso e objetor, o curso de ação que maximizará a felicidade geral, nesse caso, envolve enforcar o suposto criminoso para conter o motim, mesmo que esse indivíduo seja verdadeiramente inocente. O cerne da objeção, aqui, é demonstrar a aparente incapacidade da teoria utilitarista em

levar em consideração, na determinação do ato correto, o direito moral extremamente básico de um ser humano que é não ser morto injustamente. Ao considerar apenas os efeitos das ações sobre o bem-estar dos indivíduos, o utilitarismo não seria capaz de levar a sério certas restrições amplamente reconhecidas e que não aceitamos violar por um simples ganho imediato de bem-estar geral.

Veremos a seguir que, embora não seja capaz de acomodar os direitos morais individuais em absoluto, pois o utilitarismo considera apenas as consequências das ações, essa teoria, quando devidamente compreendida em sua totalidade, é capaz de oferecer boas razões em seu próprio âmbito para justificar porque devemos nos manter respeitosos aos direitos individuais mesmo quando sua violação pode trazer um ganho imediato de bem-estar geral.

### **Possíveis saídas argumentativas**

A estrutura argumentativa construída acima para objetar ao utilitarismo não é especificamente utilizada apenas contra essa teoria. Pelo menos desde a época de Moore, que procurou clarificar de maneira mais precisa os caminhos argumentativos mediante os quais podemos escolher entre uma ou outra teoria, o modelo intuitivo tem sido o método mais usado pelos teóricos da moral (Cf. MOORE, 1993, 246). Ele consiste em extrair implicações de teorias morais em casos hipoteticamente construídos e verificar se tais implicações estão em coerência ou não com as intuições morais do senso comum, ou, ao menos, com as intuições do objetor. Se a resposta for positiva, a teoria é plausível. Se for negativa, a teoria deve ser rejeitada ou revista.

A objeção feita mais acima estabelece que se aceitarmos a teoria utilitarista como um todo, teremos a implicação desagradável e intuitivamente inaceitável de que deveríamos

enforçar uma pessoa inocente se, com isso, pudéssemos maximizar o ganho de bem-estar geral imediato ao fazê-lo. Se essa implicação estiver correta, então a teoria utilitarista precisaria ser descartada ou, ao menos, amplamente revisada, pois não poderíamos aceitar como plausível uma teoria que oferecesse respostas como essas em casos semelhantes.

Quais seriam os possíveis passos argumentativos que um utilitarista poderia dar para responder essa objeção? Em primeiro lugar, o utilitarista poderia negar a segunda premissa do argumento. Isso poderia ser feito a partir de duas razões distintas. Poderia ser dito (i) que apesar da teoria utilitarista ter sim as implicações alegadas, que elas não são de modo algum contraintuitivas. Ou, talvez, (ii) que embora tais implicações sejam de fato contraintuitivas, que isso em si mesmo não seria um problema, pois não teríamos garantia alguma de que o fator de contraintuitividade seja um fato revelador de alguma realidade objetiva.

A meu ver, porém, nenhum desses caminhos é satisfatório. Em primeiro lugar, porque simplesmente não vejo como a ação de enforçar um indivíduo inocente para evitar danos imediatos não seja contraintuitiva. É contraintuitiva para mim. Eu jamais poderia conviver com uma teoria que tivesse tal implicação. Portanto, se esse é o caso, isso é suficiente para que eu rejeite esse caminho. Em segundo lugar, mesmo que eu concorde que nossas intuições não sejam reveladoras de qualquer fato moral objetivo, talvez pelo fato de serem momentânea ou permanentemente enviesadas<sup>6</sup>, ainda assim creio que quando

---

<sup>6</sup> Essa distinção entre enviesamento momentâneo e permanente é importante. Poderíamos rejeitar as intuições como fonte de verdade moral por duas razões, uma forte e uma fraca. No modo forte, sustenta-se que nossas intuições são permanentemente enviesadas por fatores culturais, familiares e

se trata de convencer alguém a aceitar uma determinada teoria moral não há modo mais eficaz de fazê-lo do que mostrando para essa pessoa que a teoria está em conformidade com suas preferências, crenças ou sentimentos. A experiência nos mostra claramente que a moralidade, embora possa ser racionalmente discutida, possui um aspecto sentimental e afetivo que dificilmente pode ser modificado com base simplesmente em argumentos. Por conta disso, acredito que devemos levar em consideração o aspecto intuitivo como um método bastante eficaz, se não para testar a plausibilidade das teorias morais, ao menos como o modo mais eficaz de convencer o público objeitor. Portanto, não creio que negar a segunda premissa do argumento seja um bom caminho.

Em segundo lugar, uma das vias argumentativas possíveis - se é que podemos chamar essa via de genuinamente argumentativa - consiste em simplesmente aceitar a objeção em toda sua força e potencialidade (*bite the bullet*). Esse caminho tem como motivação central a ideia de que embora uma determinada teoria tenha sua plausibilidade diminuída por conta de uma objeção, na medida em que nenhuma teoria está totalmente isenta de problemas, o modelo teórico objetado ainda estaria em melhor situação que teorias rivais. Contudo, para levar esse caminho a cabo no caso que estamos analisando seria necessária uma ampla consideração de todas as teorias morais

---

sociais, de modo que é impossível acessar qualquer realidade moral objetiva por conta disso. Num modo mais fraco, por outro lado, sustenta-se que tal enviesamento, apesar de momentaneamente impedir nosso acesso epistêmico ao campo dos fatos morais, pode ser de algum modo desfeito de modo a permitir uma intuição mais "pura", embora o modo de executar tal tarefa seja obscuro e, por conta disso, continuemos a rejeitar esse caminho.

existentes e uma avaliação crítica que pesasse e contrastasse as vantagens e desvantagens de cada uma delas, o que, obviamente, não há espaço para fazermos aqui.

Em terceiro e último lugar, poderíamos adotar a via de negar a primeira premissa do argumento, simplesmente rejeitando que o utilitarismo tenha as implicações atribuídas a ele. Isso poderia ser feito de duas maneiras. Ou (i) explicamos a teoria de modo a mostrar que a objeção, no final das contas, se pauta simplesmente num erro de compreensão, ou (ii) revisamos a teoria completamente<sup>7</sup>. Contudo, na medida em que penso que o utilitarismo, se corretamente compreendido, não sofre das implicações atribuídas a ele, não vejo necessidade de ir por esse último caminho revisionista. Na verdade, poderia

---

<sup>7</sup> Teorias utilitaristas de regras, por exemplo, são tentativas de responder ao problema da justiça individual a partir de uma reformulação da aplicação do princípio utilitarista a um diferente ponto focal, a saber, regras. Nesse sentido, ações não são certas porque promovem a felicidade, mas sim porque se conformam a regras que, por sua vez, promoveriam a felicidade caso fossem aceitas por todos os indivíduos (utilitarismo de regras idealista) ou por uma parcela moralmente comprometida da população (utilitarismo de regras realista). Ao aplicar o critério utilitarista a regras, essas passam a possuir um estatuto absoluto e inviolável, acomodando de modo mais robusto o estatuto dos direitos individuais. Contudo, esse estatuto de inviolabilidade, embora acomode de modo mais forte a força dos direitos individuais, acaba por prejudicar o caráter claramente volátil e circunstancial das ações morais corriqueiras. O utilitarismo, nessa versão, a meu ver, perde o seu aspecto mais atraente, qual seja, o de ser capaz de acomodar as exceções e os conflitos entre regras morais em casos limítrofes.

rejeitar todos os possíveis movimentos argumentativos previamente discutidos pela razão de que simplesmente não precisamos deles, pois, como veremos, o utilitarismo, mesmo em sua versão mais básica e rudimentar, é perfeitamente capaz de acomodar a intuição exigida pela objeção mencionada mais acima.

### Resposta à objeção

Antes de respondermos à objeção propriamente dita, cabe explicitarmos de antemão um aspecto da teoria utilitarista que normalmente é ignorado tanto pelos objetores quanto pelo senso comum. Quando objeções como a estabelecida pelo caso do motim são apresentadas, normalmente a estória contada restringe-se muito superficialmente a uma certa gama de consequências imediatas que limitam demasiadamente a compreensão do leitor desavisado. Estabelece-se que se uma determinada ação for executada, certos efeitos empíricos aparentemente positivos se sucederão, e logo a história é interrompida por uma apressada conclusão de que, por conta disso, o utilitarismo aceita a ação como correta e recomendável, mesmo que esse resultado seja definitivamente uma resposta implausível. O ponto central dessa confusão – seja ela involuntária ou deliberada – é atribuir ao utilitarismo a tese de que somente consequências *imediatas* são relevantes para a constituição moral do ato em questão, o que é definitivamente falso. Quando apresentei em detalhes as teses que compõem o princípio utilitarista que adotei, tudo o que foi dito é que as ações certas são aquelas que trazem as melhores consequências, não que as ações certas são aquelas que trazem as melhores consequências dentro de um determinado período. O utilitarismo, ao menos dentro do modelo aqui apresentado, é uma teoria fundamentalmente circunstancial, que depende de uma cuidadosa análise empírica das contingências envolvidas na ação e de uma profunda consideração de todos os efeitos possíveis que essa mesma ação pode trazer aos seres vivos envolvidos, tanto aqui e agora,

quanto a médio e, principalmente, a longo prazo. É bastante óbvio que dificilmente podemos, enquanto seres humanos com capacidades deliberativas falhas e limitadas, considerar tudo que deveríamos para levar a cabo ações perfeitamente justificadas<sup>8</sup>. Contudo, isso não é razão para abirmos mão de simplesmente desconsiderarmos completamente que efeitos mais tardios possam ter um efeito relevante sobre a qualidade moral de nossas ações. Todas essas observações são precisamente

---

<sup>8</sup> Aqui refiro-me à clássica objeção de que o utilitarismo, por exigir uma constante e longínqua análise de efeitos sobre o bem-estar humano, seria impraticável. Já em Mill encontramos uma boa resposta a esse problema (Cf. CW X: 224). Ora, é simplesmente o caso que esses cálculos já foram feitos pela humanidade. As regras morais que comumente seguimos no dia a dia nada mais são que generalizações dos resultados particulares de ações na felicidade humana, não havendo razão para as deixarmos de lado. Os complexos cálculos devem ser feitos, talvez, apenas naquelas circunstâncias novas onde as regras antigas ainda não foram aplicadas, ou nos casos de conflitos entre regras. Além disso, mesmo nos casos em que esses cálculos devem ser feitos, não há qualquer razão para que precisemos considerá-los como processos matemáticos exatos. O âmbito da moral é, por natureza, impreciso e inexato. Basta que façamos o melhor de nós nas nossas previsões empíricas para que possamos chegar a resultados aproximados e relevantes sobre o que devemos ou não fazer. Ao final das contas, podemos errar em nossas previsões e tomar como correta uma ação que, depois de um tempo, mostrou-se equivocada. Contudo, o tempo se encarrega de nos ensinar os melhores cursos de ação e logo podemos incorporar esses novos dados obtidos ao conjunto de ações previamente previstas pelas regras já conhecidas.

importantes porque, como veremos, quando compreendido em sua extensão e completude, o utilitarismo possui recursos suficientes para acomodar, mesmo sob uma perspectiva justificacional puramente empírica e contingente, a imensa maioria das nossas intuições sobre casos de justiça.

Passemos agora, então, à objeção propriamente dita.

Segundo a construção dos detalhes circunstanciais do CM, é dito que a opção que maximizaria a felicidade geral seria enforçar o inocente Bob, pois, ao fazê-lo, estaríamos prevenindo um motim que poderia colocar em risco as vidas de muitas outras pessoas na cidade. Nesse sentido, a pergunta central que deveríamos fazer é a seguinte: Enforçar Bob *realmente* maximiza a felicidade geral? Em outros termos: O utilitarismo realmente é obrigado a concluir que enforçar Bob é a ação correta? A princípio, tal como a objeção faz parecer ao considerar apenas consequências a curto prazo, a resposta parece ser afirmativa. No entanto, vejamos o caso mais de perto. Se enforcássemos o inocente Bob, estaríamos, de fato, prevenindo um pequeno, porém raivoso motim local que, sem dúvidas, colocaria a vida dos habitantes da pequena cidade em risco. Mas e depois? Por que a estória precisa acabar por aqui? Sabemos bem que nos dias de hoje, onde as redes de internet já alcançaram a maioria dos grandes centros urbanos, que qualquer notícia mais controversa tem um potencial absurdamente grande de espalhar-se pelo mundo em questão de poucas horas. Sabemos também que nos dias de hoje praticamente todo mundo possui um smartphone capaz de registrar e transmitir imagens imediatamente pelas redes sociais. Tendo essas informações em vista, imagine se em alguma cidade americana um xerife decidisse, tal como no CM, enforçar uma pessoa simplesmente com o intuito de apaziguar os ânimos dos habitantes locais? Sendo o sujeito inocente ou não, se um evento desses de fato ocorresse parece óbvio que logo seria registrado e enviado pela internet, alcançando milhares, quiçá milhões de pessoas em pouquíssimo tempo. A pequena cidade logo se tornaria um alvo global da reprovação

moral e social de todos aqueles que defendem o julgamento justo como o melhor meio de atribuir responsabilização às pessoas. Portanto, ao enforçar Bob e prevenir um primeiro motim local, o xerife provavelmente acarretaria um segundo motim, muito maior e mais raivoso, simplesmente aumentando muito mais o risco à sua cidade do que àquele que inicialmente pretendia evitar. Enforçar Bob, então, maximizaria a felicidade geral? Considerando os novos fatos expostos, parece que não. O utilitarismo deveria, então, dizer que o xerife é obrigado a enforçar Bob? Essa conclusão não mais parece ser assim tão óbvia.

Mas e se o objeitor, na tentativa de forçar o utilitarista a afirmar que Bob deve ser enforcado, reformulasse o caso em questão para uma versão mais restritiva e difícil de ser respondida? O objeitor poderia dizer, talvez, o seguinte: E se a cidade fosse tão isolada que a comunicação com pessoas de fora, que poderiam se revoltar com o ocorrido, fosse impossível? O xerife, nesse caso, ao enforçar Bob, poderia fazê-lo sem medo de ter suas ações divulgadas na internet, o que tornaria o risco de um segundo motim consideravelmente menor. Não maximizaria a felicidade, aqui, enforçar Bob e prevenir o motim local? O utilitarismo não deveria dizer que, nesse novo caso, isso seria o certo a se fazer?

Ainda não me parece que essa resposta seria necessária. Um próprio habitante local, parte daqueles que querem a morte de Bob, poderia vir a descobrir sua inocência e espalhar a notícia para os demais constituintes do motim. Isso, por conseguinte, levaria essas pessoas a constituírem um novo motim local ainda mais raivoso, dessa vez não para obrigar o xerife a enforçar Bob, mas para puni-lo pela sua covardia em não ter enfrentado a população e pela sua incapacidade em descobrir o verdadeiro culpado. Novamente, enforçar Bob não parece maximizar a felicidade. O utilitarismo não parece ser forçado a admitir essa ação como um dever.

Ora, mas e se o xerife forjasse provas e falsos testemunhos para convencer mais fortemente os manifestantes locais de

que Bob é de fato culpado, diminuindo, assim, o risco de que viessem a descobrir a sua inocência (não nos esqueçamos de que as pessoas do motim acham que Bob é culpado e que somente o xerife sabe que ele é inocente)?

Pela construção inicial do CM, vimos que a cidade envolvida no caso é pequena e bastante rudimentar. Podemos, por conta disso, supor que seus meios de comunicação não sejam muito eficientes. O xerife, então, dificilmente conseguiria alcançar todos os manifestantes locais com suas falsas provas e testemunhos de modo a convencê-los de que Bob é de fato inocente. Novamente, me parece que ainda haveria um grande risco de um habitante local participante do motim vir a descobrir a inocência de Bob, espalhando a notícia e gerando aquele segundo motim revoltado com os atos do xerife. Novamente, enforçar Bob não parece maximizar a felicidade. O utilitarismo não parece ser forçado a admitir essa ação como um dever.

Mas e se o xerife passasse de casa em casa entregando suas falsas provas para todos os habitantes locais constituintes do motim de modo a garantir que jamais saberiam da inocência de Bob? Isso não mitigaria totalmente o risco de um segundo motim local revoltado com o xerife, tornando o ato de enforçar Bob a opção que maximizaria, de fato, a felicidade geral?

Ora, quem garante que Bob, no leito de sua morte, não conseguiria convencer algum manifestante a pesquisar sobre as supostas “provas” do xerife? Quem garante que alguma falsa testemunha não se arrependeria de seu ato? Quem garante que o próprio xerife não se arrependeria de sua trama, revelando o que fez? Por conta de todos esses riscos à felicidade geral, ainda é melhor não enforçar Bob. O utilitarismo, portanto, não parece ser obrigado a dar a resposta incorreta.

## Considerações Finais

Nosso objetivo neste trabalho consistiu em procurar mostrar como a teoria utilitarista, quando devidamente compreendida mesmo em sua forma mais básica e rudimentar, é capaz de oferecer subsídios para responder aqueles casos que comumente são aventados com o intuito de demonstrar a aparente contraintuitividade da teoria quando se trata de respeitar direitos individuais. Nesse sentido, não quisemos oferecer respostas completamente definitivas e inobjektáveis ao caso aqui utilizado como paradigmático, qual seja, o caso do motim, mas apenas destacar que, quando levamos em consideração as consequências de longo prazo das ações, podemos dialogar melhor com os problemas críticos do utilitarismo. Podemos concluir, então, que a teoria utilitarista responde bem ao problema dos direitos individuais, ao menos num número de casos maior do que inicialmente se poderia supor. Mais ainda, podemos concluir que o raciocínio aqui utilizado para responder ao nosso caso central pode ser extrapolado para casos semelhantes. Por fim, também destaco que na medida em que conseguimos dar conta do problema com uma versão rudimentar de teoria, isso nos torna mais confiantes para com os modelos mais atuais e sofisticados em lidarem com os mesmos problemas.

## Referências

- BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Moral and Legislation**. Ontario: Batoche Books, 2000.
- KAGAN, Shelly. **Normative Ethics**. Colorado: Westview Press, 1998.
- MILL, John Stuart. **Collected Works**. 33 vols, Ed. J. Robson. Toronto, 1961-91.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Trad: Maria Santos e Isabel dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

MULGAN, Tim. **Utilitarismo**. Trad: Fábio Creder. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ROSEN, Frederick. **Classical Utilitarianism from Hume to Mill**. London/New York: Routledge (Taylor and Francis group), 2003.

SCARRE, Geoffrey. **Utilitarianism**. London/New York: Routledge (Taylor and Francis group), 1996.

SMART, John Jamieson Carswell, WILLIAMS, Bernard. **Utilitarianism: for and against**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.

# DO COMEÇO AO FIM: A FILOSOFIA KANTIANA DA HISTÓRIA COMO FILOSOFIA DOS CONFLITOS

Wagner Barbosa de Barros<sup>1</sup>

## Introdução

Ainda que a filosofia kantiana tenha sido largamente difundida no circuito acadêmico-filosófico desde a sua concepção, apenas recentemente ela começou a ser explorada em sua completude. Por muito tempo seus escritos ditos menores foram negligenciados por se acreditar que o valor e o potencial da reflexão de Kant estavam circunscritos em suas três grandes Críticas. Pensava-se que seus ensaios sobre Filosofia da História, Antropologia, Pedagogia e, até mesmo, sobre Direito e Política eram, na verdade, textos circunstanciais que vinham ao encontro de algum debate hodierno a Kant ou ainda que eram somente notas de aulas que posteriormente foram organizadas para serem publicadas.

Este ponto de vista não está errado, mas também não está totalmente correto. Tais ensaios conectam-se, em sua maioria, com algum evento contemporâneo a sua escrita, ou ainda, resultam de anos de docência sobre um determinado tema, todavia, eles ultrapassam a ocasionalidade em que foram gestados e compõem-se tão criticamente como qualquer outro texto kantiano. A Filosofia da História é um grande exemplo disso.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFSCar e Bolsista CAPES (88882.426649/2019-01).

Ainda que ela se encontre segmentada no *corpus* kantiano, ao ser analisada em sua integralidade, conecta-se diretamente com o projeto crítico, e não o faz periféricamente, mas sim, inteirando o seu âmago, porquanto auxilia a responder à notável questão kantiana “*que é o homem?*”.

A imagem de um Kant como filósofo de uma ética formalista e vazia, como Hegel já afirmava, ou com uma filosofia política inócua, não faz jus à dedicação que o autor direcionou ao âmbito pragmático durante toda sua vida. Por meio de seus ensaios sobre Filosofia da História podemos assinalar bem a ponte que Kant sempre se preocupou em estabelecer entre o campo teórico e o mundo da práxis. Se por um lado a ideia de uma história universal é uma exigência da razão que sempre reivindica o incondicionado para que possa estabelecer um caminho mais seguro até ele, por outro, é por meio das ações humanas e, mais do que isso, do antagonismo entre elas, que a perfeição da espécie pode ser esperada. A Filosofia da História firma-se, desse modo, no elo entre o prático e o pragmático, o qual não deixa de ser concebido sobre um campo tensional, todavia, indissociável ao próprio tecido crítico.

À vista disso, meu objetivo é perpassar por dois momentos fulcrais da Filosofia da História kantiana que se conectam diretamente com sua filosofia política e sua filosofia do direito, isto é, seu *começo* e seu *fim*, utilizando-me como fio condutor do conceito de *insociável sociabilidade*, para que seja possível denotar a relação intrínseca entre a ideia de progresso e a de conflitos, demarcando que todo e qualquer melhoramento somente é possível enquanto resultado direto ou indireto da intratabilidade social entre os homens. Faço-o na medida em que circunscrevo a relação tensional entre o âmbito prático e pragmático do pensamento kantiano. Em suma, visio somar ao recente intento acadêmico de recuperar e integralizar as nuances que são

próprias do kantismo, mas que acabaram por serem preteridas em prol da pureza do sistema<sup>2</sup>.

### **A ideia de insociável sociabilidade**

O conceito chave da Filosofia da História kantiana é apresentado pelo autor em seu ensaio *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de 1784. Ao afirmar que a humanidade está conformada segundo a doutrina teleológica da Natureza, isto é, que possui disposições destinadas a se desenvolverem completamente e conforme a um fim, Kant anuncia também o meio pelo qual a Natureza se serviu para que esta finalidade seja tornada possível, a saber, a insociável sociabilidade (*ungesellige Geselligkeit*). A Natureza conformou a humanidade com uma tendência à sociabilidade, isto é, os homens voltam-se prontamente ao ambiente no qual possam se reunir e congregar entre si, porque justamente por meio dessa sociabilidade é que constituem-se comunitariamente enquanto homens, contudo, a natureza também os conformou com uma tendência à insociabilidade, ou seja, cada homem, em vista de seu egoísmo, presencia no seu semelhante um empecilho à concretização dos desejos como, por exemplo, a crônica busca por projeção e dominação. Estas disposições não estão presentes em alguns homens ou em uma época historicamente demarcada, elas

---

<sup>2</sup> A ideia principal desenvolvida neste ensaio refere-se, ao menos em linhas gerais, àquela apresentada em minha dissertação de mestrado defendida em 2017, cf. BARROS, Wagner Barbosa. *A ideia de insociável sociabilidade na filosofia da história de Immanuel Kant*. 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

constituem a humanidade intimamente, portanto, não podem ser extirpadas, mas somente controladas. A humanidade é, portanto, resignada ao jogo social que afasta e que aproxima os homens continuamente. Este foi o modo pelo qual a natureza encontrou para assegurar que a humanidade, pouco a pouco, abandonasse a rudeza de sua constituição inicial e promovesse o autoaprimoramento em direção à sua finalidade, isto é, através dos conflitos poderia ser oportunizada a paz.

A moral é trazida para o terreno da práxis, se não totalmente, ao menos, é colocada em confronto com ela. O homem enquanto ser livre que é, deve tornar-se efetivamente livre por meio de suas próprias forças. O papel da Natureza na história humana é mínimo, Ela tem por objetivo somente assegurar que o gênero humano se direcione à finalidade que lhe é própria. Kant compreende que caso não houvesse esse auxílio da Natureza os homens permaneceriam em seu torpor racional ininterruptamente; para o filósofo “o homem quer a concórdia, mas a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie, ela quer a discórdia” (KANT, 2011, p. 9). À vista disso, a insociável sociabilidade produz as condições necessárias para que os homens se vejam obrigados a trabalharem em prol dos seus desejos, tanto os benéficos quanto os maléficos. O saldo sempre é positivo, dado que na medida em que se associam desenvolvem as relações interpessoais, constituem-se enquanto seres humanos e seres sociáveis, há um compartilhamento da técnica, há a instituição de uma cultura e o delineamento das condutas que orientam a continuidade da atmosfera humanamente comum. Ora, em contrapartida, quando os homens são inflados pelos seus apetites egoístas o saldo também permanece positivo, porque na rivalidade e no concurso entre eles, por exemplo, na disputa por um fruto ou até mesmo num concurso pela liderança de um grupo, forja-se o estabelecimento de normas ou leis que coajam as ações a não ultrapassarem determinados limites.

Em posse do conceito de *insociável sociabilidade* vemos, então, como ele percorre a reflexão kantiana sobre a história do

micro ao macrocosmo da existência humana, assegurando o seu progresso e promovendo a sua finalidade. Veremos como a Filosofia da História desdobra-se fiada ao aparato crítico desenvolvido por Kant, na mesma medida em que articula conceitos de sua Filosofia Política e Filosofia do Direito, porquanto também integram seu sistema filosófico.

### O começo dos conflitos

Com o ensaio *Começo Conjectural da História Humana*, de 1786, Kant visa preencher filosoficamente as lacunas deixadas pela investigação histórica, sem que, no entanto, objetive substituí-la, porquanto cada qual fundamenta-se sobre premissas diferentes; na empreitada kantiana não há análise de documentos ou a narrativa de fatos propriamente históricos, mas tão somente uma reflexão sobre a história tendo como guia um fio condutor dado *a priori*. Deste modo, por meio de um exercício da imaginação submetida à razão, Kant discorre sobre o primeiro desenvolvimento da liberdade.

O autor também recorre à Bíblia em sua viagem filosófica; ela serve como bússola à reflexão, posto que é um livro largamente conhecido. Através do texto sagrado o público percorrerá um caminho já conhecido, entretanto, agora sob à luz da filosofia. A reflexão não é historiográfica, contudo, não é uma simples divagação ou ainda um romance; a Filosofia da História de Kant tem como pressuposto a busca por um propósito que subjaz aos acontecimentos históricos, não obstante, ela busca-o defrontando-os em linhas gerais, ou seja, não é uma reflexão dogmática, que visa simplesmente subjugar o mundo a uma providência, mas sim, encontrar no mundo o propósito que a Natureza outorgou à humanidade, o qual, como veremos, firma-se no próprio conceito de liberdade.

Em sua história filosófica conjectural Kant afirma que devemos tomar como ponto de partida a existência de um casal,

disposto em um lugar seguro e com clima benigno. Este casal já podia andar, falar e pensar. Com receio de que a investigação se baseie numa elucubração extremamente exordial, Kant não oferece uma reflexão sobre o desprendimento inicial da animalidade e o nascimento das faculdades do ânimo, bem como o desenvolvimento da linguagem a partir delas, como outros filósofos de sua época o fizeram. A história humana começa com um casal com suas faculdades mais basilares desenvoltas sem que, todavia, estivessem totalmente em posse delas. Nesse momento elas eram majoritariamente regidas pela voz da Natureza. O termo *conjectural* (*mutmaßlicher*), presente no título do ensaio, ganha cor na medida em que Kant demarca os limites de sua reflexão; não há um genitor que ensine o bom emprego dos talentos humanos ao casal, pois caso houvesse, a investigação precisaria dar um passo anterior para investigá-lo, todavia, como consequência, o filósofo embrenhar-se-ia numa busca infinita.

A compleição inicial humana prontamente anunciava a sua própria superação, porquanto a razão e a imaginação vez ou outra instigavam esse casal para além do que lhes era prescrito pelo instinto. A comparação do ontem com o hoje, do sabor de uma fruta com o de outra, de uma paisagem inóspita com uma mais agradável, levou a razão, potencializada pela imaginação, a despertar de seu torpor e a tatear uma livre escolha. Não foi necessário muito tempo para que ela pudesse realmente fazê-lo. Ao comer finalmente do fruto da sabedoria eles puderam abrir os olhos para a sua potencial condição, a qual, dada a sua novidade, não deixou de lhes causar medo e anseio. O casal teve que aprender a raciocinar livremente utilizando-se da própria razão. O salto para fora do fosso instintual foi tão doloroso quanto prazeroso, porque não viam mais seus desejos satisfeitos convenientemente, como ocorria enquanto estavam sob o domínio da voz da Natureza; agora, na mesma medida em que eram arrebatados pelo seu gozo, também eram dilacerados pela sua amplidão. Foi neste novo cenário que se vislumbrou a

aurora da decência, haja vista a renúncia que tiveram que empreender frente a lascividade de sua condição, sem que, todavia, ela tenha sido suficientemente capaz de submeter o desejo humano sob a égide do comedimento, o qual, mesmo com todo o progresso da cultura, ainda irrompe continuamente no seio da vida civilizada.

Fora daquele jardim, o casal, abandonado à sua sorte, não se deparou somente com a sua ininterrupta luxúria, mas também com toda a responsabilidade de erguer-se de sua ruidez em direção a uma vida consonante com a especificidade de suas disposições. Doravante, em igualdade entre eles e com a natureza à sua disposição, tiveram que retirar do suor que derramavam sobre a terra os frutos que ela anteriormente lhes oferecia gratuitamente. A queda demarca, na verdade, a emergência dos homens à condição na qual estão, não somente submetidos àquela voz da Natureza, mas também, à voz da razão, ou seja, na iminência de sua liberdade. Kant afirma que:

A história da *natureza* começa, por conseguinte, pelo bem, pois ela é *obra de Deus*; a história da *liberdade* começa pelo mal, porque ela é *obra do homem*. No que concerne ao indivíduo, que, no uso de sua liberdade, não pensa senão em si, essa mudança foi uma perda; para a natureza, cujo fim, em se tratando do homem, visa somente à espécie, foi um ganho. KANT, 2010, AA 08:115-116, p. 25.

A passagem do conforto ao trabalho demarca, portanto, uma transformação qualitativa no gênero humano. Na medida em que a humanidade avança com a conquista do adestramento dos animais, com a domesticação das sementes e o domínio das técnicas agrícolas, ela avança também na iminência dos conflitos gerados no seio deste progresso. Kant destaca que neste momento a diferença em relação ao modo como cada um buscava a sua sobrevivência enseja os primeiros desentendimentos entre

os homens. Isso fica ilustrado por meio da disputa estabelecida entre os pastores e os agricultores. Enquanto este, que tira o seu alimento da terra, precisa ter uma relação fixa com o solo, porque nela labora interinamente seu sustento, aquele outro perambula despreocupadamente com suas ovelhas pelos campos que melhor lhes oferecerem alimento. O encontro entre esses dois modos de vida é inevitável e dramático, porquanto aquele solo que é cultivado passa a ser também pastoreado. Notemos que há uma transformação da narrativa de Kant; até então, a reflexão se debruçava sobre um casal primordial, de ora em diante, o autor passa a narrar a história de grupos de pessoas que convivem em prol dos benefícios obtidos pelo auxílio alheio nos expedientes diários, sem que tenha apresentado a história dos filhos deste casal e como seus descendentes propagaram-se mediante caminhos diversos. Como havíamos destacado anteriormente, a narrativa do ensaio sobressalta os fatos históricos porque não se pretende historiográfica, para ela é suficiente que alguns acontecimentos presumíveis sejam explicitados segundo o fio condutor que orienta a reflexão filosófica.

A intratabilidade social desses dois grupos afasta-os para longe um do outro, porque ali, enquanto congregados, na ausência de qualquer aparato jurídico, aniquilar-se-iam facilmente. As ovelhas acabavam por pastorear nas terras onde os agricultores laboravam, dado que ali encontravam muito mais disponibilidade de alimento. A fome indomável delas acabava por destruir os alimentos que serviriam para a nutrição dos lavradores, ademais, aquelas plantas que elas não comiam, elas arruinavam ao pisoteá-las. A animosidade entre os dois grupos se torna cada vez maior, posto que ela perdura assentada na ausência de um expediente que seja realmente eficaz para solucioná-la, ou ao menos, geri-la. Por um lado, a sociabilidade reúne os integrantes de cada grupo em uma espécie de hordas, por outro, a insociabilidade afasta uma comunidade da outra porque se tornam inimigas na disputa pela sobrevivência. A vida em cada um desses agrupamentos não é, todavia, tranquila;

lembramo-nos que a insociável sociabilidade está presente na humanidade enquanto disposição natural, sendo assim, o vínculo estabelecido entre os próprios integrantes de cada horda, ainda que benéfico, sempre é ameaçado a se desintegrar porque é posto continuamente à prova pelo egoísmo humano.

Com o afastamento dos pastores, é oportunizado o ambiente para que em volta das plantações comece a surgir as primeiras aldeias e nelas, como consequência, ocorra o desenvolvimento e aprimoramento da cultura e da arte. Para Kant, foi neste momento em que as primeiras normas jurídicas surgiram; elas promoviam, ainda que rudimentarmente, o equilíbrio dos anseios humanos. As leis potencializavam a sociabilidade, porque elas a possibilitavam em sua excelência, na mesma medida em que a sociabilidade também sujeitava as próprias leis ao melhoramento decorrido do aprimoramento racional promovido por ela. A Natureza força a humanidade a ultrapassar a rudeza social, mas não o faz guiando-a passivamente por meio do instinto ou ainda por meio de uma sabedoria já inscrita em seu âmago, ela o faz na medida em que alimenta a animosidade entre os homens, para que não reste a eles nenhuma outra saída a não ser superá-la.

Os pastores se afastaram para longe, contudo não suficientemente longe ao ponto de esquecerem do solo fértil para as suas ovelhas encontrado anteriormente nas terras dos agricultores. Ao retornarem para junto deles, a força das aldeias passou a ser testada continuamente por meio das investidas dos pastores, bem como de outros grupos errantes. A defesa e o ataque criavam ainda mais unidade dentro dos grupos, na mesma medida em que ameaçava esse vínculo profundo que se edificava sobre um propósito comum. O antagonismo era presenciado, portanto, entre os grupos, mas também dentro deles, tendo em vista que o egoísmo humano molda toda e qualquer relação social.

O modo de vida das aldeias, que em muito superava aquele dos pastores, serviu de aguilhão para que estes também

quisessem congregar das mesmas benesses da reunião social. De acordo com Kant, a cidade propiciava requintes nunca vislumbrados pelos pastores, dentre eles a delicada beleza das mulheres cidadinas, que em muito excedia o rústico encanto das companheiras nômades. A incorporação dos grupos antagônicos ocorre por meio da transposição da disputa entre pastores e agricultores para a intratabilidade social entre os novos e antigos cidadinos. O conflito deixa de ser externo e passa a ser interno. O grau de sociabilidade promove na mesma medida o grau de insociabilidade, e vice-versa.

A humanidade pôde então dar passos mais largos e substanciais em sua história ao conseguir angariar força suficiente para isso. Notemos, todavia, que esse progresso não ocorre simplesmente porque com a união dos dois grupos antagônicos os conflitos desapareceram, mas sim, justamente porque os conflitos que promoveram essa primeira transformação, foram subsumidos nela. A insociabilidade persiste no convívio social, porque prestam manutenção um ao outro. Para Kant, toda sorte de progresso, que lançou a humanidade nos trilhos de sua finalidade, somente foi possível enquanto resultante dos conflitos entre os homens em sua história. A história do prelúdio da humanidade é a história do começo dos conflitos entre os homens, porque é a narrativa sobre o aprimoramento deles, o qual somente é possível enquanto são emulados pela hostilidade que direcionam um ao outro e que os desperta de todo torpor racional.

### **O fim dos conflitos**

Na quinta proposição do ensaio *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, Kant anuncia qual é a finalidade que a Natureza almeja com o cenário ao qual submeteu a humanidade: “o maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que

*administre universalmente o direito*” (KANT, 2011, AA 08:22, p. 10). Da mesma forma que na aurora histórica os homens foram forjados pela insociável sociabilidade a conceberem normas que orientassem os constantes conflitos entre eles, o fim histórico esperado pela Natureza é que essas normas alcancem, também através da intratabilidade social, um grau de excelência em âmbito jurídico-cosmopolita. Daquela primeira regra estabelecida dentro da horda dos agricultores foi plantada uma semente que não cessa de dar frutos, porquanto não deixa de ser fertilizada pela continuidade dos conflitos sociais. Para Kant, quanto mais espaço houver para os embates entre os homens, melhores leis precisarão existir; como consequência, quanto mais rígidas as leis se tornam, mais espaço há para a sociabilidade, a qual implica diretamente no cenário perfeito para a insociabilidade, o que fecha o circuito histórico filosófico em vista de um inesgotável progresso humano.

No ensaio, *À Paz Perpétua*, de 1795, mais especificamente no *Suplemento Primeiro*, Kant demarca como aquela mesma dinâmica tensional inicial se insere num cenário global. Notemos que tão somente a presença dos conflitos em um ambiente no qual as nações já tenham bem desenvolvido códigos jurídicos estruturados, muito superiores àqueles dos primórdios da humanidade, corrobora com a compreensão de que a insociável sociabilidade é uma condição crônica aos homens. Se anteriormente a disputa era sobre um simples fruto, doravante, sob o crivo da civilidade, as dissidências referem-se ao préstimo cultural, religioso, político ou econômico. Com o avanço da técnica, aquelas contendas por meio de combates corporais ou ainda com ferramentas simplórias, que eram utilizadas, por exemplo, para a caça, são substituídas por colossais e contínuas batalhas entre grandes nações, ensejando, inclusive, o que posteriormente passará a ser conhecida como a indústria da guerra.

O ensaio kantiano vem ao encontro dessa nova conjuntura, isto é, uma época na qual o grau de civilidade progrediu fortemente, na mesma medida em que as conflagrações

armadas se tornaram cada vez mais comuns. Por meio de artigos proibitivos e propositivos Kant apresenta as condições necessárias para que uma verdadeira paz possa ser alcançada. O filósofo submete as guerras à dinâmica da Filosofia da História com o intuito de que os contínuos armistícios, que acabam, devido a sua fragilidade, somente abrindo espaço para uma futura guerra, possam ser pensados à luz da verdadeira constituição humana; em outras palavras, para que a paz deixe de se embasar sobre tratados que desconhecem a dinâmica mais íntima da história dos homens, a saber, insociavelmente sociável, e alcance finalmente uma coalização eficaz e duradoura entre as Nações.

As guerras foram as responsáveis por terem espalhado os homens por todos os cantos da Terra, até mesmo naqueles onde voluntariamente não escolheriam povoar. Os homens foram levados às regiões mais hostis e inóspitas do globo, não por causa de um propósito ou por curiosidade, mas em vista de uma necessidade imposta a eles, dado que os territórios com terras mais fecundas já haviam sido povoados. Diante disso, sem força bélica para conquistar tais regiões, tiveram que estabelecer moradia em solos ainda desocupados. A guerra é pensada por Kant, por conseguinte, não como um fato estranho à história humana, isto é, como uma falha no percurso natural dela, mas sim, como um ingrediente indispensável para o progresso do gênero humano. À vista disso, a guerra parece estar enxertada na natureza humana, tanto que os homens a promovem tão facilmente que aparentam amá-la como amam a sua própria liberdade.

O egoísmo entre os Estados é semelhante àquele observado entre os homens, isto é, cada Nação coloca-se continuamente seus interesses à frente das resoluções coletivas. Da mesma maneira que um homem aspira à glória e às posses, um Estado também o faz, porquanto invade territórios alheios, dizima populações inteiras ou ainda retira toda a riqueza de uma colônia em prol do comprazimento da nobreza. Os interesses

expansionistas nada mais são do que a insociabilidade humana incorporada na ganância estatal. Consonante a isso, da mesma forma que um homem não deve ser usado como meio para os intentos de outro homem, porquanto é um ser moral, um Estado também não pode ser empregado como expediente para os interesses de outra Nação. É preciso que por vias legais, tendo em vista que o progresso moral é muito mais lento, essas hostilidades sejam mediadas por uma instância acima dos homens e dos Estados. No caso dos homens, o próprio aparato jurídico-estatal, no caso dos Estados, uma espécie de Liga das Nações, que, diferentemente do poder que um Estado exerce sobre seus súditos, funciona mais como um conselho que intermedia os conflitos mundiais. A insociável sociabilidade força a criação desse tribunal cosmopolita, porque somente por ele é que as Nações poderão ser retiradas de seu estado de natureza.

Kant resgata a narrativa acerca dos primórdios da humanidade neste ensaio, apontando que da caça o homem passou à pesca, e dela, à vida pastoril e agrícola, que foi sucedida pela época do ferro e do sal, que eram comercializados entre as cidades e Estados. A evolução do modo como o homem se relaciona com a terra reverberou na maneira como ele se relaciona com os bens que retira dela e, por consequência, na forma como se relacionam entre si. Com o nascimento do comércio, a humanidade deixa de plantar e criar animais para sua subsistência e passa a produzi-los para que sejam vendidos. O comércio presta grande auxílio na pacificação das Nações, pois a negociação entre os Estados aproxima-os e promove uma convivência pacífica entre eles, haja vista os benefícios que cada um proporciona ao outro.

Em razão da sociabilidade e dos benefícios retirados dela, a humanidade caminha, ainda que não totalmente, tendo em conta a insociabilidade, para uma condição na qual os homens e os Estados possam retirar proveito comum das relações que mantêm entre eles. Se um verdadeiro tratado de paz, como aquele proposto por Kant, visa dar cabo as contínuas guerras

entre as Nações, ele o faz contiguamente ao avanço das relações comerciais internacionais, porquanto um presta auxílio ao outro. Em um ambiente pacificado, os Estados comercializam seus produtos mais facilmente entre si, posto que não encontram nenhum entrave no momento do câmbio. Soma-se a isso o fato de que num Estado em que não há o interesse por uma futura guerra, nenhuma de suas economias serão dispendidas para o aprestamento em prol do conflito. É sabido que por um lado a guerra pode promover a melhoria dos dispositivos jurídicos, nacionais e internacionais, todavia, ela também é a principal responsável pela pobreza de um povo, que amarga a falta de investimentos, por exemplo, na educação, porque todas as finanças foram empregadas na indústria bélica.

O comércio é um importante dispositivo que presta manutenção ao ânimo pacificador entre os Estados, o qual, em conjunto com um tratado de paz que enseja continuamente a diminuição dos conflitos, traz esperança de um futuro de harmonia entre as Nações. Todavia, é importante demarcar novamente, em vista da própria dinâmica da reflexão kantiana, os limites, ou ao menos, as dificuldades que o comércio e os acordos de paz encontrarão na história humana. O fim das guerras implicaria no fim da própria insociabilidade, isto é, numa alteração da própria natureza humana. Somente com o fim dos egoísmos entre os homens e entre os Estados, é que se poderia realmente entrever um ambiente pacificado. Enquanto os homens não deixarem de serem homens, sua natureza sempre os impulsionará a permanecerem nesse jogo social tensional e, na medida em que os Estados forem comandados por homens, eles também estarão sempre sujeitos ao egoísmo estatal. A guerra permanece à espreita dos acontecimentos, e nesse estado de alerta, mantêm-se vivos os móveis humanos, que se obrigam continuamente a encontrar meios legais para que uma guerra seja impedida.

## Conclusão

Podemos concluir, portanto, que o tecido histórico-filosófico é preenchido do começo ao fim pelos conflitos, porque tece-o na direção que lhe é esperada. O abandono da rudeza e a busca de uma paz perpétua somente foram e são possíveis porque há algo que os impulsionam. Sem isso os homens, como Kant mesmo nos alerta, de tão dóceis permaneceriam nos campos, vivendo tranquilamente, como qualquer outro animal, à despeito de toda potencialidade racional que a Natureza lhes deu. Ela somente assegura que os homens consigam desenvolver continuamente as suas disposições. Kant não postula, com isso, uma providência implacável, que joga com a humanidade em vista dos desígnios que ela tem para com eles; a providência certifica-se do progresso somente naquilo que concerne ao aprimoramento humano, ou seja, na medida em que os homens possam se tornar cada vez mais homens, cada vez mais independentes de toda e qualquer determinação alheia. A Natureza promove os meios para que a humanidade possa ousar saber por si mesma, para que alcance a finalidade que lhe é consonante; tais meios, são os *conflitos*, ou como Kant nomeia no ensaio de 1784, a *insociável sociabilidade*. Esse conceito, portanto, pode servir como fio condutor da interpretação da Filosofia da História de Kant, porque promove a sua dinâmica tensional do começo ao fim. Ele a preenche integralmente porque é condição de seu distendimento.

## Referências

KANT, Immanuel. **À paz perpétua. Um projeto filosófico.** Trad. de Bruno Cunha. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2020.

\_\_\_\_\_. **Começo conjectural da história humana.** Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

# O CONTEXTO HISTÓRICO DA POSIÇÃO DE KANT E OS DIREITOS ANIMAIS

Camila Dutra Pereira<sup>1</sup>

## Introdução

Ao discutir sobre a origem dos deveres relativos aos animais, Immanuel Kant cita a série de gravuras *Os Quatro Estágios da Crueldade*, de autoria do artista inglês William Hogarth, datadas de 1751. A abordagem kantiana dos deveres em relação aos animais afirma que evitar a crueldade é o dever mais fundamental, sendo conhecida como posição da "Não-crueldade". Nessa perspectiva, o filósofo cita as gravuras enquanto explica seu ponto de vista, uma vez que fornecem uma rica declaração visual sobre a natureza da crueldade e o status moral dos animais. A narrativa, em suma, é sobre o processo de habituação do personagem Tom Nero à crueldade (STEINTRAGER, 2001, p. 72), inicialmente é praticada contra animais e depois perpetrada também contra humanos.

O dever de evitar a crueldade, em si, não é controverso na ética animal. Inclusive, pensar nos deveres em relação a um animal no sentido de evitar a crueldade é uma forma comum de abordar o assunto ainda hoje. A legislação que protege os animais, inclusive, é frequentemente apresentada sob a rubrica de proibir a crueldade, e muitas das organizações tradicionais que trabalharam para melhorar o tratamento dos animais

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina - UEL. E-mail: camiladutra.filosofia@uel.br.

compartilham dessa visão, descrevendo sua tarefa como a prevenção da crueldade para a promoção da humanidade. Esses são exemplos dos modos pelos quais a noção de crueldade está enraizada na maneira de pensar sobre os males causados aos animais. Como resultado, o apelo para evitar a crueldade como a reivindicação central em nome dos animais tem a vantagem de recorrer a questões usuais da moral comum.

No entanto, com o surgimento de várias críticas às afirmações tradicionais sobre o status moral dos animais, o apelo para evitar a crueldade como base para os deveres em relação aos animais foi abandonado por muitos, a exemplo de Peter Singer, Bernard Rollin, Tom Regan e Steve Sapontzis. Apesar das diferenças entre os críticos, uma característica comum é a rejeição do especismo. A visão da Não Crueldade é vista como uma relíquia de uma era em que aqueles que ajudavam os animais compartilhavam a visão especista daqueles contra os quais os animais precisavam de proteção. A visão da Não Crueldade é vista como falhando em dar o devido lugar ao valor dos próprios animais. É comum que as pessoas, mesmo as que se identificam com o movimento dos direitos animais, se concentrem na crueldade ao pensar no tratamento antiético de animais. Isso levanta a questão de qual papel esse conceito deve desempenhar em uma ética mais esclarecida. É preciso entender por que o conceito de crueldade é atraente como ferramenta em nome dos animais e por que, em última análise, se mostra inadequado se usado em demasia. Para esse propósito, Finsen afirma que as gravuras de Hogarth fornecem um excelente ponto de partida pictórico por traçar o desenvolvimento da crueldade do personagem Tom Nero, focando no crescimento da crueldade desde a infância até a irônica recompensa em sua morte e mutilação (cf. FINSEN, 1986, p. 13). Cada uma das 4 cenas mostra as consequências da crueldade. Embora cada cena pareça capturar um momento isolável, são parte de um processo. Hogarth transmite essa ideia no próprio título da série (*Os Quatro Estágios da Crueldade*), pois a crueldade que ele está interessado em retratar

não pode ser entendida em termos de atos momentâneos ou isoláveis; é, antes, algo maior, consistindo de estágios.

### Os Estágios da Crueldade

Em "A Primeira Etapa da Crueldade" (figura 1), Tom Nero é a figura central de uma cena que nada mais é do que uma orgia de crueldade, perpetrada quase inteiramente por crianças a vários animais. Vê-se uma briga de galos, gatos sendo suspensos pelo rabo e um pássaro tendo os olhos queimados. Em meio a essas brutalidades, Tom pode ser visto enfiando uma flecha no ânus de um cachorro. Um segundo menino segura as pernas do cão, enquanto um terceiro o controla com uma corda no pescoço. Outro menino testemunha o evento e desenha uma imagem primitiva de alguém pendurado na forca, sob a qual aparece o nome "Tom Nero". As vítimas não mostram os efeitos de seu sofrimento (FINSEN, 1983, p. 13). O interesse de Hogarth está mais no vitimizador do que na vítima. Nesse primeiro estágio, as crianças exibem sorrisos agradáveis, com exceção do menino cegando o pássaro, cuja expressão parece particularmente diabólica.

A próxima cena, "O Segundo Estágio da Crueldade" (fig. 2), novamente revela uma abundância de crueldade. Na parte superior, há um burro sobrecarregado sendo esporeado. No centro, um carrinho de cerveja conduzido por um sujeito embriagado atropela uma criança. Em primeiro plano, um pastor golpeia um de seu rebanho (SHESGREEN, 1973, p. 78). O primeiro e o segundo estágios compartilham o tema de brutalizar animais, mas o segundo estágio não envolve mais a brutalidade de crianças. Finsen ressalva que:

A única exceção envolve uma provocação de touros no fundo desta cena. A crueldade manifestada no segundo estágio representa formas mais adultas de

comportamento, brutalidades associadas principalmente ao trabalho. A crueldade lúdica associada à infância constitui o pano de fundo dos tipos de crueldade encontrados na vida dos adultos. Esta é a mensagem central de "Os Quatro Estágios da Crueldade" (FINSEN, 1986, p. 13).

Tom é a figura central da segunda etapa. Hogarth parece sugerir que as falhas de Tom vão crescendo para incluir não apenas a brutalidade do primeiro estágio, mas também a negligência e a ingratidão, à medida que ele agora é cruel com o cavalo. A carruagem está lotada de homens bem-vestidos e bem alimentados, advogados aparentemente mesquinhos. Este estágio coloca a brutalidade no contexto de abusos semelhantes de animais de carga e gado, representando não mais uma aberração, mas algo usual. Se não bastasse a variedade de formas aceitas de crueldade nesta cena, Hogarth inclui anúncios na parede para uma luta de boxe e uma briga de galos. Novamente, há a figura solitária registrando os feitos.

O terceiro estágio, "Crueldade na perfeição" (fig. 3), descreve o crescimento final do personagem cruel de Tom. Tendo engravidado sua amante, ele a matou para não cumprir seu compromisso de fugir com ela. A carta em primeiro plano conta a história de como ela traiu seu empregador ao se preparar para fugir. Espalhados pelo saco que ela carregava está a prata que roubou para eles. A crueldade de Tom agora o levou à corrupção e ao assassinato brutal de outro humano. Sua crueldade cresceu a tais proporções que agora é infligida aos humanos mais próximos a ele. Sua própria expressão parece ser de repulsa por sua ação. A única testemunha dos feitos agora foi substituída por uma multidão. Ao contrário do testemunho dos primeiros dois estágios, a população não observa passivamente os atos, entrando em ação para prender Tom.

A perspectiva de Hogarth é principalmente focada no vitimizador ao invés de nas vítimas da crueldade. Phillip Hallie,

reconhecendo que esse foco é comum nas discussões sobre crueldade, tenta contrabalançá-lo em *The Paradox of Cruelty* (1969), enfatizando a experiência da vítima em sua consideração sobre a natureza da crueldade. Nesse sentido, não seria por acaso focar no vitimizador no pensamento comum sobre a crueldade, e as gravuras de Hogarth exemplificariam muito bem a razão disso. Nos primeiros três estágios, Hogarth retratou algo diferente de atos individuais. A crueldade é um traço de caráter, e é o desenvolvimento desse traço em Tom que testemunhamos nos primeiros três estágios. O sentido em que "Os Quatro Estágios da Crueldade" representa os estágios tem a ver apenas com o vitimizador, as vítimas estão em constante mudança. É por meio do artifício de mudar as vítimas que Hogarth mostra o desenvolvimento de um estágio a outro. A crueldade de Tom aumenta à medida que suas vítimas mudam: primeiro os animais, depois os humanos. Finalmente, Tom se torna sua própria vítima.

O quarto estágio, "A recompensa da crueldade" (fig. 4), descreve essa ruína. Tom, tendo sido executado pelo assassinato da parceira, é usado em uma aula de anatomia (SHES-GREEN, p. 1973, p. 80). Mesmo depois de sua morte, Tom continua a pagar por seus crimes por meio da violação de sua dignidade moral. No canto esquerdo, um homem se dirige ao esqueleto do boxeador cuja luta foi anunciada no segundo estágio, sugerindo que Tom deve segui-lo na exibição pública. A sala está lotada de médicos conversando, lendo ou distraídos do evento principal. O ponto focal da cena é a cabeça de Tom, presa a uma polia com um parafuso no crânio, enquanto o laço do carrasco permanece em seu pescoço. Em um retorno ao primeiro estágio, seu globo ocular está sendo extraído. Apesar de morto, sua expressão é a de quem vive um sofrimento tremendo. Um cachorro come o coração de Tom, completando a recompensa com um toque irônico.

Portanto, Hogarth é uma representação dramática do perigo da crueldade. Como elucida Finsen, "[...] à medida que

se desenvolve e cresce até à sua "perfeição", isto é, a sua forma completa, a crueldade torna-se perigosa não apenas para as suas vítimas originais (animais), direcionando-se também à comunidade humana" (FINSSEN, 1983, 15). A afirmação de que a crueldade com os animais está ligada ao fracasso em viver decentemente na sociedade humana é o ponto que Kant menciona com aprovação ao citar as gravuras de Hogarth. A importância dessa consideração se daria pelo fato de que ser gentil com os animais reforça as tendências para a gentileza e ser cruel com os animais alimenta as tendências para ser cruel com os seres humanos. As gravuras foram utilizadas por Kant para exemplificar a questão, pois oferecem importante lição para as crianças e, por essa razão, "exprime aprovação pelo costume britânico segundo o qual açougueiros e médicos não devem se sentar no banco de jurados porque estão acostumados com a visão da morte e 'insensibilizados'" (NUSSBAUM, 2013, p. 405). Kant apoia a questão da gentileza com os animais, embora não conceba que criaturas sem autoconsciência e capacidade para reciprocidade moral possam ser objetos de dever moral. Nussbaum, a esse respeito, reflete que as opiniões de Kant sobre os animais não estão relacionadas com a cultura judaico-cristã da época, mas expressam suas próprias concepções particulares sobre obrigação moral e humanidade, de acordo com as quais a capacidade para a racionalidade moral é essencial para o status ético.

### **A visão kantiana**

A visão de Kant fornece a extensão lógica do que "Os Quatro Estágios da Crueldade" descreve. Se o problema da crueldade com os animais é que pode nos levar a brutalizar os humanos, então nossa aversão à crueldade com os animais não precisaria ser explicada atribuindo status moral aos próprios animais. A probabilidade de que violações de humanos

resultem em crueldade para os animais é suficiente, para Kant, para explicar o que há de errado nessa crueldade. Sobre essa visão, uma preocupação deveria ser se a afirmação empírica implícita de que a crueldade em um caso leva à crueldade no outro é correta. Se essa afirmação for falsa, nenhum de nossos supostos deveres com os animais, na visão kantiana, viria a ser dever algum e seríamos forçados à posição de que não há nada que se possa fazer a um animal que seja questionável. Contudo, talvez Kant não estivesse comprometido com a proposição de que os deveres com os animais dependem unicamente da conexão com os deveres para com os seres humanos.

Cada ato nas três primeiras cenas é uma etapa no desenvolvimento de um traço de caráter até chegar à perfeição. Os atos juvenis de Tom são, para Hogarth, claramente cruéis à luz dos estágios posteriores. A ênfase no vitimizador em vez de na vítima não é acidental; o conceito de crueldade coloca o caráter de uma pessoa no centro da questão. Para alguns propósitos, focar no caráter do perpetrador é exatamente o que é necessário. Mas a linguagem da crueldade é contraproducente em outros contextos, porque nos direciona ao caráter de um indivíduo, deslocando a discussão em dois aspectos relacionados. Primeiro, tende a produzir defesas do bom caráter dos indivíduos, atitude defensiva que é um obstáculo para o diálogo genuíno sobre o que devemos aos animais. Segundo, como focar a crueldade chama a atenção para o caráter dos indivíduos, essa linguagem sugere que o problema é de aberração pessoal, um indivíduo que saiu dos limites do comportamento aceitável. Sugerir isso é ceder aos que desejam defender tal comportamento como estando em conformidade com padrões atualmente aceitáveis, ou seja, o *status quo*. Um exemplo notável ocorreu quando o Animal Liberation Front (ALF) invadiu alguns laboratórios da Universidade da Califórnia em Riverside (UCR). Os jornais relataram que um porta-voz da ALF acusou de crueldade os experimentos conduzidos nesses laboratórios. A resposta imediata da Universidade foi em defesa dos

pesquisadores, alegando que não houve abusos de animais por parte desses indivíduos. Nesse caso, "abuso" significa "nada fora do comum, no que diz respeito aos procedimentos de pesquisa.

Aqui os dois elementos estão representados: a acusação de crueldade suscitando uma defesa pessoal dos pesquisadores e aquela defesa consiste em colocar o comportamento dos pesquisadores dentro dos padrões institucionais aceitos (FINSSEN, 1983, p. 16). O ponto principal do ato da ALF foi perdido nesta troca, pois seu desafio é de natureza mais fundamental do que permite a linguagem da crueldade. Os pressupostos especistas subjacentes a tais justificativas são o que deve ser questionado. Dado o entendimento comum da natureza pessoal da crueldade, este conceito parece particularmente inadequado para esse propósito. O conceito de crueldade serve melhor quando o ato ou prática em questão é incontroversamente questionável. Poucos que assistem "O primeiro estágio da crueldade" perguntariam se esses atos são realmente cruéis. Mas quando nos voltamos para os usos padronizados de animais na agricultura e na ciência, é menos óbvio que a linguagem da crueldade seja útil. As pessoas não estão prontas para ver cientistas e fazendeiros como cruéis.

A visão da Não-Crueldade sofre uma dificuldade teórica que pode nos ajudar a entender por que a linguagem da crueldade é inadequada para induzir as pessoas a ver que o status quo é questionável. Parte da razão para a hesitação em ver as práticas atuais como cruéis é simplesmente ignorância. Mas onde não existe tal ignorância, o conceito de crueldade simplesmente não serve bem como a categoria ética fundamental, não fornecendo uma medida ou critério do que deve ser evitado. O que é crueldade? Crueldade é sentir prazer ou indiferença ao sofrimento de alguém (crueldade sádica ou não sádica). Em ambos os casos, a crueldade é uma falha em dar conta suficiente ao sofrimento imposto. O sofrimento de um animal terá sido devidamente considerado, quando ponderarmos apropriadamente

sobre seu lugar entre os outros valores envolvidos na situação. Que lugar tem o sofrimento ou dano de um animal em um esquema de valores? Está implícito em qualquer julgamento de crueldade o julgamento de que o sofrimento de alguém é demais, mas uma proibição geral de crueldade não pode, por si mesma, nos dizer o quanto é demais. A decisão de que algo é cruel não fornece um critério útil para decisões sobre casos controversos, pressupondo um meio independente de fazer esse tipo de julgamento.

O desvio da atenção da vítima para o vitimizador no conceito comum de crueldade pode nos fazer focar no perpetrador: 'sem fornecer insight suficiente sobre o verdadeiro locus de valor, a vítima, e é precisamente este insight mais profundo sobre o valor da vítima de instituições que nossa sociedade precisa. Como Hogarth descreve, a linguagem da crueldade tem lugar importante na avaliação das virtudes e vícios humanos. Mas, se quisermos refletir a compreensão de que os animais constituem um locus de valor independente do significado de nossas ações para nós mesmos, devemos empregar outros conceitos, como respeitar os interesses e direitos dos animais. Somente assim entenderemos o papel importante, mas limitado, que o conceito de crueldade pode desempenhar na defesa de mudanças sérias nas relações da sociedade com os animais.

De todo modo, fica claro que o estudo da ética kantiana é fundamental para os especialistas em ética animal em razão do impacto das categorias e da terminologia nesse campo. Um legado kantiano pode ser observado na proibição da instrumentalização excessiva de animais. No entanto, o status moral dos animais é um problema particular para os kantianos (CAMENZIND, 2021, p. 02). Como O'Neill sintetiza, embora as reivindicações em nome de seres não racionais sejam fáceis de afirmar, são difíceis de estabelecer" (O'NEILL, 1998, p. 220). Nesse sentido, três tipos de estratégias foram adotados em reação à negação de Kant do status moral aos animais: (a) Kant se enganou ao excluir seres não racionais da comunidade moral e que sua

estrutura ética pode acomodar uma posição melhorada sobre a posição moral dos animais (WOOD, 1998; FRANKLIN, 2005; DEAN, 2006); (b) modifica a ética de Kant significativamente, adicionando aos conceitos centrais de autonomia e dever conceitos emprestados de teorias não kantianas (REGAN, 2004; KORSGAARD, 2018). Como essas estratégias introduzem revisões importantes da ética de Kant e às vezes distorcem os componentes centrais; (c) uma terceira abordagem defende que a abordagem indireta de Kant dá conta das obrigações com os animais. Nesse caso, seria desnecessário estabelecer deveres diretos para com os animais, porque a noção kantiana de que há deveres indiretos teria consequências práticas de longo alcance. Nessa perspectiva, serão examinados os argumentos para a visão do dever indireto de Kant, focando especialmente nas consequências práticas alegadamente de longo alcance.

Basaglia resumiu várias razões pelas quais a ética de Kant é atraente para os kantianos contemporâneos, dentre os quais o rigor dos deveres para com os animais e a imunidade da sua ética a dificuldades que cercam o utilitarismo: o problema de que os interesses da maioria superarão os da minoria (cf. BASAGLIA, 2018, p. 1725-1728). Em seu relato, Lara Denis observa que Kant vai mais longe do que o utilitarista, formulando deveres para com os insetos (DENIS, 2000, p. 418). Contudo, a discussão de Denis foi publicada em 2000. Desde então, novas descobertas científicas sobre a sensibilidade dos insetos deram um ímpeto renovado à discussão (cf. KLEIN, 2016; MONSO, 2018; LOW, 2012). Se a ciência pode fornecer razões convincentes de que os insetos são sencientes, os utilitaristas os reconhecerão como entidades moralmente relevantes, deixando o argumento de Denis desatualizado. Altman argumenta, na mesma linha, que as restrições de Kant sobre o uso de animais são consistentes com as posições não antropocêntricas na ética ambiental, comparando as objeções de Kant aos maus tratos com as críticas expressas pelo utilitarismo de preferência de Peter Singer e a visão dos direitos animais de Tom Regan (cf.

ALTMAN, 2014, p. 16). Discutindo a morte de animais para o prazer culinário trivial, o manuseio de animais de trabalho, caça por esporte, cenários de barcos salva-vidas e experimentação animal, Altman conclui que “as implicações da posição de Kant aqui não contradizem os direitos dos animais e as teorias de bem-estar animal” (ALTMAN, 2014, p. 20). Da mesma forma, Patrick Kain comenta que: “[...] não está claro que a teoria de Kant exige, em um nível fundamental, muito menos consideração pelos animais não humanos do que muitos de seus rivais” (KAIN, 2010, p. 232). Desse modo, em seu contexto histórico, os escritos de Kant sobre o tratamento humano dos animais poderiam ser vistos como progressivos. Na *Metafísica dos costumes*, Kant cobre uma ampla gama de relações entre humanos e animais e menciona vários deveres (KANT, 2013a, p. 443). Na linguagem de hoje, as áreas aqui seriam consumo de gado, pesquisa animal, manutenção de animais de estimação e vida selvagem. Esses deveres não refletem meramente as atitudes morais ocidentais e de bom senso em relação ao tratamento dos animais. Eles vão além disso, pois os deveres são negativos e positivos. De acordo com Kant, só podemos matar animais sem dor, de modo que o tratamento violento e cruel de animais é proibido (KANT, 2013a, p. 443). Embora haja permissão para usar animais de trabalho como fonte de energia, não podem ser usados além de suas capacidades. Com sua proibição do uso de animais em experimentos físicos agonizantes por mera especulação ou no esporte quando existem alternativas para alcançar o mesmo fim, Kant está de acordo com os chamados princípios dos 3Rs, pelos quais um experimento envolvendo animais é moralmente permitido se não existe um método alternativo (substituição); não são usados mais animais do que o necessário (redução); e o mínimo dano possível é infringido aos animais (refinamento) (RUSSEL; BURCH, 1959).

Kant também elogia Gottfried Leibniz, que, ao observar e manusear um pequeno verme, colocou-o suavemente de volta em uma folha para que não sofresse danos. Mais uma vez, ao

endossar a noção de que os proprietários devem ser gratos a seus cavalos, ou cães, por seu longo serviço como se fossem membros da família, Kant vai além de muitas leis de bem-estar atuais. Em defesa de Kant, deve-se ainda mencionar que na *Metafísica da costumes* os animais são protegidos pela mais alta categoria de dever - os deveres perfeitos para consigo mesmo como um ser moral. Isso fortalece a importância da relação humano-animal e significa que a posição de Kant, na *Metafísica da costumes*, deve ser diferenciada de outras visões do dever indireto, como o contratualismo clássico e várias formas de antropocentrismo. De acordo com o argumento moral de Kant contra a crueldade, torturar animais é inadmissível mesmo que o animal não seja protegido por seu status de propriedade, e mesmo que nenhum terceiro seja afetado negativamente. Como consequência, a posição seria imune a certas críticas levantadas contra outras visões do dever indireto. O alcance desses deveres e sua posição dentro do sistema de deveres explicam por que alguns kantianos argumentam que os animais são protegidos o suficiente na estrutura de Kant.

### **As limitações teóricas da ética kantiana para os animais**

Embora a relação humano-animal proposta esteja em conformidade com a moralidade de senso comum contemporânea, a conclusão de que Kant pode ser comparado aos teóricos dos direitos animais e do bem-estar, ou que ele vai além do utilitarismo, é prematura. A defesa da visão do dever indireto de Kant superestima o alcance moral da visão do dever indireto, subestima as diferenças fundamentais entre a posição de Kant e as visões do dever direto, e falha em fornecer uma visão satisfatória do argumento que mostra por que os humanos têm permissão para usar animais como meros meios em geral.

Apesar de suas implicações práticas historicamente progressivas, e da apresentação dada por seus defensores, o relato

de Kant difere marcadamente no nível prático dos relatos dos críticos de hoje. A visão dos direitos animais formulada por Regan leva inevitavelmente ao veganismo, à abolição da experimentação animal e à dissolução abrangente da agricultura animal e da caça recreativa, porque essas práticas violam os direitos animais à integridade corporal ou seu direito fundamental à vida. Em contraste com Kant, a posição de Regan proíbe o abate indolor de animais e qualquer método de desenvolvimento de drogas ou teste de toxicologia que envolva angústia para os animais, mesmo se "empregados para um bom propósito". Logo, há uma grande diferença no nível prático entre a visão do dever indireto de Kant e a teoria dos direitos animais. O "princípio da igualdade de consideração de interesses" exige que consideremos e pesemos os interesses de humanos e animais de maneira imparcial. Como Singer disse, "um interesse é um interesse, seja quem for que o interesse (SINGER, 2011, p. 20). Embora a pesquisa com animais não seja categoricamente proibida, mesmo a pesquisa que é feita em prol de um bom propósito pode ser moralmente proibida se o dano causado aos animais supera os benefícios humanos resultantes. Isso significa, para Camenzind (2021, p. 05), que a afirmação de Basaglia (BASAGLIA, 2018, p. 1726) de que a força da posição de Kant sobre a experimentação animal é semelhante à da utilitarista que Peter Singer defende não é convincente

As condições de Kant de experimentação animal eticamente permitida são (a) benefícios importantes para a ciência ou sociedade (necessidade instrumental) e (b) redução do dano esperado para os animais envolvidos ao mínimo (princípios dos 3Rs). Embora utilitaristas concordem com Kant nesses dois requisitos, não os consideram suficientes. O utilitarista desejará (c) executar uma análise de benefício-dano. Dentro da ética de Kant, a justificativa de "experimentos físicos agonizantes" não requer esta última etapa de análise de benefício-dano. Na ética de Kant, os interesses e o bem-estar dos animais não são em si mesmos dados para consideração moral. Esta é uma diferença

categórica no nível fundamental que segundo Camenzind afirma que não devemos subestimar as diferenças entre Kant e seus críticos animalistas hoje.

Também a suposta vantagem da filosofia moral de Kant sobre outras teorias decorrentes do fato de que inclui invertebrados na esfera moral é infundada. Ao contrário de biocentristas como Taylor (1989), Kant não respeita o verme de Leibniz de uma forma moral. O uso de animais é fortemente restringido por Kant com referência, não aos interesses dos animais, mas aos deveres para consigo mesmo e aos deveres para com os outros. Em outras palavras, como os animais não são seres que podem ser respeitados (no sentido moral), seus interesses, sentimentos e necessidades não são moralmente consideráveis e não podem triunfar nem ser pesados contra interesses humanos. Há um contraste entre essas observações e a estrutura dos direitos animais. A ideia de que o abate de um bezerro por prazer culinário, ou o uso experimental de primatas em pesquisas, ou a queima de um gato vivo não contam moralmente é, para alguns filósofos, incompreensível. Na visão dos direitos de Regan, todos os seres sencientes possuem valor inerente e, portanto, têm o mesmo direito moral a um tratamento respeitoso (REGAN, 2004, p. 279). No utilitarismo, em que os interesses de uma minoria de animais podem ser sacrificados em prol da maioria humana, seus interesses ainda contam moralmente e são avaliados imparcialmente. Mesmo na visão de bem-estar animal do senso comum, que protege minimamente os animais e apenas proíbe a imposição de sofrimentos desnecessários, os interesses dos animais são moralmente considerados. Isso não significa que essas posições éticas sejam superiores às de Kant no que diz respeito à sua base justificativa, mas mostra que, em um nível fundamental, as diferenças são imensas.

Contra a consideração moral dos animais, Kant distingue nitidamente pessoas e coisas (KANT, 2015, p. 428). Pessoas são definidas como seres moralmente autônomos com a habilidade de agir moralmente. Têm dignidade, o que os torna

sujeitos de respeito moral. Os animais, ao contrário, são excluídos da comunidade moral, possuindo apenas um valor relativo condicional para as pessoas. O status de propriedade (legal e moral) dos animais é o próximo ponto em que a visão de Kant é incompatível com as visões dos direitos dos animais - como, por exemplo, Gary Francione argumenta em *Animals, Property and the Law* (1995). Neste contexto, as legislações da Áustria (1988), Alemanha (1990) e Suíça (2003) decretaram que os animais, nominalmente, não são mais coisas. Logo, a distinção estrita entre pessoas e coisas não é evidente - especialmente porque remonta à lei romana, em que a categoria das coisas incluía não apenas animais, plantas e entidades não vivas, mas também crianças e escravos. Portanto, a distinção, como um fato cultural e historicamente contingente, não deve ser considerada como auto evidente, nem a modificação de Kant dela ser tomada como certa, porque aqui a distinção dominante no direito romano é dissolvida, embora esta mudança de paradigma não tenha alterado muito a situação dos animais na prática (STUCKI, 2012, p. 146). No final, o status de propriedade dos animais mostra que existe uma lacuna intransponível entre a ética de Kant e a visão dos direitos dos animais.

Quando se trata da relação humano-animal, a posição de Kant não está apenas em conflito com a ciência do século XXI, mas também insuficientemente apoiada por argumentos. Do ponto de vista científico, em um mundo pós-darwiniano, os seres humanos são, como as outras espécies, um produto arbitrário da evolução. Os animais vivem suas próprias vidas, se reproduzem independentemente dos seres humanos e têm suas próprias comunidades e necessidades individuais de bem-estar. Assim, nossos próprios padrões morais exigem que todos os seres sencientes tenham uma vida confortável e feliz, tratando todos os animais com compaixão e respeito, como fins em si mesmos, não como meros meios para os nossos próprios fins.

Atualmente, parece estranho presumir que os animais estão na Terra para servir aos fins humanos, como Kant pode

ter suposto ao vislumbrar os animais são coisas “com as quais se pode fazer o que quiser” (KANT, 2013b, p. 127). Os kantianos podem responder que Kant argumenta, não em um nível científico, mas normativo. Ele não apresenta uma descrição do mundo, mas oferece uma imagem normativa de como o mundo deveria ser. Quais são os argumentos para a conclusão de que os animais são meios para os fins humanos e que têm apenas valor relativo para os seres racionais? Um tipo de dogmatismo sobre a divisão humano-animal aparece em toda a obra de Kant, que assume que os animais são criaturas não racionais e que, portanto, não merecem respeito moral.

Em *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Kant introduz um argumento de regressão - também chamado de argumento por eliminação (DEAN, 2006, p. 118), em sua derivação da fórmula da humanidade (KANT, 2015, p. 427). Nesse argumento, exclui três possuidores potenciais de valor absoluto: fins relativos que são baseados em inclinações, inclinações em si e animais (cujas ações surgem apenas da inclinação). Mas a conclusão de Kant de que os animais não são fins em si mesmos não é convincente, pois não fornece nenhuma explicação ou justificativa adicional, e é amplamente aceito entre os kantianos que a axiologia de Kant é mais pressuposta do que propriamente fundamentada. Mesmo que Kant esteja certo ao dizer que as pessoas com capacidade de autonomia são fins em si mesmas com valor absoluto, isso não quer dizer que tudo o mais tenha apenas valor relativo. No entanto, isso é exatamente o que ele afirma ao longo de sua obra. Animais, no entanto, devem ser considerados sujeitos-de-uma-vida, seres com experiências e interesses independentes que não estão necessariamente ligados a pessoas, com bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial vai bem ou mal para eles, logicamente independentemente de sua utilidade para os outros e logicamente independentemente de serem o objeto dos interesses de outra pessoa.

Sobre as características mencionadas por Kant para diferenciar humanos dos animais - autoconsciência, racionalidade ou autonomia moral - Camenzind pondera que é uma questão em aberto se isso tem de resultar em uma relação de dominação em que os animais não são mais considerados "como semelhantes, mas como meios e instrumentos a serem usados. Em vez de entregar uma prerrogativa de usar todos os animais, o critério poderia levar a uma relação de cuidado compassivo. A ideia essencial do argumento da reciprocidade é que a moralidade consiste em relações recíprocas de obrigação que existem entre pessoas. Todo ser (humano) autônomo é, ao mesmo tempo, legislador, além de subordinado, da lei moral, resultando em relações simétricas entre pessoas e na "união sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns". Como os animais não são seres moralmente autônomos, não podem ser obrigados e não podem ser responsabilizados por suas ações. No entanto, é impossível tirar qualquer conclusão disso sobre o valor dos animais, ou sobre a maneira certa de tratá-los. Isso pode ser ilustrado com a analogia de "cidadãos passivos" na filosofia política de Kant (KANT, 2013a, p. 314). Embora cidadãos passivos, como mulheres e crianças não tenham "personalidade civil" e não participem ativamente na legislação, ainda estão protegidos pela lei feita por cidadãos ativos. Por seu ponto de vista sobre mulheres, Kant merece crítica. Em particular, deve-se perguntar por que elas são excluídas do processo legislativo (ao contrário das crianças, atendem aos critérios de raciocínio e participação na legislação). Do fato de que os cidadãos ativos se relacionam reciprocamente, não se pode concluir que os cidadãos passivos tenham apenas um valor instrumental para os cidadãos ativos; nem podemos inferir que os cidadãos ativos têm o direito de tratar os cidadãos passivos como meros meios.

## Considerações finais

De início, vimos que Kant cita a série de gravuras *Os Quatro Estágios da Crueldade* ao discutir sobre a origem dos deveres relativos aos animais. O presente artigo expressou que sua abordagem dos deveres em relação aos animais, conhecida como “Não-Crueldade”, afirma que evitar a crueldade é o dever mais fundamental. Com o surgimento de várias críticas às afirmações tradicionais sobre o status moral dos animais, o apelo para evitar a crueldade como base para tais deveres foi abandonado por muitos teóricos.

Foram analisadas tais gravuras, mostrando como cada estágio evoluiu para demonstrar a crueldade do personagem se direcionando inicialmente aos animais e depois aos humanos. Logo, pudemos notar que Hogarth é uma representação dramática do perigo da crueldade.

Tendo analisado os estágios em questão, analisamos a visão de Kant a respeito dos animais, que fornece a extensão lógica do que "Os Quatro Estágios da Crueldade" descreve. Na concepção do filósofo, a probabilidade de que violações de humanos resultem em crueldade para os animais é suficiente para explicar o que há de errado nessa crueldade. Sobre essa visão, analisamos que uma preocupação deveria ser se a afirmação empírica implícita de que a crueldade em um caso leva à crueldade no outro é correta. Contudo, talvez Kant não estivesse comprometido com a posição de que os deveres com os animais dependem unicamente da conexão com os deveres para com os humanos. Notamos, ainda, que o estudo da ética kantiana é fundamental para os especialistas em ética animal em razão do impacto das categorias e da terminologia nesse campo. No entanto, o status moral dos animais é um problema particular para os kantianos. Nesse sentido, analisamos os três tipos de estratégias que foram adotados em reação à negação de Kant do status moral aos animais: (a) Kant se enganou ao excluir seres não racionais da comunidade moral e sua estrutura ética pode

acomodar uma posição melhorada sobre a posição moral dos animais; (b) modifica a ética de Kant, adicionando aos conceitos centrais de autonomia e dever conceitos emprestados de teorias não kantianas; (c) a abordagem indireta de Kant dá conta das obrigações com os animais. Logo, seria desnecessário estabelecer deveres diretos para com os animais, porque a noção kantiana de que há deveres indiretos teria consequências práticas de longo alcance.

No mais, vimos que Basaglia resumiu várias razões pelas quais a ética de Kant é atraente para os kantianos contemporâneos, dentre as quais o rigor dos deveres para com os animais e a imunidade da sua ética a dificuldades que cercam o utilitarismo: o problema de que os interesses da maioria superarão os da minoria. Altman argumenta que as restrições de Kant sobre o uso de animais são consistentes com as posições não antropocêntricas na ética ambiental, comparando as objeções de Kant aos maus tratos com as críticas expressas pelo utilitarismo de preferência de Peter Singer e a visão dos direitos animais de Tom Regan.

Concluimos que, em seu contexto histórico, os escritos de Kant sobre o tratamento humano dos animais poderiam ser vistos como progressivos. Na *Metafísica da costumes*, Kant cobre uma ampla gama de relações entre humanos e animais e menciona vários deveres. Na linguagem de hoje, as áreas aqui seriam consumo de gado, pesquisa animal, manutenção de animais de estimação e vida selvagem.

Vimos que, de acordo com o argumento moral de Kant contra a crueldade, torturar animais é inadmissível mesmo que o animal não seja protegido por seu status de propriedade, e mesmo que nenhum terceiro seja afetado negativamente. Assim, a posição é imune a certas críticas levantadas contra outras visões do dever indireto. Desse modo, o alcance desses deveres e sua posição dentro do sistema de deveres explicam por que alguns kantianos argumentam que os animais são protegidos o suficiente na estrutura de Kant.

Analisamos, ainda, as limitações teóricas da ética kantiana para os animais. De início, vimos que é prematura a conclusão de que Kant pode ser comparado aos teóricos dos direitos animais e do bem-estar, muito embora a relação humano-animal proposta esteja em conformidade com a moralidade de senso comum contemporânea. Isso porque a defesa da visão do dever indireto de Kant superestima o alcance moral da visão do dever indireto, subestima as diferenças fundamentais entre a posição de Kant e as visões do dever direto, e falha em fornecer uma visão satisfatória do argumento que mostra por que os humanos têm permissão para usar animais como meros meios em geral. Nessa perspectiva, apesar de suas implicações práticas historicamente progressivas, e da apresentação dada por seus defensores, o relato de Kant difere marcadamente no nível prático dos relatos dos críticos de hoje.

Deve-se ter em mente que, embora a relação humano-animal não fosse uma preocupação central de Kant, o exame da questão animal dentro da estrutura da ética de Kant nos leva a pensar mais cuidadosamente sobre os argumentos e conceitos centrais na filosofia moral kantiana. A interface entre a ética de Kant e a ética animal contemporânea nos incentiva a desenvolver uma clareza conceitual melhorada sobre a natureza e os limites do conceito de dever de Kant e sobre o foco e os pontos cegos nessa filosofia moral. A questão animal pode ser usada como uma ferramenta metodológica para examinar e desafiar a ética de Kant.

### Referências

ALTMAN, M.C. Animal Suffering and Moral Character. In **Kant and Applied Ethics. The Uses and Limits of Kant's Practical Philosophy**; Altman, M.C., Ed.; Wiley-Blackwell: Malden, MA, USA, 2014. pp. 13–44.

- BASAGLIA, F. Kants tierethisches Argument. In *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*; Waibel, V.L., Ruffing, M., Wagner, D., Eds.; De Gruyter: Berlin, Germany; Boston, 2018; pp. 1721–1728.
- CAMENZIND, S. **Kantian Ethics and the Animal Turn**. On the Contemporary Defense of Kant's Indirect Duty View. *Animals* 2021, 11, 512.
- DEAN, R. **The Value of Humanity in Kant's Moral Theory**; Oxford University Press: Oxford, UK, 2006.
- DENIS, L. Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration. *Hist. Philos. Q.* 2000, 17, 405–423.
- FRANKLIN, J.H. **Animal Rights and Moral Philosophy**; Columbia University Press: New York, NY, USA, 2005.
- FRANCIONE, G. **Animals, Property and the Law**; Temple University Press: Philadelphia, 2007.
- FINSEN, Lawrence. His Heart Exposed to Prying Eyes, To Pity Has No Claim: Reflections on Hogarth and the Nature of Cruelty," **Between the Species**: Vol. 2: Iss. 1, Article 5, 1986.
- HALLIE, Phillip. **The Paradox of Cruelty**. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1969.
- KLEIN, C.; Barron, A.B. Insects have the Capacity for Subjective Experience. *Anim. Sentience* 2016, 9, 1–52.
- KAIN, P. Duties Regarding Animals. In **Kant's Metaphysics of Morals**; Denis, L., Ed.; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2010; pp. 210–233.
- KORSGAARD, C.M. **Fellow Creatures. Our Obligation to Other Animals**; Oxford University Press: Oxford, UK, 2018.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; Gregor, M., Timmermann, J., Eds.; **Groundwork of the Metaphysics of Morals**, Cambridge Un. Press: Cambridge, UK, 2015.
- KANT, Immanuel. **Lectures on ethics**. Nova York: Harper Torchbooks, 1963.

- KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.
- KANT, I. **Metaphysik der Sitten**; Tugendlehre; Gregor, M., Ed.; *The Metaphysics of Morals*, Translator; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2013a.
- KANT, I. **Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**. In *Anthropology from a Pragmatic Point of View*; Loudon, R.B., Ed. and Translator; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2013b.
- KORSGAARD, C.M. Kantian Ethics, Animals, and the Law. *Oxf. J. Leg. Stud.* 2013, 33, 629–648.
- LOW, P. **Cambridge Declaration on Consciousness**. 2012. Available online: <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclaration\OnConsciousness.pdf>.
- MONSO, S. Why Insect Sentience Might not Matter very Much. In **Professionals in Food Chains**; Springer, S., Grimm, H., Eds.; Wageningen Academic Publishers: Wageningen, 2018; pp. 375–380.
- NUSSBAUM, Martha C. **Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie**. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2013.
- O'NEILL, O. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature II. Necessary Anthropocentrism and Contingent Speciesism. In **Aristotelian Society, Supplementary Volumes**; The Aristotelian Society: London, UK, 1998; Volume 72, pp. 211–228.
- REGAN, Tom. **The Case for Animal Rights**; University of California Press: Berkeley, CA, USA; Los Angeles, CA, USA, 2004.
- RUSSELL, W.M.S.; BURCH, R.L. **The Principle of Humane Experimental Technique**; Methuen & Co Ltd.: London, UK, 1959.

- STUCKI, S. Rechtstheoretische Reflexionen zur Begründung eines tierlichen Rechtssubjekts. In **Animal Law. Developments and Perspectives in the 21st Century**. Zürich, 2012 pp. 143–172.
- SINGER, P. **Practical Ethics**; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2011.
- SHESGREEN, Sean. **Engravings by Hogarth**. New York: Dover, 1973.
- STEINTRAGER, James A. Monstrous appearances: Hogarth's "Four stages of Cruelty" and the Paradox of inhumanity. *The Eighteenth Century*, Vol. 42, No. 1, 2001, pp. 59-82.
- TAYLOR, P.W. **Respect for Nature. A Theory of Environmental Ethics**; Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 1989.
- WOOD, A.W. Kant on Duties regarding Nonrational Nature I. In **Aristotelian Society, Supplementary Volumes**; The Aristotelian Society: London, UK, 1998; Volume 72, pp. 189–210.



# A PASSAGEM DA METAFÍSICA DA NATUREZA PARA A METAFÍSICA DOS COSTUMES EM IMMANUEL KANT

Luan Rafael de Oliveira Castro<sup>1</sup>

## Introdução

Desde os gregos clássicos, a investigação das causas primeiras recebe especial atenção no campo das pesquisas filosóficas. Com diferentes direcionamentos e interpretações ao longo dos séculos, a metafísica, como foi chamada essa investigação em Aristóteles, possui defensores e condenadores importantes em seu percurso até a modernidade, onde, na filosofia de Immanuel Kant, é investigada em seu sentido geral e, posteriormente, na possibilidade de ser direcionada ao que ele considerou o lugar seguro de uma ciência. Apesar de não ser uma tarefa simples, a primeira questão aqui apresentada busca recuperar, em um breve resumo, a compreensão de o que era a metafísica aristotélica e como ela seguiu caminho no idealismo transcendental crítico de Kant. Posteriormente, busca-se apresentar a interpretação kantiana de metafísica, bem como ele dividiu essa investigação em sua filosofia em *metafísica da natureza* e *metafísica dos costumes*.

Ainda que, desde Platão, em *A república*, existisse uma proposta de investigação de uma *ciência das ciências*, foi apenas com Aristóteles que a metafísica ganhou um corpo mais nítido.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ética e Filosofia Política no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ).

O título “metafísica” foi redigido por Andrônico de Rodes ao organizar os escritos que se encontravam após o livro da física e, a partir de então, serviu como nome para as investigações filosóficas que possuíam esse caráter de extrapolar os sentidos empíricos de experiência física, considerando uma espécie de princípio imaterial.

Nesses escritos, Aristóteles defende uma Filosofia Primeira, ao definir que:

Existe uma ciência que considera o ser enquanto ser e as competências que lhe competem enquanto tal [e essa ciência] não se identifica com nenhuma das outras ciências particulares [porque] nenhuma das outras ciências considera universalmente o ser enquanto ser, mas delimitando uma parte dele, cada uma estuda as características dessa parte (ARISTÓTELES, 2002, p. 131).

Assim, o empreendimento da Filosofia Primeira é compreendido como uma investigação das *causas primeiras*, que tem como referência o princípio de causa e efeito que se deriva da tradição da escola Socrática, compreendendo que tudo que acontece no mundo experiencial (efeito) deriva de uma espécie de evento anterior numa dimensão não-experiencial (causa), com exceção da causa não causada, isto é, a causa primeira de todas as outras. Por conseguinte, a metafísica se ocupa do empreendimento de investigar essa causa primeira e suas deliberações possíveis.

Aqueles que se dedicaram à história da filosofia têm sempre em mente o caráter de investigação da metafísica como sendo, a partir da visão aristotélica, primordialmente, superior às ciências particulares. Primeiro porque ela se preocupa com a investigação da essência; segundo porque ela se ocupa de uma investigação universal (ainda que alguns de seus assuntos permeiem campos mais particulares). Marilena Chauí defende que

o objeto de investigação da Filosofia Primeira é, com efeito, a *essência*; em suas palavras: “a Filosofia Primeira é o estudo ou o conhecimento da essência das coisas ou do ser real e verdadeiro das coisas, daquilo que elas são em si mesmas, apesar das aparências que possam ter e das mudanças que possam sofrer” (CHAUÍ, 2000, p. 267). Por isso, compreende-se que Aristóteles se distancia de Platão, pois, pretende partir do mundo das sensações até a inteligência, o que seu antecessor consideraria um erro por defender o mundo da sensação como ilusório.

Nicola Abbagnano é enfático e suscita que a metafísica “como foi entendida e projetada por Aristóteles, é a ciência primeira no sentido de fornecer a todas as outras o fundamento comum, ou seja, o objeto a que todas elas se referem e os princípios dos quais todas dependem” (ABBAGNANO, 2007, p. 661). Para Michael Loux seria possível apontar duas explicações distintas, mas, conectadas entre si, do que é a metafísica nos domínios da filosofia de Aristóteles: “há a ideia de uma disciplina departamental ocupada com a identificação das primeiras causas (...); e, por outro lado, há a ideia de uma disciplina universal ou perfeitamente geral cuja tarefa é considerar as coisas pela perspectiva de que se trata de seres ou existentes, e dar uma caracterização geral de todo o domínio do ser” (LOUX, 2008, s.p.). Assim, percebe-se que a investigação metafísica também possui uma pretensão disciplinar desde seu início, com a finalidade de subsidiar os preceitos em comum a todas as ciências posteriores, que Aristóteles chamou de ciências particulares.

Contudo, a metafísica não se viu livre de críticas ao longo de seu percurso. Em meados dos séculos XV e XVII, houve a ascensão da ideia de que a física aristotélica poderia ser substituída por uma espécie de pensamento lógico-matemático formal. Nessa mesma época, o movimento empirista tomava forma e, como seu fundamento essencial era a defesa de que todo conhecimento deveria ser justificado experiencialmente através das sensações, a metafísica começou a perder força (cf. LOUX, 2008). É após um conflito intelectual sobre a

possibilidade ou impossibilidade da metafísica e seus domínios, que Kant inicia o seu projeto filosófico, contrapondo-se ao que ele interpretou como uma disputa entre racionalismo e empirismo.

### A configuração de uma metafísica kantiana

Kant defende, no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* (CRp), que “houve um tempo em que ela [a metafísica] era considerada a *rainha* de todas as ciências; e, se a intenção for tomada pelo ato, então ela merecia de fato, devido à elevada importância de seu objeto” (KANT, CRp, A VIII). Para Kant, a metafísica havia sido minada pelas disputas intelectuais que o antecederam e era merecedora de mais destaque no campo das investigações filosóficas. Ele atribui a David Hume os créditos pelo despertar de seu “sono metafísico”, que, primeiramente:

É indagar, antes de tudo, se a metafísica é possível e, se for, em que condições é possível. Despertar do dogmatismo é elaborar uma **crítica da razão teórica**, isto é, um estudo sobre a estrutura e o poder da razão para determinar o que ela pode e o que ela não pode conhecer verdadeiramente (CHAUÍ, 2000, p. 294).

Portanto, ao despertar do sono dogmático que incita a aceitação de princípios essenciais metafísicos sem questionar, a primeira questão de Kant visa compreender a possibilidade da existência da metafísica. Mas, conforme pondera Otfried Höffe (2005), a metafísica na época de Kant havia sofrido muito com as disputas que a permearam, criando sobre ela uma atmosfera quase mística com um duelo de necessidade e impossibilidade. Ele aponta que:

Kant nos confronta com a condição precária da metafísica, a qual aparece como necessária e ao mesmo tempo impossível. Pois impõe-se à razão humana certas questões que não podem ser rejeitadas, mas tampouco podem ser respondidas (A VII). Tais questões não podem ser rejeitadas porque a razão busca, ante a variedade de observações e experiências, certos princípios gerais que revelem essa variedade, não como um caos, senão como um todo estruturado, como coesão e unidade. Já as ciências naturais procuram por tais princípios, que elas unificam em teorias gerais. A metafísica não quer outra coisa a não ser continuar perguntando até o final, em vez de parar a meio caminho (HÖFFE, 2005, p. 34).

Höffe toca precisamente a natureza dos conflitos envolvendo a metafísica, pois, essas problemáticas sempre “impõe-se” à razão humana e, na mesma medida, não podem ser suficientemente respondidas. Por isso, através dos séculos, a metafísica sofreu duras críticas, na medida em que não poderia responder essas questões de maneira que fornecesse provas empíricas de suas conclusões e, ao mesmo tempo, pela variedade de interpretações que poderia fornecer.

Por seu turno, o primeiro ponto a considerar para compreender a metafísica kantiana são os objetivos das investigações de Kant. Conforme ele mesmo disserta em sua primeira *Crítica*: “Todo o interesse de minha razão (tanto o especulativo como o prático) se unifica em três questões a seguir: 1) *O que posso saber?* 2) *O que devo fazer?* 3) *O que me é permitido esperar?*” (KANT, CRp, B 833). A primeira questão seria especulativa, a segunda é prática e a terceira, por sua vez, é prática e teórica. Essas três questões culminariam numa quarta, a saber: que é o homem?

Ainda em seu empreendimento filosófico, Kant questiona se a metafísica seria possível enquanto conhecimento seguro na forma de um conhecimento científico. No prefácio à segunda edição da CRp, ele percebe que “Na metafísica, é preciso voltar inúmeras vezes sobre o caminho, pois se percebe que ele não conduz aonde se quer chegar” (KANT, CRp, B XIV). Considerando que o procedimento metafísico, até então, havia sido um tatear às cegas, ele insiste: “até que ponto devemos confiar em nossa razão, se em um dos mais importantes aspectos de nosso anseio por conhecimento ela não apenas nos abandona, mas nos entretém com simulações e ao final nos engana?!” (CRp, B XV). A maneira como Kant resolveu este problema foi a instauração do que ele nomeou como Revolução Copernicana em sua filosofia, na medida que o ponto central do conhecimento deixa de ser o objeto, pois, as tentativas de regulação do conhecimento através dos objetos para alargar o próprio conhecimento haviam falhado.

Como indica Michèle Crampe-Casnabet, a revolução copernicana da filosofia “opera tal reversão no conhecimento que, doravante, a metafísica – se ela ainda pode ter algum sentido – não pode mais ter o mesmo sentido” (CRAMPE-CASNABET, 1994, p.14), isto porque a aproximação entre a filosofia e a metafísica se dá devido ao sentido crítico que ambas compartilham. Melhor explicando esse deslocamento, Kant diz que seria necessário verificar a possibilidade de regular os objetos por nosso conhecimento, “o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados” (CRp, B XVI). Assim, quando Kant atribui ao ser – e não ao objeto – o centro da experiência e, por extensão, a origem dos julgamentos, ele automaticamente cria as condições para uma mudança de perspectiva do conhecimento, das ciências, da compreensão do ser e da realidade em si. Para confirmar tal proposição, pode-se considerar que a revolução copernicana é uma mudança de perspectiva que supõe que as estruturas mentais

do ser humano é que legislam sobre as estruturas da natureza perceptível, ao contrário das visões anteriores que ponderaram que a natureza impunha à mente humana a sua estrutura.

Então, sob a luz da ótica kantiana, a metafísica passaria a tomar o lugar disciplinar e estruturado de subsidiar as reflexões que extrapolam a experiência sensível possível, ao mesmo tempo que fornece as condições que permitem compreender as engrenagens da epistemologia do conhecimento<sup>2</sup>. Nesse sentido, Kant impõe limites sobre o conhecimento humano empírico e sobre a metafísica, que se justifica porque esta é, também, um empreendimento humano<sup>3</sup>. Dessa forma, é possível

---

<sup>2</sup> Essa afirmação é possível na medida em que estamos considerando como aceitas as colocações de Kant a respeito do conhecimento, atentando à segunda edição da Introdução *Crítica da razão pura*, ele afirma que “Ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso ele surge apenas *da* experiência” (KANT, CRp, B 1). Sua concepção de experiência, em *Prolegômenos a toda metafísica futura* foi sintetizada como a “conexão sintética dos fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto essa ligação é necessária” (KANT, 1988, § 22, p. 79). O que se percebe, porém, é que desde a CRp ele possuía uma compreensão ampliada de ciência que, primeiramente, não se concentrava apenas na hipótese de ciência estritamente empírica e, depois, conforme verificado em *Prolegômenos* que a experiência empírica depende, ela mesma, do crivo da razão.

<sup>3</sup> Entre os trechos B 875 e B 879, ao final do capítulo que trata da Arquitetônica da razão pura na segunda edição da primeira *Crítica*, mais especificamente, é defendido que a metafísica “é também a consumação de toda *cultura* da razão humana, que é indispensável mesmo quando se deixa de lado a sua influência” (B 879). Ademais, Kant insiste que a metafísica, enquanto

perceber que Kant desafia a metafísica como foi tradicionalmente interpretada por seus antecessores, buscando compreender sua possibilidade e, efetivamente, seus limites.

Na primeira *Crítica*, Kant define que a filosofia teórica é dividida, ela mesma, em *crítica da razão pura teórica*, que é a teoria da referência e do significado dos conceitos *a priori* no domínio da experiência possível, incumbida de verificar a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* e a empregabilidade desses juízos a esses conceitos, e *metafísica da natureza*, a que usa as determinações da primeira para legislar *a priori* sobre a natureza efetivamente dada na experiência possível.

Diego Trevisan defende que Kant, ao direcionar uma separação nítida de suas metafísicas, também foi responsável pela inauguração de uma nova metafísica; em suas palavras:

Ao mesmo tempo em que desabilita as disciplinas da *metaphysica specialis* em suas pretensões científicas e redireciona os objetos desta ao uso prático da razão, Kant reconfigura criticamente a *metaphysica generalis*, a ontologia, em uma modesta “analítica do entendimento puro” e forja uma “nova metafísica”: a metafísica aplicada, composta por uma *Metafísica*

---

especulação, tem mais função como prevenção do que como ampliação do conhecimento, o que não diminui em nenhum aspecto o seu valor e, pelo contrário, aumenta a sua dignidade, tendo em vista que o seu fim último é a felicidade universal. Nesse ponto, é possível notar que ele confirma o que havia considerado no trecho A IX na introdução da primeira edição da CRp e, também é possível sustentar a defesa do limite do empreendimento da metafísica, na medida em que esta não pode fornecer ampliação do conhecimento.

*da Natureza em uma Metafísica dos costumes.* (TREVISAN, 2011, p. 119).

De fato, ao final da CRp, concluindo que toda filosofia é conhecimento a partir da razão pura (filosofia pura) ou conhecimento racional a partir de princípios empíricos (filosofia empírica), Kant divide esses conhecimentos, ao tratar da arquitetura da razão pura, isolando o conhecimento filosófico a partir da razão pura, em *metafísica da natureza* e *metafísica dos costumes*. Diz Kant:

A metafísica se divide em metafísica do uso *especulativo* da razão pura e metafísica do uso *prático* da razão pura, sendo, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. Aquela contém todos os princípios puros da razão a partir de meros conceitos do conhecimento *teórico* de todas as coisas (excluída a matemática, portanto), ao passo que esta contém os princípios que determinam e tornam necessário *a priori* o *fazer* e o *deixar de fazer*. Agora, a moralidade é a única conformidade a leis das ações que pode ser derivada inteiramente *a priori* a partir de princípios. Por conseguinte, a metafísica dos costumes é realmente a moral pura, em que nenhuma antropologia (nenhuma concepção empírica) é posta como fundamento. A metafísica da razão especulativa é, pois, aquilo que se costuma denominar metafísica *em sentido estrito* (KANT, CRp, B 869-870).

Dessarte, Kant conclui que a divisão da metafísica é necessária por entender que é importante isolar os conceitos diferentes que se referem a conteúdos e objetos diferentes, em gênero e origem, mesmo no empreendimento metafísico. Já sobre a metafísica em sentido estrito, ele aponta que:

é assim denominada em sentido estrito se constitui da *filosofia transcendental* e da *fisiologia* da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a razão mesma em um sistema de todos os conceitos e princípios que em geral se referem a objetos, sem supor objetos que *fossem dados (ontologia)*; a segunda considera a *natureza*, i. e., o conjunto completo dos objetos *dados* (sejam eles dados aos sentidos ou, se se quiser, a um outro tipo de intuição), e é assim *fisiologia* (ainda que apenas *rationalis*) (KANT, CRp, B 873).

E conclui que: “Assim, o sistema completo da metafísica se constitui de quatro partes principais: 1) da *ontologia*; 2) da *fisiologia racional*; 3) da *cosmologia racional*; 4) da *teologia racional*. A segunda parte, qual seja, a doutrina da razão pura, contém duas visões: a *physica rationalis* e a *psychologia rationalis*.” (KANT, CRp, B 875). Portanto, é possível notar a complexidade do assunto da metafísica nos escritos kantianos.

Buscando uma revisão histórica da compreensão da metafísica kantiana, Howard Caygill indica que ela possui forte herança da filosofia de Christian Wolff. Segundo ele:

No período imediatamente anterior a Kant, o conteúdo da metafísica geral ou ontologia, a qual se ocupava, nas palavras da metafísica de Wolff, com “Os alicerces do nosso saber e das coisas em geral”; as três restantes eram os “objetos e ciências” da “metafísica especial”, a saber, (a) a alma e a psicologia, (b) o mundo e a cosmologia, e (c) Deus e a teologia. Kant seguiu de perto esse esquema em CRP, com a “Analítica transcendental” tratando criticamente da ontologia e as três seções da “Dialética

transcendental” estudando as três partes da metafísica especial (CAYGILL, 2000, p. 229).

É verificável na CRp, ao discorrer sobre a necessidade de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o alcance de todos os conhecimentos *a priori*, são colocados *Deus*, *liberdade* e *imortalidade* como os objetos da razão pura (cf. KANT, CRp, B 7). Mas, é fato que muitas foram as influências em sua construção da metafísica, Chauí (2000) e Crampe-Casnabet (1994) mostram outras influências pertinentes e, esta última, chega a citar Wolff em seu texto, porém, ao lado de outros, como Leibniz, Hume e Schultz. Contudo, não nos ateremos às influências históricas de maneira precisa, pois, a maioria colossal dos autores consultados tomam Aristóteles como ponto de partida. Com efeito, é pretendido aqui dissertar sobre o que consideramos ser a passagem dos assuntos da metafísica da natureza para os assuntos da metafísica dos costumes e, concomitantemente, mostrando como ambas fazem parte e desempenham seu papel na totalidade da filosofia crítico-transcendental.

Zeljko Loparic (2003) defende que o que acontece com a divisão metafísica kantiana é uma ampliação da filosofia transcendental para os juízos sintéticos *a priori* práticos que, culminariam, mais tarde, na inauguração da antropologia moral. Certamente, conforme supracitado em CRp B 869-870, é notável que Kant já havia excluído a antropologia (enquanto concepção empírica de legislar com fundamentos na metafísica dos costumes), mas, defende o autor que: “o problema da fundamentação das leis está formulado de acordo com os resultados obtidos na segunda *Crítica* (1788), incluindo a temática do uso *imane*nte das leis práticas, isto é, da sua aplicabilidade no domínio das ações efetivamente *executáveis* (*ausführbar*) pelo agente humano livre (1797a, p.51)” (LOPARIC, 2003, p. 3). Assim, percebe-se que conforme Kant avançava com a expansão de sua compreensão de experiência através de suas críticas posteriores, ele incluiu novos elementos à sua concepção final de experiência e, por

consequente, à concepção de metafísica que havia sido dada na CRp<sup>4</sup>.

Loparic (2003) compreende que, na primeira *Crítica*, Kant deixa a metafísica dos costumes ainda em estado “pré-crítico”, pois, não são fornecidas sistematizações pertinentes e nem é explicado como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos. Trevisan (2014) concorda que Kant limitou-se, na CRp, a concluir que a metafísica dos costumes deve ser a moral pura, mas, discorda de Loparic ao considerar a interpretação neokantiana levaria a erros interpretativos e que mesmo não estando completamente elucidados, os princípios da metafísica que legisla sobre a moral não podem ecoar como uma doutrina do direito natural que tem sua base na teologia natural, visto que esse posicionamento foi que o criticismo tentou evitar<sup>5</sup>. Todavia, a

---

<sup>4</sup> É sabido que Kant sofreu duras críticas sobre a sua concepção de experiência na CRp, visto que muitos autores interpretaram que esta concepção era empobrecida, considerando que suas bases estavam principalmente nas teorias mecânicas de Isaac Newton e na geometria de Euclides de Alexandria. Kant, todavia, expandiu seu conceito de experiência anteriormente apresentado na primeira *Crítica*, apontando a experiência moral (na *Crítica da razão prática*) e a experiência estética (na *Crítica da faculdade de julgar*). Um dos autores mais conhecidos por sustentar essa crítica é Karl Popper, apresentando-a com mais nitidez nos textos de *Conjecturas e refutações*.

<sup>5</sup> O autor defende (TREVISAN, 2014) que essa visão se pauta essencialmente nas interpretações dos neokantianos, como Hermann Cohen, Alois Riehl, Paul Natorp, Ernest Cassirer e, mais radicalmente, em Jürgen Harbermas. Para ele, nomes como Martin Heidegger, Max Wundt, Heinz Heimsoeth e Nicolai Hartmann foram os que conduziram a metafísica kantiana de maneira eficaz. Contudo, Loparic (2003) demonstra um

argumentação de Loparic é mais consistente, mostrando, inclusive, como Kant conduziu a investigação da metafísica dos costumes em suas obras após a CRp.

Segundo ele, Kant viria a dispender sua atenção para encontrar os princípios fundamentais da metafísica dos costumes somente depois, e viria a submeter esses princípios a exame crítico e investigar as condições que os permitem possuir uma realidade objetiva prática e serem decidíveis apenas na *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) e na *Crítica da razão prática* (1788). Seguindo sua tarefa, Kant viria a desenvolver um sistema da liberdade cujos princípios permitissem legislar *a priori* sobre as ações e outros aspectos da práxis humana (como o direito, a política e a educação, por exemplo) apenas nas obras *Teoria e prática* (1795), *Paz perpétua* (1795), *Princípios metafísicos da doutrina do direito* (1797), *Princípios metafísicos da doutrina da virtude* (1797) e *O conflito das faculdades* (1798).

Ademais, a *metafísica da natureza* é dividida em duas partes: uma parte transcendental, a crítica da razão pura teórica, que investiga as leis que constituem o conceito de uma natureza em geral, e uma parte que investiga a natureza particular dos variados tipos de objetos sensíveis, a fisiologia racional. Seu papel é, então, avaliar a aplicabilidade das leis *a priori* estabelecidas pela filosofia transcendental para os objetos da experiência possível em geral, aos objetos empíricos e às suas propriedades. Mas, enfatiza-se que o papel da *metafísica da natureza* não é

---

argumento forte e suficientemente convincente de que, efetivamente, Kant não chegou sequer a formular, na CRp, a questão fundamental da metafísica dos costumes que somente viria a demonstrar na *Crítica da razão prática*. Por isso, considero relevante e necessário o argumento de Trevisan, mas, é nítido que Loparic examina com mais imparcialidade e chega a uma conclusão suficientemente válida.

somente expor a estrutura *a priori* da natureza, é também, o de permitir a elaboração de regras e de resolução dos problemas empíricos da ciência da natureza à luz de seus enunciados. Loparic defende que:

ao passar da ontologia geral à fisiologia (ou melhor, da teoria da exposição da natureza em princípios *a priori* à aplicação desses mesmos princípios à natureza), Kant distingue entre fisiologia *transcendente*, que trata da “conexão de objetos da experiência que ultrapassa toda experiência”, e a fisiologia *imane*nte, que “encara a natureza como a soma total de objetos dos sentidos, portanto, tal como *nos* é dada, mas unicamente segundo as condições *a priori* sob as quais [a natureza] nos pode em geral ser dada” (KrV, B 874). A fisiologia *transcendente* é eliminada porque trata de conexões que não podem ser dadas, entre objetos dados efetivamente, enquanto a *imane*nte é aceita, porque trata de conexões, dadas efetivamente, entre objetos que também são dados efetivamente (LOPARIC, 2003, p. 5).

Percebe-se, então, que Kant primeiramente se contenta a determinar que os conceitos *a priori* não podem ser usados para tratar de problemas a respeito dos juízos sintéticos *a priori* práticos e, em consequência disso, a questão fundamental da teoria da liberdade (que culmina na questão: “que devo fazer?”) acaba sendo excluída de sua filosofia transcendental.

Por isso, a *metafísica dos costumes* buscaria responder a um problema análogo ao da *metafísica da natureza*, que é o de determinar *a priori* as regras de interpretação dos princípios práticos. Nesse âmbito, a filosofia prática, que é a que fornece as reflexões pertinentes a essa espécie de teoria da ação, que nesse ponto é compreendida como o sistema da liberdade em si mesmo, se divide em *doutrina do direito* e *doutrina da virtude*, que

são investigação das condições pertencentes à natureza humana, sendo favoráveis ou contrárias à execução das leis da razão prática. Assim, “De acordo com Kant, a *metafísica dos costumes* é o equivalente, no domínio da filosofia prática, da metafísica da natureza, no domínio da filosofia teórica: a primeira desempenha o mesmo papel, relativamente aos ato do livre arbítrio, que o desempenhado pela segunda com respeito aos objetos em geral (1797a, p. 11; cf. p. III)” (LOPARIC, 2003, p. 3-4). E Flamarion Leite acrescenta que na *Metafísica dos costumes* “Kant distingue em toda legislação uma representação objetiva da ação a ser realizada e um princípio subjetivo de determinação do arbítrio à ação. Nessa traça, ele sublinha, explicitamente, o que diferencia a legalidade da moralidade” (LEITE, 2015, p. 71). Com efeito, a metafísica dos costumes é frequentemente reconhecida como a metafísica da liberdade, Trevisan (2011) demonstra com mais propriedade essa relação, formulando que o livre arbítrio é, efetivamente, o objeto dessa metafísica, que tem por finalidade tornar possível o esforço de aplicação do princípio supremo da moral. Ele sintetiza que

De acordo com a posição sistemática ocupada por uma *Metafísica dos costumes* no interior da arquitetura da razão prática, a inicial abstração de uma lei moral válida a todos os seres racionais encontra aqui um âmbito concreto no qual cobra sentido e significado: o homem é autônomo somente em meio a outros homens, no interior da comunidade do gênero humano onde trava relações jurídicas e éticas com os demais. Numa perspectiva sistemática interna ao progresso do pensamento kantiano em filosofia moral, é perceptível que o esforço empreendido em “purificar” a razão obtém um princípio moral independente das características humanas específicas, mas que, não obstante, pode e *deve* ser aplicado ao homem (TREVISAN, 2011, p. 321)

Por isso, na medida em que trata da investigação das ações do livre arbítrio, a metafísica dos costumes, enquanto investigação, encontra sua pesquisa voltada ao que considera-se uma dimensão universal (virtude), particular (jurídica) e, posteriormente, subsidia as reflexões de princípios que se opõe ao princípio da lei moral, encontrado na reflexão sobre o mal. Este é um dos vários argumentos que sustentam a metafísica dos costumes como a investigação da liberdade.

### Um esqueleto da metafísica kantiana

Encaminhando ao final da discussão, por seu turno, Trevisan (2014, p. 107-111) sistematiza uma discussão mais ampla da metafísica em Kant, enumerando quatro sentidos que a metafísica tem no desenvolvimento do período crítico de Kant, sendo eles: i- *metaphysuca generalis* (análise crítico-transcendental dos conceitos tradicionais da ontologia); ii- *metaphysica specialis* (disciplina que investiga Deus, mundo e alma); iii- *metaphysica naturalis* (disposição natural); e, por fim, iv- *metaphysica applicata* (investiga as leis da natureza e as leis dos costumes).

Logo, é possível perceber como a metafísica kantiana tem seu projeto estendido e bem estruturado, sendo complexo e, como bem demonstraram os autores, de difícil apontamento porque Kant, em certa medida, trata seus textos a respeito da metafísica de maneira diferente conforme sua obra vai amadurecendo, podendo até mesmo ser considerado como um autor ambíguo nesse aspecto<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup>Esse direcionamento é sustentado por Trevisan (2014, p. 108) e mostrado, mais sistematicamente, em numa nota de rodapé de Leite, que observa que “Se algumas das primeiras recensões

Enfim, levando em consideração a CRp, os textos de Loparic (2003), Trevisan (2011, 2014), Caygill (2000) e Leite (2015), aponta-se uma divisão mais nítida entre a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes: a *metafísica da natureza*, que é a filosofia da natureza ou filosofia teórica, se divide ela mesma em *crítica da razão pura teórica* (filosofia transcendental) e *metafísica da natureza* (fisiologia racional), esta última se divide em *física racional* (metafísica da natureza sensível) e *psicologia racional* (metafísica da natureza pensante)<sup>7</sup>. Já a *metafísica dos costumes*, que trata da filosofia da liberdade ou filosofia prática, se divide em *doutrina do direito* (direito público, direito privado e direito cosmopolita) e *doutrina da virtude* (que se divide em uma

---

foram favoráveis, os juízos de Herbart, Hegel ou Schopenhauer foram adversos. À sarcástica posição de Hegel une-se a célebre opinião de Schopenhauer de que a *Rechtslehre* [doutrina do direito] não é mais do que uma obra destinada a morrer por sua própria debilidade. Herbart considera a *Tugendlehre* [doutrina da virtude] um apêndice falido de trabalhos anteriores” (LEITE, 2015, p. 66). Podemos ver que as metafísicas kantianas não se viram livres de críticas, não apenas por suas determinações, mas, também por sua construção complexa ao decorrer das obras de Kant.

<sup>7</sup> Loparic (2003) considera que a *filosofia prática* se divide em *metafísica dos costumes* e *antropologia moral*, sendo que a primeira consiste no sistema da moral propriamente dito e a segunda, por sua vez, seria efetivamente a responsável pelas investigações da natureza humana. Desse modo, inferimos que ele visualiza, de maneira mais ampla, o conjunto das obras kantianas, porém, os outros textos investigados não apresentam textos investigados não apresentam informação semelhante e, por isso, consideramos a sistematização que foi mais recorrente, apesar de considerar a de Loparic a mais completa.

introdução, doutrina elementar e metodologia). Em síntese, podemos categorizar a metafísica da natureza como a responsável pelas reflexões, conceitos e desdobramentos pertinentes à natureza sensível geral e aos objetos da experiência sensível possível. Em outro âmbito, a metafísica dos costumes é a responsável pelo mesmo papel sob o domínio das ações e da práxis humana, bem como seus desdobramentos e esperanças.

### Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, Immanuel. **Os progressos da metafísica**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- KANT, Immanuel. Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LEITE, Flamarion T. **10 lições sobre Kant**. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LOPARIC, Jeljko. As duas metafísicas de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, v. 2, n. 5, p. 1-10, 2003. Disponível em: <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/315>. Acesso em: 05 nov. 2021.
- LOUX, Michael J. Introdução à metafísica. Tradução de Vítor Guerreiro. **Crítica**, [s.p.], jul., 2008. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/LOUIM>. Acesso em: 03 nov. 2021.

PLATÃO. **A república**. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

TREVISAN, Diego K. **A metafísica dos costumes: a autonomia para o ser humano**. 2011. 336p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-04012012-164642/pt-br.php>. Acesso em: 10 dez. 21.

TREVISAN, Diego K. Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant. **Studia Kantiana**, v. 12, n. 17, p. 104-125, dez., 2014. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/182/0>. Acesso em: 08 dez. 2021.



# ANTECEDENTES DA PAZ PERPÉTUA KANTIANA

Cleiton Marcolino Isidoro dos Santos<sup>1</sup>

## Introdução

Kant não foi o precursor de um projeto de paz. Entre tantas obras que se propuseram a demonstrar um pacifismo filosófico, algumas merecem destaques, são elas: *Dos índios e do direito de guerra* de Francisco de Vitoria; *Do direito de guerra e da paz* de Hugo Grotius; *Do direito de natureza e das gentes* de Samuel Pufendorf, e; *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa* de Charles-Irénéé Castel de Saint-Pierre.

Cumprе ressaltar que a reflexão sobre a guerra e a paz não é exclusiva do século XVII e XVIII, embora tal período componha-se de uma filosofia da paz (KERSTING, 2004, p. 1). Pode-se encontrar considerações sobre o problema da guerra em diversas retóricas dos pensadores anteriores à modernidade. Desse modo, analisar os projetos pacificadores dos principais expoentes da história da filosofia política vislumbra-se como necessário para a total compreensão do projeto de paz kantiano, uma vez que tais ideias permeiam a obra do autor Alemão.

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política. Especialista em Direito Constitucional (LFG) e Filosofia Política Jurídica (UEL). Bacharel em Direito (UNOPAR). Licenciado em Filosofia (UNINTER). E-mail: cleiton.marcolino@uel.br; cleiton327@hotmail.com.

## Francisco de Vitoria

Considerado o pai do direito internacional, Francisco de Vitoria (1483 - 1546) foi um dos grandes teóricos do jus naturalismo. Cumpre lembrar que ele viveu durante as grandes navegações e teve de lidar com o impacto da descoberta do Novo Mundo além-mar. Foi neste contexto que o filósofo se pôs a discordar dos argumentos dos espanhóis para o *jus inventionis* (direito de descobrimento), visto que através desta retórica eram feitas apropriações de posses indígenas e instaurado a soberania do Império e da Igreja (FERRAJOLI, 2002, p. 6). Para Vitoria, antes mesmo da chegada dos espanhóis, os índios já eram senhores, tanto pública quanto privado de sua terra, além disso, contesta o fato de o Imperador querer impor seu poder no Novo Mundo, “ainda que fosse senhor do mundo, nem por isso poderia se apoderar das províncias dos bárbaros e constituir novos senhores e depor os antigos, ou cobrar impostos” (VITORIA, 2016, p. 117). É neste cenário que o pensador busca teorizar a relações entre os povos e o *jus gentium*<sup>2</sup> (direito das gentes).

Buscando compreender a nova relação posta, Vitoria reelabora as velhas doutrinas do direito de sua época, estabelecendo de forma inovadora os alicerces do direito internacional moderno. Ferrajoli (2002, p. 6-7) enumera três ideias essenciais para o novo conceito de Estado desenvolvido, são elas: a) a configuração da ordem mundial como sociedade natural de Estados soberanos; b) a teorização de uma série de direitos naturais dos povos e dos Estados, e; c) a reformulação da doutrina cristã

---

<sup>2</sup> Na concepção de Vitoria, o *jus gentium* (direito das gentes) “regula uma comunidade internacional constituída de seres humanos organizados socialmente em Estados e coextensiva com a própria humanidade” (TRINDADE, 2016, p. 20).

da ‘guerra justa’, redefinida como sanção jurídica às *iniuriae* (ofensas) sofridas.

A representação de uma ordem mundial (*communitas orbis*), subvertendo a antiga noção de *communitas* medieval, é dada por Estados soberanos, igualmente livres e independentes (Cf. FERRAJOLI, 2002, p. 7-8). No entanto, submetendo-se a um único direito das gentes que “não apenas tem a força pelo pacto e pelo acordo entre os homens, mas tem verdadeiramente força de lei” (VITORIA, 2016, p. 218). Por intermédio da característica da independência, Vitoria concebe os Estados como ordenamentos jurídicos, capazes de criar as leis civis, tornando-se, assim, uma república. Nas palavras do filósofo:

O que é uma República e a quem se diz, propriamente príncipe? A isso se responde brevemente que uma República, em sentido próprio, é uma comunidade perfeita (*perfecta communitas*) [...] A esse respeito se deve notar que é perfeito o que é um todo. Diz-se, com efeito, imperfeito aquilo a que falta algo e, contrariamente, perfeito aquilo a que nada falta. É, pois, uma República ou uma comunidade perfeita a que é em si mesma um todo, isto é, que não é parte de outra República, mas tem suas próprias leis, seu próprio conselho e seus próprios magistrados (VITORIA, 2016, p.167).

Além disso, garante-se às repúblicas o papel soberano na figura do príncipe. Contudo, cumpre ao príncipe ordenar a paz ou a guerra de acordo com o bem da república, nunca visando seu próprio interesse e muito menos expondo seus cidadãos ao perigo (Cf. VITORIA, 2016, p. 168).

Ao garantir às repúblicas a soberania, liberdade e independência, Vitoria concebe uma república universal (*universalis respublica*). Nesse sentido, a humanidade adquire a forma de um novo sujeito de direito, o que o filósofo chama de *tutos orbis*

(mundo inteiro). Desse sistema advém os direitos das gentes que representam os anseios de uma comunidade universal.

[...] o orbe todo, que de certa maneira forma uma República, tem poder de dar leis justas e convenientes a todos, como são as do direito das gentes. Disso se depreende que pecam mortalmente os que violam os direitos das gentes, sejam os da paz ou os da guerra, em assuntos graves como da inviolabilidade dos legados. Nenhuma nação pode dar-se por não obrigada ante o direito das gentes porque ele é outorgado pela autoridade de todo o orbe (VITORIA, 2016, p. 218).

A soberania estatal de cada nação presente nessa ordem mundial deve resguardar aos seus povos os direitos naturais que compõem o alicerce do direito das gentes. O primeiro direito natural teorizado por Vitoria é o *jus communicationis* (direito de se comunicar), desta prerrogativa natural decorre a existência de uma comunhão entre os povos, onde cada um tem o direito de se relacionar com o outro. A partir do direito de se comunicar, o filósofo extrai outros direitos naturais, são eles: *jus peregrinandi* (direito de viajar); *jus degendi* (direito de permanecer); *jus commercii* (direito de comércio); *jus occupationis* (direito de ocupação); *jus migrandi* (direito de migrar) (Cf. FERRAJOLI, 2002, p. 10-1).

Por fim, Vitoria concebe uma doutrina de legitimação da guerra justa, definida como reparação de injúrias. Dada as circunstâncias, apenas a república pode definir uma guerra, não cabendo a particulares a decisão do ato (Cf. VITORIA, 2016, p. 167). Além disso, ao decidir entrar numa contenda visando uma reparação de injúria, deve-se sempre ponderar os ganhos e perdas para a comunidade, uma vez que a república faz parte do orbe (Cf. VITORIA, 2016, p. 208).

## Hugo Grotius

Considerado um dos fundadores do direito internacional, o jurista e filósofo Hugo Grotius (1583 - 1645) viveu em uma época em que as vertentes religiosas oriundas da Reforma Protestante já haviam sido consolidadas, do qual seu país, Holanda, compunha grande parte dos calvinistas. De forma contrária às decisões da maioria do povo holandês, Grotius adere aos arminianistas<sup>3</sup>, assumindo uma posição antagônica aos dogmas calvinistas (Cf. VILLEY, 2005, p. 637). Nesse contexto, presenciou os inúmeros conflitos entre o catolicismo e o protestantismo, dentre eles a Guerra dos Trinta Anos. A conturbação de seu período repercutiu diretamente em sua forma de pensar, concentrando suas reflexões aos diversos aspectos da guerra.

Ao visualizar os conflitos de sua época, Grotius propõe uma forma de diminuição da anarquia já instalada. Assim, sugere que a desordem entre os governos possa ser contida por regras e leis concebidas e aceitas pelos próprios Estados (Cf. SARFATI, 2005, p. 81), compondo um guia de atuação internacional entre nações. Tal pensamento, será descrito por Ken Booth (2001, p. 27-8) através da lógica do conciliador, isto é, existe uma concordância sobre a situação anárquica dos Estados, porém, há uma crença na qual todos efeitos desagradáveis dessa relação possam ser mudados ou melhorados. Para Grotius o

---

<sup>3</sup> O Arminianismo é uma teologia baseada na interpretação de Jacó Armínio (1560 - 1609) da religião cristã, em oposição à vertente calvinista. Dentre suas doutrinas, destacam-se: a eleição condicional com base na fé em Cristo; a graça divina posta à escolha dos homens; a expiação dos pecados apenas àqueles que creem em Jesus; por fim, a salvação condicional com base no livre arbítrio e na crença da salvação (Cf. NASCIMENTO, 2018, p. 270-1).

direito deve intermediar as relações entre os Estados porque é fruto da capacidade racional e natural do homem, estabelecendo assim, princípios elementares de justiça e moralidade entre as nações (Cf. BILLIER, 2005, p. 136).

Grotius estipula a característica racional das relações jurídicas baseando-se nas leis naturais<sup>4</sup> que a fundamentam. Para o pensador, o direito natural é “tão imutável que não pode ser mudado nem pelo próprio Deus” (GROTIUS, 2005, p. 81). Dado o caráter basilar do direito natural, o filósofo complementa o ordenamento jurídico com regras herdadas do *jus gentium* romano<sup>5</sup> e alguns tratados já existentes desenvolvidos no medievo, tais como as normas de direito comercial e marítimo (Cf. BULL, 2002, p. 38). Dessa forma, o jurista concebe um direito das gentes autônomo em relação à teologia, à moral e aos direitos naturais, ou seja, existe uma lei natural imutável que garante a vida e a dignidade (direito natural) e, apartado disso, um direito das gentes que rege a relação de uma sociedade internacional, cujo legitimidade se ampara na vontade de todos ou de uma grande maioria de indivíduos (Cf. FERRAJOLI, 2002, p. 17-8).

---

<sup>4</sup> Grotius compreende como lei natural o corpo de regras morais da qual todos seres humanos são possuidores. Seu fundamento consiste na ideia de que todo homem tem o direito de preservar a vida e, conseqüentemente, não possui o direito de atentar contra a vida do próximo (Cf. GONÇALVES, 2002, p. XIII).

<sup>5</sup> O *jus gentium* romano é um conjunto de normas que regiam as relações dos estrangeiros (*peregrini*) entre si e com os *cives* romanos, ou seja, se destinava aos seres humanos e não às organizações políticas. Suas normas recepcionavam e reelaboram os usos e costumes dos outros povos, além disso, administravam as relações comerciais entre Roma e os estrangeiros (Cf. BARRETTO, 2018, p. 80-3).

Cumprer ressaltar, que não é apenas o direito das gentes que está afastado da concepção teológica, mas também o direito natural. Quando o jurista propõe que a lei natural não pode ser mudada por Deus ele vai muito além, estabelece que tal direito existiria mesmo se Deus não existisse, porque seu fundamento está na própria sociabilidade humana (Cf. BILLIER, 2005, p. 136). Assim, todo ato jurídico é legítimo e racional porque possui como fundamento uma característica que toda pessoa possui, ou seja, a sociabilidade.

Para Grotius, a própria natureza humana possui uma inclinação para ordenação, dado sua predileção pela sociabilidade, assim, o ser humano sempre priorizará viver em sociedade de forma tranquila e ordenada (Cf. BARNABÉ, 2009, p.28). Dessa forma, o jurista estabelece uma objetividade nos valores morais, isto é, mesmo que haja múltiplas formas culturais entre os povos é possível encontrar um denominador comum entre eles, em outras palavras, todo ser é predisposto à sociabilidade. Consequentemente, “por considerar que os príncipes são pessoas e que os Estados nada mais são senão conjunto de pessoas, todos estão submetidos à lei natural e integrados à sociedade internacional” (GONÇALVES, 2002, p. XIII). Por fim, as relações internacionais, pautadas pelo direito natural e o direito das gentes, serviria para que os Estados se policiassem e, assim, evitassem o conflito.

Com intuito de manter a paz, Grotius recai seus esforços intelectuais à soberania das nações. Observa o jurista que nenhum Estado pode ser totalmente soberano, pois não haveria “nação tão forte que, às vezes, não possa ter necessidade de auxílio das outras, seja em relação ao comércio, seja até para rechaçar os esforços de várias nações estrangeiras unidas contra ela” (GROTIUS, 2005, p. 46). Tal fato garante consenso entre os Estados, e os coloca como atores em igualdade formal no cenário das relações internacionais, uma vez que, seus interesses em comum abririam oportunidades para negociações e pactos entre si.

Ao reconhecer aos Estados o papel de atores políticos dentro do cenário das relações internacionais, Grotius estipula uma característica importante da soberania, isto é, apenas os Estados são agentes da política internacional, e não os indivíduos. Para o jurista o povo tem o direito natural de escolher seu modo de governo, no entanto, após ocorrer a transmissão de poder aos governantes, esse povo perderia o direito de controlar ou punir seus soberanos (Cf. BILLIER, 2005, p. 136-7). Grotius visualiza tal forma de governo procurando aliviar a turbulência política, pois pensava que só poderia haver ordem dentro e fora do Estado se o governante possuísse autoridade ilimitada para gerir a nação (Cf. BURNS, 1972, p. 671-2).

Mesmo atribuindo ao direito o papel de mediar os interesses dos Estados, Grotius reconhece que a sociedade internacional é constantemente ameaçada por eclosões de conflitos. Desse modo, o jurista admite a possibilidade da guerra, no entanto, estipula motivos razoáveis para que possa haver tal confronto. Assim, o filósofo concebe a noção de 'guerra justa' que, segundo ele, deriva de um direito violado ou uma injúria posta, portanto, caberia ao Estado transgredido o direito de reparar tal agressão pela força (Cf. BARNABÉ, 2009, p. 37). Ademais, complementa o jurista, não há direito de guerra apenas quando uma injúria é feita, mas também quando há uma violação aos direitos naturais ou ofensa à divindade (Cf. FERRAJOLI, 2002, p. 18).

Uma característica peculiar da visão grotiana da guerra é a falta de limites dos atos realizados durante o confronto, isto é, não há nenhuma ilicitude nas práticas da guerra, sendo lícito aos beligerantes "matar todos aqueles que se encontram em território inimigo, inclusive as mulheres, crianças e até mesmo os prisioneiros" (FERRAJOLI, 2002, p. 18). Sabendo da extremidade que é a guerra, o jurista alerta ao fato de sempre estar atento aos motivos do conflito, uma vez que alguns Estados possam utilizar a 'guerra justa' como pretexto para encobrir razões bem diferentes (Cf. BULL, 2002, p. 55). Assim, o sistema de guerra desenvolvido pelo filósofo cumpre a missão de honrar o

triufo daquele que, por motivos justos, agiu em nome da comunidade como um todo.

### **Samuel von Pufendorf**

Samuel Pufendorf (1632 – 1694) foi um jurista alemão que assumiu o papel de representante da transição do jusnaturalismo para o iluminismo setecentista através de sua produção sobre o Direito das Gentes (Cf. PADOIN, 2013, p. 126). Seu contexto histórico foi marcado pela guerra dos trinta anos e, após isso, a chamada Paz de Westfália que influenciou diretamente suas reflexões a respeito dos direitos naturais, dos deveres humanos, da guerra e da paz.

Pufendorf alicerça sua teoria das relações internacionais sob a égide do Estado soberano. Para ele, o Estado é a forma mais perfeita de sociedade e, conseqüentemente, a mais necessária, pois é nela que o ser humano alcança sua plenitude e a lei natural adquire a categoria de lei efetiva (Cf. LLANOS, 2009, p. 440). Para explicar a origem do Estado, o jurista utiliza dois recursos filosóficos clássicos de sua época, o estado de natureza e o contrato social.

A fim de compreender o homem em seu estado de natureza, Pufendorf compara-o com um simples animal que, entregue à condição natural, encontra-se sozinho, desprovido de proteção, em constante luta com outros animais, sem nenhum auxílio, entregue a um autoabastecimento rudimentar e sobrevivendo até que a morte advenha (Cf. BITTAR; ALMEIDA, 2015, p. 313). Dessa forma, o jurista conclui que apenas num estado social os homens podem deixar de ser meros animais e passar a ser indivíduos sociais. Para isso, segundo o pensador, deve-se atentar que há na natureza humana uma pré-disposição

ao convívio pacífico<sup>6</sup> entre sua própria espécie, mesmo que haja conflito com outros animais, pois a natureza não dotou o homem com a capacidade de satisfazer todas as necessidades, assim, o homem só pode supri-las de modo satisfatório associando-se a outros homens (Cf. ANDRADE; SAHD, 2009, p. 148).

Além da sociabilidade humana, Pufendorf preconiza que na condição natural o homem é um medroso, isto é, sua primeira preocupação é conservar sua própria vida, assim, procura se afastar de tudo que apareça diante de si e que possa lhe causar algum perigo (Cf. LUCENA, 2012, p. 120). Deste modo, a sociabilidade humana surge como pressuposto de organização em prol de segurança comunitária.

Após expor a sociabilidade e a necessidade de constituir uma comunidade, Pufendorf parte para explicação do contrato social na consolidação efetiva do Estado. Na visão contratual do jurista, as decisões do Estado devem ser tomadas por um soberano. No entanto, esclarece o pensador, o povo não transfere o poder ao governante, apenas conferem-lhe o poder (Cf. PADDOIN, 2013, p. 126). Assim, os homens dão origem ao Estado através de um pacto de sujeição que visa promover a segurança dos indivíduos.

Ao conferir ao soberano o poder de atuação estatal visando a proteção da comunidade, Pufendorf teoriza um duplo direito do soberano sobre as vidas de seus súditos, um na ação direta para supressão de crimes e outro numa ação indireta para defesa do Estado (Cf. PUFENDORF, 1991, p. 158). Na primeira forma de direito, há a instituição de formas de controle da violência social, onde o soberano pode aplicar punição aos infratores em troca de um mal já realizado em busca de reparar os

---

<sup>6</sup> A tendência natural do homem a se associar é uma ideia presente no pensamento de Grotius, da qual Pufendorf retoma em seu argumento (Cf. BILLIER, 2005, p. 145).

danos sofridos. Em certos momentos, Pufendorf chega a conferir ao governante o poder de tirar a vida de seus súditos, como é o caso da punição por crimes atrozes (Cf. PUFENDORF, 1991, p. 158). Na segunda forma de direito há a necessidade de defesa do Estado contra a força de um inimigo externo. É nesse cenário que o jurista discorre sobre a guerra e sua forma de atuação.

Pufendorf justifica a guerra na proteção das vidas e propriedades dos súditos ou na reivindicação de um direito já posto (Cf. PUFENDORF, 1991, p. 168), em qualquer um dos motivos, a autoridade soberana pode enviar seus cidadãos ao confronto, no entanto, o jurista alerta para obrigação do governante no preparo e no treinamento de seus homens para guerra (Cf. PUFENDORF, 1991, p. 158). Além disso, cumpre ressaltar que para o jurista não se deve recorrer às armas como primeira forma de resposta, deve-se explorar a possibilidade de uma amigável solução, seja por meio do diálogo, recorrendo à arbitrio de terceiro ou submetendo a questão ao todo (Cf. PUFENDORF, 1991, 168).

Quanto às guerras injustas, o jurista preceitua duas formas: as abertamente injustas e as que possuem um plausível pretexto. As abertamente injustas se resumem em dois tipos: avareza e ambição, ou seja, desejo de riqueza e desejo por poder. As que possuem plausível pretexto são inúmeras, incluem desde o medo da riqueza e poder de um vizinho até o desejo de extinguir o direito adquirido por outro (Cf. PUFENDORF, 1991, 168-9).

Em busca de manter uma paz futura, Pufendorf alerta que, mesmo com o direito de usar fraudes e enganos contra o inimigo, jamais deve-se violar a fé prometida, isto é, pode-se enganar o inimigo com declarações falsas ou histórias fictícias, mas nunca por promessas ou acordos (Cf. PUFENDORF, 1991, p. 169). Dessa forma, há a certeza de que, após o cessar das hostilidades, não haverá nenhum outro motivo para o empreendimento de um novo conflito e assim a pré-disposição do homem ao pacifismo pode reinar.

## Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre

Charles-Irénée Castel de Saint-Pierre (1658 – 1743), também conhecido como Abade de Saint-Pierre foi um filósofo francês que teorizou uma organização internacional com propósito de manter a paz na Europa. Sua obra “Projeto para tornar perpétua a paz na Europa” foi um marco para sua época e influenciou grandemente o pensamento de seus contemporâneos, entre eles: Rousseau e Kant. Sua obra é desenvolvida num período conturbado entre os séculos XVII e XVIII, seu projeto transparece sua consciência revoltada e abatida pelos horrores das guerras que o cercavam, como a Guerra dos Trinta Anos e a Guerra da Sucessão Espanhola (Cf. NODARI, 2011, p. 172).

Para o filósofo, o problema dos diversos conflitos na Europa só poderia ser resolvido quando os tratados entre os soberanos fossem solucionados e, depois disso, sanado o desequilíbrio entre as casas mais poderosas de seu tempo, França e Áustria (Cf. LIMA, 2012, p. 479). Com o intuito de resolver a questão, Pierre baseia sua obra sob a análise da violação do equilíbrio de poder proposta pelo Tratado de Westfália, buscando teorizar uma forma onde a resolução da guerra fosse perpétua.

Em sua obra, Pierre demonstra a facilidade e a trivialidade pela qual os homens dão início à guerra. Em suas palavras:

O desejo de se ressarcir de um prejuízo que se crê haver sofrido, de vingar-se mediante represálias, de tomar ou retomar o que se considera sua propriedade, a inveja do poder, ou da reputação, o desejo de mortificar e rebaixar um vizinho de quem se pensa haver causa para detestar: eis aí tantas fontes de querelas que nascem nos corações dos homens e que somente podem produzir incessantes embates, seja com razão e com pretexto, seja sem razão e sem pretexto (SAINT-PIERRE, 2003, p. 18).

Na visão do Abade, existem duas hipóteses de resolução do conflito, pela força ou pela lei. Para o filósofo a lei é a alternativa mais cabível para o término do embate, uma vez que ela distribui a cada um aquilo que lhe é legitimamente assegurado. No entanto, quando as partes não convivem na mesma sociedade suas divergências não podem ser dirimidas pela lei, visto a diferença nas legislações, assim, pela falta da lei em comum acordo, resta aos conflitantes o uso da força, ou seja, a guerra (Cf. SAINT-PIERRE, 2003, p. 19). A falta de uma legislação comum entre os reinos soberanos europeus é, na visão do filósofo, o maior propulsor dos conflitos bélicos, expõe Pierre:

[...] a situação atual de nossos Soberanos da Europa: como não possuem ainda qualquer Sociedade permanente entre si, não existe lei alguma que sirva para decidir sem Guerra suas divergências. Ainda que mediante acordos em seus Tratados lhe fosse possível prever e resolver todos os casos capazes de suscitar divergências, tais convenções jamais poderiam ser consideradas como leis invioláveis, enquanto cada um dos pretendentes for livre para violá-las com pretextos que jamais faltam a quem não quer submeter-se (SAINT-PIERRE, 2003, p. 19).

Muito além da crítica a uma lei comum entre os Estados, Pierre ataca a fragilidade dos acordos firmados entre os países em busca da paz, para ele “a atual constituição da Europa somente poderá produzir Guerras contínuas, por ser incapaz de gerar suficiente confiança na execução dos Tratados” (SAINT-PIERRE, 2003, p. 5). Dessa forma, o filósofo propõe a existência de um congresso de Estados europeus que se responsabilizasse em fiscalizar e efetivar os acordos firmados entre seus membros.

Na concepção do Abade, os Estados europeus que integrassem tal sistema tornar-se-iam nações supraestatais, as quais, por sua vez, manteriam a segurança das fronteiras e, unidos, regulamentariam os conflitos e a segurança de todos os membros (Cf. ROCHA, 2002, p. 239). Para tal, Pierre expõe uma união baseada na crença cristã dos Estados e na vontade dos soberanos em submeter-se ao controle do Sistema (Cf. LIMA, 2012, p. 479).

Uma parte fundamental do projeto de Pierre é o voluntarismo dos soberanos para participação societária. Baseado nisso, o filósofo propõe 12 artigos fundamentais, ao qual deve-se haver a concordância unânime dos soberanos e, 8 artigos importantes, sob qual seria necessária a anuência de maioria simples dos integrantes. Entre os artigos fundamentais destacam-se: A Sociedade Europeia não se intrometerá no governo de cada Estado, a não ser para preservar sua forma fundamental ou auxiliar a luta contra os rebeldes (artigo II p. 160); Cada soberano se contentará com seu território atual (artigo IV, p. 163); As leis que regulamentam o comércio entre as nações devem ser equânimes (artigo VII, p. 175); Nenhum soberano fará qualquer hostilidade, a não ser contra aquele que tiver sido declarado inimigo da Sociedade (artigo VIII, p. 177). Entre os artigos importantes destacam-se: Quando a União utilizar tropas contra seu inimigo, não haverá maior número de soldados de uma nação do que a outra (artigo III, p. 200); A União oferecerá recompensas a quem descobrir algum indício de conspiração contra seus interesses (artigo V, p. 203); por fim, quando não houver mais pessoa habilitada a suceder ao soberano reinante, a União estipulará quem deverá ser o sucessor (artigo VIII, p. 205).

Ao estipular regras fundamentais para organização da Sociedade Europeia, Pierre mantém todos os membros em prol de igualdade e impossibilita a luta entre si, garantindo assim meios legais e colegiados de enfrentamento de conflitos em busca da consolidação de uma paz perpétua.

## Considerações finais

Por fim, cumpre salientar que os pensadores retratados neste artigo não completam o hall de grandes mentes que cogitaram pensar a paz. Nesse sentido, é fundamental compreendê-lo para dar os seguintes passos para uma pacificação entre os povos. Cada filósofo, ao seu modo, levanta questões relevantes a se pensar referente ao papel das instituições nacionais e supranacionais para a formação e manutenção da paz. Assim, desde Francisco de Vitoria, com sua *communitas orbis*, até Saint-Pierre com seu congresso de Estados, a temática da união em busca de um fim se faz presente. Desse modo, conclui-se que o projeto de paz está intimamente ligado às conspexões e estratégias gerais, sob mandamento de um Estado ou Soberano que busca respaldar o povo em suas ações.

## Referências

- ANDRADE, Luiz Felipe Netto de; SAHD, Silva. O contrato social em Samuel Pufendorf. **Revista de filosofia Aurora**. v. 21, n. 28, p. 143-163, 2009.
- BARNABÉ, Gabriel Ribeiro. Hugo Grotius e as relações internacionais: entre o direito e a guerra. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. v. 15, n. 2, p. 27-48, 2009.
- BARRETTO, Rafael Zelesco. Natural, positivo, romano e universal? Investigação sobre o direito das gentes em Tomás de Aquino. **Revista de Direito Internacional**. v. 15, n. 3, p. 67-96, 2018.
- BILLIER, Jean-Cassier. **História da filosofia do direito**. Trad. Maurício de Andrade. Barueri: Manole, 2005.
- BITTAR, Eduardo Carlos Bianca; ALMEIDA, Guilherme Assis de. **Curso de filosofia do Direito**. 11. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

- BOOTH, Ken. Teoria e prática da segurança no século XX: sequência histórica e mudança radical. *Nação e Defesa*. v. 99, n. 2, p. 19-50, 2001.
- BULL, Hedley. **A sociedade anárquica**. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- BURNS, Edward McNall. **História da civilização ocidental**. v. 1. Trad. Lourival Gomes Machado, Lourdes Santos Machado e Leonel Vallandro. 4. ed. São Paulo: Editora Globo, 1972.
- FERRAJOLI, Luigi. **A soberania no mundo moderno: nascimento e crise do Estado nacional**. Trad. Carlo Coccioli e Márcio Lauria Filho. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GONÇALVES, Williams da Silva. **Hedley Bull e a sociedade internacional**. In: A sociedade anárquica (prefácio). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- GROTIUS, Hugo. **O direito de guerra**. Trad. Ciro Miranza. 2. ed. Ijuí: Editora UNIJUI, 2005.
- KERSTING, Wolfgang. Hobbes, Kant, a paz universal e a guerra do Iraque. **Kant E-Prints**. v. 3, n. 2, p. 1-13, 2004.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes. O direito de guerra e a legitimidade da guerra justa segundo Alberico Gentili. **Revista Opinião Filosófica**. v. 3, n. 2, p. 124-135, 2012.
- LLANOS, Marco A. Huesbe. La teoría política de Samuel Pufendorf através de su comentario a la contitución del império romano-germánico. **Revista de Estudios Histórico-Jurídicos**. v. 31, n. 1, p. 427-445, 2009.
- LUCENA, André Queiroz de. Ditames da reta razão: estado de natureza e sociabilidade em Pufendorf. **Revista Kínesis**. v. 4, n. 7, p. 118-133, 2012.
- NASCIMENTO, Jeverson. As diferenças doutrinárias do calvinismo e do arminianismo. **Revista Teológica Internacional**. v. 26, n. 2, p. 259-279, 2018.
- NODARI, Paulo César. Rousseau e a paz. **Revista Veritas**. v. 56, n. 3, p. 167-184, 2011.

- PADOIN, Maria Medianeira. O “direito natural e das gentes” e o federalismo no processo de independência na América. **Revista Anos 90**. v. 20, n. 37, p. 115-136, 2013.
- PUFENDORF, Samuel. **On the duty of man and citizen according to natural law**. Translated by Michael Silverthorne. Cambridge: Cambridge University press, 1991.
- ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro. Filosofia e ideia de Europa: cosmopolitismo e paz no “iluminismo”. **Revista Portuguesa de Filosofia**. v. 58, n. 2, p. 223-254, 2002.
- SAINT-PIERRE, Abbé de. **Projeto para tonar perpétua a paz na Europa**. Trad. Sérgio Duarte. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- SARFATI, Gilberto. **Teoria das relações internacionais**. São Paulo: Saraiva, 2005.
- TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A visão universalista e humanista do direito das gentes: sentido e atualidade da obra de Francisco de Vitoria**. In: Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil (prefácio). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.
- VILLEY, Michael. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- VITORIA, Francisco de. **Relectiones: sobre os índios e sobre o poder civil**. José Carlos Brandi Aleixo (org.). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2016.



# PANDEMIA E O DIREITO DOS POVOS DE JOHN RAWLS: COOPERAÇÃO, DIREITOS HUMANOS E COVID-19

Nelson de Lima Damião<sup>1</sup>

Desde março de 2020 o mundo vive uma pandemia de Covid-19, doença causada por um vírus denominado SARS-CoV-2. No dia 11 daquele mês, a Organização Mundial de Saúde classificou o estado pandêmico da doença dado que a epidemia se espalhou para vários continentes com transmissão de pessoa a pessoa (OMS, 2021a).

As Nações Unidas informavam em 16 de abril de 2021 que os casos de contaminação *per capita* aumentavam em várias partes do mundo, atingindo recordes de infecções até mesmo em países que não haviam sido atingidos significativamente pela doença:

A tendência é observada em todo o mundo, do Uruguai à Índia. A Organização Pan-Americana da Saúde destacou nesta semana um aumento alarmante de casos nas Américas, em países como Brasil, Colômbia, Venezuela e Peru, com 1,3 milhão de casos e 36 mil mortes em sete dias em toda a região. No sul da Ásia, a situação também se agrava e, segundo dados da Cruz Vermelha Internacional, há uma “calamidade humanitária” naquela região, com mais

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João del-Rei.

de 200 mil infectados diariamente (UN, 2021a, tradução minha).

Dados atualizados da Organização Mundial de Saúde apontam, em 17 de novembro de 2021, mais de 254 milhões de casos e 5.112.461 mortes causadas pelo coronavírus (OMS, 2021c).

A OMS (2021b) informa que desde fevereiro de 2021 oito vacinas diferentes estão sendo aplicadas e mais de duzentas são desenvolvidas mundo afora.

A questão é: quem tem acesso a estas vacinas? Vimos que a doença se espalhou mundialmente, afeta de grandes a pequenos países, de ricos a miseráveis nações, mata pobres e ricos. No entanto, países ricos e/ou produtores de vacinas retêm para si grandes quantidades de doses com a consequente falta ou lenta distribuição em países pobres e dependentes.

Não é objetivo, aqui, tratar da questão da propriedade das patentes das vacinas. Também não é fazer considerações científicas sobre se a vacina deve ser obrigatória, se a vacina A é melhor que a B, etc. Nosso objetivo é, dado o caráter pandêmico e consequentemente internacional da COVID-19 – atestado pela OMS, refletir a questão da distribuição de vacinas com olhos voltados ao aspecto da colaboração internacional trazido no direito dos povos pensado por John Rawls.

A pandemia há muito deixou de ser um assunto temporário na história atual. A amplitude da doença e seus efeitos se mostram profundos na vida cotidiana de povos de todo o planeta, provocando reflexões sociológicas, econômicas, jurídicas, filosóficas. Como veremos abaixo, o Secretário-Geral das Nações Unidas, Antonio Guterres, considera a distribuição de vacinas um grande desafio moral de nossos tempos. Este desafio se apresenta num momento em que as desigualdades sociais não só permanecem, mas crescem, e os efeitos econômicos e sociais trazidos pela COVID-19 agravam este estado de coisas.

Dado o caráter internacional da questão, o enfrentamento da doença não se efetua de forma isolada por cada país, mas em ações que são, em sua maioria, coordenadas pela Organização Mundial da Saúde. Por este caráter universal, cremos ser cabível refletir sobre um aspecto específico deste enfrentamento internacional da doença – a vacinação – sob a ótica da teoria da justiça como equidade de John Rawls, especialmente quando ele a oferece ao plano das relações entre nações em sua obra *O Direito dos Povos*.

Em novembro de 2020, quando a farmacêutica *Pfizer* avançava na descoberta da primeira vacina, especialistas do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas – ONU (UN, 2021b) chamavam atenção para a necessária justa distribuição das vacinas, afirmando que “Os governos estão empenhados em garantir vacinas apenas para seus cidadãos. As políticas isolacionistas de saúde e compras estão em contradição com os padrões internacionais de direitos humanos” (tradução minha).

Segundo a ONG Oxfam, em setembro de 2020 (*apud* UN, 2021b), 51% das doses que seriam produzidas pela capacidade da planta industrial farmacêutica foram reservadas para países com 13% da população mundial. Como consequência, outros países terão de esperar que estes laboratórios atendam estas encomendas para que possam comprar suas doses e, nesta espera, terão mais doentes ou mortos. A ONU, então, fez o chamamento à cooperação global:

Para enfrentar a pandemia e suas consequências e realizar os direitos humanos universais, os Estados devem agir, tanto individual como conjuntamente, por meio da cooperação e assistência internacional (UN, 2021b, tradução minha).

Após este chamamento aos direitos humanos e à cooperação internacional, a situação seguiu frontalmente contrária à

advertência do Conselho de Direitos Humanos da ONU. Publicação da *One Campaigning* aponta que, em abril de 2021, menos de 1% das doses administradas globalmente foram para pessoas em países de baixa renda, enquanto Austrália, Japão, Canadá, Coreia do Sul, EUA, Reino Unido, mais 27 países da União Europeia tinham, naquele mês, mais de 1,3 bilhão de doses estocadas além das necessárias para inocular por completo suas populações.

O Secretário-Geral das Nações Unidas, Antonio Guterres, declarou em 11 de março de 2021:

[...] estou profundamente preocupado com o fato de muitos países de baixa renda ainda não terem recebido uma única dose, enquanto os países mais ricos estão a caminho de vacinar toda a sua população. Vemos muitos exemplos de nacionalismo de vacinas e acúmulo de vacinas em países mais ricos - bem como acordos paralelos contínuos com fabricantes que prejudicam o acesso de todos. A campanha global de vacinação representa o maior teste moral de nossos tempos (UN, 2021c, minha tradução).

O acúmulo seguiu aumentando. Em 16 de setembro de 2021, a OMS publicou comunicado de imprensa<sup>2</sup> informando que mais de 2 bilhões de doses, além do que é necessário para

---

2 Comunicado de imprensa referente à Quarta reunião do Grupo de Trabalho de Líderes Multilaterais sobre Expansão do Acesso a Ferramentas contra COVID-19, formado pelo FMI, Banco Mundial, OMS, OMC e representantes dos principais fabricantes de vacinas.

vacinar toda a população dos países com altas taxas de vacinação, foram adquiridas por eles (OMS, 2021d).

O mesmo comunicado de imprensa da OMS enfatizou que, “sem ação urgente, o mundo dificilmente alcançará a meta estabelecida até o final de 2021 de vacinar pelo menos 40% da população de todos os países” e que, mesmo com a quantidade adequada na produção de vacinas, tais doses não são distribuídas para países mais pobres em número suficiente, “resultando numa crise de desigualdade na questão das vacinas” (Tradução minha).

Ainda noutro comunicado de imprensa da OMS (2021e), de 17 de setembro de 2021, há informação de que mais de 5,7 bilhões de doses de vacinas foram administradas no mundo, porém 73% destas doses na população de apenas 10 países.

A OMS estabeleceu uma meta para todos os países de vacinar 10% de suas populações até o final de setembro. 56 países efetivamente excluídos do mercado global de vacinas não foram capazes de atingir essa meta - a maioria deles na África.

Repete-se a pergunta: quem tem acesso à vacina? A frase final de Antonio Guterres citada acima, aponta a questão: a vacinação global representa o maior teste moral de nosso tempo.

Em sua teoria da justiça como equidade, Rawls (2003, §2, 3, 4) a apresenta como um *aggiornamento* do contrato social clássico, trazendo-o às características da contemporaneidade, num sistema de cooperação mútua entre cidadãos iguais numa sociedade bem-ordenada, democrática constitucional liberal, fundada em princípios de liberdade, igualdade e diferença, considerando a diversidade entre doutrinas morais, filosóficas e religiosas.

Em 1999, publica-se *O Direito dos Povos*, em que Rawls aplica à sociedade internacional a ideia do contrato social de sua

teoria da justiça como equidade, apresentando princípios gerais para regular as relações de sociedades liberais ou não (desde que decentes). Nas palavras do autor (1999, vi), estes princípios “representam o ponto culminante de minhas reflexões sobre como cidadãos e pessoas razoáveis podem viver juntos pacificamente em um mundo justo” (Tradução minha).

O termo “decente” refere-se à classificação feita por Rawls dos povos que compõem sua teoria, levando em conta que o filósofo a elaborou visando o pluralismo razoável que já considerou em sua justiça como equidade doméstica, ou seja, a pluralidade de sociedades liberais e não liberais. Na descrição de Nythamar Oliveira (2003), temos:

povos liberais razoáveis:

[...]aqueles que aderem, numa maior ou menor proporção, ao modelo descrito pela justiça como equidade, portanto as democracias constitucionais ocidentais e aquelas que subscrevem aos Princípios do Estado democrático de Direito;

povos decentes:

povos não liberais com uma estrutura básica que pode ser denominada ‘hierarquia de consulta decente’, na medida em que não negam os direitos humanos, mas os reconhecem e os protegem, inclusive permitindo aos seus cidadãos o direito de serem consultados ou um papel substancial nas decisões;

Além destes dois tipos de sociedades, temos Estados fora da lei e absolutismos benevolentes, cuja descrição será aqui dispensada, e sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis das quais circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil, se não impossível, alcançar um regime bem-ordenado (RAWLS, 199, p. 5). Sociedades menos favorecidas são aquelas, segundo o autor, que carecem das tradições políticas e

culturais, de capital humano, tecnologia e recursos necessários para serem bem-ordenadas.

O objetivo a longo prazo das sociedades relativamente bem-ordenadas deve ser a incorporação das sociedades menos favorecidas, como os estados proscritos, à sociedade dos povos bem-ordenados. Os povos bem-ordenados têm o *dever* de ajudar as sociedades menos favorecidas (RAWLS, 1999, p.106, tradução minha).

Rawls nos apresenta oito princípios do direito dos povos livres e democráticos, dos quais destaco o 6 e o 8: 6: “Os povos devem honrar os direitos humanos.” e 8: “Os povos têm o dever de ajudar os demais povos que vivem em condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo ou decente” (RAWLS, 1999, p.37, tradução minha).

Como vimos, os Direitos Humanos estão contemplados na proposta de Rawls para a sociedade dos povos figurando como um dos princípios básicos de sua teoria. O filósofo não descreve com detalhes quais são estes direitos humanos, trazendo-nos no capítulo 10 de *O Direito dos Povos* apontamentos que os descrevem num papel importante para a teoria, qual seja, restringir as justificativas para a guerra e regular sua condução e estabelecer limites para a autonomia interna de um regime.

Entretanto, na nota 3 do parágrafo 10.2 em *O Direito dos Povos*, Rawls atesta sua defesa dos documentos clássicos internacionais como a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 1948, citando os direitos humanos propriamente ditos ao apontar o artigo 3: “Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” (RAWLS, 1999, p. 80, tradução minha).

Rouanet propõe, baseado nos trabalhos de Rawls, um “núcleo duro” dos direitos humanos para a sociedade dos povos. Entre eles “oportunidades sociais”:

Trata-se do acesso a bens como saúde, educação, trabalho etc. São condições importantes para que as pessoas tenham uma vida plena, realizada. Contribui para o que hoje se começa a se chamar de Felicidade Interna Bruta, mas que também pode ser expresso pelo IDH, Índice de Desenvolvimento Humano, criado por Amartya Sen e outros. Também pode se argumentar que se trata de uma reivindicação universal, pois todos almejam a felicidade [...] (ROUANET, 2011, p. 244).

Considerando a pandemia de uma doença incurável e potencialmente mortal - COVID-19, havendo vacinas úteis contra ela, o acesso às vacinas são parte do direito humano à vida. O acúmulo de doses por países ricos, em quantidade superior à necessária para suas populações, resultando na falta de vacinas para outros países, fere o direito humano à vida destas populações desassistidas.

O princípio 8 dos direitos dos povos de Rawls, da mútua assistência entre países para o atendimento àqueles que vivem sob condições desfavoráveis, segue sendo desconsiderado pelo nacionalismo de países que estocam vacinas além de suas necessidades.

Uma afirmação incisiva, assim, leva em consideração que a contratação pelos países ricos, junto aos laboratórios fabricantes de vacinas, da grande quantidade de doses acima do necessário para suas populações, liquida de antemão qualquer tentativa dos países pobres de se organizarem, individual e internamente ou em conjunto, para adquirir vacinas, pois há um limite real das plantas industriais em atender os contratos com aqueles países ricos. Sendo assim, estes países nem distribuem vacinas aos mais pobres em regime de cooperação internacional, nem permitem que as fábricas atendam a eventuais encomendas dos mais pobres.

Aqui, trago rapidamente os critérios do dever de assistência: Primeiro: a sociedade bem-ordenada, que tem o dever de assistir outra, não necessariamente deve ser rica; segundo: reconhecimento da importância da cultura política de uma sociedade menos favorecida. Ou seja, deve haver um esforço destas sociedades em se organizar e se governar razoável e racionalmente. Não há receita “fácil” para isso, mas apenas fornecer dinheiro seria indesejável e o uso da força é banido do direito dos povos, neste caso. Rawls cita a importância do esforço destas sociedades em respeitar os direitos humanos e a ampliação do papel das mulheres;

terceiro: o objetivo da assistência deve ser não outra coisa além de ajudar as sociedades menos favorecidas a manejar seus próprios assuntos razoável e racionalmente para converterem-se “finalmente em membros da sociedade dos povos bem-ordenados”.

O dever de assistência traz consigo a questão da afinidade entre os povos. O estadista deve trabalhar para superar as barreiras históricas e culturais para esta potencial falta de afinidade.

Evidentemente, para a distribuição equitativa de vacinas, há que se considerar o pluralismo razoável, a diversidade de doutrinas abrangentes morais, religiosas, filosóficas, políticas, e a organização (ou desorganização) interna de cada país. Rawls trata desta questão no capítulo sobre a justiça distributiva entre os povos. Em termos simplórios, fica difícil oferecer vacinas para um país cujo governo negue a importância da vacinação ou para um país sem um governo estável, que esteja, por exemplo, em guerra civil.

Não obstante as pré-condições para a mútua assistência internacional, entendemos que a distribuição correta de vacinas não é impedida por elas, porque é possível que os países nem tenham de se relacionar entre si, e estaria superada qualquer trava teórica, mas podem obter as vacinas através de

organismos multilaterais, como a OMS, por um “estoque regulador” de vacinas.

No entanto, até mesmo este estoque regulador de um organismo multilateral está comprometido, porque os laboratórios farmacêuticos estão contratados pelos países ricos a fornecer para eles, e só para eles, bilhões de doses acima do que precisam, praticamente liquidando o acesso dos países pobres às doses, porque simplesmente não há quem as fabrique.

### Referências

OLIVEIRA, Nythamar de. **Rawls**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

ONE. **The latest findings in the race for global vaccine access**. Disponível em <https://www.one.org/us/blog/vaccine-access-test-april-2021/> Acesso em 17.abr.2021.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Información básica sobre la COVID-19**. Disponível em <https://www.who.int/es/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/question-and-answers-hub/q-a-detail/coronavirus-disease-covid-19> Acesso em 17.abr.2021.(a)

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Vacunas contra la COVID-19**. Disponível em <https://www.who.int/es/news/item/03-11-2021-who-issues-emergency-use-listing-for-eighth-covid-19-vaccine> Acesso em 18.nov.2021.(b)

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Weekly epidemiological update on COVID-19 - 13 April 2021**. Disponível em <https://covid19.who.int/> Acesso em 18.nov.2021.(c)

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **Las organizaciones internacionales y los fabricantes de vacunas acuerdan intensificar la cooperación para suministrar las vacunas contra la COVID-19**. Disponível em <https://www.who.int/es/news/item/16-09-2021->

international-organizations-vaccine-manufacturers-agree-to-intensify-cooperation-to-deliver-covid-19-vaccines Acesso em 18.nov.2021. (d)

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. **La OMS hace un llamamiento a los líderes mundiales en la Asamblea General de las Naciones Unidas para que se centren en la equidad de vacunal, la preparación frente a pandemias y la renovación de los esfuerzos para alcanzar los ODS.** Disponível em <https://www.who.int/es/news/item/17-09-2021-who-calls-on-world-leaders-at-the-un-general-assembly-to-focus-on-vaccine-equity-pandemic-preparedness-and-getting-the-sdgs-back-on-track> Acesso em 18.nov.2021. (e)

RAWLS, John. **Justiça como equidade - uma reformulação.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

RAWLS, John. **The law of peoples with "The idea of public reason revisited"**. Massachusetts: Harvard University Press, 1999.

ROUANET, Luiz Paulo. **Direitos humanos na perspectiva do direito dos povos.** Pensando - Revista de Filosofia. Vol. 2, No 2, 2011.

UNITED NATIONS. **Los contagios de COVID-19, a punto de alcanzar el máximo de la pandemia.** Disponível em <https://news.un.org/es/story/2021/04/1490962> Acesso em 17.abr.2021. (a)

UNITED NATIONS. **La vacuna contra el COVID-19, cada vez más cerca de hacerse realidad, no puede ser solo para los países ricos.** Disponível em <https://news.un.org/es/story/2020/11/1483782> Acesso em 17.abr.2021. (b)

UNITED NATIONS. **Only together can we end this pandemic and recover.** Disponível em <https://www.un.org/en/coronavirus/only-together-can-we-end-pandemic-and-recover> Acesso em 17.abr.2021. (c).



# DIREITO E EUDEMONOLOGIA: O PAPEL DO EGOÍSMO NATURAL DOS SERES HUMANOS PARA A SOCIABILIDADE EM SCHOPENHAUER

Rafael Ramos da Silva<sup>1</sup>

## Introdução

Pode uma motivação contrária àquela que se consideraria genuinamente moral ser tomada como fundamento da sociabilidade entre os seres humanos? Aqui partimos da ideia de que Schopenhauer diria que sim. Contudo, é preciso frisar que explicar a sociabilidade a partir de qualquer motivação antimoral significa transportar a sua reflexão para fora da ética, embora, contudo, não a exclua completamente da filosofia moral. Não por acaso Schopenhauer optou por tratar do assunto da sociabilidade humana para além fundamentação da moral no livro IV de sua obra magna, sob as considerações acerca da justiça Estatal (justiça temporal) e do direito, haja vista que conceitos como justiça e injustiça (estes que estão na raiz da necessidade do direito), como o próprio autor admite, possuem sua validade mesmo em um estado de natureza, pois estão de acordo com uma espécie de autoconhecimento que informa a cada um até onde vai a afirmação da sua vontade, pois são conceitos morais (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 437). A isto, soma-se o fato de o conceito de justiça, que fundamenta a existência da ordem estatal, originar-se não de uma mera conveniência, mas, antes, do direito moral.

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina – UEL.

Nos *Aforismos para a sabedoria de vida*, o autor também fornece algumas ideias que nos permitem pensar a sociabilidade para além do ideal ético da ascese e mesmo da compaixão ao afirmar, por exemplo, que a vaidade, interesse narcisista (isto é, egoísta) que leva um indivíduo a orientar sua conduta em razão da apreciação que esta recebe de outrem pode levar a consequências socialmente desejáveis quando “serve de base para o sentimento de honra”, podendo “gerar efeitos salutares sobre a boa conduta de muitos, enquanto sucedâneo para sua moralidade” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 61-62) . O mesmo aparece em seu escrito *Sobre o fundamento da moral* quando ele afirma que

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 do mundo, por meio da qual os passos de cada um ficam sob 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, sobretudo no que toca à propriedade, este ponto capital na vida humana, em torno do qual giram principalmente os seus afazeres (SCHOPENHAUER, 1995, p. 104).

Neste ponto, Schopenhauer lembra uma clara dificuldade a qualquer um que queira fazer juízo acerca do caráter de alguém a partir da sua conduta: embora toda ação tenha o seu fundamento na estrutura moral individual de uma pessoa, o seu caráter inteligível, a complexidade das circunstâncias, juntamente com as limitações da experiência não nos permitem sondar as intenções de uma pessoa, o que não deixam claras quais são as suas motivações. Deste ponto de vista, mesmo o

caráter mais egoísta seria capaz de incorrer em ações aparentemente altruístas desde que se pudesse alcançar mais benefício mediante as mesmas do que ao agir contrário a elas, prejudicando, assim, seus interesses pessoais e, em consequência, a sociabilidade. Deste modo, o ponto de vista do qual partem os nossos juízos morais poderiam apenas suspeitar das verdadeiras inclinações deste suposto agente altruísta, mas jamais seriam decisivos.

Soma-se a isso o fato de que há uma preponderância de inclinações egoístas nos seres humanos em detrimento de motivações genuinamente morais, razão pela qual, dirá Schopenhauer, “originalmente a *neikos* supera a *philia*” (SCHOPENHAUER, 2012, P.127), transformando a possibilidade de uma sociabilidade pacífica em um evento espantoso que, segundo o autor, só pode ser alcançado mediante o uso da força por meio do Estado, uma vez que forças morais são impotentes para garantir a sociabilidade. Desta forma, o que aparece como grande dificuldade para uma sociabilidade moral (uma convivência pacífica baseada em motivações genuinamente morais) é, ao mesmo tempo, a explicação para uma sociabilidade empírica: pois se a moralidade seria a identificação do eu e o outro através da qual resulta em práticas justas e caritativas, no ponto de vista da representação, este que afirma a diferença e a individualidade, tem-se também a justificativa da justiça não como virtude derivada da “queda do véu de Maia”, mas através dos interesses egoístas que, de certo modo, se entrelaçam fundamentando a sociabilidade tanto jurídica como a sociabilidade pragmática que procura se assemelhar às virtudes, embora esteja, na verdade, fundamentada no egoísmo.

### **Considerações acerca do egoísmo**

Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer afirma que encontrar a raiz de uma ação genuinamente moral deve partir de uma investigação empírica – ainda que ele mesmo

tenha entendido a existência da necessidade de uma fundamentação metafísica desta explicação deduzida da experiência; assim, o comportamento humano deve ser tomado como o fenômeno que de fato é, e a filosofia deve conduzir a sua investigação às “verdadeiras razões” (cf. SCHOPENHAUER, p. 1995, p. 113) que sustentam ações genuinamente morais e o julgamento que as acompanha, com a finalidade de inferir do comportamento individual “o impulso próprio que move o homem a ações deste tipo”, impulso este que é, na linguagem de Schopenhauer, uma motivação característica de ações moralmente louváveis. Com efeito, a avaliação moral, ainda que parta dos fenômenos de ações particulares, recai sempre na individualidade do agente sob a admissão de tendências naturais particulares a partir das quais aquelas ações se desdobram; por esta razão o fundamento da moralidade repousa não apenas em uma motivação, mas também na “receptividade para ela” (cf. SCHOPENHAUER, p. 1995, p. 113). Logo, embora a moralidade das ações, tomadas isoladamente, repouse na compaixão, a avaliação moral do agente só é possível mediante uma receptividade deste à compaixão, pois a predominância da receptividade dos motivos para as ações “fornece o traço fundamental na classificação ética dos caracteres” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 120).

Em uma das primeiras formulações sobre o critério de avaliação para a moralidade das ações, o filósofo escreve que “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 124). Esta declaração merece atenção justamente por contrapor o fundamento da moral ao interesse próprio, o egoísmo, e não propriamente a toda motivação antimoral, o que incluiria a alegria maligna. Ao comentar a dificuldade que a definição segundo a qual é a ausência de interesse próprio que confere valor moral às ações humanas, Schopenhauer reconhece uma dificuldade oriunda do fato de que “ações por pura maldade e crueldade também não são *interessadas*” (SCHOPENHAUER, 1995,

p. 124). Atos maldosos são, já no modo como se apresentam a quem sofre ou a um espectador, imediatamente opostos à compaixão pois, embora ações moralmente boas tenham como motivo a diminuição do sofrimento alheio, enquanto causar sofrimento seja o interesse daquele que está motivado pela alegria maligna, como este último não tem qualquer interesse próprio na realização de atos maldosos, dificilmente poderá incorrer em ações justas por interesse, de modo que a imoralidade de seus atos é completamente evidente. Daí se segue a afirmação de que a moralidade repousa no desinteresse pessoal diante de uma escolha moral, tendo como motivo tão somente o sofrimento do outro e o desejo de cessá-lo, ou seja, a compaixão.

Por outro lado, é perfeitamente possível imaginar a prática de ações aparentemente justas, e até mesmo aparentemente caritativas, cuja motivação seja egoísta e repouse no interesse pessoal do agente. Esta é uma dificuldade da investigação moral que Schopenhauer admite ao afirmar que “ não se pode decidir a questão de modo puramente empírico, porque, na experiência, sempre é dada apenas a *ação*, mas os impulsos não são evidentes” e completa afirmando que “ resta a possibilidade de um motivo egoísta tivesse exercido influência numa ação justa ou boa” (SCHOPENHAUER, 1995, p. 122-123). Poderia se somar a isso o que diz Schopenhauer acerca da injustiça sentida por aquele que a sofre: como uma ação maldosa tem como intenção ser a causa do sofrimento alheio, ela é sentida imediatamente como injustiça ao negar a esfera de afirmação da vontade daquele que sofre, ao mesmo tempo em que gera o descontentamento de qualquer espectador, fazendo desta motivação um problema muito menor para a avaliação moral, o que não acontece com ações interessadas, que poderiam incorrer na prática da justiça.

Esta impossibilidade em demarcar a motivação de uma ação justa ou boa a partir da experiência de seu fenômeno fundamenta a maior parte das dúvidas céticas enfrentadas por Schopenhauer no §13 de *Sobre o fundamento da moral*, especialmente

porque o autor declara expressamente a predominância do egoísmo entre as motivações humanas. Já no início do §14 afirma que

a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal, é o *egoísmo*, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar”, e completa dizendo que “todas as ações surgem, via de regra, do egoísmo, e é sempre neste que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada (SCHOPENHAUER, 1995, p. 144).

Embora pareça demasiado pessimista, a explicação para esta predominância do egoísmo reside, de certa maneira, na sustentação “epistemológica” do mundo das representações, que tem no sujeito o seu sustentáculo (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 426), enquanto é ele mesmo sustentado por sua individualidade que, por sua vez, só existe e é reconhecida como fenômeno. Acrescente-se a isso o papel meramente instrumental do intelecto, que toma a individualidade volitiva em que está vinculado, e que reconhece a si mesma de forma imediata como o centro de todas as relações que estabelece no mundo, “antepondo a própria existência e o bem-estar a todo o mais” e “preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si mesmo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 426-427).

Contudo, enquanto cada um está dado a si mesmo imediatamente como Vontade inteira, e como sujeito inteiro que representa, os outros seres lhe são dados meramente como suas representações; em consequência, o ser e a conservação próprios são antepostos a todos os outros em conjunto. Cada um mira a própria morte como o fim do mundo; já a morte dos seus conhecidos é de fato ouvida com indiferença, caso não o afete em termos pessoais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 424).

Portanto, o egoísmo como condição natural dos seres humanos possui, em Schopenhauer, uma raiz epistemológica na medida em que pluralidade e individualidade existem somente na representação por meio do *principium individuationis*. Ou seja, o egoísmo pode ser compreendido como decorrência da visão parcial do mundo, de um olhar a partir do ponto de vista do indivíduo. Embora neste sentido epistemológico o egoísmo não seja uma restrição humana, Schopenhauer apresenta uma importante ressalva no §14 de *Sobre o fundamento da moral* ao afirmar que, no homem, o egoísmo adquire não somente um caráter epistemológico, mas uma relevância moral ao tornar-se interesse individual, e não apenas ponto de vista a partir das formas da representação, ou interesse da espécie.

Ainda sobre a predominância do interesse particular na natureza, o filósofo comenta no segundo tomo de *O mundo* que:

seja apenas um inseto ou um verme, a natureza mesma fala a partir dele: ‘Somente eu sou tudo em tudo: a única coisa que importa é a minha conservação, o resto pode perecer, pois, propriamente dizendo, não é nada’. Assim fala a natureza desde um ponto de vista PARTICULAR, logo, desde o ponto de vista da consciência de si, e nisso baseia-se o EGOÍSMO de cada vivente (SCHOPENHAUER, 2015, p. 716).

É neste sentido que o egoísmo torna-se uma problemática central na filosofia moral de Schopenhauer. Uma vez que, no homem, “a consciência atingiu o grau mais elevado”, também atingiu o ponto mais alto do egoísmo, apresentando um lado terrível “na vida dos grandes tiranos e facínoras” e “nas guerras que devastam o mundo”, bem como um lado cômico, “que aparece sobretudo na presunção e na vaidade”. Contudo há, em Schopenhauer, um lugar para uma reflexão acerca das consequências de um uso pragmático para o egoísmo

justamente lá onde não se pode exigir a renúncia ao próprio caráter ou à busca pelo bem-estar próprio, através do qual o egoísmo, na perseguição por interesses individuais, tem como consequência o bem-estar coletivo: trata-se da busca pela felicidade e na origem do direito.

### **Direito e egoísmo**

Uma vez que Schopenhauer tenha demonstrado a origem do egoísmo a partir da estrutura epistemológica do sujeito que sustenta o mundo, e que ela é a afirmação da Vontade una e indivisa manifestada em cada fenômeno por inteira, gerando assim aquele movimento autodestrutivo da Vontade que se afirma em um indivíduo a partir do princípio de individuação, levando-o a negar esta mesma Vontade que se manifesta no outro por reconhecer apenas a sua vontade particular de modo direto e imediato, não fica difícil pensar a razão pela qual pode-se justificar a necessidade do direito e do Estado. Pois se cada um enxerga somente a si mesmo diretamente, e o seu interesse particular como primeiro princípio a ser observado no momento da escolha por um curso de ações, o direito aparece como uma necessidade da convivência e da sociabilidade entre indivíduos cuja motivação fundamental é um egoísmo originário.

Contudo, embora a necessidade do direito apareça originariamente na filosofia schopenhaueriana como um modo de refrear a natureza egoísta dos seres humanos, consideramos também que a preferência pela anuência em viver sob a égide do Estado não se reduz à função negativa da justiça como ausência da injustiça praticada por egoísmo, ou seja, uma mera necessidade negativa do direito no sentido de servir como uma barreira contra a afirmação egoísta da vontade de cada um, mas também de maneira positiva – neste caso, o direito tem de ser entendido também como afirmação egoísta da vontade individual, não apenas como uma barreira contra afirmações egoístas,

o que se baseia principalmente na definição do egoísmo natural como interesse pessoal. Assim, o Estado e o direito não seriam somente uma necessidade reconhecida na busca por impedir manifestações egoístas, mas são também uma afirmação do interesse pessoal e egoísta dos indivíduos.

Para Schopenhauer, o direito surge da necessidade de promover a justiça entre indivíduos que se reconhecem como sujeitos mutuamente necessitados, logo interessados nos benefícios que encontram na convivência em sociedade, ao mesmo tempo em que reconheceriam a insuficiência da moralidade em promover uma convivência realmente pacífica e mediar as interações humanas. Juntamente com isso está a incapacidade de se poder exigir o comportamento moral, sobretudo porque, sendo o fundamento da moralidade a ausência de interesse pessoal, este que é, como já demonstrado, o principal móbil das ações humanas, a moralidade mostra-se como um desvio da condição natural da humanidade: um conjunto de seres voltados à conservação da própria vida, da integridade de seu corpo bem como se seus bens e à realização de interesses pessoais. Eis aí uma das razões pelas quais a compaixão é frequentemente louvada, ao mesmo tempo em que é admitida pelo filósofo como um grande mistério.

Promover a justiça torna-se a primeira e a principal razão pela qual o homem entra no estado de direito. Os ataques de uma pessoa contra a outra fazem parte do movimento autofágico da Vontade que “crava os dentes na própria carne”. Como, entretanto, a unidade de todos os seres só pode ser afirmada a partir da consideração metafísica, é necessária, no domínio prático, portanto empírico, uma instituição que possa dissuadir práticas moralmente reprováveis, realizando a justiça temporal, que é um tipo meramente empírico de realização da justiça.

Segundo Durante (2016), pode-se dividir três formas distintas através das quais o conceito de justiça é abordado por Schopenhauer no decorrer de sua obra magna: a *Justiça eterna*

[*ewige Gerechtigkeit*], decorrente da metafísica da Vontade e do método sintético adotado pelo filósofo em sua obra principal: esta só pode ser atestada imediatamente por meio do sentimento de remorso ou peso de consciência, que informa de uma vez por todas a identidade de todas as coisas; a *Justiça como virtude*, fundamentada em um tipo de visão de mundo para além do véu de Maia, tem como seu fundamento a compaixão, dissuadindo o agente de utilizar o outro como meio para atingir seus interesses; e a *Justiça temporal* [*zeitliche Gerechtigkeit*], esta justiça meramente empírica, “cuja sede é o Estado”, e que não se baseia em nenhum reconhecimento metafísico, porém somente no direito moral e nos interesses particulares dos envolvidos (cf. Durante, 2010, p. 116).

Assim como a justiça voluntária não pode assegurar a sociabilidade, pois não se pode exigir que alguém agisse desinteressadamente<sup>2</sup>, tampouco pode a justiça eterna ter uma relação direta com a justiça temporal que se manifesta por meio do Estado e do direito, pois ela mesma caracteriza-se pela ausência de temporalidade, e rege “não o Estado, mas o mundo, sendo independente das instituições humanas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 448). Acrescente-se a isto ainda o fato de a justiça eterna representar um conceito bastante obscuro na filosofia schopenhaueriana ao envolver uma tentativa de traduzir em conceitos algo que se refere à essência íntima do mundo, cuja linguagem só afeta indiretamente. O conceito de justiça eterna infere-se a partir da negação da pluralidade e da sucessão temporal dos

---

<sup>2</sup> No máximo poderíamos exigir socialmente que alguém aja “como se” não houvesse interesse, ou ainda que se espelhe no comportamento desinteressado da justiça voluntária sob a promessa da boa convivência e das vantagens que se pode obter dela. Isto, por sua vez, só pode surtir efeito enquanto despertar seus interesses pessoais, portanto egoístas.

fatos. Com a negação da dimensão temporal, e com isso de todo fenômeno, recusa-se a individualidade, raiz de todo egoísmo e todo interesse pessoal que, como não condiz com a dimensão ética da justiça como virtude, é o primeiro e principal motivo para a existência do direito.

O reconhecimento da necessidade do direito para a sociabilidade resulta não da mera reflexão ou da consciência do dever de entrar no Estado de direito, mas da tradução em conceitos abstratos de algo que é percebido imediatamente através do sentimento de injustiça sofrida, ou mesmo na injustiça praticada. No primeiro caso trata-se do sentimento de “invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429), portanto, não da dor ou sofrimento infligido pelo ato praticado por outrem, mas um sentimento mais profundo de negação ou supressão da esfera de afirmação da própria vontade, ou do próprio interesse, que extrapola os limites até onde seria moralmente permitido pelo direito moral. Assim, o sentimento de injustiça sofrida tem de estar ligado a um direito reconhecido moralmente para que ele seja válido para a exigência do Estado de direito, pois se o sentimento de injustiça está ligado não à dor física, ao dano ou outra coisa que possa ser mensurada, mas ao sentimento de negação de sua esfera de afirmação, pode-se pensar a possibilidade de um indivíduo que mesmo não tendo sofrido uma verdadeira injustiça, sintam-se mesmo assim injustiçados por estar ele mesmo tão mergulhado em seus próprios interesses. Ainda que aí não se trate de um sentimento genuíno de injustiça sofrida, uma tal ocorrência representaria uma dificuldade caso se quisesse apenas basear a necessidade do Estado em sentir-se injustiçado se não houvesse, ainda, um direito moral que estabelecesse até onde o sentimento de injustiça é legítimo, isto é, até onde houve injustiça.

Quem sofre injustiça, em realidade, está dolorosamente consciente da negação da sua vontade tal como esta se expressa

no próprio corpo com suas necessidades naturais, para cuja satisfação a natureza indica as forças corporais mesmas; ao mesmo tempo, está consciente de que, sem praticar injustiça, pode defender-se de todas as maneiras daquela negação, caso não lhe falte o poder. Essa significação puramente moral é a única que a justiça têm para os homens enquanto homens, não como cidadãos do Estado, e que, portanto, subsistiria inclusive no estado de natureza, sem lei positiva (SCHOPENHAUER, 2005, p. 437)

É na exigência de que o direito positivo se apoie no direito moral que Schopenhauer sustenta sua defesa do direito de propriedade, que é “ética e racionalmente incomparavelmente mais bem fundado do que o direito de nascimento” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 107), embora estejam inteiramente ligados. Na argumentação de Schopenhauer em favor do direito de propriedade observa-se a tentativa em reduzir o direito da posse sobre algo externo à posse interior da esfera de afirmação de seu próprio corpo, pois este é o primeiro dado reconhecido por meio do sentimento de injustiça do direito natural. Assim, ao explicar o direito de propriedade a partir do trabalho do próprio corpo, fazendo da posse de algo externo uma extensão deste, procura justificar o direito de propriedade sob a intenção de reduzi-lo à posse da esfera de afirmação de seu corpo, que é reconhecida imediatamente pelo sentimento de injustiça sofrida e na consciência moral, portanto, tem o seu lugar no direito natural.

Há de se considerar também o sentimento de injustiça cometida, reconhecido por aquele que pratica uma injustiça por meio do peso de consciência [*Gewissensbiss*]. Esta, no entanto, pouco nos diz sobre a necessidade do direito; pois o sentimento de injustiça cometida informado pelo peso de consciência recebe a sua significação por meio da explicação moral e metafísica do mundo – e não se poderia fundamentar a necessidade do direito sobre outra coisa que não fosse empiricamente demonstrável, uma vez que a justiça promovida pelo direito é,

exatamente, o sentido empírico de justiça. O peso de consciência é o sentimento da unidade entre quem comete o ato de injustiça e o injustiçado, razão pela qual o primeiro sente em seu próprio corpo a dor que infligiu ao outro ao suprimir ou negar a esfera de afirmação de sua vontade, pois embora cada um esteja individualizado no espaço e no tempo, o sentimento de injustiça cometida lembra a cada um que são apenas manifestações diferentes da mesma vontade.

Uma vez que haja uma predominância da injustiça no mundo, esta referida como desdobramento do egoísmo natural dose seres humanos na busca pela realização de seus interesses, Schopenhauer atesta a insuficiência da ética em promover a sociabilidade entre os homens.

Se, para convencer-se disso pela experiência, colocássemos de lado toda coerção e no seu lugar tentássemos incitar pessoas da maneira mais clara e convincente possível a agir meramente segundo a razão, a justiça e a equidade, mas contrariamente a seu interesse, então ficaria evidente a impotência das forças morais pois simplesmente receberíamos de volta, na maioria dos casos, apenas um sorriso sarcástico como resposta (SCHOPENHAUER, 2012, p. 97).

Por esta razão também lembra que “a necessidade do Estado repousa, em última instância, na reconhecida *injustiça* do gênero humano, sem o que não se teria pensado em nenhum Estado, pois ninguém temeria prejuízo a seu direito” (SCHOPENHAUER, 2012, p. 87). Ao lado da injustiça, coloca-se a admissão de um direito moral (ou direito natural), que é reconhecido por meio da consciência moral de cada um, sem o qual a lei e o direito positivo jamais poderiam ser estabelecidos, pois só o sentimento de injustiça sofrida não seria o suficiente. Porém, tanto o sentimento de injustiça como a consciência do direito moral não são garantia de sociabilidade pacífica na ausência do Estado, visto que

o direito só assegura a sua proteção no Estado [no caso a proteção do direito moral], mas o direito mesmo existe independente desta proteção. [...] em conformidade com isso, o ESTADO não passa de UMA INSTITUIÇÃO DE PROTEÇÃO, tornada necessária devido aos diversos ataques que o ser humano está exposto e dos quais ele não pode defender-se isoladamente mas apenas em união com outros (SCHOPENHAUER, 2015, p. 709-710)

Disso resultam as três atribuições do estado: proteção exterior contra ameaças externas – tendo como resultado o direito dos povos, “única esfera de eficácia prática” do direito moral, uma vez que envolve a exigência de cumprimento do direito mesmo na ausência do Estado; proteção interior, que visa a “garantia da segurança do direito privado, por intermédio da observância de um Estado de Direito”; por fim a proteção contra o protetor, o que se alcançaria por meio da separação dos três poderes (SCHOPENHAUER, 2015, p. 710).

Cada um dos fins atribuídos ao Estado decorrem de sua função protetiva sobre o direito moral, sem o qual seria impossível defender o dever de punição da injustiça e, conseqüentemente, a exigência de que os indivíduos pratiquem a justiça ao deixarem de serem injustos mesmo quando possam tirar proveito disso. Daí decorre que “o código penal nada mais deve ser senão um catálogo de contra motivos para possíveis ações delituosas” (SCHOPENHAUER, 2015, p. 714). Com efeito, se, por um lado, o egoísmo fundamenta a necessidade do Estado em virtude da injustiça que pode decorrer da busca de cada pessoa pela satisfação de seus interesses, também pelo interesse em não sofrer as conseqüências da injustiça praticada, e de ser beneficiado pela convivência, o indivíduo vê-se também impelido a praticar ações que, em sua aparência, poderiam ser confundidas com a justiça voluntária, o que daria um duplo aspecto à justiça temporal: por um lado é a justiça promovida pelo próprio

Estado, por exemplo, no momento da punição, por outro é, também, a justiça exercida pelos próprios indivíduos movidos pelo interesse em não sofrerem punição, ou ainda em desfrutarem dos benefícios da convivência pacífica e da sociabilidade. Em todo o caso, o que fundamenta este sentido meramente empírico de justiça não seria outra coisa senão a perseguição de interesses pessoais.

### **Eudemonologia, egoísmo e sociabilidade**

A questão da sociabilidade é também abordada por Schopenhauer no decorrer dos *Aforismos para a sabedoria de vida*, onde o autor discute a questão da possibilidade de se encontrar algum tipo de felicidade dentro dos limites estabelecidos pela sua filosofia que, como se sabe, atesta a negatividade da felicidade em relação à dor e ao sofrimento imediatamente sentidos. Por sua vez, a eudemonologia schopenhaueriana, ao se comprometer com um desvio do ponto de vista ético-metafísico, permanecendo “presa ao ponto de vista comum, empírico” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 2) teria se comprometido com o egoísmo, da maneira como procuramos compreendê-lo neste texto a partir da estrutura epistemológica do sujeito como “sustentáculo do mundo” juntamente com a auto percepção de sua vontade que é colocada como o núcleo de todas as relações estabelecidas.

Especialmente, o egoísmo tem um papel bastante relevante na eudemonologia schopenhaueriana quando pensamos as consequências que o interesse pessoal traria na busca pela felicidade de indivíduos que, inevitavelmente, encontram-se inseridos em comunidades. De fato, pode-se perceber como Schopenhauer entende a importância da relação entre sociabilidade e eudemonologia no tratamento dado pelo autor à questão do valor da apreciação que cada um faz acerca da opinião alheia sobre si mesmo, muitas vezes colocando esta opinião como o

centro de sua felicidade – o que Schopenhauer procurar dissuadir através da reflexão sobre o direito e a importância da honra para a felicidade que, por sua vez, embora não possa ser defendido como o centro em torno do qual gira aquilo para o que devemos a nossa felicidade, certamente apresenta consequências importantes para a convivência e, conseqüentemente, para a felicidade pessoal.

Segundo Schopenhauer, a honra está ligada a certas qualidades requeridas para a ordem social que são pressupostas como características do indivíduo que, portanto, precisam ser preservadas ao olhar do grupo ao qual ele pertence. Contudo, estas qualidades são pressupostas somente em relação à convivência, não como virtudes – razão pela qual podem ser exigidas em sua aparência, enquanto não se pode realizar qualquer exigência genuinamente moral. Assim, por exemplo, em nome da honra e do bom nome (que possui importantes consequências sociais) pode-se exigir que alguém pratique a justiça, embora não se possa avaliar se a motivação para a justiça em questão seja somente os benefícios da apreciação dos demais, ou a participação imediata no sofrimento alheio: logo, o valor dado à honra repousaria, antes na sua utilidade (SCHOPENHAUER, 2009, p. 81), pois “o homem, por si só, consegue muito pouco [...]: apenas em comunidade com os outros ele é e consegue muito” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 74-75) e tem, por isso, “o direito de participar das vantagens da comunidade humana” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 74), o que ele alcança, em grande parte, por meio da opinião favorável dos outros.

Na primeira definição de honra apresentada no capítulo IV dos *Aforismos*, o autor escreve que ela é “a honra é a consciência moral externa, e a consciência moral é a honra interna” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 74), esta, porém, é possivelmente uma falsa definição, como ele mesmo assume na sequência ao complementar com uma definição mais correta ao afirmar que

a honra é, em termos objetivos, a opinião dos outros sobre o nosso valor e, em termos subjetivos, o nosso temos dessa opinião. Nesta última qualidade, ela produz amiúde no homem de honra um efeito bastante salutar, embora de modo algum puramente moral (SCHOPENHAUER, 2009, p. 74).

Schopenhauer trata de algumas subdivisões, ou gêneros, sobre o conteúdo da honra aplicada em âmbitos diferentes. A honra sexual, por exemplo, representa um tipo de associação entre as ações de uma pessoa e a imagem da mesma vinculada ao grupo que ela representa no momento em que a sua ação atende ou viola as exigências para que se preserve o bom nome do grupo. Com o exemplo da honra (sexual) feminina Schopenhauer ressaltava como por vezes o esforço em manter a imagem e o bom nome representa a intenção em permanecer participando dos interesses de determinado grupo, uma tentativa, talvez, de reconhecimento dentro de um determinado grupo. Ao mesmo tempo, o interesse particular confunde-se com o interesse do grupo (no caso da honra sexual são os interesses do gênero), o que levaria as pessoas a tomar “os fins pelos meios” e atribuir à honra sexual “um valor absoluto, quando esta, mais do que qualquer outra, tem um valor meramente relativo” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 84), pois somos impelidos a acreditar que trata-se de valores intrínsecos à natureza do gênero quando, na verdade, repousa no interesse não apenas do grupo, mas de cada pessoa que faz parte dele, uma vez que o próprio grupo não passa da união dos interesses comuns de seus participantes. A busca pela manutenção pela honra do grupo, seja por parte do indivíduo ou do grupo em questão, refere-se unicamente pela busca de benefício próprio que é, neste caso, resguardado pelo grupo sobre o qual o indivíduo é reconhecido, visto que a honra não tem uma origem puramente natural, mas apenas na relação de lealdade para com o grupo, este que se beneficia como um todo com manutenção de sua honra.

Se, por um lado, a honra sexual feminina apresenta a qualidade segundo a qual a honra deve ser conquistada por meio do esforço em deixar de realizar algo que possa ferir a imagem do grupo e, por sua vez, trazer consequências maléficas para os membros do mesmo, a honra (sexual) masculina consiste em um tipo de honra que se preserva ao não deixar de praticar atos de punição contra quem por ventura possa ter agido contrariamente ao que se espera, onde a ausência desta punição feriria a honra de todo o grupo.

Pela apresentação dos dois casos da honra sexual, podemos dizer que o esforço pela manutenção do bom nome apresenta duas categorias distintas: aquela onde se exige a não realização de qualquer ato contrário à própria honra ou do grupo (o que só se justifica na medida em que o indivíduo tira proveito da honra do grupo), e aquela cuja exigência de sua manutenção implica em agir contrariamente a ações injustas, onde a negligência implicaria em danos à própria honra ou de seu grupo. Neste último caso, o que fere a honra não seria exatamente o ato do outro, mas o fato de aquele que sofre uma injustiça não se defender contra a mesma. Nos dois casos, observa-se que a honra é mantida pelo esforço, embora não seja conquistada por ele.

A honra burguesa<sup>3</sup> é, por sua vez, a principal razão pela qual a honra pode ser tomada como um requisito importante

---

<sup>3</sup> Schopenhauer dedica também boa parte do capítulo IV dos *Aforismos* ao que denominou de honra cavalheiresca, esta que está vinculada a uma apreciação excessiva que alguém teria a seu próprio respeito, “uma superestimação do valor da própria pessoa”. Sobremaneira, levando em consideração o objetivo do capítulo de dissuadir as pretensões daqueles que depositam na estima alheia o valor próprio e de sua felicidade por meio da exposição teórica dos princípios que formam o “código de

em direção à sociabilidade, sendo “a condição de participação em todo contato pacífico” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 76). Ela refere-se a um conjunto de qualidades conferidas a uma pessoa como um crédito a ser mantido por ela através de seus atos, e por meio destas qualidades pressupostas é que ela usufrui dos benefícios da vida social, “pois a honra não é a opinião sobre as qualidades especiais pertencentes a um único sujeito, mas só sobre aquelas que, via de regra, deve-se pressupor que não lhe falem” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 77). No entanto, embora a honra burguesa consista em qualidades que são pressupostas, ela possui um caráter ativo na medida em que requer do indivíduo que, por meio de seus atos, mantenha a crença dos demais na existência daquelas qualidades que a sociabilidade requer.

Mesmo a honra burguesa, cujas consequências para a sociabilidade superam muito a honra sexual e a honra cavalheiresca, não deixa de possuir um valor apenas mediato e,

---

honra cavalheiresco”, o filósofo procura demonstrar como o ato de ser ofendido, no geral, não representa substancialmente qualquer violação do direito natural dos indivíduos, em especial pelo fato de a honra cavalheiresca, que é ferida nestes casos, trata-se tão somente de uma honra artificial e com pouca ou nenhuma consequência social. Por esta razão ele afirma que “em assuntos de menor importância (aqueles de maior importância permanecem sempre na alçada dos tribunais) entre duas pessoas intrépidas, há sempre uma que cede, a saber, a mais inteligente”. O ataque à honra a que se refeririam os assuntos de maior importância, estes que são das alçadas dos tribunais e, portanto, assunto da lei e do direito, referir-se-iam, precisamente, àqueles cujo ataque a honra ferem diretamente a boa imagem requerida à vida social que, no caso, são de uma terceira ordem: a honra burguesa.

portanto, é meramente relativa, visto que “a opinião dos outros a nosso respeito só pode ter valor na medida em que determina ou pode ocasionalmente determinar sua ação para conosco” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 79), tendo em vista principalmente que, vivendo em sociedade, devemos a ela “nossa segurança e as nossas posses” e “precisamos dos outros em todas as nossas empreitadas”. O mesmo valeria dizer sobre a honra de cargo. Todavia, o seu valor é ainda mais relativo que o da honra burguesa, pois não se relaciona somente com a sociabilidade no geral, mas com a admissão de certas qualidades para o exercício de determinado cargo, como o que se esperaria de políticos ou militares.

Há de se considerar ainda que brevemente a diferença tratada por Schopenhauer entre a honra e a glória. Fundamentalmente, o que as difere é que a honra é um tipo de apreciação sobre o valor de alguém em relação ao grupo onde não são os seus atos que o levam a adquiri-la, mas apenas a mantém na medida em que as qualidades da honra e do bom nome são conferidas como um crédito para a sociabilidade, devendo apenas serem preservadas por meio das ações individuais. Desta forma, a honra do comerciante que não cobra preços abusivos e não rouba na hora de dar o troco devido ao cliente não é adquirida pela sua honestidade, mas apenas preservada: podemos dizer que a honra é, neste caso, uma espécie de crença nas qualidades sociais das pessoas, visto que “concerne apenas às qualidades que são exigidas de todos os que se encontram nas mesmas condições” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 116). A glória, por sua vez, consiste em qualidades que diferem uma pessoa e outra e, portanto, “não se podem exigir de ninguém”. Dessa forma, somente a honra e o bom nome podem ser exigidos como condição de sociabilidade e, como consequência, poderiam ser até mesmo resguardadas pelo direito.

Somente a glória, conforme Schopenhauer, possui algum sentido e valor para a eudemonologia, visto que “repousa propriamente sobre aquilo que alguém é em comparação com

os outros” (SCHOPENHAUER, 2009, 107); no entanto, por mais que o seu valor seja necessariamente relativo,

a glória é inquestionavelmente apenas o secundário, o mero eco, a cópia, a sombra, o sintoma do mérito, e como em cada caso aquilo que é admirado precisa ter mais valor que a própria admiração, então o que torna propriamente feliz não é a glória, mas aquilo que permite alcançá-la; portanto, no próprio mérito ou, para falar de maneira mais precisa, na disposição e nas capacidades de onde ele provém, sejam elas de ordem moral ou intelectual (SCHOPENHAUER, 2009, p. 130).

No entanto, enquanto apreciação recebida dos demais por meio do reconhecimento de seus méritos, “nada mais é senão o pedaço mais raro e saboroso para o nosso orgulho e a nossa vaidade” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 128), motivo pelo qual “o mais feliz dos homens é aquele que, não importando como, chegou ao ponto de admirar sinceramente a si mesmo”.

Com efeito, mesmo a glória pouco tem a se relacionar com a sociabilidade, embora tenha uma relação muito mais direta com a felicidade do que a honra; pois por mais que o orgulho e a vaidade, que “existem em excesso na maioria dos homens”, possam ser uma razão ou um motivo em prol da simulação das qualidades e méritos que fariam alguém digno de glória e do reconhecimento, tais méritos dizem respeito apenas às qualidades de seres excepcionais, não da humanidade em geral. Se, por vaidade, uma pessoa decidisse simular a existência de certas qualidades através das quais ela recebesse a admiração dos demais e, conseqüentemente, usufruiria dos benefícios desta admiração, tratar-se ia muito mais de um caso de honra do que propriamente de glória, e teriam sua raiz motivacional no interesse pessoal, isto é, no egoísmo.

Nas máximas dedicadas a nossa conduta para conosco, Schopenhauer escreve que a vida em sociedade é insidiosa, pois nela se escondem “males enormes, com frequência incuráveis, por trás da aparência dos passatempos, das conversas, dos divertimentos sociais e coisas semelhantes”, donde se segue que seria preferível suportar a solidão, visto que

nenhum caminho é mais errado para a felicidade do que a vida no grande mundo, às farras e em festas (*high life*), pois, quando tentamos transformar nossa miserável existência numa sucessão de alegrias, gozos e prazeres, não conseguimos evitar desilusão; muito menos seu acompanhamento obrigatório, que são as mentiras recíprocas (SCHOPENHAUER, 2009, p. 161).

Por certo, sobre tais “mentiras recíprocas”, acrescenta Schopenhauer que “nosso espírito está revestido de mentiras”, e mediante as mentiras através das quais nos apresentamos à vida em sociedade é possível “adivinhar nossa verdadeira mentalidade”. Contudo, embora a solidão seja uma recomendação eudemonológica coerente com a visão adotada nos *Aforismos*, o mesmo ponto de vista com o qual o autor se compromete precisa deixar aberta também a possibilidade de se pensar o indivíduo dentro de suas relações interpessoais, de modo que a solidão seja a grande recomendação da eudemonologia schopenhaueriana, mas não uma exigência social.

Tampouco pode-se exigir a moralidade como que requisito à sociabilidade. Por outro lado, a sociabilidade apoia-se em uma estratégia empírica que procura garantir a legalidade e a convivência social a partir das tendências naturais dos seres humanos que não fundamentam diretamente o comportamento moral, visto que são diretamente interessadas e egoístas, mas que se apresentam como condição natural e compartilhada pelas pessoas em geral, o que resulta também do fato de o

comportamento humano revestir-se de mentiras, o que impossibilita a assertividade da previsão do caráter por meio da observação de atos isolados. Por isso, pode-se ler em *Sobre o fundamento da moral* que:

Sobre a conhecida necessidade do bom nome e da honestidade civil para a subsistência do mundo, por meio da qual os passos de cada um ficam sob fiscalização da opinião pública que, inexoravelmente se-  
vera, não perdoa nunca nenhum passo em falso neste ponto e guarda um rancor do culpado até a morte (SCHOPENHAUER, 1995, p. 104).

Deste modo, embora Schopenhauer afaste a visão cética segundo a qual toda honestidade e integridade seriam apenas convencionais, reconhece que a maioria das ações justas procedem de convenções fundamentadas no interesse pessoal, tanto quanto a caridade enquanto possa ser motivada pela esperança de uma “retribuição futura”, na ostentação e, além disso, na simulação de qualidades de caráter inexistentes, cuja finalidade seria tirar proveito das consequências que ela traria ao bom nome e, portanto, à sociabilidade. Sobremaneira, a apreciação que em geral se faz acerca do bom nome, cuja única validade que se poderia admitir é mediante a utilidade para fins pessoais alcançados na convivência entre indivíduos não teria sido descartada por completo por Schopenhauer, mas deslocada para o domínio empírico-prático no qual se encontra a eudemonologia, o direito e, em consequência, a justiça estatal, amparada também no reconhecimento do direito moral.

### Referências

SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria de vida.** Tradução, prefácio e notas de Jair Barboza. – 3.ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

- SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2002.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a ética**. Organização e tradução de Flamarion C. Ramos, - São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, Iº tomo**. Apresentação, tradução, notas e índices de Jair Barboza. - 1.ed - São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo**. Tradução, apresentação notas e índices de Jair Barboza. - São Paulo: Editora UNESP, 2015. 1.ed. São Paulo: Editora UNESP, 20015.
- SCHOPENHAUER, A. **Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schiften**. Zweiter Band. Zürich: Diogenes Verlag, 1997.
- DURANTE, F. S. Um tipo de justiça infalível: a Justiça Eterna. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**, Santa Maria, volume 1, nº1, p.116-122, Junho, 2010.

## SOBRE OS AUTORES

### BRUNO BOTELHO BRAGA

Bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas. Mestre em filosofia pela mesma instituição, onde desenvolveu pesquisa com auxílio CAPES sobre o hedonismo qualitativo de J. S. Mill sob orientação dos Profs. Dr. Evandro Barbosa e Dra. Flávia Carvalho Chagas. Atualmente é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, onde desenvolve pesquisa com auxílio CAPES sobre a natureza normativa do prazer sob orientação do Prof. Dr. Leonardo de Mello Ribeiro. Demais interesses incluem: metaética, ética normativa (com especial ênfase nas teorias morais consequencialistas), ética aplicada, filosofia da mente (com foco em discussões sobre prazer, dor, desejo e fenomenologia) e história da filosofia (com interesse especial na história do prazer, hedonismo, filosofia moral moderna britânica e pensamento de J. S. Mill).

### CAMILA DUTRA PEREIRA

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), na área de Ética e Filosofia Política, com apoio financeiro da CAPES. Mestra (2021) em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), na área de Ética e Filosofia Política, com apoio financeiro da CAPES. Graduada em Direito (2010) e pós-graduada em Direito Empresarial (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Graduada em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Paulista (UNIP). Desenvolve pesquisas na área de ética e direitos animais. Atualmente, integra o grupo de pesquisa do CNPq "Teorias da

Justiça", vinculado à Universidade Estadual de Londrina, coordenado pelo Prof. Dr. Charles Feldhaus.

### CLEITON MARCOLINO ISIDORO DOS SANTOS

Mestrando em filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política. Especialista em Direito Constitucional (LFG) e Filosofia Política Jurídica (UEL). Bacharel em Direito (UNOPAR). Licenciado em Filosofia (UNINTER).

### DELAMAR JOSÉ VOLPATO DUTRA

Graduado em Filosofia (UCS) e em Direito (UFSC), doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York) sobre a relação entre Dworkin e Habermas. Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido) sobre o tema "Habermas Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina, com atuação na graduação, no Programa de pós-graduação em Filosofia (nota 6) e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (nota 5).

### LUAN RAFAEL DE OLIVEIRA CASTRO

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ), na área de concentração em Ética e Filosofia Política. Possui graduação em Humanidades pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - Campus JK (2020). Graduando em

Letras (licenciatura) pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri - Campus JK. Durante a primeira graduação, se dedicou a pesquisas nas áreas de Letras e Filosofia. Atualmente, desenvolve um trabalho voltado para a questão do Mal na Filosofia Kantiana. Também foi monitor de unidade curricular, participou amplamente de projetos de ensino, como PIBID, pesquisa e extensão. Em 2019 recebeu um prêmio por Melhor Trabalho em Ciências Sociais, Humanas, Letras e Artes apresentado na VII Semana da Integração da UFVJM.

#### NELSON DE LIMA DAMIÃO

Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei, Minas Gerais. Graduado em Direito pela PUC-Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Advogado. Técnico Administrativo em Educação no Instituto Federal de Educação do Sul de Minas Gerais campus Poços de Caldas. Técnico em Contabilidade. Participa do Grupo de Estudos sobre a Guerra e a Paz (GEGEPA), na UFSJ.

#### RAFAEL RAMOS DA SILVA

Rafael Ramos da Silva é Mestre em Filosofia (2019) pela Universidade Estadual de Londrina (Bolsista de Mestrado, CAPES-CNPQ). Possui graduação em filosofia pela mesma Universidade, tendo frequentado o período de 2012-2015. Foi bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PI-BID) nos períodos de 2013-2014 e 2014-2016. Pesquisa especialmente sobre a filosofia moral e a metafísica de Arthur Schopenhauer com ênfase no problema da individualidade, sabedoria de vida e ética. Também pesquisa sobre a filosofia moral e a filosofia teórica de Immanuel Kant (em especial sobre os elementos que influenciam a filosofia de Schopenhauer); tem interesse

também sobre as implicações e os fundamentos filosóficos da psicanálise, com ênfase na teoria psicanalítica proposta por Sigmund Freud e as suas aproximações com conceitos filosóficos de autores como Schopenhauer e Nietzsche.

#### RODRIGO ALMEIDA MARTINS

Possui graduação em Direito pela Universidade São Francisco (2007). Atualmente é Capitão do Quadro Complementar de Oficiais do Exército da área de especialidade Direito. Desempenhando suas atividades no Comando da 14<sup>o</sup> Brigada de Infantaria Motorizada (Florianópolis/SC), cuja área de atuação principal é a de assessor de apoio para assuntos jurídicos daquela Organização Militar. Possui, também, licenciatura em Filosofia e Mestrado em Filosofia (linha de pesquisa ética e filosofia política) junto à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atualmente é doutorando do Programa de Filosofia na linha de pesquisa Fundamentação da política e teorias da justiça, da área de concentração Ética e Filosofia Política.

#### VANESSA BRUN BICALHO

Doutora e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Especialista em Docência do Ensino Superior, e Graduada em Filosofia. Possui experiência nas áreas de Filosofia e Educação, com ênfase em Ética e Moral, Metafísica e Filosofia Moderna.

#### WAGNER BARBOSA DE BARROS

Bacharel (2014), mestre (2017) e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Desenvolveu pesquisa de iniciação científica na graduação acerca da relação entre subjetividade e esclarecimento (*Aufklärung*) na Filosofia da História de Kant, com o auxílio do CNPq. No mestrado estudou a ideia de insociável sociabilidade na Filosofia da História de Kant, também com o auxílio do CNPq. No doutorado pesquisa os limites do progresso moral na Filosofia da História de Kant, com o auxílio da CAPES. Atualmente é professor no Instituto de Filosofia São Tomás de Aquino (INFISTA), em São Carlos.



## **SOBRE OS ORGANIZADORES**

### **CAMILA DUTRA PEREIRA**

Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), na área de Ética e Filosofia Política, com apoio financeiro da CAPES. Mestra (2021) em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), na área de Ética e Filosofia Política, com apoio financeiro da CAPES. Graduada em Direito (2010) e pós-graduada em Direito Empresarial (2012) pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Graduanda em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Paulista (UNIP). Desenvolve pesquisas na área de ética e direitos animais. Atualmente, integra o grupo de pesquisa do CNPq "Teorias da Justiça", vinculado à Universidade Estadual de Londrina, coordenado pelo Prof. Dr. Charles Feldhaus.

### **BRUNO CUNHA**

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei (2008), mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2011) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2016) com período sanduíche (CAPES - PDSE) na Johannes Gutenberg Universität - Alemanha . Professor adjunto na Universidade Federal de São João Del-Rei. É autor do livro a "Gênese da Ética de Kant" (2017) e das traduções comentadas das "Lições de Ética" (2018), "Lições sobre a Doutrina Filosófica da Religião" (2019), "À Paz Perpétua" (2020) e "Lições de Metafísica" (2021) de Immanuel Kant. Finalista do prêmio Jabuti 2019 no eixo tradução com as "Lições de Ética".

## CHARLES FELDHAUS

Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina, onde leciona disciplinas nos cursos de graduação em Filosofia, direito e áreas afins assim como no programa de Pós-graduação *stricto sensu*, mestrado e doutorado em Filosofia. Obteve o grau de Bacharel em filosofia em 2002 e de Licenciado em 2003 pela Universidade Federal de Santa Catarina. Em 2004 fez mestrado em Filosofia e em 2009 concluiu o doutorado em Filosofia também pela na Universidade Federal de Santa Catarina. Entre agosto de 2014 e julho de 2015 realizou, com apoio financeiro da CAPES, estágio de pesquisa de pós-doutoramento sob a supervisão do Professor Heiner Klemme pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg, na Alemanha. Tem publicado artigos científicos em vários periódicos especializados com ênfase na área de ética, filosofia política e filosofia do direito em pensadores como Immanuel Kant, Jürgen Habermas, John Rawls, Friedrich Schiller e outros. É autor e organizador de alguns livros na área de ética, filosofia política e filosofia do direito assim como de um livro de poesia. Em 2019 juntamente com Bruno Cunha traduziu a obra *Lições de Ética*, de Immanuel Kant, sendo finalista na categoria tradução do prêmio Jabuti.

## FÁBIO CÉSAR SCHERER

Professor Associado da Universidade Estadual de Londrina. Membro permanente do Programa de Pós-graduação *stricto sensu* (mestrado) da Uel. Realizou estágio de pós-doutorado em Filosofia pela Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (bolsa AvH e Daad) e pela Humboldt-Universität zu Berlin (bolsa AvH) e pela Unicamp (bolsa Fapesp). Possui doutorado (bolsa Fapesp) e mestrado (bolsas Fapesp e Cnpq) em Filosofia pela Unicamp e graduação em Filosofia pela Unioeste (bolsa Pibic/Cnpq). Fez estágio de doutorado *sandwich* na Humboldt-

Universität zu Berlin entre 2007 e 2009 (bolsa Daad). É membro colaborador da Sociedade Kant Brasileira (seção Campinas) e do grupo de pesquisa Criticismo e semântica (Unicamp). Vice-diretor do núcleo de filosofia contemporânea Zeljko Loparic (Uel). Atua na área de Filosofia Moderna, com ênfase em epistemologia, filosofia jurídica e filosofia política, e se interessa por temas relacionados a filosofia kantiana.

*Agradecemos a todos os professores, pesquisadores e estudantes que colaboraram com o envio de textos a essa coletânea a respeito do pensamento filosófico nas áreas de filosofia política e filosofia do direito. Essa coletânea é a quinta de uma série de publicações a respeito da filosofia política e filosofia do direito reunindo periodicamente estudos mediante a chamada de textos a pesquisadores de todo o país ou até mesmo de outros países, embora essa aqui apresentada reúna apenas estudos de pesquisadores nacionais.*

Charles Feldhaus

**CONCEPÇÃO**  
**GRUPO DE PESQUISA TEORIAS DA JUSTIÇA (GPTJ/UEL)**  
**NÚCLEO DE FILOSOFIA KANTIANA CONTEMPORÂNEA**  
**ZELJKO LOPARIC – (UEL)**  
**GRUPO DE ESTUDOS KANTIANOS (UFSJ)**

