



Investigações Kantianas II:
NOVAS VOZES

Alessandro Pinzani
Milene C. Tonetto (orgs.)

Nefiponline

Investigações
Kantianas II

Novas Vozes

Investigações
Kantianas II

Novas Vozes

**Milene Consenso Tonetto
Alessandro Pinzani
(Organizadores)**

*Nefi*online
Florianópolis
2012

NEFIPO

Núcleo de Ética e Filosofia Política

Coordenador: Prof. Dr. Denilson Luís Werle

Vice-coordenador: Prof. Dr. Darlei Dall' Agnol

Campus Universitário – Trindade – Florianópolis

Caixa Postal 476

Departamento de Filosofia – UFSC

CEP: 88040-900

<http://www.nefipo.ufsc.br/>

Projeto gráfico: Daniel Schiochett

Capa: Leon Farhi Neto

Diagramação: Daniel Schiochett

Apoio:



162 Investigações Kantianas II: novas vozes / Milene Consenso Tonetto ;
Alessandro Pinzani (Organizadores) – Florianópolis: NEFIPO,
2012. (Nefiponline).
218 p.

ISBN: 978-85-99608-09-8

1. Filosofia moderna ocidental. 2. Immanuel Kant. I. Tonetto,
Milene Consenso. II. Pinzani, Alessandro. III. Título.

CDU: 1KANT

Catalogação na fonte elaborada por: Débora Maria Russiano Pereira, CRB-14/1125

Licença de uso Creative Commons:

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/deed.pt>)



SUMÁRIO

Apresentação.....	7
Do Dever ao Direito	
Ensaio sobre as noções de Dever de Kant e Mill como a trilha para suas concepções de Justiça <i>Alexandre Roque Ott Junior</i>	11
Comentários sobre a crítica de Kant ao argumento ontológico <i>Alison Vander Mandeli</i>	31
A filosofia da história de Kant à luz da Teoria Crítica <i>André Coelho</i>	57
A leitura de Jürgen Habermas sobre o projeto kantiano da paz perpétua <i>Davi José de Souza da Silva</i>	85
A Fundamentação Moral do Direito em Kant <i>Germano Gimenez Mendes</i>	109
O Estatuto dos Direitos Humanos a partir de Kant e Mill <i>Jorge Armindo Sell</i>	133
As Críticas de Schopenhauer ao Postulado Moral Kantiano <i>Mayara R. Pablos</i>	157

A República kantiana: alguns impasses

Nilmar Pellizzaro 173

O argumento kantiano de Gensler a favor da
proibição do aborto

Rafael Alberto S. d'Aversa 195

APRESENTAÇÃO

Este livro reúne artigos sobre Kant dos alunos do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC): são novas vozes na filosofia brasileira. Muitos desses trabalhos foram apresentados e discutidos no IV Encontro do Centro de Investigações Kantianas (CIK), realizado em junho de 2012. O empenho nos estudos e o domínio conceitual alcançado por esses jovens pesquisadores possibilitaram a publicação deste volume.

O livro inicia com o artigo de Alexandre Roque Ott Junior que investiga como Kant e Mill desenvolvem suas argumentações sobre o direito e a moral até chegar a uma concepção de justiça. Algumas das críticas que Mill endereça à Kant também são analisadas.

No segundo capítulo, Alison Mandeli reconstrói e discute quatro argumentos apresentados por Kant na sua objeção ao argumento ontológico na *Crítica da Razão Pura*. Mandeli tem por objetivo mostrar como os argumentos utilizados por Kant podem auxiliar a esclarecer a questão filosófica relacionada ao argumento ontológico.

André Coelho defende, no terceiro capítulo, que o projeto emancipatório da Teoria Crítica pode fornecer uma chave de leitura capaz de conferir contemporaneidade à filosofia da história do Kant tardio. O autor investiga as abordagens de

Habermas e Honneth dedicadas à filosofia da história de Kant e observa semelhanças e diferenças importantes.

No quarto capítulo, Davi José da Silva aborda a influência do projeto de Kant sobre a paz perpétua no pensamento político de Habermas, explicitando e problematizando os argumentos que aproximam e distanciam os dois autores.

Germano Mendes faz, no quinto capítulo, uma defesa de como se pode compreender a relação entre ética e direito na teoria kantiana. O seu objetivo é mostrar como essa relação corrobora a interpretação de que em Kant há uma fundamentação moral do direito.

No sexto capítulo, Jorge Armindo Sell apresenta uma discussão sobre a fundamentação de direitos a partir das concepções de Kant e John Stuart Mill. Sell mostra a pertinência desse debate para a filosofia contemporânea ao abordar posições de comentadores que defendem o reconhecimento de direitos a partir da abordagem utilitarista.

Mayara R. Pablos apresenta, no capítulo sete, as diferenças entre as concepções de moralidade kantiana e schoopenhauereana. A autora explora a diferença entre as motivações das ações morais em cada um desses autores, a saber, o respeito à lei moral e o sentimento de compaixão.

No oitavo capítulo, Nilmar Pellizzaro analisa como Kant estrutura a ideia de estado republicano. O autor aponta algumas dificuldades que poderiam ameaçar a coerência interna da argumentação kantiana e apresenta a posição de comentadores que enfrentam esses problemas.

Rafael Alberto S. d'Aversa analisa, no capítulo nove, a questão do aborto a partir de uma posição kantiana. O autor salienta que o argumento de Gensler é kantiano, pois defende que reconhecer a validade de princípios puramente formais é suficiente para concluir que seria irracional e inconsistente agir contra o que eles prescrevem. O artigo ainda analisa as objeções que David Boonin faz à posição de Gensler.

Cada artigo do presente volume trata de conceitos e problemas específicos da teoria de Kant. Espera-se que ele traga contribuições para o estudo da filosofia de Kant. Um

agradecimento especial à CAPES e à FAPESC pelo apoio financeiro para a publicação deste livro.

Florianópolis, dezembro de 2012.

Os organizadores

DO DEVER AO DIREITO: ENSAIO SOBRE AS NOÇÕES DE DEVER DE KANT E MILL COMO A TRILHA PARA SUAS CONCEPÇÕES DE JUSTIÇA

Alexandre Roque Ott Junior¹

1. Introdução

O artigo que se segue pretende visualizar como Kant e Stuart Mill desenvolvem sua argumentação sobre o direito e a moral - aproximando-se em sua preocupação filosófica e distanciando-se no tratamento dado à mesma. Para tanto, iniciaremos com uma retomada da noção de *Dever* abordando o sentido que ela tem dentro do universo de cada autor: para Kant mostrando-se como o fundamento da moral enquanto autonomia da vontade; para Stuart Mill constituindo-se como desdobramento da utilidade enquanto pano de fundo da moral. Ainda neste momento, será preciso um correto entendimento da diferença entre dever perfeito e dever imperfeito presente em ambos, cada qual delimitando-a a sua maneira. Em um segundo momento, como decorrência das considera-

¹ Com formação básica em Ciências Sociais (licenciatura) pela UFRGS, o presente autor é hoje mestrando pelo programa de pós-graduação em Filosofia da UFSC, na área de Ética e Filosofia Política, com foco de pesquisa na filosofia prática de Kant.

ções iniciais acerca do dever e do sentimento moral, pontuaremos as críticas impostas por Kant à moral eudaimonista, aquela baseada na felicidade; e por Stuart Mill à moral transcendentalista. Em seguida, realiza-se uma análise do fundamento da distinção entre Direito e Moral: em Kant, tal distinção assegura-se por uma outra anterior, referente ao modo de concordância entre o arbítrio e a lei moral; Já para Mill, esta é oriunda do tipo de obrigação em questão, se é geradora de direito e o porquê disto. Em um quarto momento, abordamos mais uma crítica que neste caso serve como escólio para a distinção anterior entre Direito e Moral feita tanto por Kant quanto por Mill. Ambos querem separar o que é da virtude daquilo que é do direito; doravante, demonstram quando esta separação é arruinada pela redução da Moral ao Direito – fortalecendo demais este e esvaziando aquela –, ficando claro o antagonismo entre ambos. Como conclusão, podemos vislumbrar o horizonte de justiça consequente em cada uma das perspectivas, retomando os principais aspectos apresentados, de modo a sublinhar como a noção de dever relaciona-se com o conceito de direito e como Kant e Mill utilizam suas críticas ao paradigma rival para consolidar o seu próprio.

2. A concepção de dever em Kant e Stuart Mill

2.1. O dever em Kant

2.1.1 Agir por dever é agir movido pelo respeito à lei

Da ideia de uma *boa-vontade* parte a investigação kantiana sobre o fundamento moral. Ela é apresentada como único bem ilimitado em comparação a quaisquer outros bens como dons da fortuna, talentos ou dons de temperamento. Todos estes são relativos a fins que se queira; aquela possuiria valor intrínseco. Logo, se não agimos visando um fim contingente, agimos por dever e ele contém em si a boa-vontade (KANTc, 1997).

A experiência não confere certeza sobre uma ação por dever. Porém, as inclinações ao invés de o anularem, ressal-

tam-no: aquele que pratica a solidariedade e não tem um temperamento solidário, o faz por dever; aquele que pratica-a por ser solidário, *pode* agir conforme o dever, devido a uma inclinação imediata – sua ação é o próprio objeto da faculdade de desejar; aquele que o faz esperando uma vantagem futura, age por inclinação mediata – sua ação é um meio para obtenção desta vantagem. Deste modo, o dever torna-se o cume do juízo moral, pois aponta para a universalidade do bem na medida em que afasta o agente de motivações sensíveis. Chega-se então à segunda proposição relativa ao dever: o fundamento do dever reside na máxima que o sustenta (KANTc, 1997). Ela é o princípio (subjetivo) do querer que em nossa consciência norteia a ação. Se aceitamos que podemos querer mentir ao fazer uma promessa que não poderemos cumprir, é mais notória ainda a impossibilidade de aceitarmos uma lei universal do mentir, que destruiria o próprio querer, isto é: não é racional, tampouco possível adotar uma máxima contrária ao dever. A máxima deve dar origem a um imperativo que por sua vez é categórico, ou seja, necessário. Jamais será concebido um imperativo hipotético com valor moral, pois este é relativo aos móveis da experiência. Estes imperativos problemáticos – relativos a uma ação que visa um fim específico – e assertóricos – os que prescrevem meios para alcançar a felicidade – são variáveis e deste modo permitem que o agente os abandone renunciando à intenção de sua consciência. Portanto, se a experiência é sempre contingente, cabe reconhecer nela a permanência do juízo moral como um *faktum*: decorre pois, que o valor moral só poderá encontrar-se em princípios puros, sendo daí derivada a terceira proposição relativa ao dever: agir por dever é agir por respeito à lei (KANTc, 1997). Agora, um outro passo é compreender o que são deveres perfeitos e imperfeitos.

Na *Introdução à Metafísica dos Costumes*, Kant discorre sobre vontade e arbítrio. A faculdade de desejar é aquela capaz de ser causa da representação de um objeto, sendo essa mero desejo quando não alia-se à consciência de sua própria faculdade, ou arbítrio quando há essa consciência. A *vontade* é a

faculdade de desejar relacionada ao fundamento de determinação do arbítrio para a ação – é a razão prática na sua capacidade de determinação do arbítrio. O que importa aqui é o fato de que o arbítrio é peça chave para a ação moral - motivada por dever ou respeito à lei – e está contido na vontade juntamente com o desejo. Portanto, o arbítrio pode ser determinado tanto pela razão pura (pela lei) quanto por estímulos sensíveis, sendo daí retirados seus conceitos negativos e positivos: “a liberdade do arbítrio é esta independência de sua determinação por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo”(KANT, obra não publicada) O positivo é a capacidade da razão de ser determinada por si mesma.

Neste sentido, a vontade como faculdade dos princípios do arbítrio fornece o conteúdo da sua escolha a qual, será livre se guiada pela lei moral no seu imperativo categórico. É o modo como se dá a incidência da lei como fundamento da determinação da ação quem define o caráter da liberdade do arbítrio, se interna ou externa. Se interna for, tem o arbítrio, a lei como único móbil; se externa for, a lei possui móveis concorrentes. Consequentemente, a ação cuja liberdade é interna é chamada ética, e a ação cuja liberdade do arbítrio é apenas externa, é jurídica. O dever apresenta-se em cada tipo de ação de modo diverso sendo o dever perfeito (ou jurídico) um dever no sentido estrito – a obrigação se funda no limite da liberdade externa enquanto ameaça à própria liberdade, o qual mostra-se bem pelo caso da tensão entre o querer a mentira e a aceitação de sua máxima (princípio que aspira à lei) – e o dever imperfeito (de virtude), um dever no sentido lato – a obrigação se funda no próprio dever internalizado pela aceitação de uma máxima universalizável, como mostra o exemplo da beneficência.

2.1.2 A eudaimonia é um absurdo

Partindo da constatação de que sem princípios metafísicos é impossível fundamentar tanto a ciência quanto a moral, Kant expõe as razões pelas quais a ideia de eudaimonia é frá-

gil como alicerce moral. Sem um fundamento a priori, isto é, a basear-se tão somente na matéria em detrimento da forma das ações, a doutrina da virtude torna-se impura e inviável. Discorre Kant, na doutrina da virtude, que soa estranho que

após todos os esclarecimentos(...) sobre o princípio do dever, quanto ao modo como ele é inferido da razão pura, ainda haja quem acredite ser possível reconduzi-lo de novo à doutrina da felicidade; (...) uma felicidade moral que não assentaria sobre causas empíricas(KANT, 2005, p.279).

Kant defende que o sentimento de cumprimento do dever é como um estado da alma, uma felicidade tranquila pela consonância interna da lei com as máximas do agente. De acordo com Kant, o eudaimonista responde que não seria o conceito de dever aquele que avaliza a consequente felicidade do agente, mas apenas a perspectiva de felicidade é responsável pelo seu cumprimento. Este ataque é falho, pois cai num “círculo vicioso”, quer dizer: o agente cumpre o seu dever para ser antes de tudo feliz; no entanto, o mesmo só é feliz se cumpre com o seu dever. Ao aludir esta falácia, Kant reafirma que “uma vez que só pode esperar esta recompensa da virtude da consciência do dever cumprido, tem esta última que ter precedência”(KANT, 2005, p.279). É preciso ter em conta que todo o prazer que antecede a lei – mesmo um prazer intelectual com a ideia de felicidade – é patológico. Por outro lado, aquele que é antecedido pela lei encontra-se no campo moral. Eis o ponto chave da distinção entre a autonomia e as doutrinas da felicidade.

2.2. O dever em Stuart Mill

2.2.1 O dever é correlato à utilidade

Seguindo a escola do pensamento inglês, Stuart Mill desenvolve a sua teoria utilitarista com o intuito de dar uma resposta mais convincente aos dilemas morais da sociedade do século XIX. Assim como em Kant, para o pensador inglês, a noção de dever tem um lugar reservado dentro de sua teoria

moral. No entanto, a construção deste conceito por Stuart Mill se dá percorrendo um itinerário cujo traçado é tipicamente empirista.

Para Stuart Mill, o julgamento moral também é um fato, não da razão como entendia Kant, mas da natureza do homem. Para chegar a esta conclusão, o filósofo parte de uma análise daquilo que intitula a sanção última de toda a moralidade. Stuart Mill inicia sua exposição questionando-se se há de fato um motivo primordial para que obedeçamos à lei:

a questão surge sempre que uma pessoa é chamada a adotar um critério, ou a referir a moralidade a uma base sobre a qual não está acostumada a apoiá-la. Pois a moralidade gerada pelo costume (...) é a única que se apresenta ao espírito com o sentimento de ser em si mesma obrigatória (STUART MILLb, 2000,p. 217).

A questão é: porque promover a felicidade geral se o costume já impõe normas?

O utilitarismo possuiria todas as sanções pertencentes a outras doutrinas morais. Estas só podem ser internas ou externas. Diz Mill que a sanção interna do dever, independente de nosso critério de dever, é sempre uma: um sentimento do espírito, uma dor, mais ou menos aguda, que se segue à violação do dever (STUART MILLb, 2000). Já a sanção externa é caracterizada como “a esperança de favor ou o medo do desprazer do nosso semelhante ou de Deus, o que somado à simpatia por eles ou ao amor/temor Dele, nos inclina a fazer a sua vontade”(STUART MILLb, 2000, p.218). Desta forma, em ambas as sanções há um sentimento que constitui a essência da consciência moral, embora Mill ressalte que uma consciência moral última encontra-se sempre incrustada de motivações colaterais derivadas da simpatia do amor, do medo, de sentimentos religiosos, da personalidade do agente etc. Ao mesmo tempo, essa é a causa da mistificação da moralidade efetuada por todas as doutrinas, e o lugar de onde o costume retira a sua legitimidade, embaraçando a interpelação pela utilidade. Por isso, se a sanção última reside num sentimento,

não há empecilho para a aceitação da utilidade como fundamento.

O fundamento da ação moral encontra-se em motivações empíricas: é essa massa complexa de sentimentos, que constitui a consciência moral, e tal condição é um fato incontestável da natureza humana. Todas as demais doutrinas não fariam mais do que mascarar o princípio da utilidade, o da felicidade enquanto forma desse complexo de sentimentos internos e externos, e isto é tão patente para Mill que o mesmo afirma que se uma sanção moral qualquer falha em determinada circunstância, não é o utilitarismo apenas que sucumbe, mas toda a doutrina moral.

A descoberta deste fato da natureza humana nos leva a um segundo momento da reflexão sobre o dever utilitarista. Pois de toda essa massa de sentimento, poderíamos supor com Mill, que o egoísmo racional (associado à liberdade individual) e a simpatia (associada à coesão dos indivíduos em um grupo) são os seus dois matizes primários, sendo derivados deles os sentimentos morais e de justiça em um sentido amplo. Assim, o conceito de dever aparece ligado em última análise a um tipo de sanção moral – embora mais a frente esta ligação seja acentuada quando o dever for entendido dentro do direito. Mill diferencia os deveres perfeitos dos imperfeitos: o dever perfeito é uma obrigação de justiça e encontra-se fundamentalmente relacionado a uma sanção externa da sociedade em geral; o dever imperfeito é uma obrigação moral, relativa ao campo das virtudes, e encontra-se relacionado de modo mais evidente com uma sanção interna da consciência. O dever é algo que pode ser exigido em função de uma sanção interna ou externa e em última instância, estas são desdobramentos da utilidade – o fundamento moral de toda e qualquer doutrina (STUART MILLb, 2000).

2.2.2 O transcendentalismo é um mero apêndice moral

Seguindo a linha de pensamento de Mill, se toda a motivação das ações reside em um tipo de sanção evocada pelos

sentimentos morais de simpatia e egoísmo, qualquer crença ou doutrina não consistiria em mais do que um apêndice moral ao utilitarismo, sendo tão somente complementares ao princípio da felicidade geral. Assim, a crença em um bem absoluto além da experiência, portanto, transcendental, opera como um tipo de sanção interna, sendo o combustível para a ação do indivíduo e mesmo aceitável quando traduz-se em alguma forma de virtude. Sendo isto o elemento que enquanto um conjunto de princípios, é entendido por Mill como parte da concepção de felicidade, seja no indivíduo, seja de modo geral (STUART MILLb, 2000).

3. O fundamento da distinção entre direito e moral

3.1 Kant: legalidade e moralidade são definidos pelo caráter do arbítrio

Quando na seção anterior, dissemos que o dever perfeito se funda no caráter externo da liberdade do arbítrio, e o dever imperfeito no caráter interno, reconhecemos que ali estava já plantada a problemática do Direito e da Moral. Agora, mostra-se apenas uma outra face desta ideia, quando ao avaliarmos o caráter da liberdade do arbítrio chegamos ao domínio da sua ação. Este domínio pode ser entendido, em suma, como a concordância com a lei moral. A questão posta refere-se ao elemento que concorda. Quando trata-se da concordância da ação em seu resultado prático com a lei moral, temos o domínio da legalidade; quando trata-se da concordância da máxima da ação (e dela própria por decorrência) com a lei moral, temos o domínio da moralidade. Se falamos da máxima da ação em concordância com a lei, obviamente a última é móbil suficiente da primeira. Se falamos da concordância da ação meramente, há um móbil concorrente como fundamento de determinação da ação. Assim, a moralidade há que necessariamente abarcar o direito: as ações éticas são necessariamente jurídicas. Contudo, do inverso não se segue a

mesma relação: as ações jurídicas não são éticas – é distinto o princípio da ação. De outra forma, podemos dizer que esta diferença concerne ao modo de legislação. Quando esta se liga à ação em função da correção moral representada pelo dever, pela forma do arbítrio, temos uma legislação ética. Quando se liga à ação como móbil do arbítrio, é uma legislação jurídica.

Assim, as ações éticas constituem o campo dos deveres por excelência e as jurídicas materializam o dever em função do arbítrio alheio, donde se retiram dois conceitos fundamentais para a concepção kantiana de direito, quais sejam: o princípio universal do direito e o seu poder de coação associado. Diz Kant:

o conceito do direito, (...), diz respeito, em primeiro lugar, apenas à relação externa prática de uma pessoa com outra (...) Mas em segundo lugar, ele não significa a relação do arbítrio ao desejo (...) do outro, como por exemplo nas relações de caridade ou indiferença, mas apenas ao arbítrio do outro. Em terceiro lugar, nesta relação recíproca do arbítrio, também não é levada em consideração a matéria do arbítrio (...), mas pergunta-se apenas pela forma na relação do arbítrio recíproco (KANT, obra não publicada, p.20).

Daí depreende-se que o Direito é um conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade e o seu princípio maior diz: “É justa toda a ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal (...)” (KANT, obra não publicada, p. 20). No esteio deste postulado, Kant demonstra que o dever jurídico está ligado à faculdade de coagir, pois quando o uso da liberdade é ele mesmo um impedimento à liberdade de acordo com as leis universais da razão, a coerção que lhe é oposta é, enquanto “impedimento de um impedimento da liberdade, concordante com a liberdade segundo leis universais” (KANT, obra não publicada, p. 21). A coação recíproca garante o exercício da liberdade universal de forma que ninguém seja unicamente instrumentalizado pelo arbítrio alheio e, ao mesmo

tempo, impõe freios para o seu próprio, quando não plenamente autônomo for – presença de outros móveis como princípio de ação.

Finalmente, apontamos para o fundamento da distinção entre os dois itens: a moralidade como o domínio das ações éticas, cuja liberdade do arbítrio é interna e cujo dever denomina-se imperfeito; e a legalidade como o domínio das ações jurídicas, cuja liberdade do arbítrio é externa e cujo dever denomina-se perfeito. Todos os deveres pertencem à ética, mas a legislação para muitos deles encontra-se para além da mesma. De outra forma, Kant argumenta que se a própria legislação não fosse estritamente jurídica, não sendo deste modo o seu dever originariamente de direito (em distinção de um dever de virtude), o dever do cumprimento de um contrato (cuja máxima tem como limite a liberdade do arbítrio alheio) seria colocado no mesmo nível das ações de benevolência. Em tal cenário, o dever jurídico seria esvaziado pela ampliação de sua “latitude”, perdendo a sua capacidade de coação, e paradoxalmente abrindo caminho para a legitimação de uma heteronomia do arbítrio. É necessária a distinção entre Direito e Moral tanto em vista da preservação da eficácia do primeiro, quanto da salvaguarda da autenticidade da segunda: o Direito limita-se às relações externas entre pessoas imputáveis por seus atos quando estes ferem a liberdade externa do arbítrio alheio; a Moral limita-se à doutrina das virtudes, dos deveres que são simultaneamente fins, e estes só têm sentido quando queridos internamente pelo arbítrio.

3.2 Stuart Mill: direito e moral são esferas naturalmente separadas pela sanção da utilidade

A partir da sua definição de dever, depreende-se que o dever jurídico, mais do que corresponder a uma sanção externa, é ligado a uma sanção geradora de um direito correlato. Contudo, para chegar aqui, Stuart Mill percorre um longo caminho. Devido ao fato de a justiça suscitar um poderoso sentimento moral nos homens, esta pareceu sempre estar jus-

tificada de uma forma mistificadora – tal qual ocorre com os códigos morais outros e com a legitimidade do costume. Mill parte para uma investigação da ideia de justiça adotando um ponto de vista “negativo” sobre a matéria: definindo a justiça por aquilo que é reconhecidamente injusto; encontrando os atributos comuns da justiça conforme indica a experiência (STUART MILLb, 2000).

Na sequência de sua explanação, são inferidos os atributos da justiça a partir daquilo que é notoriamente injusto: (1) a liberdade, pois não é cabível a privação da liberdade individual, da propriedade individual e da liberdade de expressão, a menos que isto signifique uma sanção correlata a um direito; (2) o direito à desobediência das leis que são injustas, pois estas, para preservar o princípio da utilidade, não podem ser um critério último de justiça, pois há direitos morais anteriores; (3) o mérito e o demérito consistindo no tratamento dado a quem faz o bem e a quem faz o mal perante a sociedade, não sendo justo tratar bem quem procede mal e vice-versa; (4) manter as promessas, uma vez que é claramente injusto faltar com a palavra; (5) a imparcialidade, visto que esta consiste em deixar-se influenciar somente por aquelas considerações verdadeiramente relevantes em qualquer processo jurídico ou político, pois do contrário, é abalado o bem-estar geral; (6) e por fim, a igualdade como decorrência do atributo anterior.

Ademais, o próprio caráter coativo de toda e qualquer lei demonstra-se como pilar de um conceito de direito, o que a própria história do ocidente confirma segundo Mill – desde os hebreus passando pelo período greco-romano. Todavia, já em Roma existia a ciência que por meio da própria lei podem ser praticados atos injustos. Daí, conclui Stuart Mill que, o sentimento de justiça liga-se não à violação de todas as leis, mas apenas à violação daquelas que *devem* existir (inclusive as que ainda não existem). A coerção da lei é um atributo de justiça para a constituição do direito, desde que atada a um horizonte de bem-estar (STUART MILLb, 2000).

Isto posto, podemos dizer que de acordo com o utilitarismo milliano, o direito é o domínio dos deveres perfeitos

(obrigações de justiça), isto é, aqueles que reclamam uma sanção externa, dado que respondem pelos atributos basilares de justiça e sua eventual violação. Podemos dizer com Mill que

quando falamos do direito de uma pessoa sobre alguma coisa, queremos dizer que tal pessoa tem uma pretensão válida a que a sociedade a proteja na posse dessa coisa, seja por força de lei, seja pela educação ou pela opinião (STUART MILLb, 2000,p.260).

Em outras palavras, o direito consiste na proteção exercida pela sociedade à toda pessoa que tem um direito moral atacado por outrem (e aqui denota-se que a proteção se dá tanto em face das leis que devem existir, como daqueles direitos morais violados pelo mau uso das leis). Este ataque é uma violação da justiça e antes de tudo, do bem-estar geral manifestado nas pretensões utilitárias de um indivíduo particular; esta violação remete aos atributos de justiça elencados anteriormente, os quais constituem sempre uma forma de direito moral, e como todo ataque ou violação, supõe necessariamente um dano (o interesse ou posse feridos), uma pessoa lesada e um responsável por perpetrar tal dano. Assim, se a obrigação jurídica se sustenta em uma sanção da sociedade, esta move-se pelo sentimento moral (egoísmo e simpatia) externo que, quando impedido na sua satisfação, reclama a imediata punição e o restabelecimento da posse de determinada coisa – daí se originando a ideia de uma obrigação correlata, uma contrapartida exigida (o dever é uma exigência) em nome do bem-estar geral (STUART MILLb, 2000).

Por outro lado, a moral é justamente o domínio dos deveres imperfeitos; fica apartada do direito por consistir em obrigações movidas por sanções internas – doutrinárias, religiosas, pessoais etc – as quais tem sentido justamente por não serem impostas à ação, quer dizer: o utilitarismo como doutrina da felicidade é uma moral individualista e como tal, visa o bem geral dos indivíduos com o aval da esfera jurídica, e deixa nas mãos do indivíduo a escolha das suas virtudes e das práticas correspondentes – com a única ressalva que estas

devem promover a utilidade geral obviamente, sendo a moral cristã o exemplo mais claro disto, expresso nas máximas *ama o próximo como a ti mesmo e não faça ao próximo o que não desejas pra ti mesmo* (STUART MILLb, 2000). A crítica de tom kantiano incide exatamente neste ponto: cessando o sentimento cessaria também a moral ou ela perderia o seu critério – o auto-engano estaria legitimado no seu mais puro egoísmo. Entretanto, isto não consiste em um perigo apenas para o sistema utilitarista, pois a dúvida em torno da obediência ao dever de consciência pode se colocar diante de qualquer um:

Aqueles cujos sentimentos conscientes são tão fracos que lhes permitem colocar-se essa questão e responder a ela afirmativamente não fazem isso porque acreditam na teoria transcendental, mas por causa das sanções externas (STUART MILLb, 2000, p.222).

Segundo Stuart Mill, vê-se que tal disposição não é um problema, mas a solução para o seu sistema, pois pouco importa se o dever é inato ou adquirido. O que importa é que utilidade se faz notar tanto pela motivação interna deste dever quanto pela externa – e aqui a intuição moral transforma-se na consideração pela dor/prazer do semelhante como motivo. E é exatamente isto que garante tanto a eficácia das obrigações jurídicas quanto o lugar cativo da moralidade a salvo da instância estatal – o fundamento da distinção milliana.

4. Uma crítica, duas razões: a redução da moral ao direito

4.1. Com Kant, contra Mill

Para Kant, a eudaimonia é uma falácia: pois se todo agente moral cumpre o dever apenas por almejar a felicidade, ele é feliz somente quando cumpre o dever, ficando indeterminado o princípio que o move. As ideias de felicidade como baliza moral não passariam de uma metafísica obscura e por isso mesmo contraditória, pois os imperativos de felicidade

são sempre relativos à experiência e nada mais. Podemos interpretar esta sentença kantiana sob o prisma do utilitarismo: tanto o princípio da utilidade quanto o seu conceito direito ficam abalados com este diagnóstico. Para Mill, o dever é algo que pode ser exigido de alguém, isto é, gera um direito correlato para uma pessoa lesada na posse de uma coisa ou direito moral. Noutras palavras, ter um direito é possuir algo que a sociedade deve defender, estando baseada na utilidade geral e evocando um sentimento de justiça (egoísmo, simpatia, desejo de punição). Trata-se da defesa do indivíduo, que por sua liberdade consagrada em lei, e pela sua natureza egoísta, tem o direito de fazer o bem a quem quiser. A moral se funda também no sentimento individual e particular para ser verdadeira, não imposta. Para Kant, é exatamente isto que suprime a própria moralidade, pois o dever é sempre determinado por móveis empíricos – mesmo na sanção interna, por sentimentos. Deste modo, não há ação ética, somente jurídica, pois o seu motivo é sempre uma determinação externa, contingente e patológica. A moral se esvazia pois seria reduzida ao direito (KANT, 2005).

4.2 Com Mill, contra Kant

Stuart Mill assevera que o domínio da justiça abarca não só o que é bom fazer e mau não fazer, mas também o que o indivíduo pode reclamar em virtude de seu direito moral. Ninguém tem direito moral à generosidade e beneficência de outrem, porque não há uma estrita obrigação moral em praticar essas virtudes em relação a um indivíduo determinado. Diz o pensador inglês:

O moralista que intenta provar, como alguns o fazem, que a humanidade em geral, embora não um indivíduo determinado, tem direito a todo o bem que possamos fazer-lhe, inclui, ao defender essa tese, imediatamente a generosidade e a beneficência na categoria de justiça. Está obrigado a dizer que os nossos mais extremos esforços são *devidos* ao nosso próximo, assemelhando-se assim a uma dívida; ou ainda que nada menos do

que isso pode ser uma retribuição suficiente por aquilo que a sociedade faz em nosso favor, classificando assim o caso como de gratidão; dívida e gratidão são, desse modo, casos reconhecidos de justiça. Onde quer que haja um direito, há um caso de justiça e não de beneficência; e quem não situar a distinção entre justiça e moralidade em geral onde acabamos de a situar acabará por não fazer distinção alguma entre elas e reduzirá toda a moralidade à justiça (STUART MILLb, 2000, p. 255).

Em suma, o kantismo aplicado às questões de justiça, constituiria-se em mero formalismo e o imperativo categórico permitiria a adoção de princípios de ação marcados por um egoísmo atroz – um egoísmo que para Mill, não se presta como fundamento, pois a utilidade é um horizonte desenhado pela maximização da satisfação dos interesses dos indivíduos, de modo geral. A fórmula da humanidade só poderia ser consumada segundo um tom coletivista e portanto, anulando o sentimento moral autêntico que jaz unicamente no indivíduo. A moral seria reduzida uma imposição externa.

5. Conclusão: o horizonte de justiça em Kant e Stuart mill

5.1 Kant: autonomia e o Reino dos Fins

Na Fundamentação, Kant argumenta que a realização do conjunto dos deveres serve à promoção da humanidade como um fim, com vistas àquela *dignidade* que permite visualizar o horizonte de um soberano bem (KANTa,1997). A partir da doutrina do dualismo kantiano – que prega a divisão entre mundo noumênico e mundo sensível -, compreende-se que agir segundo a razão e portanto, eticamente, é agir segundo máximas que sejam universais pela sua forma. O que se quer é alcançar um nível de independência do arbítrio com relação aos móveis sensíveis da ação. Um agir universal que não toma a humanidade como instrumento é a única forma – literalmente – de dar a lei a si mesmo. Coloca-se aqui a fórmula da autonomia: “a ideia da vontade de todo o ser racional ser

concebida como vontade legisladora universal” (KANTc, 1997, p.72). A vontade submete-se a lei pois ela própria é legisladora. O princípio pelo qual a vontade por meio de suas máximas torna-se legisladora universal é exatamente o imperativo categórico, desprovido de todo interesse material (KANTc, 1997). Isto é analogamente clarificado pela *fórmula do reino dos fins*, que em síntese refere-se não a um estado de coisas real, mas antes, a uma possibilidade da razão em conceber uma comunidade de agentes morais, enquanto seres racionais, na qual todos realizam seus fins práticos. Neste cenário, onde impera o dever e a moralidade, torna-se plausível a noção de dignidade do homem como um valor intrínseco, consequência do desabrochar do imperativo categórico face aos seres racionais.

Este mundo inteligível é o próprio reino dos fins como entende Kant, de tal modo que trata-se

da ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora, como as leis determinam os fins segundo sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (KANT, 1997c, p.76).

Ou seja, o reino dos fins é um sistema de relações práticas onde os seres racionais realizam seus fins. Ainda que não propriamente real, Kant o qualifica como um horizonte possível para a razão prática, um horizonte onde os seres racionais tornam-se autônomos pois são antes participantes da legislação universal. Neste sentido, Kant afirma ao conceber as suas máximas como leis gerais práticas, o agente racional só pode concebê-las “como princípios que contêm a base de determinação da vontade, não segundo a matéria, mas unicamente segundo sua forma” (KANT, 1997b, p 38). Nesta perspectiva enxerga-se o alcance ao qual se destina a filosofia prática kantiana. A vontade se concebe sem quaisquer relações empíricas, mas unicamente sob a sua forma pura, pela forma da lei, e isto é a “a condição suprema de todas as máximas” (KANT, 1997b, p.43).

Por fim, apesar de conceber o homem sob o prisma do dualismo transcendental, Kant não despreza sua condição “mundana”, de ser sensível e finito. A força do dever só se mostra justamente em oposição ao egoísmo que subjaz a sua natureza. E é neste sentido que o próprio direito instituído, ou positivo, tem um papel a cumprir, sendo o meio de garantir a liberdade dos arbítrios dos agentes, que agem também em função de motivos sensíveis. O direito é quem coloca esses limites e cerca o terreno para o possível progresso moral almejado pela razão. Denota-se então, um progresso das instituições políticas, como livres e justas, e é claro, funda-se a possibilidade de uma comunidade ética universal e cosmopolita baseada no direito inato à liberdade (KANTa, 1997).

5.2 Stuart Mill: indivíduo e bem-estar geral

Com as reflexões de Stuart Mill, o princípio da utilidade alcança um novo status como fundamento da ação moral. Consequentemente, o utilitarismo torna-se a chave para um estado de coisas onde não é mais possível o desprezo pelo interesse alheio. Mostra-se um horizonte de justiça derivado de um arranjo utilitário das instituições jurídicas e políticas. Para Mill, o devido reconhecimento da utilitarismo recoloca a primordial questão do bem-estar em primeiro plano, uma vez que instaura-se uma tendência para todo indivíduo, à tomar consciência de si mesmo como um ser que inelutavelmente tem o outro como parte de suas considerações morais. Logo, o bem alheio torna-se algo naturalmente digno de atenção.

O inglês vê no progresso das instituições políticas e jurídicas, um desdobramento da utilidade enquanto fundamento moral da ação nos indivíduos, o que simultaneamente reforça suas disposições morais, materializando pouco a pouco o bem-estar geral. Este constitui-se e consolida-se de tal modo, que funde e alia progressivamente a preocupação com o bem-estar individual e do próximo através da fruição natural do sentimento de justiça pelas sanções internas e externas (o direito e os costumes nos deveres perfeitos e imperfeitos). Nou-

tras palavras, o clareamento do princípio da utilidade como suprema máxima individual conduz inexoravelmente à contemplação do bem-estar geral, que reforça o bem do indivíduo. Como resultado, amadurecem as instituições jurídicas e políticas da comunidade. Ao mesmo tempo, florescem as virtudes morais e cívicas no indivíduo. Naturalmente, este progresso moral denota-se também pelo avanço de outras instituições sociais, tais como a imprensa – na ampliação e consolidação da liberdade de expressão – e a educação – ampliação e universalização do conhecimento, no “progresso dos costumes” etc. Esse progresso social ancorado no bem-estar conduziria a um horizonte de justiça, harmonia, tolerância e cooperação, não somente no âmbito do estado e da sociedade onde se realiza, mas incluso a um horizonte mais amplo, aquele de uma cooperação numa comunidade universal e porque não dizer, cosmopolita. Segundo Mill

cada passo que se dá em direção ao progresso político contrubui para isso, removendo as fontes de oposição de interesses e pelo nivelamento das desigualdades de privilégios legais entre os indivíduos ou classes, em razão das quais há grandes setores da humanidade cuja felicidade ainda é possível negligenciar. (STUART MILLb, 2000, p.226)

O filósofo vai mais além, quando afirma que o sentimento moral que defende, poderia mesmo ser ensinado como uma espécie de religião e toda a força da educação, da opinião livre, dos costumes, das instituições poderia ser orientada a fazer com que todo indivíduo cresça embuído pela sua profissão e prática. No entanto, Mill adverte que haveria de se temer não que tal força seja insuficiente para incitar o homem à moralidade e à justiça, mas ao contrário, que se torne excessivamente forte a ponto de invadir a esfera privada de ação, tolhendo a a liberdade e a individualidade do homem. De todo modo, o utilitarismo conteria em si o antídoto para este suposto mal, ao passo que o sentimento moral alavancado pela utilidade é essencialmente individual e não coletivo, pois não espera pela coação de instituições políticas para manifestar-se (STUART MILLb, 2000). A ética utilitarista é voluntá-

ria e as instituições jurídicas e políticas servem como reforço da mesma, pois irão apenas proteger aquilo que é moralmente de direito do indivíduo, sendo isto uma expressão do bem-estar geral como horizonte de justiça.

Referências

- KANT**, Immanuel. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. **Metafísica dos Costumes**. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. Obra não publicada.
- _____. **Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PETRY**, Franciele Bete. **O Papel da Virtude na Ética Kantiana**. In: Revista Ethica, Vol.6, Julho/2007
- STUART MILL**, John. **A Liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TONETTO**, Milene Consenso. **Direitos Humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Insular, 2010.

COMENTÁRIOS SOBRE A CRÍTICA DE KANT AO ARGUMENTO ONTOLÓGICO

Alison Vander Mandel¹

1. Considerações Iniciais

O argumento ontológico em prol da existência de Deus tem fascinado e atormentado filósofos, tanto teístas quanto ateuístas, durante séculos. Desde sua primeira formulação, elaborada por Anselmo no século XI, este argumento tem causado extraordinárias polêmicas. Atravessou a história da filosofia originando debates até os dias atuais. Neste ensaio pretenderei reconstruir e discutir quatro argumentos apresentados por Kant na sua objeção ao argumento ontológico (a partir de agora AO). Centrarei minha análise na famosa seção *Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus* contida na *Crítica da razão pura* (CRP, A592-B620 – A602-B630).

Além do célebre argumento baseado na tese de que “existência não é um predicado” do qual me ocuparei por último, discutirei mais três argumentos: o primeiro questionará a inteligibilidade do conceito *ser absolutamente necessário*, o segundo tentará mostrar que a negação de proposições existenciais nunca gera autocontradição e o terceiro pretenderá elucidar

¹ Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.
email: alison_vander@hotmail.com

uma espécie de discrepância interna ao AO, uma variação autodestrutiva entre dois modos (analítico e sintético) de compreender a existência. Além da reconstrução destes argumentos, apresentarei ao menos um esboço de caminhos críticos contra estas estratégias de Kant. Talvez algum dos termos ou argumentos que eu utilizar ao discutir o texto de Kant soe de forma anacrônica. Isso se deverá ao fato de que meu intuito não é tanto uma exegese precisa do texto kantiano, mas como os argumentos utilizados por Kant podem nos auxiliar a lançar luz sobre a questão filosófica relacionada ao AO.

2. Apresentação Esquemática do AO

Neste tópico apresentarei de forma rápida e esquemática as versões anselmiana e cartesiana do AO². No caso de Anselmo, tem sido comum diferenciar duas linhas argumentativas que gerariam dois tipos diferentes de argumentos, referentes respectivamente ao cap. II e III do *Proslogion*. O argumento do cap. II seria não-modal e o do cap. III seria modal. A meu ver, tal caracterização será coerente somente no caso de Anselmo estar considerando a existência de Deus como *contingente* no cap. II, e *necessária* no cap. III, mas isso não parece ser o caso. Para evitar tal debate, o que geraria outro ensaio, e evitar também duas apresentações diferentes, uma para o AO-modal e outra para o não-modal, procedo da seguinte forma: se, na formalização abaixo, os termos entre colchetes “[]” forem lidos, estarei apresentando a versão modal; se forem ignorados, estarei apresentando a versão não modal.

Pois bem, passo à versão anselmiana. Como é sabido, Anselmo parte de uma espécie de *definição* de Deus, concluindo, a partir dela, a existência de Deus. Uma boa forma de reconstruir o argumento anselmiano é na forma de uma *reductio ad absurdum*:

² Essa apresentação rápida não será empecilho para nossa discussão das críticas de Kant. Para reconstruções mais completas desses argumentos conferir: (DAVIES, 2004, p.157-178) e (BEYSSADE,1992, p.174-199).

- 1 Deus =def. Um ser segundo o qual não é possível pensar outro maior. (Definição)
- 2 Deus existe apenas na nossa compreensão, mas não [de forma necessária] na realidade. (Hipótese da *reductio*)
- 3 Existir na realidade [de forma necessária] é ser maior do que existir apenas na compreensão. (Premissa)
- 4 Um ser que possui todas as propriedades de Deus, mais a existência na realidade, pode ser pensado. (Premissa)
- 5 Um ser que possui todas as propriedades de Deus, mais a existência na realidade, é maior que Deus. (De 2 e 3)
- 6 Um ser maior que Deus pode ser pensado. (De 4 e 5)
- 7 É falso que um ser maior que Deus possa ser pensado. (De 1)
- 8 Logo, é falso que Deus existe apenas na compreensão, mas não [de forma necessária] na realidade. (1-6 *reductio ad absurdum*)

As linhas 6 e 7 são contraditórias e assim, segundo a *reductio*, se Deus existe na *compreensão* ele também existe na *realidade*. A estratégia cartesiana é parecida. Veja:

Habituação em todas as outras coisas a fazer distinção entre a existência e a essência, persuado-me facilmente de que a existência pode ser separada da essência de Deus e de que, assim, é possível conceber Deus como não existindo atualmente. Mas, não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (MM, V, § 7)

Segundo Descartes, quando analiso a ideia de Deus que existe em meu espírito, devo concluir necessariamente sua existência. Ele pressupõe, na passagem acima, que “existência” é uma perfeição. Ora, se Deus é um ser soberanamente perfeito, ele deve possuir todas as perfeições, inclusive a perfeição de existir. Não seríamos livres para pensar um Deus

sem existência. A ideia de Deus nos impõe a conclusão de sua existência, da mesma forma que a ideia de um triângulo impõe a conclusão de que a soma de seus ângulos seja 180°. Podemos formalizar o argumento de forma simples:

- 1 Deus é um ser soberanamente perfeito (ou dito de outro modo, um ser que possui todas as perfeições);
- 2 Existir é uma perfeição;
- 3 Deus existe

Como diz Kant argumentos deste tipo “abstraem de toda a experiência e de modo totalmente *a priori* inferem de simples conceitos a existência de uma causa suprema”. (CRP, A591- B619). Passo agora a discutir alguns argumentos do filósofo contrários ao AO.

3. O Primeiro Argumento

Neste primeiro argumento, a investida de Kant contra o AO será mostrar que não é possível sabermos se ao pensar o conceito de um *ser absolutamente necessário* nós pensamos em alguma coisa ou não pensamos em nada (cf. CRP, A593- B621). Kant usa o termo *ser absolutamente necessário* para designar o conceito do qual o defensor do AO parte para concluir a existência de Deus. Como vimos acima, Anselmo usa o termo *um ser segundo o qual não é possível pensar outro maior* (*Proslogion*, cap. II) e Descartes *ser soberanamente perfeito* (MM, V, §7). Tomaremos esses três termos como sinônimos, todos buscando referir o Deus teísta³. Pois bem, segundo Kant, muito se discute sobre a existência ou não existência de tal ser, mas pouco, ou quase nada, sobre como podemos, se é que podemos, pensar em algo desse tipo (*Idem, Ibidem*). Ou penso em algo ou nada penso: se o segundo disjuncto for verdadeiro, as

³ Estou deliberadamente ignorando o problema de saber se o *Deus dos filósofos* e o *Deus teísta/cristão* seriam o mesmo Deus. Dependendo do filósofo em questão certamente a resposta será negativa. Em prol do debate, considerarei os termos sinônimos.

expressões usadas para designar o conceito de Deus nas provas ontológicas seriam apenas uma combinação de palavras vazia⁴, incapaz, *ipso facto*, de provar a existência de um ente divino.

Esclarecendo melhor. A sentença “ser absolutamente necessário” pode ser parafraseada assim: “um ser cuja não existência é impossível”. Como a existência seria um atributo contido no conceito, tal ser não pode ser pensado como não existente sem que caíamos em absurdos lógicos e, por isso, ele é o ser absolutamente necessário. Negar a sua existência seria afirmar algo do tipo: “o existente não existe”, o que é claramente contraditório. Não obstante, segundo Kant, essa simples paráfrase não nos revela quais as condições que tornam impossível pensar esse ser como não existente, e, sem isso, tal conceito nos é totalmente incompreensível, ao ponto de não podermos decidir se pensamos ou não em algo real.

Na tentativa de deixar o argumento de Kant mais claro eu diria o seguinte. O defensor do AO poderia responder que nos tornamos cientes da necessidade da existência de Deus justamente ao percebermos que ao negá-la caímos em contradição. Diante dessa réplica Kant apresenta, inicialmente, dois caminhos de resposta:

- i Mostrar ao defensor do AO que ele está confundindo a necessidade lógico/gramatical das proposições com a necessidade real das coisas;
- ii Mostrar que o conceito de um ser absolutamente necessário está totalmente fora da esfera de nosso entendimento, mas mesmo assim está sendo erroneamente considerado inteligível pelo defensor do AO.

A primeira posição será discutida abaixo, por isso não me ocuparei dela no momento. Passo a apresentar a segunda.

⁴ Quando digo “vazia” quero dizer “sem o referente esperado pelos defensores do AO”, ou seja, Deus. Kant acha que a ideia é gerada de forma natural em seres racionais e que ela tem importância sob certos pontos de vista, mas não é meu ponto discutir tais coisas neste artigo.

Se nada fora do conceito garante a existência necessária de Deus, podemos dizer que tal ser existe de forma *incondicionada*, pois não existem (e, como o AO é um argumento *a priori* a ideia é que não existam mesmo) condições (externas) intervindo na necessidade de tal ser. Mas, se pelo termo "incondicionado", devemos lançar fora todas as condições que o entendimento necessita para considerar algo necessário, como estaríamos ainda pensando em alguma coisa? É impossível pensar o incondicionado, pois para pensar em algo meu entendimento sempre necessita de certas condições. Se o conceito não for determinado por nenhuma condição ele é inteligível. Ele está totalmente fora da esfera do meu entendimento. É então impossível saber se penso um objeto ou se talvez não penso absolutamente nada (cf. CRP, A593-B621). Uma possível estrutura formal desta primeira objeção pode ser apresentada assim:

- 1 O entendimento necessita de certas condições para compreender os conceitos.
- 2 O defensor do AO concederia que Deus é um ser incondicionalmente necessário.
- 3 Se a necessidade da existência de Deus é incondicionada, então não é possível para o entendimento compreender o conceito de Deus.
- 4 O conceito de Deus é inteligível e dessa forma não é possível saber se pensamos ou não em alguma coisa quando pensamos nele.

É discutível, mas parece-me que a melhor forma de compreender esse argumento de Kant é aproximá-lo daqueles argumentos que questionam se Deus é um ser possível. Pensemos, por exemplo, na definição de Deus dada por Anselmo. Segundo ele, como vimos, Deus seria *um ser segundo o qual não é possível pensar outro maior* (*Proslogion*, cap. II). A pergunta seria: tal ser é possível? Consideremos a série dos números naturais: $\{1, 2, 3, \dots, n, n+1\}$; sabemos que qualquer número da série é tal que é possível pensar em outro maior. Assim o *número segundo o qual é impossível pensar outro maior* seria um objeto impos-

sível. Analogamente, o *ser segundo o qual é impossível pensar outro maior*, seria um objeto impossível, pois é sempre possível pensar algo maior ou mais perfeito. Ao dizer que talvez não pensemos em nada quando pensamos no ser absolutamente necessário, Kant, a meu ver, estaria dizendo que tal ser pode ser impossível.

Segundo Kant, não existiram tentativas sérias de explicar que o conceito do ser absolutamente necessário seria inteligível, mas apenas exemplos de outras proposições necessárias como “um triângulo tem três ângulos” que serviriam como uma espécie de analogia. Tal empreendimento é, ainda segundo Kant, falacioso, pois enquanto a proposição geométrica é inteligível a proposição sobre a necessidade da existência de Deus não é. Ao focar a atenção nessas proposições que foram tradicionalmente usadas como exemplos para tornar inteligível o conceito de Deus, Kant desenvolve uma nova crítica ao AO. Passo a considera-la neste momento.

4. O Segundo Argumento

No segundo bloco argumentativo da seção, o núcleo da objeção de Kant ao AO encontra-se na seguinte passagem:

Se num juízo idêntico suprimo o predicado e mantenho o sujeito, resulta uma contradição e é por isso que digo que esse predicado convém necessariamente ao sujeito. Mas se suprimir o sujeito, juntamente com o predicado, não surge nenhuma contradição; porque não há *mais nada* com que possa haver contradição. Pôr um triângulo e suprimir os seus três ângulos é contraditório; mas anular o triângulo, juntamente com os seus três ângulos, não é contraditório. O mesmo se passa com o conceito de um *ser absolutamente necessário*. Se suprimis a existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados; de onde poderia vir a contradição? Exteriormente, nada há com que possa haver contradição, porque a coisa não deverá ser exteriormente necessária; interiormente, nada há também, porque suprimindo a própria coisa, suprimistes, ao mesmo tempo, tudo o que é interior. Deus é Todo-poderoso, eis um juízo necessário. A onipotência não pode ser anulada, se puserdes uma divindade, ou seja, um ser infinito a cujo conceito aquele pre-

dicado é idêntico. Porém, se disserdes que *Deus não é*, então nem a onipotência nem qualquer dos seus predicados são dados; porque todos foram suprimidos juntamente com o sujeito e não há neste pensamento a menor contradição. (CRP, A595 – B623)

Plantinga (1967, p.32) acha difícil encontrar um argumento nesta citação. Para ele, Kant estaria apenas afirmando “de forma elaborada e confusa” que proposições existenciais não podem ser necessárias. Não obstante, talvez possamos fazer alguns comentários mais caridosos.

Iniciemos percebendo que esta tentativa de refutação se baseia na tese de que *proposições existenciais negativas nunca são autocontraditórias*. Negar a existência de um objeto implicaria na supressão do sujeito da proposição juntamente com todos os seus predicados. Isso torna impossível uma proposição do tipo “não existe X” gerar alguma contradição, pois esta surge somente ao negarmos um predicado que pertença a algum sujeito não suprimido, ou seja, tomado como existente, como no caso de colocarmos um triângulo como sujeito, mas negarmos os seus três ângulos. A necessidade dos três ângulos é apenas uma necessidade absoluta do predicado em relação ao sujeito da sentença, e não uma necessidade incondicionada do objeto. Do ponto de vista lógico, se eu *coloco* o sujeito “triângulo” necessariamente se seguem os “três ângulos”. Agora, do ponto de vista dos objetos, essa necessidade é condicionada à existência real do sujeito da sentença. *Se existir* um triângulo, *então* necessariamente existem três ângulos. Em analogia, *se existir* um Deus, *então* ele existe necessariamente.

Nesta linha de raciocínio, poderíamos até conceder que ateus e agnósticos concordariam que ao definir Deus como “o ser absolutamente necessário” ou “o ser segundo o qual nada maior pode ser pensado” a existência estaria necessariamente ligada ao seu conceito. Porém, disso não se segue que essa mesma existência seja algo que exista no mundo real. Conceder que o predicado “existência necessária” está contido no sujeito “Deus” é equivalente a conceder, como já dissemos acima, a verdade da seguinte proposição: “se Deus existe, en-

tão existe necessariamente”. Podemos, segundo Kant, negar o antecedente dessa proposição sem que surjam contradições.

Como é sabido, Malcolm, no famoso artigo *Anselm's Ontological Arguments* (1960), entre outras coisas, apresentou uma crítica a este argumento de Kant. Seria muito interessante discutir o artigo com detalhes, verificando se Malcolm realmente conseguiu mostrar que as objeções de Kant ao AO são irrelevantes, mas não é meu ponto neste ensaio. Meu intuito ao apresentar rapidamente alguns comentários de Malcolm, é deixar o argumento apresentado por Kant neste segundo bloco um pouco mais claro. Pois bem, a objeção de Malcolm (cf. 1960, p.51-52) é que existe uma falta de simetria entre essas duas proposições que se seguem da crítica de Kant:

- 1 Se existe um triângulo (e é possível que não exista) então existem três ângulos.
- 2 Se existe um Deus (e é possível que não exista) então ele existe de forma necessária.

Segundo Malcolm, a proposição 1 está correta, mas a proposição 2 revela confusão conceitual por parte de Kant. Veja, o antecedente da proposição 2 compreende Deus como um ser contingente, pois afirma que é possível que ele não exista, enquanto o conseqüente nega que ele seja contingente. Se pensarmos esta condicional a partir dos conceitos de “causa necessária” e “causa suficiente” teríamos o seguinte⁵:

- 2.1 Deus existir de forma contingente é causa suficiente para que ele exista de forma necessária;
- 2.2 Deus existir de forma necessária é *causa necessária* para que ele exista de forma contingente;

As proposições 2.1 e 2.2 são falsas. Se Deus existir de forma contingente o conceito que temos dele fica contraditório, pois implicaria que ele dependeu de algo para vir à exis-

⁵ Malcolm não usa essas terminologias, não obstante, parece-me que o argumento fica mais compreensível se o reconstruirmos assim.

tência, depende de algo para continuar existindo e, pode ocorrer algo que faça com que ele não mais exista. Ora, essas vicissitudes (grosso modo) são características de existentes contingentes. Mas, se pensarmos em Deus em conexão com qualquer uma dessas situações, já não estaríamos lidando, ao menos *prima facie*, com o conceito adequado da divindade. A conclusão é que ou Deus existe de forma necessária, ou Deus não existe de forma necessária, ou, dito de outro modo: ou Deus é um possível-necessário ou ele é impossível. Não pode ser, como Kant estaria pensando, um possível-contingente.

O que dizer de tudo isso? Como eu disse, não é meu ponto aprofundar o debate Malcolm/Kant, mas esclarecer a objeção kantiana. Com isto em vista faço dois comentários. Primeiro, como pensa Faggion (cf. 2011, p.69), talvez esta crítica dependa de uma conceituação mais precisa do termo “existência”, e tal será realizado por Kant apenas a partir do §9. Segundo, se “estendermos os limites da caridade” (cf. OPPY, 1991, p.39), podemos reinterpretar o argumento de Kant da seguinte maneira: consideremos novamente que ateus e agnósticos poderiam concordar que “existência” é parte da definição ou do conceito de Deus, sem compartilhar a conclusão teísta de que ele existe, da mesma forma que eles concordam que o predicado “possui três ângulos” deve fazer parte do conceito do *maior de todos os triângulos*, sem compartilhar a ideia de que o *maior de todos os triângulos* exista. Assim:

- 3 Existência faz parte do conceito de Deus, mas o conceito de Deus é impossível;
- 4 Três ângulos fazem parte do conceito do maior de todos os triângulos, mas o conceito de um triângulo maior do que todos os outros é um conceito impossível.

Como disse Oppy, para considerarmos essa interpretação devemos alargar os limites da caridade para com o texto de Kant, pois não é isso que ele está dizendo na citação. Além do mais, mesmo que fosse, faltaria nos mostrar a causa da impossibilidade do conceito de Deus e não toma-la como dada. Talvez seja melhor esperarmos Kant nos dar uma carac-

terização mais clara de “existência”⁶). Mas antes disso, vamos considerar mais uma objeção.

5. O Terceiro Argumento

Kant inicia esse novo bloco argumentativo (§§ 7-8 da seção) convencido de que “ninguém pode recusar” a ideia de que nenhuma contradição aparece quando negamos proposições existenciais. Isso pode ser implicação da tese, ainda não desenvolvida, de que “existência” não é um predicado real, que é certamente a objeção mais conhecida e que gerou o maior número de debates entre os estudiosos de Kant e das provas ontológicas. Por outro lado, a objeção deste bloco é bem menos discutida. Aqui, a estratégia de Kant será mostrar que o empreendimento de uma prova ontológica envolve uma contradição interna. Ele começa concedendo aos defensores do AO tudo o que eles exigem, fazendo-os perceber, depois disso, que o argumento é autodestrutivo⁷.

Sigamos o argumento passo a passo. No §7 Kant concede aos defensores do AO que o caso da existência de Deus seria absolutamente único entre as proposições existenciais. Unicamente em relação a Deus a negação da existência geraria uma proposição autocontraditória. Kant também concede que o conceito de Deus seja possível. Realmente essas duas concessões são causas necessárias (mas não suficientes) para que o AO seja cogente. Depois disso, no §8, Kant prossegue:

Cometestes já uma contradição ao introduzirdes no conceito de uma coisa, que queríeis pensar unicamente segundo a sua possibilidade, seja sob que nome oculto for, o conceito de sua existência. [...] Faço-vos uma pergunta sobre a seguinte propo-

⁶ Minha opinião é que Malcolm foi bem sucedido e que a caracterização que Kant apresenta do conceito “existência” não dissolve a confusão conceitual em que ele está enredado, no que diz respeito à *existência contingente* e *existência necessária*. Mas não posso aprofundar isso aqui.

⁷ Um interessante comentário ao argumento desse bloco pode ser lido em: ESTEVES, J.C.R. (1999). A refutação kantiana do argumento ontológico. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, pp. 249-258.

sição: esta ou aquela coisa (que vos concedo como possível, seja qual for) existe. Esta proposição é analítica ou sintética? (CRP, A567-B625)

Segundo Kant (cf. CRP, A7-B11 - A10-B14), como bem sabemos, proposições (juízos, como ele chama) da forma “A é B”, onde A é o sujeito e B é o predicado, se dividem em duas categorias que não se sobrepõem, a saber, analíticas e sintéticas. Nas *proposições analíticas* o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido, de forma implícita, no conceito de A. Tais proposições, Kant diz, podem ser chamadas de *explicativas*, pois o predicado não acrescenta nada novo ao conceito do sujeito, mas apenas torna evidentes os conceitos parciais que já estavam pensados nele, talvez de forma confusa. Nas *proposições sintéticas*, o predicado B está *fora* do conceito do sujeito A, embora esteja em ligação contingente⁸ com ele. Assim, tais proposições são *extensivas*, pois, através delas, é possível acrescentar predicados ao conceito de um sujeito, que não poderiam ser extraídos pela mera análise conceitual. Poderíamos dizer também que o par conceitual analítico/sintético tem a função de responder sobre o valor de verdade de um juízo. O fundamento legítimo da ligação entre um sujeito e um predicado se encontra no próprio sujeito ou fora dele? Em outras palavras, como verifico o valor de verdade de uma proposição do tipo A é B? Se eu precisar recorrer à experiência para legitimar a ligação entre o sujeito e o predicado o juízo será sintético. Por outro lado, se da mera decomposição lógica do sujeito eu encontrar o predicado B, sem precisar assim recorrer ao mundo sensível, o juízo será analítico. A contradição intrínseca ao empreendimento do AO estaria relacionada com esta distinção⁹.

⁸ “[...] porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo *contingente*” (CRP A9-B13). É importante enfatizarmos a contingência ligada às proposições sintéticas para que a prova desse bloco atinja seu objetivo.

⁹ Como é sabido, existem muitos problemas com a distinção analítico/sintético, mas, em prol do argumento, não vamos aprofundá-los aqui. Uma análise mais apurada do argumento apresentado por Kant neste bloco deve levar em conta tais problemas. Uma boa referência inicial quanto ao assunto pode ser lida em:

Pois bem, assumindo que a divisão analítico/sintético seja exaustiva, a estratégia de Kant é perguntar em qual delas a proposição “Deus existe” se encaixa. Tal empresa cria um dilema destruidor para o defensor do AO, pois qualquer opção que ele escolha como resposta implicará, segundo Kant, em problemas insolúveis. Vamos assumir que a resposta seja esta:

1 A proposição “Deus existe” é sintética.

Se 1 for o caso provas ontológicas são impossíveis, pois a pressuposição básica de tais provas é que o predicado “existe” está contido analiticamente na definição de Deus. O ateu estaria se autocontradizendo ao dizer “Deus não existe”. Mas, por definição, somente as proposições analíticas gerariam tal contradição. Se “Deus existe” for sintética, ateus e agnósticos podem negar o predicado existir sem caírem em contradição, o que de antemão já impossibilita a elaboração de provas teístas *a priori*.

Se, [...], reconhecerdes, como é justo que todo o ser razoável reconheça, que toda a proposição de existência é sintética, como podereis então sustentar que não se pode suprimir sem contradição o predicado da existência, se esta prerrogativa pertence especificamente à proposição analítica, cujo carácter assenta precisamente sobre ela? (CRP, A598-B626)

Tentemos a segunda opção do dilema:

2 A proposição “Deus existe” é analítica

Esta seria a resposta, *prima facie*, do defensor do AO. Ela é pressuposição básica daqueles que acham possível argumentar aprioristicamente em favor da existência de Deus. Mas, se 2 for o caso, a consequência segundo Kant é a seguinte:

Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente, a existência a partir da possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia. (CRP, A597-B625)

Formalizando e reescrevendo o argumento de Kant, parece que teremos algo assim:

$$(p \rightarrow q) \rightarrow (r \vee s)$$

Onde:

- i p é a proposição 2 “A proposição “Deus existe” é analítica”.
- ii q é “a existência de Deus, nada acrescenta ao nosso conceito de Deus”.
- iii r é “o conceito de “Deus” é o próprio Deus”.
- iv s é “a conclusão de que Deus existe é derivada da mera possibilidade do conceito, o que é apenas uma tautologia”.

Como vimos o defensor do AO não pode assumir que “Deus existe” é sintética, pois provas ontológicas partem do pressuposto de que tal proposição é analítica. Mas ao assumir:

2 A proposição “Deus existe” é analítica

Necessariamente, segundo Kant, deve assumir:

3. A existência de Deus nada acrescenta ao nosso conceito de Deus

Mas isso, por sua vez, leva às seguintes consequências:

3.1 Ou o conceito de Deus é o próprio Deus.

3.2 Ou a conclusão do AO é uma “mísera tautologia”.

O que a proposição 3 significa e qual o motivo que obrigaria o defensor do AO assumir 3 quando assume 2? Co-

mo dito acima, proposições analíticas, por definição, não acrescentam nada “novo” ao conceito, pois apenas tornam evidentes os conceitos parciais, as notas características, que já estão pensadas no sujeito. Se “existência” é uma nota característica do conceito “Deus”, obviamente ao dizer que Deus existe não introduzimos alguma nota característica nova no conceito, apenas evidenciamos algo que já estava pensado, talvez ocultamente. Por esse motivo ao aceitar 2 deve-se aceitar 3. Ao menos *prima facie*, parece que não existem problemas para o defensor do AO até este momento. Malcolm (cf. 1960, p.50-51), por exemplo, ao comentar a demonstração de Anselmo, diz que a *existência necessária* é uma propriedade de Deus *.no mesmo sentido* em que *onipotência necessária* ou *onisciência necessária* o são. Assim, a proposição “Deus existe” tem a mesma base *a priori* que “Deus é onipotente”. Em outras palavras, o defensor do AO não pretende acrescentar nada de novo ao conceito de Deus (cf. ESTEVES, 1999, p.255). Não obstante, ao afirmar a analiticidade da proposição “Deus existe”, o defensor do AO é levado às consequências 3.1 e 3.2 e uma delas será desagradável para ele¹⁰.

Comentemos primeiramente a 3.2. Kant afirma que o AO redundava em uma tautologia. O que dizer disso? Se Kant quer somente dizer que a existência já estava pressuposta como um conceito pertencente a Deus, e que dessa forma a conclusão do AO afirmaria algo do tipo “aquilo que existe, existe” devemos concluir que tal objeção não é séria, pois “o argumento ontológico visa extrair a existência como uma propriedade que serve como condição para Deus ser o que é” (cf. ESTEVES, 1999, p.256). No entanto, a consequência 3.1 será mais problemática. Se a existência de Deus nada acrescenta ao nosso conceito de Deus, então o conceito de Deus seria o próprio Deus. Para bem entendermos isso podemos pensar na seguinte questão: como é possível que por meio da existência de uma coisa nada seja acrescentado ao nosso pensamento da mesma? A existência de mil dólares nada acres-

¹⁰ Meus próximos três parágrafos seguem a argumentação de Esteves (cf. 1999, p.256-258).

centa às minhas economias? Para que a existência de algo nada acrescentado ao nosso pensamento dela, o conceito pensado teria de ser a própria coisa.

Desta forma, somente no caso em que pensamento e objeto são idênticos é que a existência da coisa nada acrescenta ao meu pensamento dela, e assim poderíamos concluir que a coisa existe somente no meu intelecto. A existência de mil dólares não acrescentaria nada ao meu pecúlio somente no caso de estarem apenas em meu pensamento, e, desta forma, eu não seria capaz de usá-los para sanar alguma dívida. Ao pensar em mil dólares é apenas analiticamente verdadeiro que eles existem em meu pensamento, da mesma forma que ao pensar em Deus é analiticamente verdadeiro que ele exista, mas somente no meu intelecto.

O que decorre disso é que os defensores do AO estariam, sem perceber, tomando duas concepções diferentes do conceito de “existência” uma analítica e outra sintética, o que ocasiona a autodestruição de qualquer tipo de prova ontológica:

Enquanto se pretender provar que é contraditório negar a existência de Deus, “existência” está sendo tomada como uma propriedade analiticamente contida no conceito de Deus, por conseguinte, como nada acrescentando ao nosso pensamento sobre o mesmo. Mas, então, a proposição: “Deus existe”, equivaleria à proposição: “Deus existe no pensamento ou no intelecto”. Entretanto, evidentemente, o objetivo da prova ontológica é levar o insensato a admitir que Deus existe não somente no intelecto, ou seja, é levar o insensato a admitir que Deus existe também fora do intelecto, que tem uma existência que transcende o conceito. Mas, se é assim, é igualmente evidente que o que estaria em jogo na consecução desse objetivo é uma concepção de existência tomada como uma “propriedade” sintética, como algo que de fora se acrescenta ao conceito de Deus e enriquece o pensamento sobre o mesmo. (ESTEVES, 1999, p.257)

Talvez poderíamos dizer, *pave* Esteves, que não é tão evidente assim que os defensores do AO estariam tomando “existência” como uma propriedade sintética quando dizem

que a existência de Deus deve se dar também na realidade e não somente no pensamento. Na hipótese de que existências na realidade se dão de forma *contingente* e de forma *necessária*¹¹, o defensor do AO diria que a existência de Deus é do tipo necessária. E isso não é uma cláusula *ad hoc* apenas com o intuito de evitar os problemas levantados, mas sim algo que é implicado pelo conceito de Deus. Existências contingentes, como dissemos, possuem características incompatíveis com o conceito de Deus, por exemplo, temporalidade, dependência ontológica, etc. Se “sintético” implicar “contingente”¹² certamente os defensores do AO não estão tomando duas concepções diferentes de existência, pois não estão assumindo, e nem podem, que Deus é um ser contingente.

6. O Quarto Argumento

Tomemos a seguinte citação de Gilson:

Uma certa ideia de Deus existe no pensamento: eis o fato; ora essa existência, [...] exige logicamente que Deus também exista na realidade: eis a prova. Ela se consoma por uma comparação do ser pensado com o ser real que obriga a inteligência a colocar o segundo como superior ao primeiro. (GILSON, 2001, p.297).

Este comentário nos serve de exemplo para enfatizarmos um pressuposto que perpassa a maioria das versões da prova ontológica, a saber, de que *existir na realidade é um modo de existência mais perfeito do que existir apenas no pensamento*. Em

¹¹ Reconheço que esta hipótese está demasiado vaga. Não tenho condições de desenvolvê-la com clareza neste artigo, mas a ideia geral é que i) *a existência necessária de Deus* é algo diferente de ii) *a existência contingente atual de Deus*. Parece-me que muitos críticos do AO, inclusive Kant, estariam pensando que os defensores do AO tomam a existência de Deus como existência contingente atual, o que é errado e impossível. Sou da opinião de que um desenvolvimento claro dessa hipótese pode resolver muitos problemas ligados ao AO. Como o intuito desse artigo é mapear a crítica de Kant e levantar alguns problemas iniciais, esse desenvolvimento não será feito aqui.

¹² Ver nota de rodapé nº. 7.

outras palavras, podemos dizer que algo é mais perfeito se tivermos uma concepção e ao mesmo tempo esse algo existir, do que se for uma mera concepção. O que existe na realidade é mais perfeito do que o que existe meramente de forma conceitual. “Existir na realidade” seria um atributo desejável que torna o sujeito que o possui qualitativamente superior. Para ilustrarmos o pressuposto nos textos clássicos sobre o AO, cito algumas passagens pontuais sobre ele. Anselmo argumenta assim:

Mas "o ser do qual não é possível pensar nada maior" não pode existir somente na inteligência. Se, pois, existisse apenas na inteligência, poder-se-ia pensar que há outro ser existente também na realidade e que seria maior. Se, portanto, "o ser do qual não é possível pensar nada maior" existisse somente na inteligência, este mesmo ser, do qual não se pode pensar nada maior, tornar-se-ia o ser do qual é possível, ao contrário, pensar algo maior: o que, certamente, é absurdo. (*Proslogion*, Cap. II)

E Descartes, repetindo um trecho que já citamos, assim:

[...] não obstante, quando penso nisso com maior atenção, verifico claramente que a existência não pode ser separada da essência de Deus, tanto quanto da essência de um triângulo retilíneo não pode ser separada da grandeza de seus três ângulos iguais a dois retos ou, da ideia de uma montanha, a ideia de um vale; de sorte que não sinto menos repugnância em conceber um Deus (isto é, um ser soberanamente perfeito) ao qual falte existência (isto é, ao qual falte alguma perfeição), do que em conceber uma montanha que não tenha vale. (MM, V, §7)

Descartes assume abertamente no trecho acima que *existência é uma perfeição*, ou seja, um atributo desejável. Anselmo argumenta que *um ser existente na realidade seria maior que um ser meramente conceitual*. Logo, ambos concordariam que *existência é um predicado ou atributo que torna o seu possuidor mais perfeito*. Tal afirmação pode ser dividida em duas partes (cf. ROWE, 2007, p.44):

- 1 Existência é uma qualidade ou predicado.

- 2 Existência é uma qualidade ou predicado produtor de *grandeza* ou *perfeição*.

É possível aceitar 1 e rejeitar 2. Um caminho de argumentação para tal rejeição poderia desenvolver a ideia de que “existir” seria um predicado *neutro*, do ponto de vista da perfeição que ele concederia ao sujeito, ou mesmo, em alguns contextos, um predicado não desejável. Pensemos em uma doença incurável, ou uma montanha de lixo tóxico inexistentes; parece contra intuitivo dizer que tais coisas seriam mais perfeitas se existissem do que se não existissem. Assim, *prima facie*, aceitar que “existir” é um predicado não implica aceitar que é um predicado gerador de perfeição. Não obstante, a objeção apresentada por Kant neste bloco, que certamente é a mais famosa, não segue esse caminho. O argumento de Kant visa negar o pressuposto 1, mostrando que *existir não é um predicado real*, e justamente por isso, não pode ser um predicado que torna o sujeito mais perfeito.

No §9 Kant declara que um rigoroso esclarecimento do conceito de “existência” seria capaz de refutar facilmente o AO, se não houvesse uma persistente confusão conceitual entre predicados lógicos e predicados reais. Esse é o erro principal que Kant buscará denunciar: “Tudo pode servir, indistintamente, de predicado lógico, e mesmo o sujeito pode servir a si próprio de predicado, porque a lógica abstrai de todo o conteúdo; mas a determinação é um predicado que excede o conceito do sujeito e o amplia” (CRP, A598 – B626). Qualquer coisa pode ocupar a posição do predicado em uma sentença servindo como “predicado lógico”, pois tal predicado não possui, segundo Kant, valor semântico. Mas nem tudo pode ser um *predicado real* ou uma *determinação*. Predicados reais quando adicionados em proposições do tipo “A é B” nos dão novas informações sobre o sujeito. Nada é adicionado ao sujeito “Deus” quando adicionamos o predicado “existir”, pois:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é ape-

nas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico é simplesmente a cópula de um juízo. (CRP, A598-B626 - *grifo nosso*).

Comento a citação iniciando pela última sentença. Kant diz que o termo “é”, do ponto de vista lógico/formal seria simplesmente a *cópula de um juízo*. Em outras palavras, na proposição “Deus é onipotente” o “é” indica a *predicação*, ou seja, que o indivíduo denotado pelo termo “Deus” pertence ao conjunto denotado pelo termo “onipotente”. A palavra “é” não é um predicado a mais. Isso (sob a luz dos desenvolvimentos da lógica posteriores a Kant) é trivialmente correto, dado que podemos dizer que o “é”, entendido como cópula, é argumentavelmente redundante, visto que é possível indicar predicação sem a sua presença, tal qual fazemos no cálculo de predicados (cf. BRANQUINHO, MURCHO, GOMES, 2006, p.273). A sentença “Deus é onipotente” poderia ser expressa assim: “Od”, onde “d” representa o indivíduo “Deus” e “O” representa a propriedade de ser onipotente.

Tais comentários são irrelevantes no que se refere à objeção do AO, pois dizem respeito apenas à forma das sentenças e certamente são compartilhados também pelos defensores do AO. O que precisamos saber é se, “existir” é um predicado com real valor semântico. Kant acha que não. Como vimos na citação, ele nos disse que “*ser*” ou “*existe*” não é *um predicado real*, mas sim “a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas”. É claro que isso não significa que “existir” seja um predicado falso, ou que não informamos nada novo do sujeito quando dizemos verdadeiramente que “X existe”, como essa passagem de um opúsculo pré-crítico ilustra:

Não obstante, utiliza-se o termo “existência” como um predicado e *pode-se também empregá-lo assim, seguramente e sem a preocupação de errar*, enquanto não se estipula que se pretende apenas deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis, como se costuma fazer quando se quer demonstrar a existência absolutamente necessária. Com efeito, é inútil procurar entre os predicados de um tal ser possível, pois entre eles não se pode

encontrar, seguramente, a existência. (UAP, 1ª Parte, 1ª Consideração, §1).

Poderíamos dizer que Kant quer estabelecer uma distinção entre proposições que “determinam” um conceito-objeto pela predicação de alguma realidade (ou perfeição) dele, e proposições que apenas “afirmam” um objeto correspondente ao conceito-objeto, sem predicar dele qualquer coisa que poderia ser parte do próprio conceito (cf. WOOD, 2005, p.104). As proposições existenciais seriam do último tipo. Não predicam nada novo ao conceito do objeto, mas apenas afirmam que um objeto existente na realidade corresponde ao meu conceito. Assim, se eu tomo o sujeito “Deus” e digo “Deus existe” não insiro nenhum predicado novo no sujeito, mas apenas: “ponho o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados e, ao mesmo tempo, o objeto que corresponde ao meu conceito. Ambos têm de conter, exatamente o mesmo.” (CRP, A599-B627).

A argumentação kantiana para defender a ideia de que *ambos têm de conter exatamente o mesmo*, é dizer que se a existência acrescentasse algo a mais em um objeto, algo que já não estaria dado no conceito, este último não poderia ser considerado seu conceito adequado. Da mesma forma, se falta um predicado ao conceito de um objeto, este conceito não é completamente coerente para referir o ser real que lhe corresponde, e a existência não poderá acrescentar-lhe o predicado faltante. Kant dá o famoso exemplo dos táleres:

Cem táleres reais não contêm mais do que cem táleres possíveis. Pois que se os táleres possíveis significam o conceito e os táleres reais o objeto e a sua posição em si mesma, se este contivesse mais do que aquele, o meu conceito não exprimiria o objeto inteiro e não seria, portanto, o seu conceito adequado. (CRP, A599-B627)

A *existência real* de cem moedas de prata não acrescenta nada à *definição* de cem moedas de prata. Os mesmos predicados que são pensados no conceito das moedas estão presentes como atributos nas moedas reais. A instância do conceito, ou

seja, a existência real das moedas, não afeta a definição que temos delas, pois, do contrário, o conceito nunca seria adequado ao objeto, que teria que possuir todos os predicados expressos pelo conceito e mais a existência. Parafraseando Kant, se pensássemos um conceito de uma coisa X, conceito este que contivesse todos os predicados que geram perfeição ao sujeito, menos um, ao dizermos “X existe” não acrescentamos o último predicado faltante, transformando o *ser quase perfeito* em um *ser perfeito*. Pelo contrário, estaríamos apenas dizendo que o conceito “X” possui uma instância. Forçando a interpretação: se 100 fosse o número de predicados geradores de perfeição e o conceito de X contivesse 99 deles, a afirmação da existência de X não elevaria o seu grau de perfeição aos 100% adicionando o 1% faltante, mas apenas afirmaria que existe na realidade um ser com 99% de perfeição. Se não fosse assim diz Kant “existiria uma coisa diferente da que foi pensada” (CRP, A600-B628).

Wood não concorda com o argumento de Kant e o critica da seguinte maneira¹³:

Vamos chamar de “ser quase perfeito” a qualquer ente que tenha toda perfeição exceto uma. E vamos supor que tenhamos diante de nós o conceito de tal ser e apenas não saibamos qual é a realidade faltante desse particular ser quase perfeito. Agora, a objeção de Kant é que nós somos levados a absurdos se assumimos que “existência” é a realidade que nós estamos buscando. Pois suponha que seja. Nesse caso, se o ser quase perfeito em que nós estamos pensando existe, ele teria a realidade faltante, e, portanto, não seria quase perfeito, mas completamente perfeito. Mas, isto contradiz o pressuposto de que nós estamos pensando em um ser quase perfeito, e, portanto, é absurdo. A existência, portanto, não pode ser a realidade que nós estamos procurando. Mas, não foi feita nenhuma restrição quanto à realidade faltante do nosso ser quase perfeito. Consequentemente, se a existência não pode ser a realidade faltante, só pode ser porque a existência não é uma realidade. E isto é o que Kant desejava provar. (WOOD, 1978, p.108)

¹³ Uma tentativa de defesa do argumento de Kant frente a esta investida de Wood pode ser lida em: (FAGGION, 2011, p. 73-75).

Sob a luz do que vimos até aqui apresento uma possível paráfrase e formalização do argumento de Kant e da crítica de Wood:

- 1 Para fins do argumento, vamos novamente supor que 100 é o número de predicados geradores de perfeição que um conceito deve possuir para ser perfeito.
- 2 Chamemos de X o conceito de um *ser quase perfeito*, com 99% de perfeição.
- 3 Pensemos agora em uma sequencia temporal:
 - t1 Um sujeito S *pensa* em X.
 - t2 O mesmo S *constata* que “X existe”

Segundo Kant, se “existir” for um predicado, em t2 S estaria constatando a existência de algo diferente do que foi pensado por ele em t1, e assim, o conceito pensado em t1 não corresponde ao ser existente em t2. Em outras palavras em t1 S pensa em um ser com 99 predicados e em t2 constata a existência de um ser cujo conceito possui 100 predicados. Supõe um *ser quase perfeito* e depois constata um *ser perfeito*. Essa discrepância mostraria que a realidade faltante não pode ser a *existência*. Ora, agora pensemos que a realidade faltante seja a onipotência. Não ocorrerá a mesma discrepância? Novamente em t1 supõe-se um *ser quase perfeito* e em t2 um *ser perfeito*, pois a onipotência estará elevando o grau de perfeição de X aos 100%. O problema, segundo Wood, é que o argumento de Kant seria bem sucedido independentemente do predicado que viesse a ocupar o lugar de “existe” em t2. Assim, se Wood estiver correto, Kant não consegue mostrar que a existência não é um predicado a partir da tese de que “ambos [sujeito e objeto] devem conter o mesmo” (CRP, A599-B627).

Além disso, não é muito compreensível a ideia de que conceito e objeto devem possuir *exatamente* o mesmo. Nas palavras de Esteves:

Ora, esse famoso argumento kantiano chega mesmo a ser muito decepcionante. Pois, para começar, um objeto existente na realidade, por exemplo, uma mesa, sempre contém algo mais que aquilo que é pensado no seu conceito, a saber, certos deta-

lhes particulares que não podem ser previstos no conceito, o que não impede que este último seja plenamente adequado à-quele. (ESTEVEVES, 1999, p.253)

Um último comentário. Desde que, como dissemos acima, o AO depende do pressuposto de que *existência é um predicado gerador de perfeição*, neguemos o pressuposto e a prova desmorona. Isso é trivial, mas se nenhum argumento sólido for apresentado em favor dessa negação os defensores do AO podem insistir que existência é um predicado, como Anselmo insistiu com Gaunilon e Descartes com Gassendi. Além do mais, não é claro que todos estão de acordo quanto ao que seria a existência. Dizer que todos estão falando da *realidade da coisa fora da ideia* não é de muito auxílio. O termo “existência” não é unívoco. Veja:

- i Este texto que estou lendo *existe*;
- ii O Bóson de Higgs *existe*;
- iii O flogisto *existe*;
- iv A raiz quadrada de 2 *existe*;
- v Valores morais *existem*;
- vi Sherlock Holmes *existe*;
- vii Deus *existe*;

Todas as instâncias do termo “existe” nas sentenças acima devem ser interpretadas do mesmo modo? Certamente não. Assim, o que pode estar ocorrendo, não é uma confusão entre predicados reais e predicados lógicos, como Kant quer, mas sim uma confusão do próprio Kant, ao pensar que a existência necessária de Deus deve ser equiparada com a existência dos objetos contingentes.

7. Considerações Finais

Este ensaio pretendeu oferecer uma espécie de mapeamento crítico da seção *Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus* contida na Crítica da razão pura de Kant (CRP, A592-B620 – A602-B630). Discutimos quatro argu-

mentos: o primeiro problematizou a inteligibilidade do conceito de Deus; o segundo tentou mostrar que proposições do tipo “X não existe” nunca geram autocontradição; o terceiro, baseando-se em uma espécie de ambiguidade na compreensão do termo “existência”, pretendeu mostrar que provas ontológicas são autodestrutivas; o quarto tentou refutar o pressuposto de que existência é um predicado. Apresentamos também algumas críticas introdutórias às estratégias de Kant. Sabemos que podem existir sutilezas na filosofia kantiana que respondem às críticas apresentadas, mas sabemos também que não é tão claro, como muitos pensam, que as objeções de Kant ao argumento ontológico sejam conclusivas. O intuito não foi uma exegese precisa, mas a discussão e análise dos argumentos. Sendo que este trecho da obra de Kant é ponto chave nas discussões sobre o argumento ontológico, entendemos que essa abordagem possa ser mais frutífera.

Referências Bibliográficas:

- ANSELMO, S. *Proslogion*. In: Os pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- BEYSSADE, J.M. (1992) The idea of God and the proofs of his existence. In.: COTTINGHAM, J. *The Cambridge Companion for Descartes*. Cambridge, New York, p.174-199).
- BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. (orgs) (2006). *Enciclopédia de Termos Lógico-Filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes.
- DAVIES, B (2004). Anselm and the ontological argument. In.: DAVIES, B; LEFTOW, B. *The Cambridge Companion to Anselm*. Cambridge, New York, p.157-178
- DESCARTES, R. (MM) *Meditações Metafísicas*. In: Os pensadores. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ESTEVES, J.C.R. (1999). A refutação kantiana do argumento ontológico. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 26, n. 85, pp. 249-258.

FAGGION, A.L.B. (2011) Refutação do Argumento Ontológico, ou Filosofia Crítica *Versus* Filosofia Dogmática. *Veritas*, Porto Alegre, v.56, n.2, p.64-83.

GILSON, E. (2001) *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes.

KANT, I. (CRP) *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. (CRP) *Critique of pure reason*. Translated and Edited by Paul Guyer and Allen Wood. New York: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 2000.

_____. (UAP) *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

MALCOLM, N. (1960). 'Anselm's Ontological Arguments', *Philosophical Review* 69: p. 41-62.

OPPY, G. (1995). *Ontological arguments and belief in God*. New York: Cambridge University Press.

PLANTINGA, A. (1967). *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

REY, G. "The Analytic/Synthetic Distinction", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2012 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/analytic-synthetic/>.

ROWE, W. (2007). *Philosophy of religion*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning.

WOOD, A. (2005). *Kant*. Malden: Blackwell Great Minds.

_____. (1978). *Kant's Rational Theology*. New York: Cornell University Press.

A FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE KANT À LUZ DA TEORIA CRÍTICA

*André Coelho*¹

1. Contexto da relação entre teoria crítica e idealismo racionalista de Kant

A relação entre teoria crítica e kantismo é ambígua e complexa. Adotemos, para fins argumentativos, a simplificação de tomar as posições de Horkheimer dos textos preparatórios até *Teoria tradicional e teoria crítica* como representativas de toda a primeira geração da teoria crítica. Trata-se, sem dúvida, de uma simplificação bastante reprovável, porque, no tocante à relação da teoria crítica com Kant, deixa de lado não apenas, por um lado, os modos como Marcuse e Adorno se inclinaram, mais que o Horkheimer dos anos 1930, para uma perspectiva hegeliana que recusa veemente o kantismo, mas também, por outro lado, o modo como Benjamin chegou ao materialismo dialético por meio de uma reformulação do conceito kantiano de experiência. Contudo, como é impossível, no espaço de um artigo, dar o tratamento devido à análise dos múltiplos regimes de relação entre teoria crítica e kantismo e ainda dar conta do tema que nos propusemos, alguma simplificação acaba sendo necessária e, tendo em vista a influência

¹ Doutorando do PPGF da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

que os textos de Horkheimer tiveram sobre os pensadores da teoria crítica, julgamos conveniente escolher o marco destes textos como representativo da abordagem crítica como um todo. No entanto, tal simplificação não torna a tarefa menos árdua, pois, mesmo nos limitando ao tratamento do kantismo nos textos horkheimerianos dos anos 1930, percebemos que a definição do caráter e papel da teoria crítica se faz ao mesmo tempo em continuidade e oposição ao legado do idealismo racionalista de Kant².

Como se sabe, Horkheimer entende que a teoria crítica precisa assumir o legado do idealismo racionalista de Kant e Hegel e submetê-lo a uma guinada materialista a partir de Marx; isto quer dizer que o tipo de autocrítica da razão que o idealismo racionalista tentou pela via transcendental ou dialética tem que ser retomada por meio de uma crítica a partir das condições históricas concretas de produção da vida humana.

Tendo isso em vista, podemos dizer que, por um lado, o projeto crítico como um todo pode ser caracterizado como herdeiro do legado kantiano em pelo menos três pontos. Em primeiro lugar, tal como na crítica kantiana, na teoria crítica o objeto a ser criticado é, fundamentalmente, a razão, principalmente em suas tendências de supor como realidades ideias que a experiência não autoriza. Há, é claro, uma diferença clara entre a forma desta tarefa no idealismo e no materialismo, pois naquele se trata de conter a tendência da razão para produzir metafísica dogmática e cair em contradições consigo mesma, enquanto neste se trata de conter a tendência para tomar como real a ideologia e manter e reproduzir regimes de dominação. Em segundo lugar, tal como na crítica kantiana, na teoria crítica o sujeito responsável por fazer a crítica é também a razão, tornando a crítica uma autocrítica racional. Agora, contudo, a diferença entre o kantismo e a teoria crítica está em que na versão idealista a razão opera sua autocrítica

² Para o argumento que desenvolveremos em seguida, ver Fred Rush, *As bases conceituais da primeira teoria crítica*, in: RUSH, 2008, p. 31-66, esp. p. 37-49.

por meio de uma introspecção que hipostasia certa estrutura de experiência como única e imutável, enquanto na versão materialista ela abarca as condições sociais e históricas variáveis de produção do conhecimento como estruturantes e limitadoras do conhecimento produzido. Isto vale inclusive para as condições e limitações da própria teoria crítica, dando a ela o mesmo caráter reflexivo do criticismo kantiano. Em terceiro lugar, para evitar a conclusão hegeliana da identidade entre pensamento e objeto (uma preocupação bem mais típica de Horkheimer que, por exemplo, de Marcuse e Adorno), a teoria crítica terá que acompanhar Kant quanto à manutenção do estatuto do conceito de experiência, isto é, quanto à manutenção do referencial de uma instância externa ao pensamento a qual este precisa apreender e à qual precisa se limitar. Na versão materialista, esta instância nem é o fenômeno como matéria e limite sensível das operações do entendimento nem é a coisa-em-si concebida como ideal regulativo do conhecimento, mas é certo estado da realidade das forças e relações sociais que fornece o critério de distinção entre teorias tradicionais envolvidas com sua descrição superficial e legitimação e teorias críticas envolvidas com sua denúncia e transformação. Em todos estes aspectos, pode-se dizer, embora com várias e necessárias ressalvas, que a teoria crítica é uma versão materialista do projeto crítico kantiano.

Além disso, o idealismo racionalista era visto por Horkheimer como positivo ainda num outro sentido: Fornecia elementos de prevenção contra formas ingênuas e reducionistas de materialismo. Com efeito, formas não dialéticas de materialismo como o positivismo e o neopositivismo, com sua romantização do conhecimento científico e concentração na ideia de verificação experimental das teorias, assumem um tipo tal de separação entre teoria e objeto que, quando aplicada às ciências sociais, se mostra ingênuo seja quanto à dependência do objeto conhecido em relação às condições do conhecimento seja quanto ao caráter historicamente mutável tanto das condições do conhecimento como do objeto conhecido. O idealismo racionalista de Kant pode ser em parte

acusado desta mesma ingenuidade, mas, para Horkheimer, possui pelo menos os meios através dos quais trazer à tona o erro a que tal posição se encontra atrelada. Na teoria kantiana do conhecimento, pode-se encontrar a ideia de que “os traços constantes e universais da subjetividade estruturam a realidade até mesmo em relação à sua percepção” (RUSH, 2008, p. 40). Submetida à guinada materialista, esta ideia implica na dependência do conhecimento em relação a um contexto social de produção e não apenas afasta a ideia de separação entre teoria social e realidade social, mas também condena como impossível a manutenção de um padrão de neutralidade valorativa no processo de conhecimento. Na teoria social, o conhecimento é sempre ou conhecimento de legitimação e manutenção de um lado, ou conhecimento de crítica e emancipação do outro. Ao mesmo tempo, na medida em que Kant se calca na centralidade do conceito de experiência e recusa o idealismo metafísico, o idealismo racionalista de Kant oferece uma contrapartida à total separação entre pensamento e realidade que se observa no positivismo sem recair na total identificação entre as duas coisas que se observa no hegelianismo, prevenção que é fundamental para quem visa a um aproveitamento materialista deste legado.

Por outro lado, o idealismo racionalista é responsável por um sério obstáculo a qualquer teoria crítica com propósito emancipatório: a transfiguração (*Verklärung*). Sempre que transfere para uma realidade além-mundo – como o mundo inteligível de Kant – ou para um futuro remoto, visto como fim pré-determinado e inevitável da história humana – como na realização do *Geist* de Hegel –, a esperança de realização de condições completas de racionalidade no mundo, o idealismo racionalista “compromete seriamente o potencial para a justiça social, uma vez que teorias transfiguradoras permitem que o alívio final do sofrimento seja alcançado somente fora dos contextos nos quais a ação humana pode ser efetiva” (RUSH, 2008, p. 39). A guinada materialista precisa substituir este tipo de transfiguração pela indicação, por parte de cada versão renovada do diagnóstico crítico e mediante crítica imanente

da realidade social à luz de seus próprios valores e promessas, de potenciais emancipatórios inscritos nos processos sociais de seu tempo, potenciais que, se por um lado serão certamente mais modestos que os ideais absolutos de realização da razão no mundo, por outro lado serão também mais realistas e práticos no sentido crítico e transformador a que o materialismo dialético deve visar. No caso da filosofia prática de Kant dos anos 1780 (sobretudo na *Crítica da Razão Prática*), a acusação de transfiguração é mais claramente pertinente: Como as ideias metafísicas tradicionais de Deus, imortalidade e liberdade são convertidas de verdades teóricas cognoscíveis a priori em postulados práticos nos quais a razão tem que acreditar para não entrar em contradição consigo mesma, a ideia da unidade entre dever e felicidade acaba transferida do campo da experiência teórica para o da esperança prática, a qual tem – pelo menos numa das interpretações deste ponto da doutrina prática kantiana – como um de seus propósitos a manutenção da motivação do sujeito para agir em conformidade com o que lhe determina a lei moral.

No caso da filosofia da história de Kant, estamos diante de uma nova situação. Diferentemente da filosofia prática dos anos 1780, a tentativa da filosofia da história dos anos 1780 e 1790 é localizar na história empírica – mesmo que seja uma história empírica interpretada e reconstruída à luz de um juízo teleológico necessário para dar à aparente contingência histórica um sentido racional para a experiência humana – tendências de realização do progresso moral da humanidade. Portanto, sinais da progressiva realização da razão no mundo, ainda que ao longo de um processo histórico de longo prazo. Do ponto de vista de uma teoria crítica, a questão aqui parece ser a de determinar se tal tentativa, embora deslocando a realização da razão do além-mundo inteligível para a história empírica reconstruída racionalmente, não poderia assim mesmo ser considerada como forma alternativa de transfiguração e, se for este o caso, até que ponto é possível extrair daquela tentativa, por uma guinada materialista, alguma versão não transfiguradora. A respeito deste problema, deve-se ter em vista que:

Algum valor V é transfigurado se: (a) V é (corretamente) julgado valioso, mas não presente no mundo enquanto matéria geral; (b) a não presença de V no mundo é atribuída a traços do mundo (falsamente) pensado como imutável, acarretando (c) que a presença permanente de V no mundo é pensada como impossível, com o resultado de que (d) V é postulado como sendo atingível em uma esfera sobrenatural (RUSH, 2008, p. 38).

Tomando este critério como base, a filosofia da história de Kant não se encaixa sem reservas no esquema da transfiguração. Em primeiro lugar, o ideal moral de que se fala não é mais absoluto. O progresso moral da humanidade de que falam os textos da filosofia da história dos anos 1780 e 1790 – pelo menos na interpretação mais aceita deste ponto – é antes progresso do direito (civilização) que progresso da moralidade propriamente dita (humanização). Ficando esta última, nos termos do texto de 1793 sobre a religião, reservada à contingência da autotransformação individual, o ideal moral que se realiza na história se mostra bem mais modesto e verossímil que aquele que nos textos de 1780 só cabia esperar em sentido prático. Em segundo lugar, a incompatibilidade entre o ideal moral de que se fala e o mundo empírico é bastante relativizada, tanto no sentido da identificação de elementos causais mais realistas: insociável sociabilidade, rotundidade do globo terrestre, guerras, comércio etc., quanto no sentido da identificação de sinais concretos na história recente da época: esclarecimento dos príncipes, poder civilizador e pacificador do comércio etc. Portanto, em certo sentido, Kant reconhece que as tendências do progresso moral já se deixam perceber no mundo de seu tempo. Em terceiro lugar, a tese kantiana do progresso moral da humanidade, quando corretamente interpretada, não tem o efeito de permitir “que o alívio final do sofrimento seja alcançado somente fora dos contextos nos quais a ação humana pode ser efetiva”, porque não dota o progresso moral de nenhum tipo de inevitabilidade histórica que pudesse ser provada em sentido teórico, nem dispensa, mesmo enquanto crença prática, o concurso da ação humana em direção a este ideal. Prova disso é que, seja no texto sobre

o esclarecimento de 1784 (que, como veremos, será explorado por Honneth), seja no da paz perpétua de 1795 (que será explorado por Habermas), Kant considera que a constatação, via filosofia da história, de uma tendência para o progresso moral da humanidade tem que ser seguida de um engajamento transformador dos homens para a efetiva realização deste ideal no mundo.

Restaria saber, naturalmente, se a filosofia da história kantiana dos anos 1780 e 1790 não seria, contudo, uma forma alternativa de teoria transfiguradora. Mesmo que seja muito mais realista e tenha consequências muito menos quietistas em comparação com a doutrina dos postulados práticos da razão de 1788, a filosofia da história de Kant certamente mantém pretensões universalistas e racionalistas que a fazem dar menos peso do que devia às contingências históricas e aos obstáculos concretos à emancipação humana. Neste aspecto, ainda se mostra como uma peça do idealismo racionalista, como tal, carente de uma crítica materialista que a recoloca no mundo do *hic et nunc*. Quanto a isto, não há dúvida. A dúvida recai sobre o ponto de saber se tal projeto, quando submetido a tal guinada materialista, se revelaria como parte de uma ideologia burguesa historicamente datada e incapaz de ultrapassar as condições históricas que lhe davam credibilidade ou ainda se mostraria como fonte de potenciais emancipatórios para um diagnóstico do presente e para uma teoria crítica da sociedade. No entanto, ao falarmos de uma apropriação da filosofia da história de Kant pela Teoria Crítica, é preciso deixar claro que não estamos nos referindo a nenhuma tentativa de dar continuidade ao projeto de ver a história como teleologia da razão, e sim à tentativa de extrair de alguns dos diagnósticos de época e prognósticos da realização da razão de Kant um potencial crítico mitigado ou reprimido, que pode ser liberado quando se dá a estes elementos sentido diverso no quadro geral de diagnósticos e prognósticos críticos contemporâneos.

Contudo, é preciso advertir que, no caso de Habermas e Honneth, a “guinada” a que a teoria kantiana teria que ser

submetida para estar apta a uma abordagem crítica não é tanto materialista, como em Horkheimer, mas sim discursiva. Pesa sobre a obra de ambos os autores o afastamento de Habermas em relação ao que desde *Trabalho e Interação* ele qualificou de “paradigma produtivista” (HABERMAS, 1997). Naquele texto, Habermas se opunha não tanto a Horkheimer, e sim a Marcuse, que, seguindo à sua maneira a abordagem tradicional do humanismo marxista, ainda via na oposição entre trabalho alienado e trabalho livre a chave para a crítica do presente e para a concepção de uma sociedade emancipada. Habermas, contudo, mostra como, por um lado, a ideia de emancipação com base no trabalho livre depende de questionáveis premissas da filosofia da consciência acerca da relação entre natureza subjetiva e natureza objetiva, ao mesmo tempo em que a sociedade do trabalho contempla exclusivamente um dos usos da razão, a saber, a razão instrumental.

Contra isso, Habermas busca alternativa nos escritos hegelianos do período de Jena. O jovem Hegel havia identificado três fontes básicas de autorrealização do indivíduo na dimensão da socialização: o amor, o trabalho e a linguagem. Enquanto o amor estava confinado ao círculo das relações privadas, o trabalho e a linguagem tinham o condão de ultrapassar este círculo e criar um vínculo de solidariedade do indivíduo com a sociedade em geral. Nestas duas fontes “públicas” de autorrealização social, Habermas identifica dois modos de conceber a solidariedade social sem as limitações da filosofia do sujeito, modos estes que o próprio Hegel, contudo, acabou por abandonar, em favor de seu sistema ulterior do espírito absoluto. A primeira destas fontes, ou seja, o trabalho, teria sido retomada e desenvolvida pela abordagem marxista tradicional. Daí se explica uma primeira etapa do processo emancipatório: a emancipação do homem em relação à natureza. Contudo, na medida em que supõe a relação entre sujeito e natureza, o trabalho não é capaz de fornecer o referencial de relações emancipatórias entre agentes que se reconhecem como livres e iguais. Daí que, através do traba-

lho, se escapa do domínio da natureza apenas para se recair no domínio do homem sobre o homem.

Para promover uma segunda emancipação e estabelecer uma relação horizontal genuína entre agentes livres e iguais, seria preciso explorar a outra fonte “pública” de autorrealização entrevista pelo jovem Hegel, isto é, a linguagem. Como a linguagem consiste numa série de ofertas pelo falante de pretensões de validade às quais o ouvinte pode responder com sim ou não, pressupondo-se, neste processo, a liberdade de convencimento e a igualdade de posições de ambas as partes, apenas a interação linguisticamente mediada possuiria uma componente inerentemente emancipatória para a relação entre sujeitos autônomos. Disto se segue que, se a teoria crítica quisesse ir além dos dilemas insolúveis a que o “paradigma produtivista” – a concepção de sociedade emancipada com base na transição do trabalho alienado para o trabalho livre – havia levado, precisaria conceber a sociedade emancipada como uma em que o homem (a) se liberta do domínio da natureza através do trabalho e (b) se liberta do domínio de um homem sobre o outro através da interação linguisticamente mediada. Daí que esta noção – interação linguisticamente mediada (doravante, ILM) – adquire importância central para Habermas e para praticamente todos os filósofos posteriores da teoria crítica, que seguiram sua crítica e sua nova proposta, incluindo Honneth.

Habermas e Honneth se distinguem, como se sabe, no modo de conceber esta ILM. Habermas aposta numa distinção entre ação instrumental e ação comunicativa, assinalando cada um dos dois tipos de ação (e o tipo correspondente de racionalidade) a um domínio particular da vida social: a ação instrumental ao domínio dos sistemas (econômico e político), responsável pela reprodução material da sociedade, e a ação comunicativa ao chamado mundo da vida, responsável pela reprodução simbólica. Enquanto Habermas formula a ILM com ênfase na ideia de ação comunicativa e discurso, Honneth dá primazia a uma noção que ele também vai colher do jovem Hegel: a de reconhecimento. Para Honneth, os indiví-

duos se formam e se socializam por meio de uma série de atos e etapas de reconhecimento recíproco nos quais a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima de cada um são resultados da imagem que ele forma de si mediante o olhar e os atos do outro. O modo como *ego* é visto e tratado por *alter* se torna constitutivo do tipo de identidade que *ego* é capaz de desenvolver, e vice-versa.

Tal diferença, contudo, não será de grande relevância para o exame que faremos a seguir. Embora seja razoável e correto supor que Habermas está preocupado com as condições de emancipação numa sociedade mundial concebida em termos de discurso racional, enquanto Honneth está preocupado com as condições de emancipação na modernidade em termos de relações de reconhecimento, ambos submeterão a filosofia da história de Kant ao teste da ILM, isto é, ao teste de ser ou não capaz de dar suporte a uma concepção do futuro que contemple uma relação entre os indivíduos marcada em escala crescente pelos elementos de liberdade e igualdade típicos da ILM. No caso de Habermas, a preocupação recai sobre uma sociedade mundial estruturada sob um sistema de direitos humanos que asseguram, no nível institucional, as condições da ILM. No caso de Honneth, trata-se de verificar se há alguma versão da filosofia da história de Kant que possa acenar com a esperança de uma sociedade emancipada, mas não com base em truques de metafísica e teleologia, e sim com base no tipo de processo de aprendizado intersubjetivo e comunicativo que apenas a ILM é capaz de produzir e manter como conquista ao longo do tempo.

Agora veremos de que modo o texto de Habermas, em *A Inclusão do Outro*, a propósito do bicentenário da Paz Perpétua e o texto de Honneth, em *As Patologias da Razão*, a propósito dos potenciais críticos da filosofia da história de Kant, podem ser vistos como tentativas de apropriação crítica dos elementos deste projeto.

2 A filosofia da história de Kant reexaminada por Habermas

Em 1995 Habermas publicou o texto *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos* (doravante, IKPP), com o triplo objetivo de (1º) fixar as linhas principais da proposta kantiana de um direito cosmopolita capaz de proscreever definitivamente a guerra, (2º) avaliar criticamente esta proposta à luz dos ganhos cognitivos que a história nos proporcionou nos duzentos anos que nos separam de sua publicação e (3º) visualizar perspectivas e propor reformas no cenário existente das Nações Unidas, dos direitos humanos e do direito internacional com vista a dotar de atualidade e efetividade o ideal normativo que inspirou a proposta kantiana. Estas observações iniciais já nos colocam duas questões acerca da interpretação deste texto como apropriação crítica de elementos da filosofia da história de Kant, quais sejam: (a) Se o que interessa a Habermas é a ideia de paz perpétua no quadro mais amplo da filosofia da história de Kant ou apenas a previsão de Kant da pacificação jurídica por meio de uma ordem cosmopolita; (b) se a reatualização do projeto kantiano, a que o texto se refere, não se torna ao longo do texto uma refutação dos diagnósticos e dos prognósticos de Kant e sua substituição por diagnósticos e prognósticos da lavra do próprio Habermas, que ele supõe mais realistas e próximos de viabilidade institucional. Tentaremos responder às duas questões logo depois de fazermos um breve resumo do conteúdo do referido ensaio de Habermas. Neste resumo, não abordaremos nem as concepções que Habermas defende sobre o caráter jurídico e imparcial dos direitos humanos nem suas propostas a respeito de reformas para as Nações Unidas, pois estes são aspectos do texto que revelam mais as ideias de Habermas que a tentativa de apropriação crítica do projeto de Kant. Por isso nos concentraremos na primeira parte do texto, em que Habermas examina a atualidade dos diagnósticos e prognósticos de Kant.

Tal como lida por Habermas, o opúsculo *À Paz Perpétua*, de Kant, é um texto em que Kant prevê, a partir de sinais presentes na realidade empírica de seu tempo, a realização de uma ordem cosmopolita capaz de pacificar por via do direito as relações internacionais e proscrever definitivamente a guerra; é também um texto com que Kant pretende contribuir para a realização desta tendência que prevê, formulando condições indispensáveis para que tal objetivo seja de fato alcançado (IKPP, p. 193-4). Habermas reconhece a Kant o mérito de ter diagnosticado corretamente que a mundialização das relações entre os homens levaria a uma mundialização da política e do direito e estaria intimamente conectada ao objetivo da pacificação jurídica das relações internacionais, mesmo que Kant ainda tivesse em mente um tipo de guerra delimitada que, segundo Habermas, não abarcava guerras civis, guerras de expulsão, guerras de aniquilação e terrorismo (IKPP, p. 195-6). Contudo, ao falar dos elementos em que Kant deposita esperança de causalidade sobre este processo, Habermas fala de duas crenças de Kant que, à luz dos acontecimentos testemunhados durante o lapso histórico que nos separa dele, teriam se provado num primeiro momento falsas e, num segundo momento, novamente verdadeiras, ainda que em sentido e em medida distinta: a crença no pacifismo das repúblicas e a crença no caráter agregador do mercado (IKPP, p. 200). As experiências dos efeitos beligerantes do nacionalismo exacerbado tanto nos regimes totalitários quanto nas lutas por independência teriam mostrado que mesmo repúblicas em que os cidadãos tenham voz sobre a paz e a guerra podem preferir voluntariamente a guerra como curso legítimo de ação. Por outro lado, Estados democráticos tendem a se relacionar entre si e com os demais segundo motivos distintos e a estarem dispostos a se envolverem em guerras mais por ideais de expansão da democracia e dos direitos humanos que por afirmação de interesses particularistas (IKPP, p. 200-2). Já as tensões sociais produzidas pelo capitalismo teriam levado a lutas de classes no âmbito interno e à expansão imperialista no âmbito externo, ambas causas reconhecidas de ânimos de

guerra. Por outro lado, a atenuação destas tensões por ação do Estado de bem estar teria levado a um tipo de “economiização das relações internacionais” que, a despeito do crescente deslocamento do poder de decisão econômica das mãos dos Estados nacionais para grandes corporações privadas e redes anônimas difusas, de fato favorecem a manutenção de relações pacíficas e a valorização do contato, de influência e da negociação (o chamado *soft power*) sobre a autoimposição militar (IKPP, p. 202-4). Em ambos os casos, portanto, Kant não estava errado em seus prognósticos, mas apenas os havia investido em estruturas políticas e econômicas que ainda haveriam de sofrer algumas transformações significativas antes de se mostram dignas da confiança depositada. Coisa semelhante ocorre com a força da opinião pública (IKPP, p. 204-7), que Habermas lista como elemento em cuja causalidade para a paz Kant também acreditava e que só agora, na era dos riscos globais compartilhados e dos movimentos sociais de âmbito transnacionais, empresta verdadeira força ao diagnóstico kantiano.

Feitas estas observações sobre o conteúdo do ensaio de Habermas, podemos tentar responder às duas questões acima referidas: (a) Se o que interessa a Habermas é a ideia de paz perpétua no quadro mais amplo da filosofia da história de Kant ou apenas a previsão de Kant da pacificação jurídica por meio de uma ordem cosmopolita; (b) se a reatualização do projeto kantiano, a que o texto se refere, não se torna ao longo do texto uma refutação dos diagnósticos e dos prognósticos de Kant e sua substituição por diagnósticos e prognósticos do próprio Habermas. Vamos primeiro aclarar cada uma delas e depois tentar lhes dar uma resposta comum.

(ad a) Poder-se-ia dizer que, neste texto de Habermas, a filosofia da história de Kant é de pouquíssimo interesse, sendo, por outro lado, importante apenas a ideia de futura instauração de uma ordem cosmopolita. Tal leitura poderia ser reforçada por dois indícios dentro do ensaio. O primeiro é negativo: trata-se da ausência de conexão entre *À Paz Perpétua* e os outros escritos de filosofia da história de Kant, bem como

a ausência de referências aos elementos de filosofia da história presentes no próprio texto de Kant, como a insociável sociabilidade, a posse comum da Terra, a rotundidade da Terra, o papel da guerra e do comércio no espalhamento e na reagregação da espécie, os efeitos de reverberação dos males entre fronteiras e costas vizinhas etc. O segundo indício é positivo: Habermas desloca a principal preocupação do texto de Kant da paz perpétua para a ordem cosmopolita. Chega a dizer explicitamente: “A paz perpétua é um elemento característico importante, mas não passa de um sintoma da condição cosmopolita. O *problema conceitual* que Kant precisa resolver é a conceitualização jurídica de uma condição como essa” (IKPP, p. 188). Estes indícios poderiam levar a crer que Habermas se interessa pelo texto de Kant apenas como um texto precursor da ideia de ordem cosmopolita e pretende fazer um contraste entre o modo como uma tal ordem foi idealizada ao tempo de Kant e o modo como a podemos conceber hoje.

(ad b) Além disso, poder-se-ia levantar a suspeita de que a reatualização do projeto de Kant se revele, ao longo do texto, uma refutação deste projeto e sua substituição por um projeto independente, a saber, a da sociedade mundial politicamente constituída mas sem governo mundial, projeto este do próprio Habermas e que não tem com a paz perpétua de Kant nenhum ponto comum senão a proposição de uma ordem cosmopolita. Essa suspeita se veria reforçada pelo fato de que em Habermas o papel central que era desempenhado pela ideia normativa de paz perpétua passa a ser desempenhado pela ideia normativa de direitos humanos e pelo fato de que Habermas, diferentemente de Kant, não parte de uma ordem internacional com vista à paz ainda por ser constituída, mas sim de uma ordem internacional com vista aos direitos humanos que já se encontra constituída, mas precisa transitar para um arranjo estrutural mais imparcial, inclusivo, procedimental e efetivo (IKPP, p. 196-200). Por isso, os elementos empíricos em que Kant depositava confiança para a instauração da ordem pacífica permanente perdem importância diante da significativa mudança de cenário com que Habermas trabalha.

A nosso ver, contudo, ambas as questões apontam para conclusões precipitadas. Habermas de fato está predominantemente interessado na temática de uma ordem cosmopolita e de fato pretende com o texto revelar sua própria proposta a este respeito. Mas disto não se segue que não compreenda a ideia de paz perpétua de Kant no quadro de sua filosofia da história nem que não tome Kant como interlocutor a partir do qual e em contraste com o qual elaborar sua proposta. Pensamos que a melhor abordagem a estes pontos só se faz a partir das respostas às seguintes perguntas: Por que Habermas elege Kant como interlocutor? E que peso tem Kant na proposta de Habermas?

A seleção do interlocutor poderia ser, claro, remetida a certa constelação de contingências. Tratava-se do bicentenário do texto de Kant, Habermas havia sido convidado para falar a respeito em evento comemorativo, Kant é um dos autores que tratou do tema da ordem cosmopolita, Habermas queria uma ocasião para abordar este tema em maior detalhe, então, por que não aproveitar esta chance? Em desfavor disto, queremos tratar a escolha de Kant como interlocutor não como fruto de coincidência, e sim como parte do método reconstrutivo que Habermas assinala como o adequado para a realização da tarefa da Teoria Crítica. Habermas, ao tratar de qualquer tema de sua teoria social – e podemos ver seu cosmopolitismo como a versão mais ampliada de sua teoria social –, procura partir dos autores e abordagens nos quais, em sua opinião, se corporificam mais os diagnósticos empíricos e as intuições normativas a partir das quais seja possível fazer uma teoria social crítica do objeto em questão. É assim com a vasta gama de autores abordados e reconstruídos em sua teoria do agir comunicativo, é assim com Austin, Searle e Apel na sua pragmática transcendental, é assim com as abordagens liberal e republicana em sua teoria da democracia deliberativa, é assim com Arendt e Weber em sua teoria do poder, é assim com Kant e Kohlberg em sua ética do discurso, é assim com Weber e Parsons, Kant e Luhmann, Dworkin e Alexy na teoria do direito. Habermas raramente escolhe seus interlocuto-

res por mero acaso, ele geralmente tem em vista um autor ou porque ele representa o ponto de partida obrigatório para uma teoria social crítica a respeito do objeto em questão ou porque ele representa, pelo contrário, exatamente o tipo de coisa que uma teoria social crítica deveria evitar. Isso nos levaria a nos perguntarmos qual destas duas posições é a ocupada por Kant na teoria da ordem cosmopolita de Habermas.

Acreditamos que uma leitura mais atenta do texto indicará que Kant funciona como ponto de partida obrigatório, enquanto a posição de adversário a ser combatido é ocupada pelas teorias realistas das relações internacionais, especialmente certo tipo de cinismo do poder cuja figura representativa eleita por Habermas é Carl Schmitt. O texto é uma tentativa de mostrar que é possível reatualizar os diagnósticos empíricos e as intuições normativas de Kant sem ter que cair em puro derrotismo da razão e submissão do direito ao poder como em Schmitt (IKPP, p. 219-20, p. 225-6). Como ponto de partida, Kant é especialmente atual não a despeito de sua filosofia da história, mas, em certo sentido, exatamente por causa de sua filosofia da história. Por um lado, a vinculação do projeto cosmopolita de Kant a uma teleologia da realização da razão assumida com propósito prático é o que faz pensar sobre todo o projeto a marca de um otimismo iluminista e de suposições metafísicas das quais, se se quer fazer com que ele se preste a uma teoria social crítica, é indispensável afastá-lo. Por outro lado, é exatamente a tentativa de Kant de dar ao progresso moral como progresso jurídico uma base empírica racionalmente crível que o fez identificar motores históricos deste processo que, mesmo dois séculos mais tarde, ainda se mostram, quando devidamente atualizados, úteis para a abordagem da situação. Na opinião de Habermas, a democracia interna, a economia externa e a opinião pública continuam sendo, às vezes no mesmo sentido pretendido por Kant, às vezes num novo sentido, peças importantes a serem levadas em conta como elementos estruturantes de qualquer projeto cosmopolita (ver o argumento da “dialética peculiar” em IKPP, p. 200). É neste sentido que nos parece precipitado

julgar que o uso que Habermas faz do texto de *A Paz Perpétua* deva ser entendido como destacado do quadro geral da filosofia da história de Kant, pois é a filosofia da história de Kant que obriga a ideia da paz perpétua a assumir uma forma que a afasta do pensamento utópico tradicional e a aproxima da Teoria Crítica.

Além disso, não consideramos que o ensaio de Habermas faça mera refutação do projeto de Kant e substituição dele por outro, do próprio Habermas. Habermas, como faria com qualquer diagnóstico de época mesmo se feito por um teórico crítico, mostra pontos em que a abordagem de Kant é refém das condições históricas de seu tempo. As concepções com que Kant trabalha de guerra, de capitalismo, de Estado nacional, de soberania, de direito internacional etc., não podem mais ser sustentadas sem revisão após todos os acontecimentos e transformações de dois séculos de distância. Mas não há nenhum ponto dos argumentos que atribui a Kant que Habermas considere que não seja possível, modificando um pouco o seu escopo (caso do pacifismo das repúblicas, IKPP, p. 201-2), adaptando-o a condições atuais (caso da economia internacional, IKPP, p. 202-3, e da opinião pública internacional, IKPP, p. 206-7) ou elevando-o a patamares superiores de abstração (caso da soberania e da liga de nações, IKPP, p. 208-17), reabilitar como diagnóstico ou intuição correta e ainda hoje útil para um projeto cosmopolita. Mais ainda: Mesmo que Habermas parta de direitos humanos jurídicos, do direito internacional positivado, da instituição já existente das Nações Unidas, os três motores da ordem cosmopolita de Kant (democracia interna, economia externa e opinião pública) seguem tendo importância tanto para garantir a manutenção de uma ordem política internacional quando para apontar perspectivas da efetivação do núcleo normativo incontroverso dos direitos humanos.

Podemos, assim, concluir da seguinte maneira. Há uma continuidade do projeto de Habermas com o de Kant, mesmo que seja uma continuidade mitigada (pois não abarca os elementos da dicotomia dos dois reinos nem da teleologia da

razão prática) e criticamente revista (à luz de um novo diagnóstico de época, que confere novos sentidos aos elementos da filosofia da história de Kant). Desta forma, Habermas considera a ideia do progresso moral em *À Paz Perpétua* como passível de reatualização para um diagnóstico crítico do presente da sociedade mundial com base em direitos humanos.

3 A filosofia da história de Kant reexaminada por Honneth

Em 2007, Honneth publicou o artigo *The irreducibility of progress: Kant's account of the relationship between morality and history* (doravante, TIOP), anunciando os seguintes objetivos: (1º) reconstruir as diferentes justificações de Kant para a pressuposição do progresso; (2º) explicar a apresentação que Kant faz do processo mesmo do progresso; e (3º) mostrar que, em ambos os casos, pode-se distinguir entre versões ortodoxas e heterodoxas do progresso, sendo apenas a combinação das versões heterodoxas que pode voltar a conferir sentido sistemático à Filosofia kantiana da História (TIOP, p. 3).

Honneth atribui a Kant duas diferentes justificações para a pressuposição do progresso (TIOP, p. 3). A primeira justificativa, do ponto de vista da razão teórica, é preencher, mediante juízo reflexionante, o golfo que separa natureza e liberdade, olhando retrospectivamente para o processo causal que levou a humanidade até seu estado presente e atribuindo a este processo a forma de um progresso moral e um propósito natural de realização da liberdade humana (TIOP, p. 3-8). Neste primeiro modelo, temos um progresso gerado pela natureza, apresentado como a construção que nossa faculdade de juízo reflexionante usa para reagir à dissonância cognitiva entre a natureza governada por leis e a liberdade (TIOP, p. 4-5). A segunda justificativa, do ponto de vista da razão prática, é considerar o imperativo categórico como algo apto a se realizar no mundo entre todos os sujeitos do passado, do presente e do futuro, ideia que leva à consequência de considerar que as ações boas do passado não podem ficar sem efeito, e

seu efeito seria o de levar a um crescimento progressivo da realização do bem no mundo (TIOP, p. 5-6). Neste segundo modelo, o progresso é uma pressuposição do agente moral vinculado ao imperativo categórico, mas deixa um espaço de dúvida acerca da efetividade prática de suas ações para a realização do bem moral no mundo. Devido a esta dúvida, teria que recorrer ao primeiro modelo como seu complemento teórico, fazendo dos dois dependentes do juízo reflexionante e do argumento do “propósito da natureza”. Contudo, Honneth assinala que é possível notar em Kant também um terceiro modelo em formação (TIOP, p. 8).

Tal terceiro modelo – que Honneth chama de hermenêutico ou explicativo – começa a aparecer em *Teoria e Prática*, quando Kant alega sobre Mendelssohn que ele também devia acreditar no progresso da humanidade, visto que tentara influenciar com seus escritos para o esclarecimento e bem-estar de sua nação, afirmação com que Kant parece querer dizer que qualquer um que se engaje na atividade de contribuir para uma melhora da humanidade precisa assumir uma visão da história consequente com esta tarefa, uma em que os feitos do passado nos tenham levado até um nível superior e o futuro acene com novas possibilidades de progresso. Até mesmo a tendência reiterada de vermos os costumes em decadência moral seria um indício da mesma coisa, porque seria sinal de que o ponto de vista com que julgamos os costumes está sempre avançando com o tempo (TIOP, p. 8). Tal modelo aparece também nos textos *O Que É o Esclarecimento?* e no *Conflito das Faculdades*, situados, afirma Honneth, a uma distância razoável, anterior e posterior, em relação à *Crítica do Juízo* para não serem influenciados pelo modelo de progresso com que esta lida (TIOP, p. 9).

Honneth considera que esta mudança está também associada à mudança do público que Kant tem em vista: não mais o observador da história natural que se encontra em dúvida teórica, nem o agente moral situado fora do tempo e do espaço, mas sim um público esclarecido, que participa de um modo ou de outro de um processo de transformação política

e moral. Isto dá a Kant o papel de observador desinteressado e esclarecido que indica aos partícipes dos processos de transformação quais pressuposições implícitas eles veriam em suas falas e ações se tomassem a posição de observadores de si mesmos. O esquema teleológico que Kant pôde explicar previamente apenas por meio do truque de um propósito da natureza agora se torna o princípio narrativo organizacional da autoafirmação histórica no processo politicamente dirigido de esclarecimento (TIOP, p. 9-10). Honneth vê na mudança do papel dos princípios morais – de serem princípios situados fora de espaço e tempo para serem, nos processos de transformação, orientações de mudanças institucionais, princípios situados em certo tempo histórico – um tipo de destrancendentalização moderada que move Kant em direção a Hegel, captando a ideia deste último de realização da razão na história sem assumir o ônus de uma teleologia necessária da história, pois o progresso não é um fato objetivo, e sim uma perspectiva que o partícipe da transformação histórica assume para dotar de sentido seu próprio engajamento transformador (TIOP, p. 10-11).

No que se refere à descrição do processo mesmo do progresso, Honneth diz que, ao contrário no que acontece nos textos em que a construção heurística do “propósito da natureza” é assumida, onde Kant dá asas à imaginação para revelar o plano secreto da natureza que esteve agindo em favor do progresso moral mesmo por trás dos mais terríveis e atrozes eventos da história, nos textos em que assume o modelo hermenêutico ou explicativo, Kant descreve o mecanismo do progresso não em termos de teleologia natural, mas como produto de um processo humano de aprendizado. Ali se destrancendentaliza a razão prática ao encarná-la na história (TIOP, p. 11-12).

Nos textos dominados pelos modelos do “propósito da natureza” Kant atribui o mecanismo pelo qual a natureza tem educado a espécie humana a alguma forma de antagonismo. Em alguns escritos, o motor do antagonismo é a insociável sociabilidade (e aqui a vaidade e o desejo de distinção se so-

bressaem). Noutros, este papel é tomado pela guerra (e aqui é o sentido de honra que se sobressai). Devido ao seu quase insolúvel conflito com o papel da lei moral, Kant dá muito menos destaque e importância a este segundo modelo. É quase sempre o modelo do antagonismo por meio da distinção que prevalece nos escritos em que aparece o argumento do “propósito da natureza” (TIOP, p. 12-4).

Já nos textos em que há a presença do modelo hermenêutico ou explicativo, a ideia de aprendizado toma papel central. A natureza dotou os seres humanos com uma inclinação e vocação para pensar livremente, a qual leva, no nível ontogenético, a que o indivíduo, desde sua infância, assimile dos conteúdos de saber de que sua comunidade dispõe, mas leva também a espécie, no nível filogenético, a levar sempre adiante a acumulação de novos conteúdos de saber. Mas este processo está longe de ser linear e contínuo, pois sofre ação contrária de dois poderosos obstáculos: algumas disposições desfavoráveis da natureza humana, como a preguiça e a covardia intelectual, as quais haveriam que ser evitadas por uma cultura que favoreça a aquisição dos hábitos e virtudes intelectuais adequados e pelo uso público da razão nos espaços políticos; e os instrumentos de que grupos dominantes se servem (violência, perseguição, censura) para favorecerem o pensamento conformista e convencional e impedirem que os demais grupos sociais façam pleno uso de suas capacidades intelectuais. Esses obstáculos tornam bastante descontínuo, na medida em que sujeito ao predomínio de um lado ou de outro do antagonismo, o processo de aprendizado da humanidade (TIOP, p. 14-6).

Mas há um remédio para isso, que se encontra no fato de que conquistas morais da humanidade com validade universalista deixam traços na memória social, eventos que afetam os interesses da humanidade como um todo não podem mais cair em esquecimento no processo de aprendizado da humanidade. Eles marcam avanços no progresso da humanidade que são, de então em diante, irreduzíveis (TIOP, p. 16-7).

Honneth considera que, embora não compondo uma filosofia da história sistemática, essa doutrina não oficial da história, baseada no modelo hermenêutico, apostando num processo de aprendizado da humanidade e destacando certos avanços irreduzíveis do progresso, que ocupa um papel marginal em alguns textos e escritos de Kant, aponta talvez uma via alternativa com que ainda se possa dotar de sentido para o presente a filosofia da história de Kant (TIOP, p. 17-8).

Assim, Honneth considera que a filosofia da história mais ortodoxa de Kant está inevitavelmente associada a truques de metafísica e teleologia que uma abordagem crítica jamais pode assumir. Esta crítica de Honneth ao modelo mais tradicional de filosofia kantiana da história evoca, sem usar este conceito, elementos da crítica à transfiguração que Horkheimer aplicava ao idealismo racionalista em geral. Contudo, Honneth consegue vislumbrar, nos textos de Kant voltados para o grande público esclarecido, traços de um modelo alternativo e mais interessante de filosofia da história, que se baseia no tipo de concepção da história que precisa estar subjacente à ação transformadora, no mecanismo do aprendizado social histórico e na esperança de que alguns aprendizados coletivos se registrem como sinais indelévels na memória histórica. Este modelo hermenêutico ou explicativo poderia, para Honneth, fornecer um ponto de partida mais promissor para uma apropriação crítica.

4 Conclusão

Fazendo uma comparação entre as abordagens que Habermas e Honneth dedicam à filosofia da história de Kant, podemos observar algumas importantes semelhanças e marcadas diferenças. As principais semelhanças, em nível relativamente elevado de abstração, são as seguintes:

(1) Ambos pensam que a filosofia da história de Kant, devidamente revista, pode ser objeto de apropriação crítica promissora: Ocorre que em Habermas a revisão passa por uma atualização dos conceitos e das conexões causais históri-

cas apontadas por Kant, enquanto em Honneth a revisão consiste na descoberta de uma abordagem da filosofia da história que, embora com menos destaque na obra sistemática de Kant, pode conferir à sua ideia de progresso moral alguma plausibilidade ainda hoje;

(2) Ambos avaliam que, para exercer o seu papel crítico, a filosofia da história de Kant precisa ser devidamente purgada de elementos que não seriam mais aceitáveis à luz da situação contemporânea: Ocorre que em Habermas os elementos inaceitáveis são alguns conceitos e crenças demasiadamente dependentes do contexto histórico a partir do qual Kant pensava o tema da paz mundial, enquanto em Honneth os elementos a serem purgados são os pressupostos metafísicos e teleológicos da abordagem mais ortodoxo da filosofia kantiana da história; e

(3) Ambos consideram que o que torna ainda atual a filosofia da história de Kant é o quanto ela faz um diagnóstico adequado de seu tempo e o quanto se apoia em elementos empíricos concretos que dispensam suposições metafísicas ou teleológicas: Ocorre que o diagnóstico adequado em Habermas é a tendência à mundialização da política e do direito, sendo os elementos empíricos dignos de crédito os papéis assinalados à democracia, à economia e à opinião pública, os quais enfrentaram uma “peculiar dialética” de refutação e confirmação histórica; já para Honneth o diagnóstico adequado é o da modernidade como tempo de transformação social que exige dos agentes transformadores uma filosofia da história consequente com sua ação política, sendo os elementos empíricos dignos de crédito a observação dos processos sociais de aprendizado e dos fatos capazes de deixar marcas indeléveis na memória histórica.

A seu turno, as diferenças consideráveis entre as duas abordagens acabam por revelar conexões curiosas e instrutivas entre os dois textos. Vejamos algumas diferenças entre os dois tratamentos do tema e como tais diferenças acabam por conectar os textos.

Em primeiro lugar, Habermas não se interessa pela filosofia da história em si mesma, e sim pelo projeto da paz perpétua situado dentro do quadro mais amplo da filosofia da história. Também está menos interessado pela questão do progresso, porque quer se ocupar da questão da paz e, mais precisamente, da ordem cosmopolita capaz de promover e assegurar esta paz de modo duradouro. Podemos dizer que Habermas aborda os temas da filosofia da história e do progresso moral apenas de modo indireto. Já Honneth se propõe a examinar o projeto mesmo de uma filosofia da história, com clara ênfase na noção de progresso da história humana. Não faz referência a elementos específicos do progresso, e sim à ideia geral de progresso e seus mecanismos causais. Honneth, portanto, aborda os temas de modo direto. Os interesses de Habermas, são, pois, mais concretos e específicos, enquanto os de Honneth são mais abstratos e gerais.

Em segundo lugar, Habermas está preocupado com o quanto o prognóstico kantiano se confirmou na história e tem ainda potencial explicativo para o presente. O modelo justificatório por traz daquele prognóstico só interessa a Habermas na medida em que os fatores apontados por Kant como tendentes à formação da federação de nações e ao alcance da paz duradoura ainda possam hoje em dia suscitar esperanças semelhantes. Já a Honneth interessa saber se algum modelo justificatório entre os oferecidos por Kant é capaz de ainda hoje dar uma abordagem aceitável à filosofia da história e à questão do progresso. Os prognósticos particulares de Kant não são testados nem quanto à sua confirmação histórica nem quanto ao seu potencial explicativo para o presente. Os interesses de Habermas são, pois, mais práticos e substantivos, ligados à atualidade das previsões, enquanto os de Honneth são mais teóricos e metodológicos, ligados à atualidade da justificação.

Em terceiro lugar, surge um elemento extremamente interessante. Quando lemos o texto de Honneth e, então, voltamos a ler o de Habermas, percebemos que Habermas não apenas interpreta *A Paz Perpétua* à luz do modelo hermenêuti-

co ou explicativo que Honneth aponta, mas também discute a atualidade das teses do opúsculo de 1795 para nosso tempo tomando pelo presente o mesmo tipo de interesse – na ação transformadora – e escrevendo para (mais ou menos) o mesmo tipo de público – aqueles que, sendo agentes políticos ou membros da esfera pública, podem participar do processo de transformação – que Honneth aponta que Kant tinha visado com os textos em que desponta o modelo hermenêutico ou explicativo. Neste sentido, o texto de Honneth lança nova luz sobre o texto de Habermas. Esclarece, por exemplo, por que, diante de um texto que exhibe e mistura ambos os modelos de que fala Honneth, Habermas não aborda vários elementos do texto que poderiam facilmente cair na classe de truques de metafísica e teleologia (insociável sociabilidade, rotundidade da terra, plano secreto da natureza etc.), mas, ao contrário, confere toda a ênfase aos elementos que fariam parte de processos empíricos e concretos de aprendizado (democracia, economia, opinião pública). Porque Habermas adota o ponto de vista prático que está implicado no modelo hermenêutico ou explicativo de que fala Honneth, ele não apenas lê *À Paz Perpétua* sob esta chave interpretativa, mas também elabora ele mesmo um texto que se coloca na mesma linha de intervenção prático-transformadora que se atribui ao texto de 1795.

Em quarto lugar, portanto, fazendo a volta do item anterior, se o texto de Honneth esclarece parte da abordagem interpretativa do texto de Habermas, então, por outro lado, o texto de Habermas exemplifica o tipo de apropriação crítica da filosofia da história de Kant que se torna possível quando se dá ênfase ao modelo hermenêutico ou explicativo. Se Honneth considera que, sozinhos, os fragmentos de teoria que assinalou em Kant não constituem nenhuma abordagem sistemática, mas apenas, no máximo, um ponto de partida cujas lacunas teriam que ser preenchidas por uma teoria crítica mais desenvolvida, a teoria de Habermas pode, então, ilustrar exatamente o tipo mais desenvolvido de teoria crítica no interior da qual tais fragmentos de filosofia da história podem dar bons frutos. No caso do texto do bicentenário da paz perpé-

tua, a teoria habermasiana do direito, dos direitos humanos, da relação entre direito e moral, da opinião e da esfera pública, do cosmopolitismo, da constelação pós-nacional etc. são os elementos em combinação com os quais a filosofia kantiana da história, lida pelo viés do modelo hermenêutico ou explicativo, poderia recobrar atualidade em nosso tempo.

Referências

Obras de Kant mencionadas (listadas por data):

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 1ª ed. 1781. 2ª ed. 1787.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. 1784.

KANT, Immanuel. *Resposta à questão: O que é o esclarecimento?* 1784.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. 1788.

KANT, Immanuel. *Crítica do juízo*. 1790.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. 1793.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. 1795.

KANT, Immanuel. *Conflito das faculdades*. 1798.

Outras obras:

COELHO, André L.S. “A Ideia Kantiana de Paz Perpétua – À Distância Histórica de 200 Anos”. In: _____. *A gênese lógica do sistema de direitos fundamentais em Habermas*, p. 137-143. Dissertação de mestrado defendida no PPGF da UFSC em 2012.

HABERMAS, Jürgen. *A ideia kantiana de paz perpétua – à distância histórica de 200 anos*. In: _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. 2ª ed. Trad. George Sperber. São Paulo: Loyola, 2004, p. 193-235. Citado no texto como: IKPP.

HABERMAS, Jürgen. *Trabalho e interação: Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*. In: _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. 1ª ed. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 11-43.

HONNETH, Axel. *The irreducibility of progress: Kant's account of the relationship between morality and history*. In: _____. *Pathologies of reason: on the legacy of critical theory*. Trad. James Ingram et alii. Nova Iorque: Columbia University Press, 2009, p. 1-18. Citado no texto como: TIOP.

NOBRE, Marcos. *Introdução: modelos de teoria crítica*. In: _____ (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 9-20.

NOBRE, Marcos. *Max Horkheimer: a teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio*. In: _____ (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008, p. 35-52.

RUSH, Fred. *As bases conceituais da primeira teoria crítica*. In: _____ (org.). *Teoria crítica*. Trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, p. 31-66.

A LEITURA DE JÜRGEN HABERMAS SOBRE O PROJETO KANTIANO DA PAZ PERPÉTUA

Davi José de Souza da Silva¹

No tema da paz e das relações internacionais Kant estabeleceu um divisor de águas em relação ao paradigma hobbesiano por meio do opúsculo *À Paz perpétua – Zum Ewigen Frieden* (1796). Com tal projeto Kant prescreveu como a humanidade poderia superar o estado anárquico e beligerante (estado de guerra – *status naturalis*) mediante o estabelecimento do estado cosmopolita em que as leis assegurariam a mesma liberdade a todos e qualquer um (KANT, 2008, p.136-7: B18). Nos artigos definitivos Kant propôs os níveis em que a juridificação das relações sociais deveriam *instaurar a paz* entre os cidadãos, Estados e estrangeiros: a) no âmbito interno dos Estados, os cidadãos devem adotar a forma de governo republicana (KANT, 2008, p. 137: B18-19); b) no âmbito das rela-

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC/PPGFiL. Bolsista da CAPES. MsC. em Direito Humanos pela Universidade Federal do Pará – UFPA/PPGD. Professor licenciado da Faculdade de Castanhal – FCAT, Pará, Amazônia, Brasil. e-mail para contato: davisilva.adv@gmail.com. Texto referente à comunicação apresentada no IV Encontro do Centro de Investigações Kantianas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC realizado em junho de 2012. Agradeço à leitura de Suelen C. Q. da Silva, cujo companheirismo tem sido fundamental em minhas pesquisas

ções entre os Estados, deve ser formada uma aliança federativa pacífica (KANT, 2008, p. 143: B30); c) no âmbito cosmopolita, momento em que seja garantido universalmente uma ampla hospitalidade e o direito de circular e estabelecer projetos comerciais em qualquer parte do mundo (KANT, 2008, p. 148: B40). De posse desses elementos, a possibilidade de ameaça constante caracterizadora do estado de guerra seria substituído por leis públicas criando as condições sociais para que, na visão de Kant, os fins nefastos da guerra como a fome, o empobrecimento e violência fossem abolidos de forma permanente.

Hoje, passados 200 anos de sua edição, sem as bases do idealismo transcendental, será que a paz ainda é um objetivo capaz de guiar as relações sociais? Com um olhar contemporâneo sobre questões acerca da soberania nacional, imigração e nacionalismo, Jürgen Habermas herda parcela desse projeto kantiano e se propõe a reconstruir os termos da paz perpétua. No presente trabalho pretendemos apresentar a leitura habermasiana dos três artigos definitivos: (a) o pacifismo das repúblicas; (b) a fragilidade da aliança federativa e constitucionalismo global; (c) o tema da cidadania e inclusão social a partir da temática da imigração. Nossa intenção é explicitar os pontos que Habermas levanta como necessários à revisão do projeto cosmopolita.

1. Sobre o pacifismo das repúblicas

Os artigos definitivos apresentados pro Kant na segunda parte do projeto da paz perpétua representam as condições de possibilidade positivas que devem ser construídas entre as relações sociais, pois derivam diretamente da razão prática. Não tratam apenas de mandamentos negativos de *deixar de fazer* ou *não fazer* como os artigos preliminares. Antes, são condições estruturais e determinantes da política que vise à paz. A primeira dessas condições prescritas por Kant é a exigência de que a constituição civil em cada Estado deva ser republicana (2008, p. 137: B18-19). A constituição republicana

seria a única, segundo Kant, compatível com os princípios da liberdade, legalidade e igualdade entre os cidadãos (2008, p. 138: B19-20-21). Kant argumenta que ela é “diretamente derivada do conceito de direito” (2008, p. 139: B23), ou seja, da análise do conceito de direito apenas a forma republicana pode ser derivada². Todavia, num aspecto mais fundamental, a forma republicana tem por fundamento e fim a própria ideia da paz (2008, p. 139: B23). Enquanto forma política derivada do ideal da paz e do conceito de direito, Kant entende que a constituição republicana é a primeira condição de possibilidade da paz porque ela possibilita aos cidadãos no interior de sua regulamentação a ampla participação política nas decisões referentes ao andamento dos negócios estatais.

Uma vez que Kant define o conceito de liberdade jurídica como “a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes puder dar meu assentimento” (2008, p. 138: NOTA B 20-21-22), a forma republicana de governo permite que os cidadãos possam participar da condução da coisa pública de tal forma que sua opinião possa ser levada em consideração. No contexto da paz, a forma republicana de governo torna a decisão de ir à guerra sujeita ao escrutínio público. São os cidadãos que devem decidir se vão à guerra ou não. Kant acredita que dessa maneira, sob tal forma política, cidadão algum optará ir à guerra, pois da deliberação a que cada um é convocado a fazer no momento da tomada de decisão sobre a questão restará inevitável a decisão pelo não.

Da leitura do texto da paz perpétua, aparentemente, parece que os motivos pelos quais os cidadãos optam não ir à guerra resultam do temor dos fins nefastos que esta pode acarretar. Nesse sentido, a deliberação de não ir à guerra poderia ser interpretada como uma decisão tomada por conta das consequências. Entretanto, o “não à guerra” que os cidadãos proclamam na república é resultado da impossibilidade de tal

² Sobre o conceito de direito em Kant cf. TONNETO, Milene Consenso. **Direitos Humanos em Kant e Habermas**. Insular: Florianópolis, 2010.

decisão ser tomada sob o ponto de vista moral que Kant acredita todo cidadão possuir. A pergunta que lhes é feita é: se “se deve ir à guerra ou não”, sendo a resposta positiva impossível de ser universalizada, uma vez que a decisão de ir à guerra, se tomada por todos os cidadãos, representaria o abandono do estado civil e o retorno ao estado de natureza. A forma republicana garantiria assim uma política externa pacifista.

Habermas não concorda com a previsão kantiana de que a forma republicana de governo por si só possa garantir uma política externa pacifista. Contrapõe que da forma republicana de governo não se segue necessariamente a defesa do pacifismo no âmbito das relações internacionais. Apenas a possibilidade de deliberação pública por parte dos cidadãos não garante que estes optem pela decisão de não ir à guerra. Com base nisso, Habermas aponta que Kant não pode prever que mesmo repúblicas democráticas utilizariam da guerra como um recurso recorrente no trato das relações internacionais ao longo dos séculos XIX e XX (HABERMAS, 1996, p. 29).

O fundamento do fosso histórico entre forma republicana de governo e o pacifismo nas relações internacionais, explica Habermas, residiria nos elementos trazidos pelo nacionalismo. Como fenômeno artificial de integração social, o nacionalismo traria para o interior das repúblicas um processo de justificação de direitos baseados em elemento pré-políticos como religião, etnia, língua e história em comum (HABERMAS, 2007a, p. 137-140). A partir da simbiose entre Estado e nação, a vontade geral perderia seus tons universalistas diante do estrangeiro e das demais “nações”. A deliberação em prol da paz no âmbito externo não seria mais uma deliberação moral em que todos se considerariam igualmente portadores dos mesmos direitos, mas, sim, entre “nossa república” e os demais Estados nacionais. Os interesses nacionais passaram então a ser responsáveis pela agenda política externa, mobilizando milhares de cidadãos que, em nome da pátria, se lançaram na corrida imperialista cujo ápice bárbaro se revelou com as duas grandes guerras (HABERMAS, 1996, p. 30).

Se a ligação entre forma republicana e pacifismo é um ponto de divergência entre Kant e Habermas, o aspecto da deliberação pública para decidir as questões de Estado representa um ponto em comum e de concordância entre os dois autores. Habermas avalia que não é de todo falível a proposição de que um processo reflexivo dos cidadãos no exercício de sua autonomia política pode induzir uma política externa pacifista. Habermas argumenta que historicamente Estados que adotam formas de governo republicanas e democráticas quase sempre mantêm relações pacíficas e recíprocas entre si³. Ainda assim, isso não implicaria em afirmar que a política externa de Estados cujos cidadãos têm alto nível de influência seja sempre, em sua totalidade, pacífica. Contudo, Habermas ainda mantém que a história tem demonstrado a não vinculação estrita entre a forma republicana e pacifismo (HABERMAS, 1996, p. 31-32).

Para solucionar tal problema Habermas defende a eliminação da dicotomia entre política interna e política externa e a formação da *política interna mundial* (*Weltinnenpolitik*) (HABERMAS, 2007b, 363). Com base nela, os cidadãos e governos dos Estados democráticos de direito deveriam levar em consideração em suas deliberações uma perspectiva que leve em conta todos os potencialmente atingidos por suas decisões, no caso, todos os cidadãos do mundo (HABERMAS, 2000, p. 37). Hoje decisões políticas internas não têm resultados apenas sob aqueles que dela deliberam. Decidir sobre uma regulamentação ou desregulamentação econômica, por exemplo, tem efeitos mundiais sobre diversas partes do mundo. A título de exemplo, sabemos que a atual crise europeia é resultado de uma decisão tomada pelo governo dos EUA em defesa da desregulamentação do mercado de hipotecas. No caso específico de uma paz duradoura, os cidadãos não podem apenas querer evitar os malefícios da guerra sobre si, mas, sim, devem deliberar em favor de decisões mundiais que

³ Nesse aspecto John Rawls também defende uma tese semelhante. Cf. RAWLS, John. **O direito dos Povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

preservem as condições de possibilidade da paz. Assim o efeito reflexivo da republicanização poderia ser sentido no estado cosmopolita que Kant propôs.

2. A fragilidade da Aliança Federativa e a sociedade mundial sem governo mundial.

O segundo artigo definitivo da paz perpétua representaria a segunda dimensão em que o estado de paz pode ser instaurado: nas relações entre os Estados. Kant (2008, p. 143: B 30-31) entende que “o direito das gentes deve fundar-se numa *federação* de Estados livres” em que o direito dos povos (pessoas morais) seria assegurado contra as incertezas do estado de natureza. Kant vê como fundamental o abandono do estado de natureza entre os Estados, sendo uma condição necessária para a pacificação constituir um regime jurídico público comum. Entretanto, a saída desse *status naturalis* internacional esbarra no fato de que os Estados não estão dispostos a renunciar a sua soberania, submetendo-se assim às decisões de um terceiro.

Kant se vê diante de um problema, uma vez que a razão prática determina a saída do estado de natureza por meio da renúncia ao *jus ad bellum* (KANT, 2008, p. 145: B35), mas a realidade objetiva das relações internacionais impede a renúncia da soberania clássica (KANT, 2008, p. 146: B36). Kant então opta pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagônica à guerra (KANT, 2008, p. 147: B38), talvez a única possibilidade à luz de sua época para que o direito das gentes não se transformasse apenas em palavras vazias e instrumento retórico para a política de potências (KANT, 2008, p. 144-145: B32-35).

Interessante notar como Kant recusa reiteradamente a possibilidade de um Estado mundial. Os argumentos que ele apresenta para isso não aparecem tão claramente expostos no segundo artigo definitivo, mas podemos aqui organizar a sua exposição. O primeiro argumento residiria na ideia de que embora os Estados devam sair do estado de natureza interna-

cional, nada lhes autoriza a abandonar sua representação dos povos em nome de uma incorporação numa república mundial. A pluralidade de povos deve se refletir na pluralidade de Estados, sendo a supressão dessa pluralidade algo contrário ao direito de cada povo se autodeterminar. Aparentemente, os povos não querem renunciar ao seu estado civil já constituído no âmbito de sua comunidade política, pois isto acarretaria o retorno ao estado de natureza cujo fim em âmbito mundial seria imprevisível. Os cidadãos não querem perder a segurança já concretizada no nível da formação de seu Estado.

Já o segundo é de ordem empírica mesmo: os Estados nacionais não estão irão abrir mão de sua soberania. Todavia Kant está ciente que sem um foro comum de deliberação e formação de leis é impossível superar o estado de natureza. A solução *soft* é a federação em que o livre associativismo (liberdade de participação) e o modelo republicano (KANT, 2008, p. 146: B 35-36) sejam articulados como o exemplo moral e político de grandes repúblicas pacifistas. Esses elementos garantiriam a entrada de novos membros e expansão da liga. Podemos pensar então que haveria uma juridificação fraca das relações internacionais, mas ainda assim um estágio superior ao *status naturalis*.

Esse é o problema maior que Habermas vê na *federação de Estados*. Habermas (1996, p. 11-16) inicia sua análise afirmando que o problema a que Kant está obrigado a resolver é a definição conceitual jurídica do estado civil-legal entre os Estados nas relações internacionais, sobretudo diante da necessidade de abolir todas as guerras. Em sua compreensão Kant precisava ter definido melhor a diferença entre o direito internacional clássico e o direito cosmopolita. Na aliança federativa proposta por Kant, o núcleo voluntarista dos Estados membros ainda seria o principal fator estruturante das relações entre os Estados. Isto é, assim como no direito internacional clássico a soberania é o elemento fundamental, na aliança federativa o mesmo elemento ainda é principal. Fica difícil pretender a saída do estado de natureza das relações inter-

nacionais sem a total renúncia do elemento principal dessa condição social, a soberania.

O sentido da crítica de Habermas reside na contradição entre a pretensão do estabelecimento de um estado legal nas relações internacionais ao mesmo tempo em que Kant mantém a soberania aos moldes clássicos. Nesse sentido, sintetiza:

De um lado, pela reserva da característica revogável do contrato, Kant deseja conservar a soberania dos parceiros; de onde vem a comparação com o congresso e as associações voluntárias. Por outro lado, a confederação que funda uma paz durável deve se distinguir das alianças passageiras pelo fato de seus membros se sentirem *obrigados* a subordinar [...] sua própria razão de Estado a seu fim comum declarado, o de 'resolver os conflitos [...] por um processo, e não pela guerra'. (HABERMAS, 1996, p. 20-21)

Tal fragilidade conduz a aliança federativa a uma limitada capacidade de ação que se restringe apenas ao sentido negativo de evitar a guerra, solução insuficiente para Habermas dada a gama de problemas que existem entre os Estados. Ao entender como intransponíveis os limites impostos pelo conceito clássico de soberania, explica Habermas, Kant teria perdido a oportunidade de aprofundar a transformação do direito internacional em direito cosmopolita. Kant avança na ideia de uma aliança que visa impedir negativamente a guerra, mas deixa a construção dessa associação fragilizada, pois a institui com base em uma única característica progressista: *o elemento da permanência*.

Se a aliança federativa deve ter um caráter definitivo, diz Habermas (1996, p. 20), Kant teria de ter avançado em seu programa. Kant deixou de explicar como deve se dar a permanência dos Estados na confederação, bem como a resolução dos conflitos de forma civilizada. A ausência de explicações sobre os procedimentos de solução de conflitos entre os Estados deixa uma lacuna grave, sobretudo quando associada ao voluntarismo enquanto condição associativa da aliança federativa. A solução de Habermas é defender o aprofundamento do liame associativo por meio da adoção e aplicação

obrigatória das determinações de um texto jurídico semelhante a uma carta constitucional. Uma juridificação plena por meio de uma constituição global forneceria o que Kant teria renunciado com a federação o elemento assegurador do direito: *a coercibilidade*.

Embora o caráter permanente da aliança federativa de Estados livres (*Völkerbund*) seja uma meta, Kant deixou de concebê-la como uma organização exercida através de órgãos comuns com autoridade imperativa, semelhante ao poder estatal (HABERMAS, 1996, p. 20-21). As normas decididas pela aliança federativa não tem garantias de aplicação irrestrita e universal, pois dependem da boa vontade dos governos que formam a federação. Por isso Habermas questiona o projeto kantiano, uma vez que, em última instância, se apoia na boa vontade moral dos membros da federação de Estados livres. Tal confiança não é compatível com a própria preocupação de Kant quanto ao uso instrumental da política nas relações internacionais.

Como instituição política capaz de por fim ao estado permanente de guerra, a aliança federativa, avalia Habermas, deveria ser dotada de organismos portadores de capacidade executiva eficaz na aplicação das leis públicas decididas por seus membros. Ela teria de agir *positivamente* em prol da paz. Habermas se posiciona da seguinte forma:

Se a aliança dos povos deve ser uma organização jurídica e não moral, ela necessita absolutamente de qualidades de uma “boa constituição”[...] qualidades, então, de uma constituição que é não apenas obrigada a realizar-se com base na confiança da “formação moral” daqueles que a ela se submetem, mas que, por seu turno, favorece uma tal formação. (HABERMAS, 1996, p. 23).

As razões pelas quais Kant teria optado por essa juridificação fraca também são investigadas por Habermas. Em sua leitura (1996, p. 24-26) Kant não consegue superar o universo clássico-moderno dos Estados nacionais. Isso o leva a adotar o paradigma clássico da separação entre política interna e externa e um conceito de poder seletivo e estreito. A soberania

clássica formulada na tese de não submissão voluntária a qualquer outro poder representou uma barreira que Kant não pode transpor. A aliança federativa restou fragilizada em função da livre adesão dos seus membros participantes e da impossibilidade de impor as suas decisões aos seus membros. Esses elementos são notadamente empíricos e Kant está ciente da impossibilidade que é transpor o horizonte da soberania clássica.

Além da razão realista, há ainda outro motivo apontado por Habermas (2006, p. 129) para que Kant optasse pelo sucedâneo *negativo* da aliança federativa: uma compreensão pouco abstrata do desenvolvimento do direito cosmopolita nas relações internacionais que decorre do entendimento de que uma república mundial acarretaria a perda das identidades culturais e nacionais de seus povos membros. A explicação sobre porque Kant temeria essa uniformização cultural residiria, entende Habermas (2006, p.130-1), no modelo institucional de república que Kant adota: a república centralista francesa. Por não conceber a possibilidade da irradiação do poder por meio de procedimentos institucionalizados, tampouco prestar atenção à forma federativa nascente da república norte americana, Kant tem à sua frente a ideia da irradiação direta de poder de uma comunidade cujos traços aglutinadores residiriam muito mais em traços pré-políticos. Habermas (2006, p. 131) lê nesse primeiro momento a escolha kantiana do sucedâneo de povos como pautada “no receio de que uma república mundial, ainda que constituída federativamente, deveria conduzir ao nivelamento de diferenças sociais e culturais”.

No entanto, ainda que a irradiação do poder pela forma federativa fosse uma alternativa viável a “uniformização dos povos”, a ideia de uma república mundial não seria a melhor compreensão do que se fazer para substituir a fragilidade de aliança federativa. Habermas é contra a proposta contemporânea de revisar o segundo artigo definitivo em defesa de um

projeto de república mundial⁴. Para ele há um erro nessa formulação que é o seguinte: considerar que o estado de natureza entre os cidadãos no âmbito interno dos Estados é igual ao estado de natureza entre os Estados no âmbito das relações internacionais, isto é, fazer uma analogia enganosa entre os dois estados de natureza (HABERMAS, 2006, p. 131).

Essa analogia consiste em considerar que assim como os indivíduos saem do estado de natureza abrindo mão de suas liberdades naturais em prol de um único soberano, também os Estados, no âmbito das relações internacionais, devem abrir mão de sua soberania para solucionar os conflitos entre si com um novo contrato social pactuado entre si (HABERMAS, 2006, p. 132). Nesse raciocínio dois erros poderiam ser encontrados: (i) o primeiro diria respeito aos cidadãos como parte interessada nesse novo contrato social; (ii) o segundo levaria em conta os Estados e a finalidade de um estado legal global.

(i) Habermas entende (2006, p. 132) que os cidadãos que já constituíram um Estado não querem abrir mão das conquistas alcançadas no interior de sua comunidade política, pois “já usufruem de um status que lhes garante direitos e liberdades (não importa quão restritos)”. Por já terem percorrido esse caminho político, os cidadãos não estão dispostos a abrir mão de suas conquistas localmente alcançadas em prol de uma república globalmente constituída. A possibilidade de restrições ao seu Estado de direito por parte de tal república mundial poderia acarretar restrições aos seus direitos individuais conquistados ao longo do processo de formação de sua comunidade política.

Cidadãos que gozam de direitos no interior de seus Estados republicanamente constituídos já passaram pelo desenvolvimento da relação entre direito e política. Já estão cientes dos ganhos que é o processo de interpenetração recíproca entre essas duas formas de socialização. Nesse sentido, já se

⁴ Nesse sentido cf. HOFFE, Otfried. **A democracia no Mundo de Hoje**. Tradução de Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

encontram diante do exercício do poder racionalizado que se estrutura na constituição de uma comunidade de livres e iguais. A constituição é assim o resultado final do processo de juridificação do poder político (HABERMAS, 2006, p. 136). Por isso, o projeto cosmopolita de transformação do direito internacional clássico não pode ser “de modo algum *análogo*, mas *complementar*” ao processo de domesticação jurídica do poder estatal (HABERMAS, 2006, p. 132).

(ii) O caráter *complementar* que deve assumir a juridificação das relações internacionais se explica pela lógica diferenciada que a juridificação deve assumir nesse segundo nível. Segundo Habermas (2006, p.135), o direito internacional (clássico) inverte a relação entre Estado e constituição. Primeiramente, ele já é uma espécie de proto-constituição, pois possui, ainda que apenas no âmbito formal, sujeitos que se consideram livres e iguais. Os Estados já se consideram como sujeitos de direitos portadores de iguais garantias. Mas, ao contrário do âmbito interno, no direito internacional não existe um soberano capaz de impor as regras e sanções necessárias aos Estados. Agora é possível verificar bem a assimetria entre o caso interno e o caso externo: no primeiro caso, os cidadãos desejam tornar-se iguais e por isso constituem um poder soberano por meio do direito racional constituído pelo seu assentimento; já no segundo caso, os Estados já se reconhecem como iguais e essa igualdade reside justamente no fato da ausência de um soberano capaz de lhes impor uma sanção. Como explica Habermas:

O direito internacional clássico já é uma espécie de constituição na medida em que produz uma comunidade jurídica entre as partes, que tem formalmente direitos iguais. Traços essenciais desta proto-constituição do direito internacional a distinguem de uma constituição republicana. Não é composta por sócios jurídicos individuais, mas por atores coletivos; também não tem a função de constituir governos, mas sim de formar poderes. Além disso, para ser uma constituição, em sentido estrito, falta à comunidade dos sujeitos do direito internacional a força de compromisso das obrigações jurídicas recíprocas. (HABERMAS, 2006, p. 135).

Com base nesses argumentos, Habermas defende que a melhor compreensão institucional da transformação do direito internacional clássico em direito cosmopolita é manter a aliança federativa. Porém, não por razões realistas, mas por fundamentos de uma compreensão mais adequada do desenvolvimento das relações internacionais. Por isso, diferentemente de Kant, Habermas entende que tal aliança deve ter suas competências executivas e legislativas reforçadas por meio de um pacto constitucional complementar. A possibilidade de realizar essa proposta para Habermas é viável, uma vez que com o Pacto de Briand-Kellog (1928) e com a Carta das Nações Unidas (1945) os Estados já renunciaram a guerra como método de solução de controvérsias. Uma vez renunciado ao núcleo mais irracional do poder nas relações internacionais, *jus ad bellum*, os membros da comunidade internacional abriram a possibilidade de se estabelecer uma maior interdependência e cooperação para os mais variados temas que envolvem a agenda política global (HABERMAS, 2006, p. 135-6).

Com base nesses argumentos, Habermas quer defender que não é preciso caminhar para uma república mundial para que a necessária força coercitiva de uma constituição possa determinar a aplicação de leis públicas de âmbito global. Para ele basta apenas que a comunidade de Estados soberanos fortaleça a aliança federativa com poderes e capacidade de ação estatais, obedecendo a uma lógica *complementar* de competências e não substitutivas das garantias e liberdades que os cidadãos já alcançaram no âmbito interno de seus Estados. Em nossa opinião não fica tão claro em que medida tal proposta já não estava implícita no projeto original da paz perpétua. Porém, é preciso fazer jus a Habermas que aponta a necessidade de não se entregar à disposição moral dos Estados soberanos a renúncia à guerra e a condução da aliança federativa. Por outro lado, Habermas também fez questão de frisar que a juridificação tem de ser plena entre os Estados, embora não igual ao processo interno das repúblicas.

Para concluir esse ponto, Habermas faz uma indicação que muito lembra a avaliação de Kant sobre a possibilidade real da aliança federativa (KANT, 2008, p. 146: B35). A sua proposta já teria um modelo viável em andamento com os exemplos da Organização das Nações Unidas, Organização Mundial do Comércio e a enfraquecida e cambaleante União Europeia. Tais instituições embora tenham sofrido reveses recentes são exemplos de que não é preciso a formação de uma república mundial para a atualização do projeto da paz perpétua. A forma federativa e procedimentalizada de suas composições institucionais permite que o poder possa ser administrado de maneira compatível com os interesses de seus integrantes e com a capacidade de ação necessária à solução dos problemas contemporâneos mais variados (HABERMAS, 2006, 137).

3. O direito de hospitalidade, imigração e autodeterminação.

Nesse último artigo definitivo da paz perpétua Kant discute o direito cosmopolita. Apenas para lembrar o leitor, a condição cosmopolita seria aquela em que todos os níveis das relações sociais humanas fosse possível um processo de juridificação capaz de administrar universalmente os conflitos sociais. Por isso se pode falar em direito cosmopolita no sentido de uma constitucionalização das relações sociais, sejam no âmbito interno, seja no âmbito das relações internacionais. Contudo, nesse tópico será abordado o que poderíamos denominar de direito cosmopolita *stritu sensu*. Este seria, segundo a formulação dada por Kant, o direito limitado às “condições da *hospitalidade* universal” (KANT, 2008, p. 148: B40). Essa *hospitalidade* seria concretizada por meio do direito que teria “um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude de sua vinda ao território de outro” (KANT, 2008, p. 148: B40).

Com base no direito de propriedade comum da superfície da terra, Kant extrai o direito cosmopolita como um *direito*

de vista que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade. Todos os homens são portadores desse direito em função de serem igualmente proprietários da superfície da terra. Um direito de ampla circulação e proteção de todos os indivíduos ia ao encontro de uma pequena constatação do crescimento da amplitude do comércio internacional e da circulação de pessoas em torno do mundo. Nesse sentido, citamos Kant:

Partes inabitáveis desta superfície, o mar e os desertos dividem esta comunidade, mas o barco ou o camelo (o barco do deserto) tornam possível uma aproximação por cima destas regiões sem o dono e o uso do direito à superfície para um possível tráfico, direito que pertence ao gênero humano comum. (KANT, 2008, p. 148: B41).

O direito cosmopolita à hospitalidade universal seria assim a “faculdade dos estrangeiros recém-chegados” sob as “condições de possibilidade para a livre circulação”. A proteção da liberdade de circulação além de ser um sucedâneo da realidade do início da globalização, constitui um elemento propulsor para o estabelecimento das relações pacíficas ao redor do mundo. Kant acredita que com o tempo, essas relações se tornarão cada vez mais objeto das leis públicas aproximando cada vez mais a humanidade (KANT, 2008, p. 149: B42) em sua destinação moral.

No que tange aos limites desse direito Kant estabelece duas condições. A primeira diz respeito a quem recebe o estrangeiro: não se pode negar o direito de hospitalidade a não ser que estrangeiro represente uma ameaça de ruína (KANT, 2008, 148: B40). A extensão do que significa esta ruína para quem recebe não está clara. Kant apenas dá alguns exemplos do que seria violar o direito de hospitalidade: a conduta imperialista e colonizadora dos “Estados civilizados” que no fundo apenas disfarçaram suas pretensões de conquista sob a base da livre circulação:

Nas Índias Orientais (Industão), introduziram tropas estrangeiras sob o pretexto de visarem apenas estabelecimentos comer-

ciais, mas com as tropas introduziram a opressão dos nativos, a instigação de seus diversos Estados a guerras muito amplas, a fome, a rebelião, a perfídia e a ladainha de todos os males que afligem o gênero humano. (KANT, 2008, p. 149: B42).

Da passagem acima resta evidente que o direito à ampla circulação não deve ser confundido com a conquista e usurpação. Kant parece até mesmo sustentar que há uma autorização para agir hostilmente contra o estrangeiro que promover essas ações. Mas, se este se comportar de maneira “amistosa” não há razão ao que recebe em rejeitar o visitante (KANT, 2008, p. 148: B40). Kant está notadamente defendendo um direito de livre circulação mundial, ao mesmo tempo em que tenta defender o direito das comunidades em se proteger contra ameaças que o estrangeiro possa lhes causar. O problema, novamente, é a extensão tanto do direito de livre circulação, quanto do direito de recusar receber. Sob as condições do século XVIII, embora o desenvolvimento mercantil já apontasse uma série de problemas contemporâneos, Kant não teve de lidar com a temática da imigração ou com as condições do pluralismo étnico, religioso, cultural, que os Estados hoje estão submetidos.

É certo que Kant defende a proposição do direito cosmopolita, livre circulação e estabelecimento, consciente das vias em de formação “uma comunidade (mais ou menos estreita) entre os povos da Terra”. Essa comunidade não ficaria adstrita apenas aos interesses mais instrumentais. Por isso Kant visualizou em sua forma embrionária que os sentimentos de reação a violações dos direitos humanos teriam ressonância global, razão pela qual seria importante estabelecer um direito público da humanidade em geral como forma de complemento ao direito político (direito das repúblicas) e direito das gentes (direito internacional). O estabelecimento do estado cosmopolita sobre a Terra depende igualmente das repúblicas, da aliança federativa e da proteção da humanidade em geral (KANT 2008, 2008, p. 151: B46). Nesse último aspecto, podemos notar que a hospitalidade universal caminhará para a concretização dos direitos humanos em âmbito global.

Poderíamos retomar aqui como Habermas compreende o conteúdo do direito cosmopolita nos direitos humanos na sua forma mais recente estabelecida após a 2ª Guerra Mundial com a Carta das Nações Unidas (1945), Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e nos diversos tratados internacionais de direitos humanos⁵. No entanto, no presente trabalho iremos abordar um outro viés da releitura de Habermas. Uma mais ligada ao que nós denominamos forma estrita de direito cosmopolita, ou direito de livre circulação. A partir desse recorte, iremos abordar a visão de Habermas sobre a imigração, a autodeterminação dos povos e quais poderiam ser os limites em que uma comunidade política devidamente constituída pode recusar o estrangeiro em nome da sua proteção.

Uma extensa caracterização das condições sociais contemporâneas não caberia no formato do presente trabalho. Podemos partir da premissa de que é um fato que a livre circulação entrevista por Kant em 1796 só se intensificou em diferentes direções ao longo dos séculos posteriores à paz perpétua. Tanto no aspecto demográfico, com o processo de descolonização ocorrido depois da 2ª Guerra Mundial, no aspecto econômico, com a transformação financeira da economia mundial e no aspecto político, com a cada vez maior necessidade de interdependência e cooperação entre os Estados, não se pode mais falar em fronteiras políticas territoriais claramente delimitadas e protegidas contra toda e qualquer situação. Os fluxos migratórios são uma realidade nos EUA, União Europeia, Japão e recentemente no Brasil. A temática do direito de *hospitalidade* se redimensiona na indagação sobre receber ou não tais imigrantes. No caso dos países mais desenvolvidos economicamente, a pergunta se coloca diante das

⁵ Para isso cf. SILVA, Davi José de.Souza; BELMIRO, C. *Os direitos humanos enquanto conteúdo da associação cosmopolita de livres e iguais*. **ANAI DO V ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP: direitos humanos, democracia e diversidade**. Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil, 17 a 19 de setembro de 2009, em: <http://www.andhep.org.br/images/downloads/encontros/anais/vencontro/gt1/gt01p08.pdf>.

políticas duras à imigração, como questiona Habermas (2007a, p.264) será que de “(...) do ponto de vista moral (...) justificasse essa política de isolamento contra imigrantes?”.

Habermas irá buscar responder a esse questionamento por meio da compreensão normativa do Estado democrático de direito, da relação entre a moral racional pós-tradicional e formação dos sistemas de direito. Em sua visão, ainda que as ordens jurídicas sejam concretas e “eticamente impregnadas”, isto é, reflitam características específicas de uma comunidade histórica concreta, os princípios estruturadores do Estado democrático de direito são baseados em uma moral racional pós-tradicional (HABERMAS, 2007a, p. 264). Isso leva a uma tensão no interior das repúblicas contemporâneas entre os princípios universalistas da constituição e a autocompreensão ética que também se manifesta em termos políticos e jurídicos. O *ethos dos cidadãos* entra em contradição com os direitos dos cidadãos. Nesse sentido, Habermas defende que a integração política entre os cidadãos seja neutra em face das diferenças presentes no interior do Estado entre as comunidades ético-culturais⁶. (HABERMAS, 2007a, p. 265). Mas além da necessidade de avaliação da integração social promovida pelo Estado democrático de direito entre as comunidades que o agrega, nossa questão é saber como esse mesmo Estado deve se portar diante do estrangeiro imigrante que, diferentemente do cidadão, não goza dos mesmos direitos políticos.

No entendimento de Habermas (2007a, p. 265), os fluxos migratórios questionam a autocompreensão ético e política das nações, pois: a composição das populações se torna cada vez mais heterogênea, o que ocasiona choques entre as diversas formas e visões de mundo. Nesse ponto Habermas

⁶ Essa neutralidade ética do Estado democrático de direito não tem em Habermas o *status* de um *modus operandi* em que as comunidades acertam apenas os pontos compatíveis entre si e delegam ao Estado a função de administrar os pontos neutros em comum. A neutralidade se caracteriza por não levar em consideração traços pré-políticos como história, origem, língua e cultura comuns no momento de outorga de direitos aos cidadãos.

se aproxima das questões levantadas no direito cosmopolita, porque surge a pergunta sobre quais são os limites do recebimento do estrangeiro? Uma comunidade política tem o direito de manter sua forma de vida político-cultural contra as novas maneiras de pensar advindas com o estrangeiro? Quais são as condições legítimas da entrada de imigrantes?

Vimos que Kant não nos forneceu grandes detalhes no projeto da paz perpétua sob as condições de legitimidade da entrada do imigrante. Ficou aberta a questão até que ponto o imigrante ou indivíduo que circula livremente pode por em risco aquele que o recebe. O grau e as condições de avaliação desse risco ficaram muito abstratas. Para buscar um fio condutor para esses mesmos tipos de questionamentos, Habermas (2007a, p. 265) demarca sua análise com o direito de naturalização previsto nos ordenamentos jurídicos positivos contemporâneos. Assim pergunta: até que ponto se pode negar a cidadania a um estrangeiro? Evidentemente, esse questionamento vai bem mais além do que Kant talvez tenha pensado com o projeto da paz perpétua. Em 1796 Kant não se referiu à cidadania, mas ao direito de *hospitalidade*, receber o imigrante e não o tratar com hostilidades.

Para responder a esse ponto Habermas analisa a possibilidade de duas formas de assimilação no interior do Estado democrático de direito: (a) a primeira é ligada à concordância com os princípios da constituição no interior do espaço do Estado democrático de direito, compreensão da cultura política e acolhimento dos processos em que se desenvolve o uso público da razão; (b) a segunda se liga a uma disposição à aculturação do imigrante e posterior assimilação do modo de vida e práticas locais da comunidade que lhe recebe ao ponto do abandono de sua identidade coletiva original em prol da sua “nova” comunidade (HABERMAS, 2007a, p. 266).

A solução para a questão é apontada por Habermas no *desacoplamento* entre a integração social e política que a estrutura do Estado democrático de direito permite. Nesse sentido, as condições legítimas de aceitação que uma comunidade política deve fazer valer ao imigrante estão na órbita do primeiro

caso acima. Deles se pode exigir o respeito e apoio aos princípios constitucionais do Estado democrático de direito. Da mesma forma, os imigrantes devem compreender e incluir-se nos procedimentos públicos de deliberação e tomada de decisão. Ao não se confundir princípios do Estado democrático de direito com identidade étnica, cultural, etc, é possível a integração política do imigrante sem a perda de sua identidade original no sentido de uma assimilação imposta a partir de fora. Por sua vez, essa solução permite que a comunidade republicana seja preservada, haja vista não ter de abrir mão de suas conquistas históricas devidamente consubstanciadas em sua carta constitucional. Para Habermas dessa maneira pode-se:

(...) garantir a identidade da república, a qual deve permanecer igualmente intocada pela imigração, haja vista estar firmada sobre os *princípios constitucionais* ancorados na *cultura política*, e não nas *orientações éticas de base* próprias a uma *forma cultural* predominante no país. (HABERMAS, 2007a, p. 266).

A solução acima é melhor tanto do ponto de vista normativo quanto das vantagens pragmáticas que pode produzir. No aspecto normativo Habermas considera (2007a, p. 265) que o direito à autodeterminação democrática já prevê o direito dos cidadãos de afirmar própria cultura como inclusiva diante do outro. Do ponto de vista pragmático, tal inclusão impede que a sociedade se fragmente em subculturas ou passe até mesmo a excluir culturas estrangeiras. No longo prazo, a imigração pode contribuir para a revisão ética e política da autocompreensão dos cidadãos. Considerando que estes passam a participar da coisa pública, os próprios princípios constitucionais passarão pelo filtro de novas interpretações no âmbito de sua aplicação.

As condições legítimas de recebimento do imigrante ficam então delimitadas pela exigência de aceitação dos princípios constitucionais e formas de uso público da razão que já estão consolidados no interior dos Estados democráticos de direito. Quando o imigrante não põe em risco a *vida política* e

não necessariamente cultural, étnica ou nacional, a comunidade que recebe não pode, segundo Habermas, negar-lhe direito de cidadania, algo bem mais forte do que a *hospitalidade* que pretendeu Kant.

4. Conclusão.

No presente trabalho tivemos por pretensão demonstrar a leitura de Habermas dos três artigos definitivos da paz perpétua. Para Habermas apenas a forma republicana de governo não garante uma política externa pacifista. A história que se seguiu após 1796 demonstrou que a associação entre nacionalismo e república permitiu que política de potências fosse preservada. Para renovar o conteúdo normativo da republicanização, Habermas a eliminação do sentido dicotômico entre política interna e política externa por meio do desenvolvimento de uma *política interna mundial* (*Weltinnerpolitik*) em que os cidadãos das repúblicas deliberem levando em consideração um horizonte global.

Na dimensão das relações internacionais a *federação de povos livres* representa para Habermas a alternativa conceitual que se mostrou historicamente mais promissora. O problema de sua realização estaria na compreensão voluntarista de sua composição, face o problema da soberania clássica. Como alternativa Habermas defende que ela adquiriria uma constituição vinculante e seus órgãos sejam dotados de capacidade executiva sobre seus membros. Ao mesmo tempo, a atuação *positiva* dessa aliança com poderes estatais seria legitimada por respeitar as disposições dos Estados que lhe integram, bem como ser constituída *complementariamente* em relação às repúblicas.

Por último, a livre circulação pretendida pelo direito cosmopolita de hospitalidade universal é redimensionada por Habermas à luz da questão da imigração. As condições de legitimidade de recebimento do estrangeiro estão adstritas às determinações dos princípios constitucionais do Estado democrático de direito e ao uso público da razão. Nesse sentido,

a comunidade que recebe o estrangeiro deve dele exigir a integração política e não a assimilação cultural. Por sua vez, o estrangeiro ao participar da política pode contribuir com novas visões e interpretações sobre os termos constitucionais de uma comunidade política que não é mais homogênea. Ao invés de autodeterminação da identidade cultural, para Habermas é a autodeterminação política que deve ser resguardada.

Referências Bibliográficas

HABERMAS, Jürgen. **La paix perpétuelle: le bicentenaire d'une idéé kantienne**. Traduction de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Les Éditions du cerf, 1996.

_____. **Après l'État-nation: une nouvelle constellation politique**. Paris: Arthème Fayard. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2000.

_____. **O Ocidente dividido**. Tradução de Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. (a). **A inclusão do outro**. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe e Milton Camargo da Mota. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. (b). **Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOFFE, Otfried. **A democracia no Mundo de Hoje**. Tradução de Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua um projeto filosófico*. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Organização e tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

RAWLS, John. **O direito dos Povos**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SILVA, Davi José de Souza.; BELMIRO, Cleyton. *Os direitos humanos enquanto conteúdo da associação cosmopolita de livres e iguais*. Anais. **V ENCONTRO ANUAL DA ANDHEP: direitos humanos, democracia e diversidade**. Universidade Federal do Pará, Belém, Pará, Brasil, 17 a 19 de setembro de 2009, disponível em <http://www.andhep.org.br/images/downloads/encontros/anais/vencontro/gt1/gt01p08.pdf>.

TONNETO, Milene Consenso. **Direitos Humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Insular, 2010.

A FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO DIREITO EM KANT

Germano Gimenez Mendes¹

Neste artigo, pretende-se averiguar como se dá a fundamentação moral do direito em Kant. Para tanto, é necessário, primeiramente, uma análise da distinção entre ética e direito feita por Kant n'*A Metafísica dos Costumes*, com o intuito de compreender como ambos os elementos constituem aquilo que se denomina por moral, bem como estabelecer os pressupostos e delimitar o horizonte teórico a partir do qual a discussão acerca da fundamentação será feita. O estudo da moral em Kant envolve dois tipos de deveres e direitos: a) os que o homem possui em virtude de sua humanidade, e b) os que o homem possui por acidente antropológico, por assim dizer. No primeiro caso trata-se dos deveres e direitos que não são conferidos por nenhuma instância legal, na medida em que trata de fins que o homem é capaz de propor-se dada a sua natureza racional e sensível. Estes deveres e direitos constituem aquilo que se denominam direitos humanos, ou seja, direitos que o homem possui como pessoa independentemente da jurisdição a que pertence, e, no caso, independentemente de

¹ É formado em filosofia pela UFPR. Durante a graduação foi bolsista do CNPq, onde desenvolveu pesquisas sobre o pensamento ético-político de John Locke. Atualmente desenvolve projeto de mestrado em Locke na UFSC na área de ética e política.

ser ou não uma pessoa jurídica. No entanto, em relação a estes direitos que o homem possui enquanto pessoa, como ele se constitui dentro e fora do direito positivo? Investigar-se-á esta questão na segunda seção do artigo, que pretende reconstituir o problema da fundamentação positiva de direitos que o homem possui supostamente fora da esfera jurídica, de modo a articular como eles se constituem na legalidade constituindo e fundamentando o elemento moral do direito. Conclui-se com o intuito de mostrar como se pode compreender a relação entre ética e direito de modo a habilitar uma interpretação que afirme positivamente a fundamentação moral do direito em Kant.

1 A distinção entre legalidade e eticidade na Metafísica dos Costumes

Na “Introdução à Metafísica dos Costumes” Kant irá definir de várias maneiras a faculdade de desejar, utilizando diversos conceitos e designações, tais quais: (a) prazer prático, (b) prazer contemplativo, (c) interesse de inclinação, (d) interesse da razão, (e) interesse puro da razão e (f) a concupiscência. O interesse puro da razão não pode admitir nenhum interesse de inclinação sensível, e é designado como uma propensão intelectual. Por outro lado, a concupiscência envolve a determinação sensível do ânimo, que difere do ato da faculdade de desejar. A faculdade de desejar, segundo Kant, opera segundo conceitos: (a) prescrições técnico-práticas da natureza, ou (b) prescrições moral-práticas. Em (b) o conceito usado pela faculdade de desejar não possui objeto ao qual a vontade se dirige, assim como não há objeto dado como causa da representação do prazer ou desprazer e, deste modo, não há objeto dado – em sentido externo – como princípio determinante em relação à vontade. Sendo assim, a faculdade de desejar segundo conceitos tem como princípio de determinação algo que não é exterior a ela como há em (a), no qual há uma natureza dada a partir da qual a razão teórica pode obter prescrições técnicas. Portanto, há um princípio intrínseco ao dese-

jo, que o possibilita querer a si mesmo. A moral terá um domínio puro a priori no qual, ao contrário do puro a priori da ciência – que possui objeto em sentido externo aos princípios –, não possui uma referência sensível. Segundo o filósofo:

A faculdade de desejar segundo conceitos, na medida em que o princípio que a determina para a ação não se encontra no objeto mas nela mesma, chama-se faculdade discricionária de fazer ou não fazer. Na medida em que esta faculdade esteja conexcionada com a consciência de a sua ação ser capaz de produzir o objeto chama-se arbítrio; mas se não está conexcionada com ela, então o seu ato chama-se desejo. A faculdade de desejar, cujo fundamento interno de determinação e, em consequência, a própria discricionariedade, se encontra na razão do sujeito, chama-se vontade. A vontade é, pois, a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação com a ação (como o é o arbítrio), mas antes com o fundamento de determinação do arbítrio para ação, e não tem ela própria perante si nenhum fundamento de determinação (...) (KANT, 2005, p. 18).

Para Kant, os seres humanos são dotados de arbítrio, isto é, de uma consciência capaz de produzir uma ação conexcionada com a capacidade de produzir o objeto do desejo. No caso do desejo, o móbil da ação é exterior à vontade; neste caso, a ação é produzida visando um objeto exterior, ou seja, o objeto do desejo não foi produzido pela vontade, lhe é exterior. Ao contrário do que ocorre no desejo, que é dado sob a pressuposição de uma relação sujeito–objeto, na vontade há uma relação intrínseca entre sujeito–sujeito, cujo fundamento interno de determinação se encontra na razão do sujeito que não envolve exteriorização. O livre-arbítrio é o arbítrio determinado pela razão pura. O arbítrio animal é o arbítrio determinado por impulsos sensíveis. O arbítrio humano é afetado, mas não determinado por impulsos sensíveis, mas, de todo modo, não é um arbítrio puro – no qual o fundamento de determinação é independente de inclinações e interesses sensíveis –, embora possa ser determinado a certas ações por uma vontade pura. O livre-arbítrio, por oposição ao conceito negativo da liberdade, que envolve uma independência da determinação de impulsos sensíveis para o arbítrio, é a razão

pura aplicada ao arbítrio, como faculdade de princípios universais que não são dados na experiência possível. No caso do arbítrio animal, o ser humano é determinado por impulsos sensíveis, de modo que o arbítrio procede de causas exteriores à vontade e são variáveis, particulares, depende do gosto, da inclinação, etc. Desta maneira, o arbítrio animal não coincide com as causas objetivas (universais) de determinação do arbítrio e não pode fornecer uma lei moral, ou seja, um imperativo de proibição ou de mandato sem causas exteriores e precedentes, válido absolutamente para todos. Em seus termos:

O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura chama-se livre arbítrio. Aquele que só pode ser determinado pela inclinação (impulso sensível, stimulus) seria arbítrio animal (*arbitrium brutum*). O arbítrio humano é, pelo contrário, um arbítrio que é, sem dúvida, afetado mas não determinado pelos impulsos sensíveis e que não é, portanto, puro por si próprio – sem uma adquirida habilidade da razão –, mas pode ser determinado a certas ações pela vontade pura. A liberdade do arbítrio é a independência da sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo de liberdade. O positivo é: a liberdade é a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática. Mas isto não é possível senão mediante a submissão das máximas de cada ação à condição de ser apta a converter-se em lei universal. Pois que, como razão pura aplicada ao arbítrio independentemente do objeto deste último ou como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, como faculdade legisladora, portanto) não pode ser senão, uma vez que a matéria da lei lhe escapa, converter a forma da aptidão da máxima do arbítrio em tornar-se lei universal em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio e prescrever esta lei, pura e simplesmente, como imperativo de proibição ou de mandato, dado que as máximas do homem que procedem de causas não coincidem por si mesmas com as objetivas (KANT, 2005, pp. 18/19).

As leis da liberdade – que formam o domínio da filosofia prática – pertencem à moralidade, do mesmo modo que as leis naturais – que formam o domínio da filosofia teórica – pertencem às ciências naturais. As leis da liberdade possuem duas significações: uma antropológica, e outra moral. No primeiro caso as leis da liberdade são as leis jurídicas, referentes

à normatividade das ações exteriores. No segundo são leis éticas, exigidas como fundamento determinante interno da ação. No primeiro caso, as ações são julgadas de acordo com a legalidade, ou seja, conformidade com as leis jurídicas; no segundo de acordo com a moralidade da ação, ou seja, sua conformidade com as leis éticas. A moralidade se relaciona com o exercício interno da liberdade, enquanto a legalidade com o exercício externo. As leis morais, segundo Kant, não podem conter nada da experiência, pois são válidas na medida em que são fundadas a priori. Sendo assim, os princípios morais não podem ser extraídos da experiência; e, deste modo, não possuem relação com a felicidade, na medida em que a experiência não se relaciona com a moralidade enquanto doutrina da virtude. Pois, a felicidade é relativa, para Kant, às inclinações particulares e às predisposições individuais para o prazer ou desprazer, depende, portanto, do modo de vida e, por conseguinte, não pode ser estabelecido a priori: “[...] cada um se torne prudente à custa dos seus infortúnios” (KANT, 2005, p. 22). As doutrinas morais, de acordo com Kant, exigem uma recusa às inclinações da sensibilidade. A moralidade exclui do sistema da razão prática toda observação da natureza animal do homem, da observação, da percepção do curso do mundo, daquilo que acontece e como se atua. O comando da razão a partir de princípios – conceitos puros da moral – exclui qualquer vantagem que possa decorrer da ação e a instrução mediante a experiência.

O objeto da filosofia prática é a liberdade do arbítrio e seus princípios puros a priori. Segundo Kant, o objetivo da filosofia prática é a aplicação dos princípios morais na natureza do homem enquanto objeto cognoscível pela experiência, ou seja, enquanto ser sensível dotado de arbítrio animal. Deste modo, Kant não mostra a consequência da experiência para os princípios morais, mas o contrário: a metafísica não se funda na antropologia, mas é aplicada a ela. Pois, a moralidade não possui objetos em sentido externo e, desta maneira, tem de tomá-los emprestado da antropologia. Kant propõe uma antropologia moral, uma difusão dos princípios puros da mo-

ral através da educação popular, e afirma que a antropologia deve facilitar a realização e diminuir os obstáculos que impedem a realização das leis morais. Deve, em suma, facilitar a realização daquilo que é bom e conforme ao dever, prescrição que, porém, não é dada antropologicamente, mas a priori: “[...] simplesmente por meio da razão pura” (KANT, 2005, p. 25).

Segundo Kant não pode haver teoria para além das determinações da natureza, e, portanto, os princípios morais são independentes de qualquer teoria e, deste modo, a filosofia prática não contém prescrições técnico-práticas. A legislação envolve dois momentos, é necessário: primeiro, uma lei objetiva que prescreve a necessidade da ação, e que “[...] converte a ação em dever” (KANT, 2005, p. 26), e segundo, um móbil, que é o fundamento de determinação do arbítrio para a realização da ação: “[...] lei que faz do dever um móbil” (KANT, 2005, p. 26). A distinção entre a legislação jurídica e a legislação ética é relativa ao móbil, ou seja, ao fundamento de determinação do arbítrio para a realização de uma ação. No caso, este fundamento pode ser interno ao arbítrio ou externo a ele. Na legislação ética a ação é um dever e o dever simultaneamente um móbil. Enquanto que na legislação jurídica se “[...] admite um móbil diferente da ideia do próprio dever” (KANT, 2005, p. 27). A legislação jurídica envolve determinações sensível-naturais (inclinações, prescrições sobre a natureza de cada indivíduo). Deste modo, envolve um móbil distinto da ideia de dever, que exclui qualquer determinação sensível do arbítrio (inclinações, aversões, sentimento de prazer ou desprazer).

A partir disso, Kant irá distinguir a legalidade da moralidade. A legalidade envolve a concordância da ação com leis externas à vontade que representam como objetiva e necessária a ação que deve ocorrer, a saber, a partir prescrição jurídica da lei. A eticidade envolve a concordância da ação com a lei interna à vontade que representa a priori como necessária e incondicional a ação que deve ocorrer, a saber, com a determinação interna da vontade, pois, “[...] a ideia de dever decor-

rente da lei é ao mesmo tempo móbil” (KANT, 2005, pp. 27–28). A legislação jurídica é constituída de deveres externos, não exige que a ideia de dever seja o fundamento de determinação do arbítrio, pois o móbil da ação é necessariamente extrínseco à vontade. A legislação ética, por sua vez, não pode ser uma legislação externa (KANT, 2005, p. 28), embora possa aceitar móveis externos na sua legislação.

Em relação à legislação ética: o que ela prescreve, de acordo com Kant? Segundo o filósofo, prescreve que o dever seja realizado mesmo sem o comando ou proibição externa da ação, ou seja, mesmo quando falta a lei exterior à vontade como fundamento de determinação do arbítrio. Ou seja, a ética prescreve que o dever seja cumprido mesmo que a legislação jurídica não acrescente a coerção externa como móbil da ação. A ética, segundo Kant, ensina que a ideia de dever é suficiente como móbil. Em relação aos deveres jurídicos, por sua vez, não se espera que sua obrigatoriedade seja observada mediante a ideia de dever. Com relação aos deveres jurídicos uma pessoa pode ser coagida ao seu cumprimento. No entanto, o mesmo não se exige dos deveres éticos, na medida em que a ética requer como sua condição que a pessoa realize o dever a despeito de haver ou não mandamento ou coação exterior para realizá-lo. O conceito da liberdade, de acordo com Kant, é um conceito puro da razão, “[...] quer dizer, é um conceito tal que não pode oferecer-se para ele nenhum exemplo adequado em qualquer experiência possível”, e, sendo assim, “não constitui, portanto, nenhum objeto de um conhecimento teórico” (KANT, 2005, p. 30). A prova da realidade do conceito de liberdade se dá mediante princípios práticos. Sua lei opera segundo uma causalidade da razão pura, a qual determina o arbítrio independentemente de todos os condicionamentos empíricos. Para Kant esta é uma comprovação de que existe uma vontade pura no homem, responsável pela origem dos conceitos e das leis morais. Deste modo, o conceito positivo da liberdade é decorrente de suas leis práticas incondicionadas, as leis morais. No entanto, os seres humanos possuem arbítrio sensível, de modo que o nosso arbítrio não

se adequa plenamente à vontade pura, ou seja, não se encaixa perfeitamente ao imperativo categórico.

Sendo assim, as ações se relacionam do seguinte modo com o conceito de dever: (a) podem ser moralmente possíveis, (b) moralmente impossíveis, (c) moralmente necessários e (d) moralmente obrigatório. Neste último caso temos o imperativo categórico, no qual o dever se encontra vinculado ao sentimento moral do agente. O imperativo categórico é uma demanda auto-referente da vontade, que não pode ser questionada ou corrigida pela experiência, não obstante seja não completamente compatível com nossa natureza sensível (inclinações, apetites, etc.).

Em “Princípios Metafísicos da Doutrina da Virtude” Kant distingue entre a doutrina pura do direito (legalidade) da doutrina da virtude (eticidade). Para Kant, o direito estrito é relativo ao elemento formal do arbítrio, e envolve a limitação do arbítrio na relação externa; enquanto que a virtude requer princípios primeiros para a pureza da doutrina da virtude em geral; isto quer dizer que a virtude não pode ter princípios empíricos, derivados de costumes sociais, na medida em que estes são válidos apenas no contexto em que se originam e não são, deste modo, passíveis de universalização. O fundamento da moralidade não é, em Kant, a sensibilidade. O cumprimento do dever moral consiste em vencer as incitações ao vício a qual os objetos sensíveis podem conduzir. A felicidade não é, segundo Kant, o motivo da ação virtuosa, pois, se a realização do dever se encontra condicionada – ou seja, se o arbítrio é determinado –, neste caso, pela perspectiva de felicidade, não há sua realização em sentido moral. Se a felicidade é visada pela ação, então a vontade não é determinada pelo conceito de dever, o qual determina a vontade e satisfaz-se com a consciência de sua realização (do dever cumprido). Nos termos de Kant, isto “[...] quer dizer, tem que achar-se obrigado a cumprir o seu dever antes mesmo de pensar e sem pensar que a felicidade virá a ser consequência de ter observado o dever” (KANT, 2005, p. 280). A observação do dever se dá por motivo moral, independente do efeito na felicidade,

e, deste modo, se inscreve em uma ordem distinta da ordem natural, na qual o prazer antecede a lei, ou seja, em uma ordem moral, na qual a lei é incondicionada.

Segundo Kant, a ética constitui-se de duas doutrinas: (a) dos costumes e (b) das virtudes. A doutrina dos costumes constitui os deveres em sentido externo ao arbítrio, enquanto a doutrina das virtudes constitui os deveres submetidos à legislação interna ao arbítrio. Para Kant, o dever implica coerção em sentido interno (ético) e externo (legal).

Os impulsos da natureza são obstáculos ao cumprimento do dever moral, na medida em que o homem não age eticamente quando condicionado por algum objeto sensível. O conceito do dever enquanto um conceito ético consiste na conciliação da vontade com a liberdade do arbítrio. Os impulsos da natureza são, segundo Kant “[...] forças [...] que o homem tem de se julgar capaz de combater e vencer através da razão, não apenas no futuro, mas desde já (em concomitância com a noção de dever): quer dizer, poder aquilo que a lei incondicionalmente ordena que deve fazer” (KANT, 2005, p. 283). Kant distingue entre a doutrina do direito da doutrina das virtudes (Ética). Enquanto a primeira exige uma conformação da liberdade com as leis jurídicas, a segunda envolve um fim objetivamente necessário da razão pura a priori, que prescreve um dever para o homem (para a humanidade, em sentido universal). A razão é responsável por estabelecer o fim moral contra as inclinações sensíveis, dado a priori e independente destas, e, deste modo, é a própria condição de uma ética. A ética impõe limitações à obrigação, entendida em seu exercício externo, como legalidade. Segundo Kant, a obrigação externa pode coagir a praticar ações dirigidas a um fim estabelecido de fora – pela legalidade –; no entanto, a obrigação externa não atua no âmbito da liberdade do arbítrio. Em seus termos, “[...] nunca [posso] ser obrigado a propor-me um fim, sendo que, pelo contrário, só eu posso fazer de algo um fim [...] à Ética, que é a única que coenvolve nos seus conceitos a auto coerção segundo leis morais” (KANT, 2005, p. 284). A moral contém deveres jurídicos e morais, ou seja, cuja

observância pode ser motivada por força externa ao arbítrio, ou cuja coerção sobre alguém é uma contradição, na medida em que deveres éticos exigem autodeterminação.

Há duas formas de coerção compatíveis com a liberdade, a coerção externa das leis jurídicas e a autocoerção das leis éticas. No entanto, se cada um é livre para propor-se o próprio fim da ação isso não colocaria em risco a coexistência das liberdades, de modo que a autocoerção (propor-se um fim que ao mesmo tempo é um dever) seria incompatível com a liberdade, em seu exercício externo? Não, pois propor-se o próprio fim é o exercício interno da liberdade. Kant afirma que a máxima da liberdade do arbítrio está dada a priori: “[...] a liberdade do agente há-de poder coexistir com a liberdade de qualquer outro, de acordo com uma lei universal” (KANT, 2005, p. 286). No sistema de Kant todo dever tem um direito correspondente, isto é, uma faculdade jurídica ou ética. A faculdade jurídica pode coagir fisicamente, na medida em que se institui de fora; já a faculdade ética não pode ser exigida de outrem, mas apenas de si. A diferença entre dever jurídico e dever ético é a de que o primeiro só é possível sob coerção, enquanto que o segundo se baseia em uma autocoerção livre; é exigida havendo ou não coerção externa como móbil. A doutrina da virtude se infere, em Kant, do imperativo categórico da moral: “uma consciência da capacidade de dominar as próprias inclinações rebeldes à lei” (KANT, 2005, p. 288); deste modo, a moralidade humana, em sentido rigoroso, “[...] no seu mais elevado grau”, nos termos de Kant, “não pode ser, pois senão virtude” (KANT, 2005, p. 288).

Segundo Kant, “[...] ter um fim para as ações é um ato da liberdade do sujeito e não um efeito da natureza” (KANT, 2005, p. 291). Os fins, na doutrina da virtude, são distintos dos fins que o homem se propõe atendendo aos impulsos sensíveis da natureza. Nesse caso os objetos do livre arbítrio estão sob as leis da liberdade. Segundo Höffe, os direitos civis instituídos são substituídos, no sistema kantiano, por um direito decisivo. Para Höffe, a distinção e oposição entre moral e direito em Kant remetem a duas concepções distintas de

direitos. A distinção entre a doutrina do direito e a doutrina da virtude é relativa ao ramo de conhecimento de cada uma das doutrinas (HÖFFE, 2012, p. 72). No entanto, o objeto da doutrina empírica do direito se refere ao direito estabelecido, positivo, não natural. E, segundo Höffe, o objeto da doutrina do direito – ou seja, as leis estabelecidas – não possuem valor absoluto, e, deste modo, poderíamos aceitar outras formas de legislações, como a moral, sendo que não se pode determinar se ela pode ou não ter aplicação ou relação com o direito positivo; embora o direito, para sua justificação, não tenha requerimento da vontade íntegra da ação, para sua imputação e coercitividade. Segundo Mulholland:

Entretanto, se a lei é separada da ética não há base para insistir que todos [os] seres que tem status de pessoa na esfera da ética também tenham esse status na lei. [A] lei, por exemplo, pode conter o conceito de uma pessoa constituída, a qual é uma espécie de portador de direitos, mesmo não sendo o de pessoa natural. Agora, há uma boa razão para considerar a aptidão para ser uma pessoa na ética como uma condição *necessária* para ser uma pessoa jurídica. Pois [a] lei depende da capacidade para imputar ações e ações só podem ser imputadas a pessoas naturais (MULHOLLAND, 1990, p. 171, tradução nossa).

Porém, o direito não parte da mesma suposição que a moral em última instância. Ou seja, lhe é permitido legitimamente (segundo sua própria validação jurídica) imputar ações sem que se saiba, positivamente, se o arbítrio do agente foi livre ou condicionado por algum objeto exterior à vontade, ou seja, não livre. Sendo assim, o direito seria aplicado tenha sido a vontade do agente autônoma ou heterônoma. Não obstante a justificação do direito se dê de modo radicalmente distinta da justificação da ética. De acordo com Höffe: “Das duas espécies de leis da liberdade, jurídica e ética, a *Doutrina do Direito* lida apenas com a jurídica [...]. Elas [as leis da liberdade] incluem o direito inato” (HÖFFE, 2012, p. 74, tradução nossa).

2 A fundamentação moral dos direitos humanos

Para Höffe, os direitos humanos enquanto “direitos da pessoa” dependem de um sentido pré- e supra-positivo, que não pertence à doutrina empírica do direito. Ou seja, em primeira instância, não teríamos os direitos humanos como direitos jurídicos em Kant – e sim como disposição e impulsos pré-empíricos, posto aqueles estarem situados no âmbito a priori da moral, como o *<natural right>*: “que pode ser conhecido a priori pela razão de todos” (HÖFFE, 2012, p. 73, tradução nossa). Para Höffe: “[...] nenhuma ordem legal puramente positiva pode sustentar a si mesma; ela requer uma fundação além da Lei positiva, uma fundação supra-positiva” (HÖFFE, 2012, p. 75, tradução nossa). No entanto, a moralidade não é entendida por Kant em termos metafísicos apenas, e Kant se interessa com a sua realização; deste modo, uma metafísica da moral é insuficiente – embora independa dela em termos de validade e justificação – sem uma antropologia que a complementa com as condições de sua aplicação. E, desta maneira, Höffe conclui que a exigência da doutrina do direito se conforma ao ponto de vista da moralidade, na medida em que a coexistência de seres responsáveis (cuja ação pode ser imputada) é possibilitada pelas condições antropológicas da legalidade. Sendo assim, o estabelecimento do direito se conformaria com as condições morais pré- e supra-positivas, ou seja, *logicamente* anteriores a eles. Para Höffe, “[...] o conceito de direito poderia também manter que estruturar a coexistência humana de acordo com o direito é moralmente legítimo, talvez até moralmente requerido” (HÖFFE, 2012, p. 76, tradução nossa). Höffe desenvolverá sua argumentação na tentativa de mostrar como o conceito moral de direito satisfaz a condição exigida tanto pelo direito positivo quanto pela ética. Deste modo, contra o que é sugerido por Mulholland, ter o status de pessoa na esfera da ética é também o ter na esfera jurídica, e vice-versa, de um modo que a separação entre a lei e a ética deve ser entendida metodologicamente.

A liberdade constitutiva da teoria do direito não é, em Kant, a liberdade da vontade, ou seja, a disposição para realizar o dever. No caso, é a *Ética* (como doutrina <*Lehre*>) que requer a disposição em torno de seus direitos para sua realização, enquanto o direito positivo requer apenas conformação a ele, independentemente da disposição interna da pessoa em relação aos deveres externos, disposição, por outro lado, fundamental na ética. De acordo com Höffe, “o conceito moral do direito encaixa em seu programa de uma moralidade universal” (HÖFFE, 2012, p. 77, tradução nossa). A antropologia kantiana, de acordo com Höffe, envolve as condições de aplicação do direito, que torna possível que múltiplas pessoas coexistam. Segundo Höffe: “O conceito moral do direito requer que a antropologia do direito seja organizada de acordo com o princípio da universalidade” (HÖFFE, 2012, p. 77, tradução nossa). O momento de estrita universalidade do conceito moral estaria, deste modo, circunscrito junto à instância jurídica. Isto é, na medida em que a pessoa tomada em sua humanidade – ou seja, a pessoa moral –, que dá a justificação moral do direito, quando não circunscrita ela mesma em uma legalidade, as qualidades e as garantias de que usufrui enquanto pessoa está exposta a desaparecer, em suma, não teria direito algum, e não seria, portanto, pessoa, não poderia, em suma, exercer sua autonomia (estaria fora da universalidade humana, ou seja, poderia ser tratada como coisa). Neste caso, o conceito moral de pessoa não faz sentido se não funda um conceito jurídico da mesma, pois, no limite, somente na legalidade há uma proteção e garantia dos direitos e qualidades que constituem uma pessoa. A pessoa resultaria, em suma, de uma bi-implicação (uma co-operação) entre ética e direito. E, sendo assim, o direito estaria fundado na moral.

Höffe parece sustentar, portanto – embora afirme o caráter pré- e supra-positivo dos direitos humanos –, uma posição que afirma que estes direitos são dados, efetivamente, em Kant, a partir de uma bi-implicação entre a doutrina da virtude e a doutrina do direito, ou ainda, a partir de uma fundamentação moral do direito positivo. Embora os direitos hu-

manos sejam, nos termos de Höffe, “a pre-constitutional restriction of freedom” – na qual, em outros termos, a liberdade do arbítrio é restringida a priori pela máxima moral do imperativo categórico –, a restrição constitucional da liberdade irá satisfazer a condição exigida a priori pela máxima da ação. Kant estaria de acordo, portanto, com a tradição do direito moderno de Hobbes, Locke e Rousseau. Historicamente, Höffe sustenta que os direitos humanos surgem quando ações específicas são declaradas como crimes: “Não interessa a lei promulgada ou os escritórios de constituições, mas de preferência ‘sujeitos naturais’, isto é, aquelas pessoas que não possuem qualquer ordem pública legal mas que agem com e contra outro em um ambiente partilhado” (HÖFFE, 2012, p. 78, tradução nossa). No entanto, este direito *inato* à liberdade só é constituído (ou, realizado) plenamente na medida em que a mesma liberdade é restringida. E, no caso, a máxima a priori dada pelo arbítrio a si mesmo não é completamente confiável, na medida em que não posso perscrutar a vontade alheia, sua máxima também me permanece oculta, de modo que não posso me certificar ou verificar se o arbítrio está sendo contido pela máxima, ao passo que a restrição imposta de fora não nos deixa dúvidas de que a liberdade externa esteja garantida – com exceção dos casos de violação governamental de direitos –, a despeito das vontades individuais. Deste modo, a restrição legal da liberdade aparece como compatível com seu exercício de um modo que sua liberação não permitiria. E, neste caso, ao contrário do que ocorre na ética, essa restrição é verificável, por isto mais confiável, por assim dizer, e mais garantida que a da ética. “Além do mais”, afirma Höffe, “direitos e deveres aparecem juntos neste nível: o direito inato consiste na autoridade legal para impor um dever sobre todos os demais” (HÖFFE, 2012, p. 78, tradução nossa). Segundo Höffe, a liberdade é restringida pelo seguinte motivo:

Porque as pessoas vivem no mesmo ambiente, duas coisas podem acontecer a qualquer momento: que alguém queria fixar-se onde outra pessoa já vive, e que alguém queira a mesma coisa, um bem ou um serviço, como outro. Onde quer que uma

ou outra [coisa] aconteça, há *eo ipso* um conflito. E acima de tudo, [a] liberdade da ação é restrita simplesmente por que essa situação conflituosa persiste, a despeito de como qualquer conflito particular é resolvido – seja violenta ou pacificamente, se alguém concede ou um compromisso é estabelecido (HÖFFE, 2012, pp. 78-79, tradução nossa).

É preciso, portanto, que as pessoas que partilham o mesmo ambiente tenham suas liberdades restringidas, bem como seu espaço vital. Nos termos de Höffe: “Restringir e proteger a liberdade são dois lados do mesmo processo. Apenas quando a liberdade é limitada por uma lei universal isto é igualmente protegido para cada um” (HÖFFE, 2012, p. 79, tradução nossa). Deste modo, a legalidade e a moralidade realizariam o mesmo fim, “[...] porém, a partir de uma perspectiva diferente” (HÖFFE, 2012, p. 79, tradução nossa). Como já afirmamos, em ambos os casos – no legal, e no ético – a função é a mesma, qual seja: a restrição da liberdade; no caso do direito através de coerção jurídica – “física” –, e no caso da moralidade através de auto-coerção do arbítrio. A máxima do imperativo estabelece em um dever singular a pluralidade de direitos que a legalidade constitui para permitir a coexistência mediante a restrição da liberdade, de um modo que um poderia ser substituído pelo outro sem prejuízo. Ou seja, ela sintetiza em um único princípio a função das leis positivas para a contenção da liberdade. Segundo Höffe, “[...] Kant entende direito subjetivo como a totalidade de todas as ações permitidas pelo direito objetivo, ele estabelece um direito singular, não plural” (HÖFFE, 2012, p. 79, tradução nossa). Deste modo, o imperativo categórico condensaria enquanto possibilidade a condição efetivada pela variedade de leis positivas do direito. Nos termos de Höffe:

Kant finalmente adiciona uma terceira variação no direito moral, a universal – e novamente, moral – lei do direito. Aquele ao qual o conceito de direito e o princípio do direito já lidou com o que é aqui formulado como uma moral, isto é, um imperativo categórico. Essa lei do direito tem a classe de um, atualmente de, imperativo categórico (HÖFFE, 2012, p. 80, tradução nossa).

O conceito moral de direito, portanto, conclui Höffe, é incompleto se não lida com o processo de legitimação da coerção autorizada (HÖFFE, 2012, p. 80). Isto quer dizer que a restrição da liberdade é uma exigência que surge a priori e independente da legalidade, através de direitos que, segundo Höffe, “[...] existem de fato” (HÖFFE, 2012, p. 79, tradução nossa). Deste modo, Höffe afirma que Kant não procura desenvolver uma teoria da auto-validação do direito, na medida em que ela excluiria a máxima de restrição da liberdade que provêm do livre-arbítrio. Sendo assim, uma auto-validação do direito poderia não assegurar os direitos pré- e suprapositivos, como o direito à liberdade. Segundo Höffe, “a assecuração mutual da liberdade só pode ser efetuada [acabada, rematada, cumprida, aperfeiçoada] por uma também mútua restrição dela” (HÖFFE, 2012, p. 82, tradução nossa). Portanto, de acordo com Höffe, podemos derivar a autorização da coerção analiticamente do imperativo categórico (HÖFFE, 2012, p. 84, tradução nossa). Deste modo, as instâncias jurídicas assegurariam a liberdade que não está dada a priori no direito, mas que lhe constitui em concordância com uma demanda moral. A assecuração da liberdade (dada na máxima a priori ao arbítrio) pelas leis externas fará com que Kant condene o direito de sedição do povo contra as autoridades supremas mesmo em caso de abusos das mesmas (KORSGAARD, 2007, p. 525). Pois, a coerção autorizada é derivada analiticamente da máxima do imperativo categórico, sendo assim, o dever de obediência às instâncias jurídicas teria o caráter incondicional exigido pela obediência ao dever pelo dever no imperativo categórico. Embora, como salientado por Höffe, o direito não possa clamar seu objeto como absoluto, impedindo a introdução de demandas que não lhe são intrínsecas, como as morais.

Korsgaard sustenta, em “Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito à revolução”, por outro lado, que os deveres de direito são derivados do princípio universal do direito. Segundo Korsgaard: “O princípio universal do direito nos manda agir de modo compatível com a liberdade de cada

um com uma lei universal” (KORSGAARD, 2007, p. 525). É o direito positivo, no caso, que impede que a condição da liberdade externa seja violada. Para Korsgaard a Doutrina do Direito é “[...] despreocupada com nossos motivos” (KORSGAARD, 2007, p. 525). O direito será o uso legítimo da força ou coerção com vistas a impedir a violação dos direitos. Segundo Korsgaard: “Qualquer coisa que seja consistente com a liberdade universal é justa e, portanto, você tem o direito de fazê-la. Se alguém tenta interferir nesse direito, ele está interferindo em sua liberdade e, dessa forma, violando o princípio universal do direito” (KORSGAARD, 2007, p. 526). Para Korsgaard, os direitos só existem, na filosofia moral de Kant, onde há governo. Deste modo, todos os governos seriam legítimos, na medida em que sem eles os direitos perderiam também sua própria condição de possibilidade. E, portanto, o exercício do direito estaria em concordância com a autonomia requerida pela ética, na medida em que “[...] o povo governa a si mesmo *diretamente* através de suas formas constitucionais” (KORSGAARD, 2007, p. 533).

Deste modo, a obediência ao direito positivo teria a mesma obrigação incondicional requerida pelo imperativo categórico e, sendo assim, sequer a legitimidade de governos ilegítimos poderia ser desafiada – na tentativa de suprimi-lo – sem colocar em risco também a moralidade. Sendo assim, ao contrário do que sustenta Höffe – que afirma que o direito positivo se valida no seu conceito moral (pré- e supra-positivo) –, para Korsgaard, o funcionamento do direito positivo dispensa qualquer justificativa exterior ao seu exercício e, portanto, se auto-validaria. Desta maneira, ao contrário do que é sustentado por Höffe, Korsgaard parece negar a existência de direitos pré- e supra-positivos fundando o direito positivo. O direito, dessa forma, se auto-validaria fornecendo as bases – as condições de possibilidade – para que a moralidade possa se estabelecer. Segundo Korsgaard, “[...] são os próprios procedimentos que conferem normatividade a esses processos” (KORSGAARD, 2007, p. 541). Estes procedimentos que caracterizam a normatividade dos processos jurí-

dicos não podem ser suspensos sem abalar também os alicerces que permitem a edificação de um convívio ético. Ou seja, sua suspensão resultaria em desordem social, condição na qual a ética sequer é minimamente viável. Sendo assim, o direito encontra em si mesmo sua justificativa, sendo que a ética lhe aparece como consequência, não como seu fundamento: “[...] A justiça existe apenas onde há governo”, diz (KORSGAARD, 2007, p. 550). De modo que: “Se buscarmos ajuda no princípio universal do direito”, argumenta, “tudo o que ele diz é: não se revolte” (KORSGAARD, 2007, p. 557); ou seja, mantenha as condições jurídicas se não queres perder a condição à moralidade. Deste modo, a moral teria seu fundamento no direito, e não o contrário. Isto é, na medida em que as disposições exigidas como condição à coexistência não são dadas anteriores ao exercício jurídico, impulsos pré-empíricos não podem ser a base determinante da lei, na medida em que é esta quem dá a condição de possibilidade para o convívio mútuo, o moral aparece após o direito, não é dado anteriormente.

Hart retoma, por sua vez, os teóricos do direito natural, ou seja, afirma que a liberdade é um direito natural do homem. Os homens, para Hart, são livres para realizar qualquer ação que não resulte em injúria alheia, e o uso da coerção encontra-se justificado caso evitem que outrem tenha sua liberdade injuriada. Este direito, afirma Hart, é um direito que depende da liberdade do arbítrio (capacidade de escolha) e que não foram criados ou conferidos pelos homens voluntariamente, mediante as leis positivas (HART, 1975, p. 176). Do mesmo modo, Höffe pensa que há uma fundamentação da ética no direito em Kant no mesmo sentido em que o estado de natureza era requerido pelos teóricos do direito natural, como conceito de fundamentação e legitimação do estado político (HÖFFE, 2012, p. 78). Deste modo, Kant teria desenvolvido uma ética que recoloca, na linguagem de seu sistema moral, a justificação e legitimação da coerção em sentido similar ao que é feito pelos filósofos do direito natural, que colocam no surgimento do estado o momento positivo da

história que reconstituiria uma condição ética originária, em sentido lockeano, ou instituindo uma ética inexistente, em sentido hobbesiano. Conseqüentemente, Hart pensa, deste modo, que há direitos que existiriam independente e previamente à constituição do estado político, que legitimam o uso da coerção, de um modo similar a Höffe, para quem o direito positivo é fundado num solo pré- e supra-positivo; de modo que a “metafísica dos costumes”, juntamente com a doutrina da virtude, traria os fundamentos da doutrina do direito positivo, justificando a afirmação segundo a qual o princípio do direito se deriva analiticamente do imperativo categórico.

Segundo Hart, a exigência prioritária dos filósofos políticos da tradição liberal era a de que os homens são livres (HART, 1975, p. 176). Para Hart, um sistema moral prescritivo – que é constituído de uma “lista de virtudes” e deveres necessários para a obtenção da felicidade, em sentido aristotélico – não poderia possuir demandas tidas por direitos, contra violações e infrações (HART, 1975, p. 176). Segundo Hart, há uma identificação não simples entre deveres morais e legais que torna, no caso, a expressão “direito moral” em um conceito moral fundamentalmente distinto dos outros (HART, 1975, pp. 177-178). Em seus termos: “[...] o conceito de um direito pretence àquele ramo da moralidade que é especificamente preocupado em determinar quando a liberdade de uma pessoa pode ser limitada pela de outros e então para determinar quais ações podem apropriadamente serem feitas o objeto de regras coercivas” (HART, 1975, pp. 177-178, tradução nossa). Deste modo, o conceito moral do direito ampliaria o próprio conceito de direito, que passaria a ser designado por “[...] justiça, imparcialidade (<fairness>), direitos, e obrigação” (HART, 1975, pp. 177-178, tradução nossa). Neste caso, ao contrário do que poderíamos concluir sobre a relação entre direito e ética em Kant como duas instâncias independentes, Hart afirma que há convergência entre a exigência da moralidade e o uso externo da coerção e da força, que constituiria um conceito de direito moral de um grupo específico de conceitos morais, a saber, aquele no qual é necessária a ameaça da

força para assegurar aquilo que é justo e imparcial de acordo com o direito de alguém. De acordo com Hart é somente nestas circunstâncias que a coerção aplicada a um ser humano é legítima. Deste modo, a possibilidade da coerção é pelo bem do princípio do moral, pois a assegura independentemente de as pessoas agirem eticamente ou não. Embora não tenha um valor moral em si, ele recebe uma justificação que não é proveniente do *official juris*, mas do *official virtutis*. Ou seja, tratar-se-ia de um grupo distinto de conceitos morais, na medida em que a virtude é, neste caso, estabelecida oficialmente, de modo que haveria uma fundamentação ética do procedimento jurídico, uma fundamentação “metafísica” da oficialidade. Segundo Hart, essa distinção decorre da discussão sobre a obrigação no ramo da moralidade feita por Kant na *Rechtslehre* (HART, 1975, pp. 177-178).

Deste modo, o direito possui uma justificação moral, na medida em que o direito positivo institui princípios que regulam, distribuem e determinam de um modo a possibilitar que cada qual haja por sua escolha de acordo com a possibilidade de escolha do outro. Sendo assim, o que se exige é que cada um possa determinar o próprio arbítrio de acordo com a liberdade alheia, e esta exigência, de acordo com Hart, é da ética, não provém de uma exigência jurídica, do direito positivo, de modo que este estaria justificado a partir de princípios que não lhe pertencem: “[...] como tendo uma justificação moral para limitar a liberdade de outro” (HART, 1975, pp. 177-178, tradução nossa). No entanto, que tipo de justificação moral pode, em Kant, constituir um direito? Isto é, pode justificar o uso da coerção na limitação da liberdade de alguém? Ter esse direito, de acordo com Hart, é estar moralmente justificado a exigir limitação da liberdade de alguém. Como, porém, o moral e o jurídico se constituem desta maneira? Para Pogge, os temas relativos aos direitos humanos são vistos como exigências morais e são reconhecidos como possuindo valor moral (POGGE, 2001, p. 189). Segundo Pogge, os direitos humanos são exigidos em relação à violação oficial de direitos – e, deste modo, ele abandona uma compreensão pré-

positiva como a de Hart e Höffe e se aproxima das leituras de Korsgaard – e envolve demanda de proteção contra a violação oficial de direitos. No caso, esse é um dos motivos que leva Korsgaard a sustentar uma incondicionalidade do direito em Kant, a saber: o fato de que sem ele não há mais possibilidade de se recorrer a alguém em caso de violação de direitos, e os homens retornariam ao tão temido estado de guerra lockeano, no qual não há apelo a não ser ao céu. De modo semelhante Pogge afirma que: “Tais erros não priva [apenas] suas vítimas dos objetos de seus direitos mas atacam aqueles direitos mesmo; eles não privam subvertem o que é direito meramente, mas a própria Ideia de direito e justiça” (POGGE, 2001, p. 194, tradução nossa). Pogge busca uma compreensão institucional dos direitos humanos, e afirma que a violação dos mesmos ocorre em dois casos: primeiro, quando é o governo quem viola os direitos, e, segundo, quando o governo não os protege (embora neste caso a responsabilidade pela violação é partilhada com a população).

3 Conclusão: a relação entre ética e direito e a fundamentação moral do direito

Kant pretende dar uma fundamentação rigorosa da moral, na qual o princípio do dever é inferido a razão pura. Ele afirma que a ética humana é somente virtude, ou seja, o resultado do controle que o homem tem sobre seus próprios desejos, não o resultado da obrigação de obediência a uma lei externa. A liberdade, em sentido rigoroso, só é possível se satisfaz a condição imposta pelo imperativo categórico, que dá o aspecto positivo da liberdade. As leis jurídicas se relacionam com a ação externa, e as leis éticas com as ações internas. A primeira envolve as condições empíricas e a aplicação a casos particulares, já a segunda não.

Sob estas considerações, como podemos entender a relação entre ética e direito? Primeiro, as leis jurídicas não devem promover a virtude. Por que a virtude é uma consequência de uma disposição interna e a força não pode criar essa

disposição. Além do mais, quando a ética é instituída pela coerção externa ela assume um caráter totalitário que é incompatível com ela, desde que, neste caso, o governo agiria contra a liberdade externa que deveria proteger. Segundo, ao proteger a liberdade externa, porém, a legalidade torna possível que os seres humanos sejam tratados como fins em si mesmos, o que é uma condição de autonomia deduzida do imperativo categórico. Desta maneira, a legalidade teria uma justificação ética a despeito do fato de não realizarmos obrigações legais por motivos éticos. No limite há a ideia de que a ética instituída de fora da pessoa corresponde a uma violação de sua liberdade e autonomia, que são as coisas que, tanto a ética quanto o direito, devem promover. Pois, quando induzida de fora ela não realiza a disposição que ela requer. No entanto, há os casos em que a legalidade procede violando direitos e, mesmo não tendo, portanto, justificação ética, ela encontra-se legitimada, como Korsgaard sustenta. Deste modo, isso não nos habilitaria a afirmar que o direito se auto-justifica em Kant, e que poderíamos sustentar um direito estrito sem vinculação com a ética? Essa última questão seria adequada caso quiséssemos investigar a *legitimação* da legalidade em Kant, embora saibamos pela interpretação de Korsgaard que não se pode questionar a legitimidade das legalidades instituídas na filosofia de Kant. Porém, uma auto-justificação do direito indicaria que somente com a justificação da civilidade a filosofia moral de Kant se sustentaria dispensando, ao cabo, a necessidade de uma doutrina das virtudes. Embora seja válido assumir isto, acredito que assumir somente isto é incompleto para compreendermos Kant, e tornaria – do ponto de vista do sistema moral – a doutrina das virtudes em uma peça acessória de sua filosofia. Para concluir, deste modo, sustento que há uma fundamentação moral do direito em Kant, e isto envolve trazer a metafísica da virtude para o interior de uma filosofia pragmática, condição a partir da qual o sistema kantiano fecha de acordo com seu ideal. Ou seja, embora seja a legalidade quem garanta a efetividade da liberdade, isto não justifica o abandono da eticidade do projeto kantiano, na me-

dida em que é esta última que dá o “objeto” assegurado pelo direito.

Bibliografia

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *A metafísica dos costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2005.

HÖFFE, O. Kant's innate right as a rational criterion for human rights. In: DENIS, L. *Kant's Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. pp. 71-92.

HART, H. L. Are There Any Natural Rights? In: *The Philosophical Review*. Vol. 64, N° 2, 1975. pp. 175-191.

KORSGAARD, C. H. Tomando a Lei em Nossas Próprias Mãos: Kant e o Direito à Revolução. In: TRAVESSONI GOMES, A.; MERLE, J. *A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.

MULHOLLAND, L. A. *Kant's System of Rights*. New York: Columbia University Press, 1990.

POGGE, T. How Should Human Rights Be Conceived? In: HAYDEN, P; *The Philosophy of Human Rights*. Saint Paul (MN/EUA): Paragon House, 2001. pp. 187-210.

TONETTO, M. C. *Direitos Humanos em Kant e Habermas*. Florianópolis: Insular, 2010.

O ESTATUTO DOS DIREITOS HUMANOS A PARTIR DE KANT E MILL

Jorge Armino Sell¹

Introdução

Os direitos são geralmente entendidos como coisas as quais um indivíduo é detentor e que a sociedade como um todo deve proteger ou, em alguns casos, promover. De modo geral, pode-se dizer que eles estão reconhecidos nas democracias em funcionamento e também em todos os demais Estados nos quais o funcionamento das instituições é regulado pelas leis jurídicas.

Entretanto, isso não impede de afirmar que há direitos que vão além da dimensão meramente jurídica e que estão ligados à própria condição do ser humano sob alguns aspectos como, por exemplo, ser consciente, racional, capaz de sentir prazer e dor, ser livre para escolher, etc... Eles podem ser denominados direitos morais ou direitos humanos. E, na medida em que se reconhecem esses aspectos, pode-se falar que há direitos que permanecem mesmo nas situações onde não há ordem jurídica operante, como no caso das guerras,

¹ Jorge Armino Sell cursa mestrado na UFSC, onde realiza pesquisa financiada pela Capes sobre teorias da justiça distributiva, com foco nas concepções de John Rawls e Amartya Sen.

dos governos tirânicos ou das sociedades que reivindicam garantias às instituições.

Pode-se dizer que esse reconhecimento já está consolidado através das diversas declarações de direitos e convenções que fazem parte da História, como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e, mais recentemente, a *Declaração dos Direitos Humanos*, assinada em 1948. Tais atos políticos, mais do que meras regulamentações, colocam a consideração pelos direitos como termos fundamentais através dos quais os governos se relacionam entre si². Isso quer dizer que a discussão sobre direitos humanos não se encerra na proteção das minorias étnicas através da sua positivação. Ademais, mesmo que sua aceitação tenha sido feita em acordos políticos, a questão filosófica sobre seus fundamentos permanece. Pois o fato de que há diversas proclamações de direitos e que estes estejam consolidados na linguagem política não esvazia a pergunta sobre seus pressupostos (POGGE, 2001, p 192).

Embora se possa, como faz Thomas Pogge, conceber avanços naquilo que comumente se denomina de direitos humanos e nos incentivos para torna-los mais efetivos, as perguntas fundamentais permanecem: Em que sentido pode-se falar que há direitos humanos? Sob que pressupostos se pode considerar o ser humano como portador de direitos fundamentais?

Algumas contribuições atuais na filosofia, como a de John Rawls (apresentada por Pogge), redirecionam a interpretação dos direitos em um sentido “político, não metafísico” (RAWLS, 2000 apud POGGE, 2001, p 191). Em outras palavras, o entendimento de direitos não deveria se basear em uma concepção última sobre o que é a finalidade do ser hu-

2 Exemplos marcantes da importância destas questões se encontram em julgamentos de criminosos de guerra como o Julgamento de Nuremberg, no qual as forças aliadas que venceram a Segunda Guerra Mundial julgaram os crimes cometidos durante o Holocausto. Na ocasião, o intuito central era não julgar os criminosos pela moral dos vencedores, mas pela moral “superior”. Uma ilustração desse fato foi realizada por Yves Simoneau, em *Judgment at Nuremberg*, EUA/Inglaterra/Alemanha: 2000.

mano, sua essência ou aquilo que se considera ser uma vida boa. Ele deveria, sim, basear-se na compreensão de que seres humanos que convivem entre si devem ser entendidos como iguais em um certo ponto de vista, consistindo de características e interesses básicos bastante gerais.

Independente do julgamento mais profundo que se possa fazer disso, considera-se que há duas vertentes teóricas distintas que entendem o que é relevante e inerente ao ser humano na afirmação de direitos. Elas são as concepções de moralidade e justiça de Kant e Mill. Ambas, baseando-se em aspectos considerados incontornáveis do ser humano ou da vida social, permitem falar que o ser humano possui direitos. A pertinência desse debate se reafirma pela presença destas questões no debate filosófico contemporâneo, que inclui a discussão sobre o reconhecimento de direitos a partir da abordagem utilitarista.

O exame acerca dos autores da modernidade e de seus sucessores será feita em dois sentidos. O primeiro diz respeito ao conteúdo reflexivo dos direitos humanos que responde a perguntas sobre como estes devem ser concebidos. O segundo envolve o aspecto político dos direitos (humanos, naturais ou morais) que carrega consigo uma “força” que impulsiona as reivindicações por reconhecimento jurídico.

O direito inato em Kant

Immanuel Kant sugere na Introdução de sua Doutrina do Direito que há aquilo que se pode chamar de “doutrina do direito natural”, um conjunto de considerações que transcendem o direito empírico (direito positivo) (KANT, 2004, p.41). Elas operam de modo análogo às estruturas transcendentais apontadas na *Crítica da Razão Pura* e permitem refletir sobre as “condições de possibilidade” do direito positivo. Isso porque Kant não entende os direitos naturais em um sentido estritamente pré-contratual ou pré-estatal, como fizeram Locke e Rousseau, por exemplo. Para Kant, a natureza dos direitos é essencialmente racional e, por essa qualidade, está além de

considerações contextuais. Embora situado em um determinado horizonte cultural, Kant concebe de modo universalista aquilo que entende por direito natural, embora faça algumas considerações menos universalistas a respeito dos escravos que, na visão dele, só possuem deveres e nenhum direito³.

Além de afirmar que o direito é regulado por critérios racionais, para Kant o ser humano possui um direito inato:

A liberdade (a independência em relação a um arbítrio compulsivo de outrem), na medida em que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo homem em virtude de sua humanidade (KANT, 2004, p 56, Doutrina do Direito, [238]).

O direito inato à liberdade afirma uma condição pré-jurídica dos seres humanos que é compreendida racionalmente e que, por isso, deve ser tomada como direito fundamental da ordem jurídica. Desse modo, ele não depende do consentimento de outros, sendo que isso também o distingue do direito adquirido, para o qual serve de fundamento. No sistema de Kant, a liberdade é condição fundamental para assumir quaisquer outros direitos e obrigações (TONETTO, 2010).

Do ponto de vista político, Kant afirma que o contrato originário do Estado marca a “troca da liberdade natural pela liberdade civil” (KANT, 2004, p 182), mas a liberdade como algo ligado à própria humanidade permanece como elemento regulador da condição jurídica dos seres humanos. Ela possui *status* moral na medida em que “caracteriza a posição moral dos indivíduos nas relações envolvendo o direito”, pois permanece como recurso de raciocínio e reflexão nas disputas sobre direitos adquiridos (TONETTO, 2010, p 119).

O direito inato à liberdade também é o objeto central do conceito de direito, pois este tem como finalidade a “conciliação dos arbítrios segundo uma lei universal” (KANT, 2004, p. 43). Embora semelhante às demais concepções de liberdade defendidas por filósofos como Locke e Montesqui-

³ Sobre este ponto, conferir a introdução a Doutrina do Direito de Kant.

eu, essa liberdade não consiste apenas em estar livre de impedimentos para satisfazer suas necessidades tal como pregavam os demais pensadores liberais. Isso porque, de acordo com Kant, a liberdade leva em conta o ser humano como capaz de determinar sua vontade mediante fins que dá a si mesmo. Segundo Tonetto, com base nesses e outros pressupostos é possível defender, a partir da teoria kantiana, o direito humano à liberdade tal como estabelecido na Declaração Universal dos Direitos Humanos. Esse direito, afirmado no primeiro artigo da referida declaração, permite inferir algumas coisas: 1) A liberdade é aquilo que efetivamente caracteriza a condição de ser humano, mais do que simplesmente o fato de estar vivo e; 2) como já afirmado acima, o “direito a liberdade é condição para uma possível aquisição de direitos” (TONETTO, 2010, p 225).

O segundo ponto também é reforçado por Kant. Há outros direitos “inatos” derivados do direito inato à liberdade, sendo eles: 1) a igualdade inata, derivada do igual direito à liberdade; 2) a qualidade de ser seu próprio senhor (que se segue de (1)); 3) a qualidade de ser irrepreensível, no sentido de não poder ser reprimido arbitrariamente e; 4) a autorização recíproca de fazer aos outros tudo aquilo que não lhes limitar o direito de fazer o mesmo. Nas palavras de Kant: “todas estas faculdades encontram-se já ínsitas no princípio da liberdade inata e não se distinguem verdadeiramente dela” (KANT, 2004, p. 56).

Para Kant a liberdade não é apenas vista sob um ponto de vista “externo”, mas está ligada ao próprio exercício das faculdades humanas. Isso fica evidente na reflexão sobre o direito à propriedade, consequência do direito à posse e que se consolida a partir da entrada na sociedade civil. Isso porque o sujeito só é capaz de exercer a posse sobre objetos externos ao seu arbítrio porque primeiramente tem a “posse de si mesmo pelo exercício de suas próprias faculdades” (KANT, 2004, p. 68-70)⁴.

⁴ Não se abordará aqui a melindrosa discussão sobre a distinção entre *Will* e *Willkür* no sentido de determinar se uma é dependente da outra.

Pode-se concluir, através das evidências apontadas acima que Kant reconhece um direito inato (moral) à liberdade como algo intrínseco ao indivíduo dado que ela é elemento característico e constitutivo da própria humanidade. Esse direito, além de ser anterior e independente dos arranjos jurídicos e institucionais, deve ser promovido por esses tal como enuncia o Princípio Universal do Direito. Além disso, o direito inato cumpre aspectos formais daquilo que se entende por direitos humanos, na medida em que seu conteúdo é universal, que ele possui validade absoluta e é critério de avaliação das instituições.

Antes de apontar as contribuições mais recentes à concepção de Kant, deve-se levar em conta que a concepção de direitos em Mill se propõe como alternativa frente ao legado kantiano. Para esclarecer as diferenças entre ambas é preciso examinar também seus pressupostos, tarefa a ser realizada na próxima seção.

Direito à liberdade e princípio da utilidade em Mill

John Stuart Mill também considera a liberdade um direito fundamental que precisa ser protegido pelas instituições, o que justifica uma obra dedicada especialmente para defender esta questão, denominada *Ensaio sobre a Liberdade*. Entretanto, no conjunto de sua obra que incorpora também o princípio de utilidade, a liberdade e outros direitos considerados fundamentais são assumidos de maneira controversa.

Stuart Mill, como dito, é autor de uma das mais cativantes defesas da liberdade conhecidas. Em seu *Ensaio sobre a Liberdade* ele alerta para aquilo que considera ser a supressão deste direito indissociável do indivíduo. Tal supressão pode ocorrer devido ao que ele chama de “aberrações temporárias”, tais como a Revolução Francesa, na qual a liberdade foi negligenciada em favor de outros valores, mas também como re-

Quaisquer que sejam suas interpretações, elas não alteram a conclusão aqui proposta.

sultado de uma compreensão equivocada da função dos governos e da vontade do povo. Pois, “o povo *pode* desejar oprimir uma parte de sua totalidade e contra isso não são necessárias menores precauções do que contra qualquer outro abuso de poder” (MILL, 2000, p. 9).

A liberdade não é um valor que está em risco apenas devido à corrupção dos governos, mas também em função da própria dinâmica da sociedade, que tende a conformar todas as pessoas a um determinado padrão de vida. Por isso, ao defender que há uma parte da “conduta de cada indivíduo que diz respeito somente a si mesmo” a qual não deve ser interferida, Mill defende que a independência privada é um valor absoluto e individual. Pois, “nenhuma sociedade é completamente livre se tais liberdades não existirem em caráter absoluto e sem reservas” (MILL, 2000, p. 22).

Mais do que isso Mill reforça que a liberdade (entendida como um conjunto que inclui liberdades de consciência, associação e movimento) não é apenas algo que deve ser juridicamente concedido e garantido aos indivíduos. O conjunto das liberdades de pensamento e consciência, por exemplo, é patrimônio dos seres humanos, cuja importância vai além do plano individual, de uma sociedade ou de uma geração, como demonstram seus argumentos da “perfectibilidade” e da “faliabilidade humana” (MILL, 2000, p. 80). Nesse sentido, Mill parece encarnar os aspectos pessoal e universal inerentes aos direitos humanos, considerando também cada indivíduo portador de um “juízo” que deve ser usado para viver do modo que melhor lhe convir.

Por outro lado, Stuart Mill e Jeremy Bentham são os pioneiros da concepção moral utilitarista. Segundo esta corrente filosófica, as ações humanas não devem ser avaliadas a partir do agente ou de suas intenções, mas a partir de suas conseqüências, entendidas em termos de utilidade. Há divergências entre os pioneiros dessa concepção moral sobre o que pode ser definido como utilidade. Mill entende que a utilidade consiste na felicidade produzida a partir das ações. Nas palavras de Mill:

O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a produzir a felicidade e erradas na medida em que tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer (MILL, 2000 p 187)

Cabe aqui ressaltar que a utilidade definida por Mill também carrega consigo uma concepção daquilo que é bom para o ser humano. Isso porque Mill entende que a vida humana à qual as ações devem visar é “uma existência isenta tanto quanto possível de dor, e tão rica quanto possível em deleites, seja do ponto de vista da quantidade como da qualidade” (MILL, 2000 p 194). A felicidade é o valor a ser promovido pelas ações na medida em que é o “fim último” em relação ao qual todas as coisas são desejáveis. Esse é o princípio base da concepção utilitarista e também um marco da condição dos seres humanos, que Mill defende frente às críticas apelando para distinção entre prazeres superiores e inferiores. Isso porque, dentre outras coisas, o princípio de utilidade também pretende ser coerente com as contingências da vida de um determinado agente e aplicável às ações dos agentes quaisquer que sejam. Dadas essas características da abordagem de Mill, é possível afirmar que ele possui uma concepção universalista daquilo que é intrínseco ao ser humano e a vida humana, ligada ao padrão de moralidade das ações. Já que “de acordo com a opinião utilitarista, a finalidade da ação humana, é necessariamente também o padrão de moralidade” (MILL, 2000, p. 194).

Não obstante, considerando o princípio da liberdade simultaneamente ao princípio de utilidade, a concepção de direitos a partir dos textos de Mill fica controversa e, por assim dizer, dilemática. Isso porque, como visto, a felicidade é a finalidade última da vida humana e o padrão moral para julgar as ações. Por outro lado, há o direito a liberdade como algo individual e absoluto, cuja garantia é característica dos Estados livres. Além disso, Mill afirma que existem os chamados deveres imperfeitos que também são obrigações morais, ape-

sar de “não dão origem a direito algum”(MILL, 2000, p 254). Exemplos disso são os deveres de beneficência, que incluem a obrigação moral de cumprir as promessas.

Assim, se o princípio de utilidade for tomado sem qualquer outra consideração, ele poderia apontar como desejáveis ações que são reprováveis do ponto de vista de outros elementos que também compõem abordagem utilitarista, como os deveres de beneficência. Isso porque uma ação na qual o agente falta com sua palavra para com outro indivíduo pode ter como consequência o benefício maior para outrem, por exemplo. De modo que uma ação que produz a maior utilidade para o maior número pode não ser aquela que respeita deveres de beneficência ou mesmo os direitos. E a ação que respeita direitos, por outro lado, pode não ser aquela que produz a maior utilidade para o maior número de indivíduos.

Esses conflitos em geral se manifestam nas diferentes interpretações dadas ao utilitarismo, que podem repercutir tanto no que Smart chamou de *extreme utilitarianism* (utilitarismo de ato ou utilitarismo extremo) como no *restricted utilitarianism* (utilitarismo de regras, ou utilitarismo restrito). Se Mill for entendido como um utilitarista de atos (ou extremo), a correção das ações dependeria apenas das conseqüências medidas em termos de produção de felicidade, não importando o cumprimento de regras ou o respeito a direitos. Por outro lado, se ele for entendido como um utilitarista de regras (ou restrito), a bondade ou correção de uma ação teria de ser avaliada pelo cumprimento de determinadas regras, adontando-se então a maximização da utilidade como critério secundário para a seleção das regras. A maneira pela qual o peso moral da regra pode ser interpretado pode variar, como se verá abaixo. Mas, em geral: “Se a regra é para ser considerada uma regra moral aceitável, isso é, no entanto, para ser decidido considerando as consequências de se adotar a regra” (SMART, 1966, p. 344-345, tradução nossa)

É possível encontrar evidências que permitiriam considerar Mill um utilitarista de regras, embora essa questão permaneça em aberto. Há nele um reconhecimento do senso de

dignidade como produto das mais superiores faculdades humanas. E que,

para aqueles em que o senso de dignidade é intenso, representa uma parte tão essencial da felicidade, que nada que se oponha a ele poderia, a seus olhos, ser algo distinto de um objeto momentâneo do desejo (MILL, 2000, p. 191)

Embora a dignidade seja afirmada aí como valor, ela não necessariamente constrange o princípio de utilidade. Mas, segundo Mill, não há empecilho para a adoção de complementações a ele, pois “é uma noção estranha a de que o reconhecimento de um primeiro princípio seja incompatível com a aceitação de princípios secundários” (MILL, 2000, p. 212). Isso porque o fato da felicidade ser o fim da vida humana não impede a adoção de regulamentações para melhor se orientar em sua direção.

O conteúdo dessas restrições pode consistir, além do interesse básico pela dignidade, também de outros meios que garantiriam a imparcialidade no tratamento entre os interesses individuais e os interesses do todo, como “as leis e os dispositivos sociais” (MILL, 2000, p. 202). Mais ainda, Mill sugere que a consideração dos indivíduos particulares envolvidos na ação precisa ser feita “na medida em que seja necessário certificar-se de que ao beneficiá-los não viola os direitos, ou seja, as expectativas legítimas e justificadas, de ninguém mais” (MILL, 2000, p. 204-5).

Não obstante, seu texto também afirma que há aspectos fundamentais de um indivíduo cuja privação ou violação constitui injustiça, dentre elas, a liberdade e as posses. Em certos momentos, Mill afirma que a lei pode ser injusta e avaliada como tal não do ponto de vista dos direitos legais (e tampouco do ponto de vista da beneficência), mas a partir do que ele chama de um “direito moral” (MILL, 2000, p. 245). Embora não caracterizado, sua natureza distinta de algum modo justifica a denominação que também abre precedente para avaliações da ordem jurídica sob outros critérios.

Em todos esses pontos, a dificuldade passa pela tarefa de compatibilizar **utilidade** e **justiça**. Mill aponta uma solução ao discorrer sobre o significado do Direito. Ter um direito, segundo ele, é “ter alguma coisa cuja posse a sociedade deve defender”, sob a justificativa do interesse geral (MILL, 2000, p 260). Essa obrigação se justifica porque há elementos tão importantes ao ponto de serem o “fundamento mesmo de nossa existência” e incluem, desde o “alimento material” até a “segurança” como necessidades incontornáveis. Assim, justiça e utilidade estariam compatibilizadas ao se entender que a primeira é a parte especialmente compulsória da moralidade, porque:

A palavra Justiça designa certas categorias de regras morais que mais estreitamente dizem respeito às condições essenciais do bem-estar humano e que, portanto, são mais rigorosamente obrigatórias do que todas as regras de conduta da vida (MILL, 2000, p 269).

Todas essas passagens confirmam a posição de Mill de que os direitos são o elemento central da idéia de justiça e atestam sua obrigatoriedade especial. Deste modo, considerando que: 1) Há elementos essenciais ao bem-estar humano com mais peso que outros; 2) eles são inerentes a cada indivíduo, tal como atesta a noção de direito e que, por isso; 3) a sociedade tem o dever de os proteger; segue-se que os direitos estariam reconhecidos porque dizem respeito às condições essenciais para o próprio gozo da utilidade. É claro, isso só seria evidente se Mill fosse entendido como utilitarista de regras, ou ignorasse o fato de que há outros deveres sociais que permitiriam “negligenciar as máximas da justiça” (MILL, 2000, p. 276). A discussão acerca de se Mill pode ser entendido como um utilitarista de regras ou de ato permanece aberta, como se verificará abaixo. Mesmo assim, dadas as observações feitas acima, há mais argumentos para assumir Mill como um utilitarista de regras, sendo esta também a hipótese que conduzirá esta reflexão sobre a capacidade do utilitarismo de reconhecer direitos. Pois, mesmo considerando as passagens

que sugerem o contrário, pode-se dizer que o utilitarismo considera direitos, ainda que não atribua a eles peso e valor morais absolutos.

Direitos humanos na contemporaneidade

A pergunta se há ou não direitos humanos é revigorada na filosofia contemporânea a partir do ensaio *Are there any natural rights*, de Herbert Hart. Segundo ele, se há direitos morais é porque há pelo menos um direito natural, que é o igual direito dos seres humanos à liberdade. Este se baseia em pressupostos ligados à condição de ser humano racional pois, segundo ele: “1) Cabe a cada indivíduo enquanto capaz de realizar escolhas e; 2) Não é criado pela ação voluntária humana, sendo algo que existe por si” (HART, 1955, p 175).

Hart demonstra a existência desse direito não por meio de uma especulação ontológica sobre a natureza do ser humano, mas pelo exame dos pressupostos envolvidos nos códigos jurídicos. Segundo ele, há dois tipos de direitos: os direitos gerais e os direitos especiais. Os direitos especiais seriam aqueles que nascem de uma relação peculiar entre duas ou mais pessoas, na qual uma delas autoriza a outra a ter um direito especial sobre ela ou mesmo interferir em sua liberdade (HART, 1955, p. 187). Estes pressupõem uma condição anterior de igualdade de direitos e obrigações a partir do qual um indivíduo pode consentir nessa assimetria de obrigações, por motivos particulares. Essa condição anterior, por sua vez, é a dos direitos gerais, que são igualmente distribuídos entre todos em concordância com o igual status de seres livres. Assim: “A afirmação dos direitos em geral invoca o princípio de que todos os homens igualmente possuem o direito à liberdade” (HART, 1955, p. 188, tradução nossa). O direito natural à liberdade é reconhecido, então, como condição pressuposta que possibilita ao seu detentor restringir o comportamento de outros através de restrições que são simétrica e reciprocamente assumidas por ele.

Não obstante a sua afirmação de que direitos pertencem a um certo ramo da moralidade no qual a liberdade de cada pessoa pode ser restringida pela de outras, Hart realiza seu exercício de justificação a partir dos códigos morais e jurídicos já constituídos. Diferentemente dele pensa Otfried Höffe, para o qual a liberdade inata (em sentido kantiano) tem força normativa suficiente para justificar a defesa de outros direitos inatos. Segundo sua interpretação de Kant, o direito natural à liberdade é conhecido a partir da razão humana, e tem status pré e supra-positivo. Em outras palavras, aquilo que se reconhece como direito natural não só independe de uma legislação jurídica existente como também serve de critério para julgá-la, além de ter validade imutável.

Segundo Höffe, é esse valor pré-jurídico do direito natural que também o torna fundamento para a justificação dos direitos humanos (HÖFFE, 2010, p. 80). Retomando o legado kantiano, ele afirma que o ser humano enquanto criatura racional (e, portanto, livre) possui um status moral que é fonte de direitos. Para Höffe, essa lista de direitos quase-humanos derivados poderia incluir o direito à propriedade e o direito de viver em sociedade.

Se por um lado a afirmação dos direitos humanos é consensualmente aceita por vários teóricos que assumem o legado kantiano, para os teóricos consequencialistas ela permanece objeto de disputa. De diferentes maneiras e sob diferentes fundamentos, os filósofos que receberam o legado de Mill buscam compatibilizar o princípio de utilidade com a defesa de direitos.

David Lyons (1977) busca refutar a crítica feita ao utilitarismo de que os interesses de uma nação poderiam ser melhor servidos através do sacrifício de alguns de seus membros. Segundo ele, é possível adotar uma alternativa utilitarista que promova o bem estar sem ser um utilitarista de atos, embora ele também rejeite o utilitarismo de regras (LYONS, 1977, p 117). Para Lyons, a distinção entre atos imorais e atos meramente inadequados (*inexpedient*) é uma evidência de que Mill não é utilitarista de atos, pois as justificativas para as sanções

de ambos são diferentes. Assim, o bem estar geral seria definido por outros critérios que a mera maximização da utilidade. Isso também estaria presente na distinção entre as regras de justiça e as regras que prescrevem outras obrigações.

Segundo Lyons, embasado nas passagens de Mill citadas acima, os deveres de justiça tem um custo maior e tem precedência em relação a outras porque suas prescrições estão mais relacionadas ao bem-estar do que quaisquer outras:

Se Mill está correto sobre a importância para cada um de certas vantagens (tais como liberdade e segurança pessoais), a despeito de arranjos sociais particulares, alguns dos direitos defendidos pelo padrão de bem-estar geral poderiam razoavelmente ser caracterizados como direitos humanos universais (LYONS, 1977, p 127, tradução nossa).

Deste modo, o padrão de bem-estar não seria hostil aos direitos humanos básicos na medida em que é proporcionado a partir do respeito aos interesses básicos. Entretanto, parece estar implícito que os interesses básicos dos seres humanos são iguais, o que não necessariamente possui base textual em Mill, ou mesmo em Lyons. Se de fato existem, eles poderiam conferir o status de igualdade a partir dos interesses básicos, o que também não parece explícito no artigo. Além disso, há divergências entre consequencialistas acerca do modo como eles teriam peso frente a outras exigências de modo a serem reconhecidos como direitos.

Uma alternativa proposta por Philip Pettit sugere que há um tipo de benefício que teria peso suficiente no raciocínio consequencialista de modo que este seja compatível com a defesa de direitos. Segundo Pettit, é da natureza dos direitos que eles “expressam reivindicações cuja função é essencialmente proteger os interesses básicos da pessoa e que são inegociáveis em relação a outros bens” (PETTIT, 1988, p. 46). A partir disso, segundo ele, há um benefício associado aos direitos que não é mensurável no cálculo consequencialista relacionado ao reconhecimento de direitos. Trata-se do benefício da soberania (*dominion*) que, por ser um “benefício holístico”,

está além de qualquer cálculo de conseqüências (PETTIT, 1988, p. 54).

Assim, como visto, é possível verificar que o utilitarismo (ou os consequentialistas, no caso de Pettit) não são hostis ao reconhecimento de direitos e reconhecem que há direitos muito fundamentais a ponto de serem invioláveis. Não obstante, na medida em que só concebem o reconhecimento de direitos a partir de benefícios associados ao cumprimento de regras já existentes que os proporcionam, a abordagem utilitarista aparenta ter pontos dignos de discussão. Eles consistiriam de duas conjecturas principais: 1) *os utilitaristas não reconhecem um status moral intrínseco à noção de pessoa, de modo que;* 2) *não dispõem de um critério supra-positivo e não-contextual com “força” moral para justificar a reivindicação de direitos jurídicos.* É claro, essas conjecturas não passaram despercebidas pelos utilitaristas.

Em resposta a essa crítica, teóricos como David Lyons consideram esse um ponto forte da abordagem utilitarista. Segundo ele, não é necessário dispor de uma concepção normativa de ser humano para se poder avaliar uma legislação, podendo-se simplesmente dispor de dados factuais. Para Lyons, o fato de que princípios do direito e da justiça não são independentes de um padrão de bem-estar é salutar porque leva em conta as várias circunstâncias da vida humana, que por sua vez proporcionam o melhoramento constante dos arranjos sociais à luz da experiência (LYONS, 1977, p 128-129).

Lyons sugere, em outro artigo, que a utilidade pode ser o fundamento dos direitos a partir de uma abordagem que ele considera utilitarista indireta (LYONS, 1980, p 19). No seu entender, uma concepção utilitarista de direitos não precisa reconhecer estes pela sua derivação a partir do princípio de utilidade ou mesmo especular sobre direitos morais, mas sim considerar os direitos institucionais já estabelecidos. Isso só pode ser feito pela rejeição do utilitarismo de ato, pois nesta abordagem as regras já constituídas seriam ignoradas em favor da ação que produz utilidade.

Para Lyons, direitos estão associados ao reconhecimento social, o que por si é suficiente para rejeitar discussões acerca da existência ou não de direitos inatos sob um ponto de vista atemporal. Para ele, o fato das pessoas reconhecerem direitos fundamentais é inócuo se estes não proporcionam determinado valor ao conjunto dos indivíduos. Assim, os direitos precisam ser entendidos em relação às condições factuais determinando uma provável utilidade no respeito de regras. Em suas palavras, a força moral (e a justificação) de um direito é traduzida por sua “desejabilidade”:

Eles não são fatores morais independentes, mas devem ser entendidos como condições factuais que determinam a provável utilidade dos atos. Seu verdadeiro impacto moral deve ser entendido como equivalente às considerações do utilitarismo de ato (LYONS, 1980, p. 21).

No entender de Lyons, a abordagem utilitarista que reconhece direitos é uma abordagem utilitarista de regra que justifica os direitos caso a caso, ao invés de partir de um desenho institucional com base utilitarista. Essa “desejabilidade” também não é comprometida se o respeito aos direitos resultar em uma ação “não-maximizadora” da felicidade, já que o reconhecimento das regras produz uma utilidade indireta.

Por outro lado, para Lyons o reconhecimento de regras legais como desejáveis “não leva necessariamente às obrigações morais”, pois o impacto legal nas normas não se traduz automaticamente em força moral (LYONS, 1980, p. 25). Isso também serve de premissa para sua conclusão de que a tentativa de um desenho institucional que incorpore ao mesmo tempo direitos e o bem-estar geral é incoerente⁵. Assim, o respeito à regra deve ser baseado em argumentos utilitaristas, não em um critério de bem-estar com papel de fundação.

Quanto ao problema da não implicação de direitos legais em obrigações morais, Richard Brandt propõe uma abor-

⁵ Isso, por outro lado, parece incoerente com aquilo que ele sustentou em seu artigo anterior *Human Rights and General Welfare*, p 127, já citado acima.

dagem. Segundo ele, Lyons não consegue estabelecer essa correlação porque a “desejabilidade” de uma regra não é suficiente para convertê-la em dever moral. Por isso, segundo Brandt, Lyons considera que o utilitarismo pode admitir consistentemente regras e atos morais como desejáveis, mesmo que um possa divergir do outro (BRANDT, 1992). Um exemplo é o caso de Mary (citado no artigo *Utility as a possible ground for Rights*, de Lyons) cuja garagem foi obstruída pelo carro de um vizinho quando ela precisava sair em uma emergência. Nesse caso a violação do direito de Mary de ir e vir poderia ser ao mesmo tempo permitida ou proibida sob cada um dos pontos de vista, da regra ou da norma.

Para que o utilitarismo seja não somente uma teoria sobre o que é desejável ou moralmente correto e sim uma teoria sobre direitos, Brandt afirma que é preciso incluir outras considerações sobre a disposição dos agentes para o cumprimento da regra. Em primeiro lugar, sua interpretação da “desejabilidade” em Mill está inserida no “desejo de punição pela violação de uma regra”, e não desejo do cumprimento desta (BRANDT, 1992 p 203).

Não obstante, Brandt sugere uma maneira própria de conectar desejabilidade com obrigação moral que apela para o comportamento humano. Segundo ele, há comportamentos que são especialmente desejáveis porque produzem mais utilidade, sendo que as pessoas podem assimilá-los sob uma educação utilitarista. Considerando-se a insuficiência desta, Brandt afirma que um sistema legal poderia assegurar o cumprimento das obrigações consideradas valiosas por meios institucionais.

Ainda assim, permanece o conflito entre a perspectiva da norma e a perspectiva do ato em situações em que violar a norma é a opção que maximiza a utilidade (que Lyons não conseguiu evitar). Para Brandt, um utilitarismo que efetivamente reconhece direitos deve visar o que ele chama de “utilidade de longo alcance” (*long-range utility*). A partir disso, o agente precisa considerar prioritariamente as regras que, em sociedade, maximizam a utilidade em relação aos seus pró-

prios princípios morais. Isso porque são os códigos morais de uma dada sociedade que definem a ação correta a partir do critério da utilidade de longo alcance, o que *praticamente* exclui a violação da regra em favor de uma utilidade marginal. De modo que Brandt só aceita que as regras do código moral possam ser quebradas em situações extremas nas quais o conflito entre a utilidade das regras e das ações é realmente expressivo. Brandt também considera que há direitos “mais rigorosos” e, portanto, menos vulneráveis que outros. Eles têm esse status na medida em que estão relacionados à produção de utilidade a médio e longo prazo e essa hierarquia pode ser verificada em um código moral (BRANDT, 1992, p. 199).

Mas há aqueles que afirmam que os direitos humanos dentro do utilitarismo não precisam simplesmente partir de um esquema institucional completamente fixado. Para Allan Gibbard, também é possível conseguir o comprometimento de um utilitarista para com os direitos humanos sem precisar definir regras a partir de um desenho institucional que maximize o bem-estar social ou, menos ainda, adotar um princípio para guiar suas ações. Ele assume que é um traço fundamental das pessoas “a busca de seus propósitos”, sendo isso também o que lhes proporciona a maior felicidade (GIBBARD, 1982, p. 94-95). Desse modo um arranjo social adequado a essa concepção de pessoa não é aquele em que um legislador ou engenheiro social mentalmente privilegiado elabora instituições e legislação apropriados para maximizar a felicidade e garantir direitos.

Gibbard entende que uma concepção de direitos humanos deve, antes de tudo, ganhar a adesão e gerar comprometimento nas pessoas. Isso porque o problema concerne duas esferas distintas da prática social: a esfera nacional e a esfera internacional. Seria absurdo e também contraproducente pensar instituições a nível internacional que maximizem a felicidade, ou mesmo a adoção de um princípio a nível global para avaliar direitos. Nesse sentido, o reconhecimento de direitos humanos passa antes pela resposta à pergunta: “O que consti-

tui a busca racional da felicidade dentro das instituições?” (GIBBARD, 1992, p 99, tradução nossa).

A partir dela, pessoas sinceras quanto ao modelo moral que pretendem seguir poderiam reconhecer o apelo especial (peso, ou “força”) de certas demandas por garantias como, por exemplo, o direito à liberdade, o direito de não ser preso arbitrariamente, etc... Da mesma forma, elas conseguiriam ser sensíveis à violação destes mesmos direitos, na medida em que se comprometem a viver conforme eles e desenvolvem esse envolvimento na própria convivência. Assim, Gibbard demonstra que há uma abordagem utilitarista que reconhece direitos sem precisar se comprometer com uma teoria social, com um conjunto de regras pré-estabelecido ou um critério atemporal. Ela exige, antes de tudo, uma vigilância crítica e um comprometimento ativo das pessoas. Isso traz à baila a próxima questão acerca do que os direitos humanos significam na prática.

O que significa falar de direitos humanos?

Esta pergunta é posta como forma de reflexão e comparações entre tudo o que foi exposto até aqui, mas poderia ser também a pergunta introdutória deste ensaio. Por outro lado, ela não conduz a uma única resposta, o que também permite esboçar um quadro comparativo.

Para os autores contemporâneos (como Lyons, Brandt e Gibbard), falar de direitos humanos também envolve falar das atitudes associadas à sua reivindicação na esfera jurídica e para sua manutenção nela. Esse engajamento necessário também traz consigo pressupostos sobre quais são as características dos direitos humanos e como seu status moral carrega consigo determinada “força” ou “peso” que dispõe as pessoas a defendê-los.

Thomas Pogge afirma que direitos humanos possuem quatro características principais: “1) Dizem respeito a um tipo especial de interesse; 2) Tem maior peso/valor que outras considerações; 3) Seu valor é irrestrito em relação a época,

religião ou moral; 4) São amplamente compartilhados e aceitos” (POGGE, 2001, p. 187).

É claro que os direitos assim concebidos não surgiram de um plano meramente intelectual ou de uma concepção abstrata de pessoa. Todas essas características são fruto de uma tradição intelectual que inclui o liberalismo e se consolida nas práticas institucionais, apesar de que sua justificação pode levar em conta uma concepção de pessoa com certos interesses (ou mesmo necessidades) muito fundamentais. Essas características dos direitos humanos, como já dito, são intrinsecamente associadas a uma concepção de pessoa e possuem força moral para reivindicar reconhecimento jurídico⁶. Ou seja, são crenças capazes de mobilizarem as pessoas em sua busca.

Todas estas características, para Pogge não são suficientes para que os direitos sejam efetivados, pois estes têm como objeto as instituições sociais e dependem da fiscalização ativa das pessoas (POGGE, 2001). Isso porque, na prática, direitos não provêm da benevolência daqueles que ocupam cargos oficiais e sim do reconhecimento de que eles consistem de garantias às quais as pessoas estão dispostas a lutar. Os direitos, concebidos desta maneira, são também critérios de responsabilização das autoridades por qualquer violação ou descumprimento. Mas isso amplia a responsabilidade das pessoas de evitarem tais abusos por meio de uma cidadania ativa.

De modo semelhante pensa Brandt, para o qual direitos humanos (morais) também são “instrumentos para reivindicação e pressão política”. Brandt também se apropria do legado político dos direitos para explicar o que significa falar que um indivíduo possui direitos morais em uma perspectiva contextual (BRANDT, 1992, p. 179-81). Em outras palavras, é possível defender direitos sem precisar partir de uma justificação atemporal. Ou seja, ele não faz uso de uma concepção de pessoa para afirmar que os indivíduos são capazes de se reconhe-

⁶ Em certa maneira, isso permite identificar Pogge dentro da vertente kantiana da defesa dos direitos, mas essa categorização não dispensa o exercício de reflexão sobre teses que são genuinamente suas.

cer como detentores de certos direitos em um sentido moral (pré ou supra jurídico).

Em vez disso, Brandt apela para dois componentes de um direito moral: o “componente motivacional” e o “componente epistemológico” (BRANDT, 1982, p. 182-83). O componente motivacional consiste da capacidade de se sentir lesado pela violação daquilo que se considera seu interesse por parte de outrem. Aquele que viola direitos, por sua vez, se sente culpado ao fazê-lo. E a pessoa emocionalmente motivada a defender ou exigir um direito se considera disposta a exigir de outros o seu cumprimento. Por outro lado, o componente epistemológico consiste da capacidade de dar razões para que o direito seja compreendido por outros. Esse componente epistemológico também garante a impessoalidade dos direitos morais na medida em que a pessoa que os expressa coloca razões aceitáveis do ponto de vista das outras pessoas.

A partir dos dois componentes, Brandt afirma que o indivíduo pode se reconhecer como justificado a lutar pelo cumprimento destes direitos (em quatro níveis), ainda que seja por resistência pacífica, protestos ou, em casos mais extremos, por violência. Em outras palavras, “querer” um direito moral significa “poder”, isso se aqueles que se reconhecem de sua posse se sentem ao mesmo tempo dispostos a lutar por ele (BRANDT, 1992, p. 190).

Não obstante, a linguagem dos direitos a partir da qual se justificam as reivindicações destes é relativa aos usos e costumes de uma determinada comunidade ou Estado. Isso implica que os direitos morais na concepção de Brandt não apresentam as características de universalidade e ausência de restrições afirmadas por Pogge. Pois, para o primeiro, os direitos morais são relativos àquilo que cada sociedade está disposta a reivindicar. Ainda assim, de acordo com os componentes, as pessoas podem estar aptas e dispostas a lutar por direitos.

Conclusões

Este trabalho se desenvolveu com a hipótese preliminar de que os direitos humanos são considerações que dizem respeito às características ou interesses fundamentais dos seres humanos com uma certa força moral. Como visto, essa posição é explicitamente defendida por Kant (e kantianos atuais) e, de modo indireto, por Mill e filósofos utilitaristas subsequentes.

Não obstante, de modo bastante geral, utilitaristas contemporâneos como Lyons, Brandt e Gibbard afirmam de diferentes maneiras que os pressupostos fundamentais do ser humano envolvidos no reconhecimento de direitos humanos podem ser *destranscendentalizados*. Isso significa que não é necessário partir de uma compreensão abstrata de pessoa ou assumir um ponto de vista além dos contextos sociais para ser capaz de reconhecer direitos, mas permanecer sensível a aspectos relevantes e fundamentais dentro de um contexto social. Isso porque, como visto no decorrer deste trabalho, os direitos humanos podem ser vistos por suas duas extremidades: de um lado, a justificação assentada em algum elemento muito fundamental do ser humano ou da vida humana; de outro, uma intencionalidade com vistas às instituições e à sociedade.

Desse modo foi possível perceber que, partindo de diferentes pressupostos, as abordagens derivadas tanto de Kant como de Mill chegam a um ponto de confluência quando a questão é responder o que significa falar de direitos humanos. A diferença está no ponto de partida, já que as abordagens utilitaristas não desenvolvem sua argumentação a partir de uma concepção de pessoa ou outro critério supra-positivo que serviria de base para um desenho institucional. Algo que ilustra isso é afirmado Amartya Sen, segundo o qual os direitos humanos (embora por vezes coincidindo com o direito positivo) não deveriam apenas ser entendidos como algo que “subsiste” de determinada maneira, mas sim como “pretenções morais dotadas de força” (SEN, 2011, p. 397). Eles são

um conteúdo intelectual que possibilita refletir sobre as estruturas políticas e sociais operantes. Afinal de contas, o que faz os direitos humanos terem validade não é sua afirmação em uma legislação ideal, mas sim a sua aceitação por pessoas racionais e informadas. Sob este aspecto, tanto as teorias que assumem o legado kantiano como as utilitaristas estão em pé de igualdade.

Referências Bibliográficas

- BRANDT, R. **The concept of moral right and its function**, In: BRANDT, R. B. *Morality, utilitarianism and rights*. Cambridge University Press, 1992.
- _____. **Utilitarianism and moral rights**, In: BRANDT, R. B. *Morality, utilitarianism and rights*. Cambridge University Press, 1992.
- GIBBARD, A. **Utilitarianism and Human Rights**. In: *Social Philosophy & Policy*. Vol. 1. Issue 2, 1982.
- HART, H. L. A. **Are There Any Natural Rights?**, In: *The Philosophical Review*, Vol. 64, No. 2 (Apr., 1955), pp. 175-191.
- HÖFFE, O. **Kant's innate right as a rational criterion for human rights**. In: DENIS, L. *Kant's Metaphysics of Morals: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. pp. 71-92.
- LYONS, David. **Human Rights and the General Welfare**, In: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 6, No. 2 (Winter, 1977), pp. 113-129
- _____. **Utility as a Possible Ground of Rights**. In: *Nôus*, Vol 14, n1, 1980.
- KANT, Immanuel. **A Metafísica dos Costumes**. Trad. José Lamego. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2004.
- MILL, J. S. **A Liberdade; O Utilitarismo**. Tradução Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PETTTT, Philip. **The Consequentialist Can Recognise Rights**, In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 38, No. 150 (Jan., 1988), pp. 42-55.

POGGE, T. **How Should Human Rights Be Conceived?** In: HAYDEN, P. *The Philosophy of Human Rights*. Saint Paul (MN/EUA) Paragon House, 2001, pp. 187-210.

SEN, Amartya. **A Idéia de Justiça**. Rio de Janeiro: Companhia das letras, 2011, cap 17, pag 397.

SMART, C. J. J. **Extreme and Restricted Utilitarianism**, In: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 6, No. 25 (Oct., 1956), pp. 344-354.

TONETTO, Milene C. **Direitos Humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Editora Insular, 2010.

TRAVESSONI GOMES, A.; MERLE, J. **A moral e o direito em Kant: ensaios analíticos**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2007.

AS CRÍTICAS DE SCHOPENHAUER AO POSTULADO MORAL KANTIANO

*Mayara R. Pablos*¹

Introdução

Muito embora Schopenhauer tenha sido leitor de Kant, e concorde com algumas definições e princípios kantianos, há diferenças cruciais quanto à teoria moral apresentada por cada filósofo, sobretudo ao que diz respeito às ações morais e aos móveis segundo os quais as ações são decididas. Enquanto o primeiro diz que as ações morais são as que têm como móbil da ação a compaixão, o segundo negará qualquer tipo de sentimento determinante para a tomada de decisão que não seja o puro respeito à lei. E é justamente na determinação kantiana de puro respeito à lei como condição para a moralidade, bem como a forma como Kant formula seu princípio supremo da moralidade, que Schopenhauer irá se pautar para fazer suas críticas à filosofia kantiana, o que é feito a partir das próprias formulações e conceitos apresentados por Kant. Não obstante, a forma como Schopenhauer desenvolve sua teoria acerca da moralidade e da *vontade* apresenta-se também como uma resposta à Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Co-

¹ Universidade Federal de Santa Catarina.
e-mail: Mayara_pablos@yahoo.com.br

penhague quanto ao fundamento da Moralidade², resposta essa apresentada por Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moralidade*. Assim sendo, Schopenhauer toma como ponto de partida o “Imperativo Categórico” para elaborar uma teoria moral de modo a responder satisfatoriamente aos anseios de sua época. Neste sentido, este trabalho terá por objetivo apresentar a diferença quanto à postura assumida por ambos os pensadores, com o intuito de apresentar tanto a postura kantiana quanto a schopenhauereana de moralidade. Para isso, será apresentada a forma como as teorias são desenvolvidas através de uma breve exposição do que Kant entende por alguns conceitos como: moral, *vontade*, ações e dever, conforme apresentado na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tendo isso feito, num segundo momento será apresentada a concepção schopenhauereana sobre o fundamento da moralidade a partir da apresentação das críticas que este dirige à Kant, que são o pano de fundo da proposta moral de Schopenhauer. Para isso, retomaremos a discussão sobre a moralidade presente nos livros *O Mundo como vontade e Representação* e *Fundamentos Sobre a Moralidade*.

A Moral Kantiana

Kant irá apresentar e desenvolver sua teoria acerca da moralidade e das ações morais na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*³. Segundo o próprio autor, o seu objetivo neste livro é buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade. Na primeira e segunda seções, a busca desse princípio é feita através do método analítico, que consiste em partir

² A pergunta colocada pela sociedade Dinamarquesa é a seguinte: “Quer a sociedade que se reflita e se trate cuidadosamente da seguinte questão: A fonte e o fundamento da moralidade da filosofia moral devem ser buscados numa idéia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 4).

³ A partir de então, toda e qualquer referência a esta obra será feita apenas pela indicação: “*Fundamentação*”.

de dados (como a consciência moral comum) para o princípio (Imperativo Categórico). Na terceira seção, Kant se ocupa com a dedução desse princípio.

Conforme o que fora dito antes, como a obra pretende estabelecer o princípio supremo da moralidade nada mais justo que iniciar seu prefácio fazendo uma investigação sobre quais bases estabelecer o objetivo que com ela se quer alcançar. Desse modo, o autor começa fazendo menção à divisão proposta pela velha filosofia grega, a saber: a Física, a Ética e a Lógica, com o intuito de saber sobre quais princípios essas ciências estão baseadas, o que possibilita averiguar sua suficiência. Num segundo momento, Kant passa à análise do conhecimento racional que possui duas partes, sendo uma delas material que considera qualquer objeto e, outra parte formal, que por sua vez considera a forma do entendimento e da razão em si mesma, bem como, as regras universais do pensar. Ainda sobre esta distinção Kant diz:

A filosofia formal chama-se Lógica; a material porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da natureza ou leis da liberdade. A ciência da primeira chama-se Física, a da outra é a Ética; aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta Teoria dos Costumes. (KANT, 1980, p. 13)

Na primeira divisão, tanto a Física como a Ética aparecem na esfera da filosofia material, entretanto, o que Kant pretende é colocar a moral em uma esfera não empírica, isto é, separada de todo dado material. Para tanto, o autor faz outra divisão da filosofia que apresentará, por sua vez, uma parte empírica que se baseia em princípios da experiência e outra parte pura, que pode ser entendida como racional, pois é baseada em princípios *a priori*. A parte pura quando se apresenta apenas como formal é denominada Lógica, porém, quando diz respeito aos objetos do entendimento é conhecida como Metafísica. Desta forma, surgem duas Metafísicas, que tanto são constituídas pela parte racional quanto pela parte empírica, sendo elas: a Metafísica da Natureza e a Metafísica dos Costumes. Assim, tanto a Física quanto a Ética, serão consti-

tuídas por uma parte pura e uma parte empírica, de onde se conclui que a parte empírica da Ética é a Antropologia prática e a parte racional a Moral propriamente dita.

Acabada a tarefa de colocar a moral em um solo que possui uma parte pura, independente de qualquer dado empírico, Kant fala sobre a Antropologia sem lhe conceder créditos quanto à ideia de comum dever e das leis morais, pois acredita que a Antropologia não assegura solo firme para suas pretensões filosóficas. Ainda sobre a importância da divisão das ciências conforme exposto, o filósofo questiona se,

Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo que possa ser somente empírico e pertença a Antropologia? (KANT, 1980, p.15).

A filosofia, tal como proposta, deve tão somente basear-se nos princípios da parte pura da ética sem qualquer princípio empírico ou da Antropologia, pois apenas essa parte pura pode dar base para a moralidade quando o que se pretende é a universalização da máxima, condição da lei moral. Isso porque, segundo o autor, “que tenha de haver uma tal filosofia ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais” (KANT, 1980, p. 15). Após expor, ainda que de maneira geral, a estrutura dos primeiros parágrafos do prefácio, será apresentada a discussão central deste artigo, a saber, os móveis da ação moral e a distinção destas quando comparadas as ações ditas não morais a partir da primeira seção da *Fundamentação* onde Kant apresenta a distinção entre ações conforme ao dever e ações por dever. Ao fazê-lo, é concedida primazia apenas às ações por dever, isto é, que se cumprem por respeito à lei, as únicas que na visão kantiana possuem valor moral. No entanto, antes de começar a tratar sobre as ações é preciso, inevitavelmente, explicar o que Kant entende por “*vontade boa*” que possui papel fundamental e determinante quando o que esta em discussão diz respeito às ações, pois ao dizer “(...) o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas

mais vezes ainda ações contrárias a essa lei” (KANT, 1980, p.16), Kant chama a atenção para o uso desse conceito.

Kant abre a primeira seção falando sobre este bem sem limitação, onde todos reconhecem que no mundo e até fora dele nada pode ser considerado como tal, a não ser uma só coisa, a *vontade* boa. Tanto os talentos do espírito (discernimento, capacidade de julgar; etc.), como as qualidades do temperamento (decisão, coragem; constância de propósito), apesar de parecerem coisas boas a todos os homens podem, muitas vezes, tornar-se prejudiciais se a *vontade* “que haja de fazer uso destes dons naturais não for boa”. O mesmo ocorre com os dons da fortuna “se não existir também a *vontade* boa que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral” (KANT, 1980, p. 22). A passagem acima torna evidente que a *vontade* boa limita todos os bens, mas não é limitada por nenhum deles, a *vontade* é boa em si mesma pelo querer e não por aquilo que promove, ou como meio para outro fim. Essa *vontade* boa que determina todo agir moral só pode ter sua origem na razão, entendida como faculdade prática, que deve produzir a “*vontade* boa”, tal como é, e guiá-la, pois, caso contrário não faria sentido ter como diretriz a *vontade* boa ou algo que não estivesse baseado em princípios racionais. O parágrafo acima fica mais claro se introduzirmos neste contexto a explicação de Tugendhat ao dizer que “a razão não é dada a nós ‘com outro fim, enquanto meio’, mas como fim em si mesmo para a possibilitação da moral” (TUGENDHAT, 1996, p.118).

No oitavo parágrafo da Fundamentação, Kant diz que o conceito de dever contém em si o de *vontade* boa e que ao invés de ocultá-la e torná-la irreconhecível a faz brilhar com luz mais forte. O que será notado depois é que o conceito de “dever” assumirá o papel desempenhado nesse primeiro momento pela boa *vontade*, o que é explicado diante do fato de que,

Um ser santo age bem de qualquer forma, por isto não é preciso falar aqui de um ter de. No entanto, no nosso caso, de ho-

mens, que tanto podem agir de outra forma, o bem é aquilo a que somos obrigados (TUGENDHAT, 1996, p.118).

Voltando novamente para as ações e a fim de esclarecer a relação entre o conceito de “dever” e “vontade boa” juntamente com as ações, Kant apresenta o que entende como a forma correta de aprender as ações. Para tanto, é preciso distinguir os tipos de ações e Kant começa esta tarefa deixando de fora da análise as ações que são contrárias ao dever, e o motivo pelo qual ele as rejeita se explica frente à pretensão de qualificar como morais apenas as ações que se cumprem por respeito à lei. Não obstante, Kant rejeita as ações que são praticadas apenas em conformidade com o dever, uma vez que essas ações são motivadas ou por alguma inclinação sensível ou por um propósito egoísta, tendo em vista algo em troca por essa ação. Isso porque, a *vontade* boa é boa pelo que promove, portanto, é boa em si mesma, e não como um meio para que se alcance um fim desejado.

Entretanto, embora assim seja, quando uma ação é observada, só é possível saber se ela está ou não de acordo com o dever, mas não podemos saber se a máxima, que Kant define como princípio subjetivo do querer, que a determina é decidida por inclinação, ou não. Só podemos emitir julgamento quanto à ação estar de acordo com a esfera da legalidade, não da moralidade. Desta forma, só podemos emitir juízos que dizem se as ações de determinado sujeito estão de acordo com o dever ou não estão, mas nunca podemos saber, com certeza, se a atitude que determina a ação é moral ou não, pois não temos acesso à esfera do moral, ao que motiva a ação. De todo modo que,

Em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca poderemos penetrar completamente até aos móveis secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem. (KANT, 1980, p. 40).

Outro aspecto relevante, é que ele rejeita a inclinação enquanto móbil das ações. Por móbil, Kant entende o princí-

pio subjetivo do desejar, conforme a definição dada por ele na segunda seção da *Fundamentação*. Quando o móbile da ação, ou seja, o princípio do desejar é decidido apenas tendo em vista o puro respeito à lei, este móbile é considerado moral, sendo compatível com o Imperativo Categórico. Caso contrário, ele é um móbile que se compatibiliza apenas com as ações conforme ao dever, que embora possuam a aparência do dever, contudo, não são.

Kant não rejeita a inclinação enquanto parte constituinte do indivíduo, quando o que está em questão é a formação do sujeito, ele a rejeita como motivação para agir. O problema, segundo ele, é quando essa inclinação passa da condição humana para condição de escolha e guia de ações, tirando o valor moral da ação e, portanto, sendo classificada apenas como um agir meramente conforme ao dever, mas não por dever, e que, portanto, é destituído de valor moral. Voltando ao que propriamente interessa, vamos às definições.

Kant diferencia as ações praticadas por dever e as ações que são realizadas conforme ao dever. As ações que se realizam por dever são aquelas decididas enquanto fim, e não como um meio para que alcance algo, do mesmo modo que, a máxima pela qual a ação deve ser decidida não deve possuir nenhum sentimento enquanto determinação da ação, sejam estes: sentimentos que se identificam com uma inclinação imediata ou um sentimento egoísta. A máxima deve possuir um puro respeito à lei, ou seja, deve ser eliminada toda e qualquer influência da sensibilidade sobre a *vontade*, que deve ser subordinada à lei, como define Kant em uma nota de rodapé de sua referida obra.

Deste modo, as ações por dever são realizadas e pautadas apenas no agir moral e esse é o motivo pelo qual Kant rejeita as inclinações enquanto móveis, posto que pretende algo que participe apenas da esfera do moral, de tal forma, que essas ações possam ser universalizadas e estendidas a todos na forma do Imperativo Categórico. O imperativo pode ser entendido como expressão máxima da lei, máxima que quando universalizada torna-se guia das ações em geral. Esta

lei possui a seguinte forma: “Devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal” (KANT, 1980, p. 36).

Por sua vez, as ações conforme ao dever são subdivididas em: por intenção egoísta e por inclinação imediata. Age por intenção egoísta o indivíduo cuja motivação não é o dever, nem obstante um sentimento imediato, mas sim uma motivação que visa apenas interesse próprio. E esse é o caso do merceiro, exemplo dado por Kant, que não sobe os preços a cada cliente, ou não faz preços individuais de acordo com cada cliente que à sua loja vai não por honradez, tampouco por amor a eles, mas, tão somente por medo de perder seus clientes caso algum deles soubesse da façanha do negociante.

Tendo claro o que caracteriza uma ação por intenção egoísta é mais fácil compreender o segundo elemento das ações conformes ao dever, qual seja, por inclinação imediata. Uma ação por inclinação imediata é entendida como aquela cujo móbil é um sentimento imediato podendo ser, entre outros, a compaixão, prazer, simpatia, etc. Assim, o indivíduo que conserva sua vida por amor, prazer de viver, o faz apenas conforme ao dever, mas sua ação não possui nenhum valor moral, sua conformidade é referente apenas à esfera da legalidade, de todo modo que tal ação só teria valor moral caso esse indivíduo conservasse sua vida por dever e não por inclinação. Este é o caso, por exemplo, do indivíduo que deseja a morte por desgosto, desilusão e ainda assim conserva sua própria vida, não por amor de viver ou por qualquer outro sentimento, mas apenas por dever, o faz segundo os princípios do agir moral.

Quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral” (KANT, 1980, I:28).

O mesmo pode ser percebido no exemplo do filantropo insensível, que pratica a caridade apenas por que visa honras e

pompas e, assim sendo, segundo Kant, não age por dever, apenas conforme a ele. A ação do filantropo só seria considerada como portadora de valor moral, perante o ato caritativo do filantropo insensível que já não é mais afetado por nenhuma inclinação, pois se encontra mergulhado em suas próprias desgraças, de tal modo, que o sofrimento dos outros já não o toca mais; e se apesar de todo seu sofrimento o filantropo se arrancasse de seu profundo desgosto para então praticar a ação em prol de outros indivíduos, esta ação sim, seria considerada possuidora de valor moral.

A impossibilidade de uma Moral tal qual proposta por Kant

Contra a concepção de moralidade apresentada por Kant, e com vistas a dar uma resposta para problema proposto pela Sociedade Dinamarquesa, Schopenhauer apresenta o que entende como constituinte das ações por dever, a saber, a *compaixão*. De acordo com o autor⁴,

Compaixão (Mitleids), quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro (...) é a base efetiva de toda a justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. Somente enquanto uma ação dela surgiu é que tem valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum (SCHOPENHAUER, 2001, p.129).

A partir da tese acima e do que Kant apresenta na *Fundamentação*, Schopenhauer desenvolve algumas críticas ao modo como aquele apresenta sua teoria da moralidade, sobretudo, ao que diz respeito ao Imperativo Categórico. Essas críti-

⁴ Embora alguns comentadores argumentem, em defesa de Kant, que as objeções schopenhauereanas são precipitadas e, portanto, infundadas, esse assunto está além dos limites deste trabalho. Assim sendo, nos limitaremos apenas em apresentar as objeções de Schopenhauer contra Kant, sem, contudo, a pretensão de oferecer uma tréplica kantiana sobre o assunto.

cas formam o plano de fundo a partir do qual Schopenhauer irá apresentar sua concepção de moralidade e dizem respeito, sobretudo, à: natureza do Imperativo Categórico e sua formulação; à compreensão da natureza da filosofia moral e seus conceitos; à petição de princípio na qual Kant incorre ao tentar justificar a moral de forma apriorística.

Ao que diz respeito à natureza do Imperativo Categórico, um dos pontos principais de divergência quanto aos autores diz respeito ao formalismo segundo o qual Kant teria fundamentado sua teoria. Ao abster-se de todo dado empírico como condição de possibilidade de uma lei moral que seja universal, portanto, válida para todos, o Imperativo Categórico é formulado de maneira apriorística, ou seja, através da dedução de conceitos puros do entendimento. Dessa forma, a legalidade do Imperativo Categórico em sua forma pura, seria resultante da universalidade de acordo com a qual este princípio é definido. De acordo com Schopenhauer, a lei moral, nesse sentido, é a formalização de um dever ao qual se chega através de um processo do pensamento. Isso porque, segundo Kant, “numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça” (Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p.21).

Contra essa postura, Schopenhauer argumenta que a filosofia deve manter-se sempre teórica, pois, “sua essência é manter, perante todo objeto que a ela se oferece, o papel de simples espectador, do investigador; fazer prescrições não é o que lhe convém” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 285). Não compete à filosofia fazer prescrições sobre as ações que podem ocorrer, antes, cumpre a filosofia o papel de analisar de forma descritiva e racional, as ações dos homens. Deste modo, a tarefa da filosofia não consistiria em tentar prever situações possíveis, mas sim, a partir de casos existentes expor de forma racional as ações humanas de modo a explicar como se dá o fenômeno ético na natureza humana. Para tanto, o fundamento ético deve trilhar, necessariamente, o caminho empírico. Schopenhauer esclarece melhor essa questão ao afirmar:

Digo, contrapondo-me a Kant, que em geral tanto o ético quanto o filósofo têm de contentar com a explicação e com o esclarecimento do dado, portanto com o que é com o que acontece realmente, para chegarem ao seu entendimento, e que eles aí têm muito que fazer, muito mais do que feito desde há séculos até hoje (SCHOPENHAUER, 2001, p. 21).

Além disso, Schopenhauer argumenta que, ainda que a filosofia moral tivesse a finalidade de ser prescritiva e não apenas uma análise dos fatos que ocorrem, mesmo assim, a moral kantiana incorria numa petição de princípio ao tentar fundamentar a validade da filosofia moral em um processo de pensamento independente da experiência. Ainda que a pretensão de Kant seja a fundamentar uma filosofia moral pura, o problema quanto a este argumento, como afirma Schopenhauer, é o de que a partir da constatação de que existem ações morais, Kant parece inferir outra premissa, a saber, a de que existe uma moralidade, tal como uma ciência, que resulta de uma “ideia comum de dever e leis morais”.

Entretanto, do fato de criticar a petição de princípio cometida por Kant não resulta a negação por parte de Schopenhauer de que existam ações morais ou que se possa falar sobre a moralidade. Ele apenas nega que a moralidade possa ser isolada dos contextos e das ações às quais diz respeito, tornando evidente, portanto, um dos aspectos da metafísica schopenhauereana, que entende que as ações morais envolvem sentimentos. Tomando como ponto de partida esses sentimentos, o autor justifica sua concepção, segundo a qual, o móbil de uma ação dita moral é a *compaixão*, por meio da qual os indivíduos ultrapassam o campo da individuação. Nesse sentido, o que unifica os indivíduos de forma a superar a individuação é o sentimento da *compaixão*, perante o qual eu me identifico com o outro, em quem a *vontade* também se manifesta e se faz presente na forma de um querer sempre renovado.

É diante da constatação de que o outro sofre e deseja tanto quanto eu que a unidade é estabelecida, e não por conceitos puros do entendimento que dá a forma de um puro

respeito à lei. Somente uma moral que viesse diretamente da experiência e que fosse acompanhada de um sentimento poderia ser válida e aplicável de modo universal, segundo a leitura de Schopenhauer. Ainda, de acordo com o autor, a ação moral resulta do sentimento que acompanha cada ação moral, o que seria impossível caso derivássemos a moralidade de ações racionais, já que estas não estão livres do egoísmo. Somente as ações livres de determinações egoístas são consideradas morais, assim como também o é para Kant, porém, com a diferença substancial de que para Schopenhauer a *vontade* é anterior a qualquer forma de razão.

A visão de Schopenhauer quanto a essa formulação racional da moralidade é a de que a teoria kantiana é a mais pura expressão do egoísmo e que a proposta de Kant de universalizar uma obrigação moral na forma: “Age apenas de acordo com a máxima que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei geral para todo ser racional” seria apenas um modo velado de garantir a não ocorrência de infortúnios através do *dever* de respeito à lei, e que por isso residiria na sua máxima uma intenção egoísta. Não obstante, Kant também não teria se dado conta de que mesmo contra suas intenções ele teria mantido os pressupostos teleológicos cristãos, ao manter uma forma imperativa no campo da moralidade com conceitos como “dever”, “obrigação moral”, etc. Para Schopenhauer, a expressão kantiana nada mais é do que a forma moral cristã que desvinculada do seu contexto de origem (teológico) perde totalmente seu conteúdo, sendo vazia.

A metafísica schopenhauereana tem como pressuposto que a negação da *vontade* é a possibilidade da ação moral, desvinculada de intenção egoísta. Assim sendo, somente através da negação da vontade particular, ou seja, individualizada, é que se torna possível realizar ações morais e, portanto, desprovidas de toda e qualquer intenção egoísta. O que torna possível a negação da vontade é o sentimento da compaixão, por meio do qual há uma identificação da vontade particular com a vontade do outro, a partir da qual há uma renúncia da individualidade. Este é o caso, por exemplo, quando temos

compaixão pela dor do outro, vemos o outro sofrer e sofreremos também, de tal forma que, sinto sua dor mesmo que este sofrimento não seja meu. Sofro com o outro porque me identifico com o seu sofrimento, o que não caracteriza uma ação egoísta, pois, não se trata apenas de me identificar com o sofrimento do outro, mas sim, de sofrer junto à dor.

O argumento de Schopenhauer quanto ao sofrimento compartilhado ou sentido com o outro se tomado apenas no sentido fraco pode parecer uma defesa do egoísmo como móbil da ação, uma vez que se pressupõe numa ação egoísta que a ajuda oferecida ao outro visa apenas à auto-satisfação ou o medo da recusa de ajuda caso venhamos a nos encontrar nesta mesma situação. No entanto, ao afirmar que a moralidade acontece no momento em que eu tenho compaixão pelo outro e sofro o seu sofrimento, Schopenhauer tem como aceite que a compaixão está além do campo da individuação. Já não há mais aqui a diferença entre eu e o outro, e não há, portanto, vias para que tal argumento egoísta impere diante da transposição do campo da individuação. Assim sendo,

A boa-ação a que se atribui valor moral não possui seu fundamento no fenômeno – onde uma ação puramente má ou cruel pode satisfazer uma vontade particular e, assim, ser boa – mas na metafísica da *vontade* que determina que a ação do sujeito tenha em vista unicamente a satisfação de outro indivíduo. Admitindo-se o critério de atribuição de valor moral, pode-se concluir que o fundamento de toda atribuição desse tipo de valor está na metafísica da *vontade* e dela não pode prescindir (CAVASIN, 2011, p. 31).

Note que para ambos os filósofos, a *vontade* têm um papel central, a vontade é, para Schopenhauer, o que está por trás do fenômeno moral empírico que se mostra. Ela é o fundamento da moralidade. Porém, a objeção apresentada à Kant sobre a *vontade* que tudo quer e deseja também impera diante deste modelo de metafísica da *vontade*. Conforme apresentado, Kant dá como resposta a esse problema a definição de “vontade boa”, refutando qualquer objeção que venha a ser feita nesse sentido de entre os vários desejos estar também os não

virtuosos. Resta saber como Schopenhauer lida com essa mesma questão. E ele faz isso a partir dos graus de negação dessa vontade individualizada, que nada mais é do que a negação da própria vontade do sujeito, que faz romper a relação entre os motivos que determinam a ação e a vontade. À medida que isso ocorre, o indivíduo deixa de exteriorizar sua vontade como fenômeno e ao negá-la, chega às ações morais e livres.

Aqui, poder-se-ia dizer que a mesma distinção feita por Kant entre ações por dever e ações conforme ao dever é apresentada por Schopenhauer, quando este afirma que entre os diversos tipos de ação, somente as ações que têm como fundamento a *vontade* são tidas como morais, embora as ações por puro egoísmo também se apresentem conformes ao dever, conforme fora argumentado acima. A diferença crucial entre ambos diz respeito à forma como cada um entende a metafísica moral e o modo como a fundamentam (a priori ou a posteriori) sobre os móveis que motivam as ações por dever (puro respeito à lei/ compaixão), e assim por diante. Deste modo, tanto um quanto o outro apresentam uma metafísica moral que tem como fundamento a *vontade* e aceitam que é possível que existam ações morais genuínas, salvo suas respectivas diferenças teóricas.

Conclusão

Schopenhauer, assim como Kant, apresenta uma distinção entre as ações que são realizadas por dever ou apenas conformes ao dever. Embora assim seja, a forma como Schopenhauer fundamenta a moralidade difere de forma crucial do projeto moral kantiano. A diferença entre essas ações reside na motivação segundo a qual são decididas. Enquanto para Kant as ações por dever só se realizam pelo puro respeito à lei, para Schopenhauer, somente o sentimento de *compaixão*, que promove a negação da vontade e, portanto, torna possível transpor o campo da individuação, permite que ações por dever se realizem.

Deste modo, para Schopenhauer, a pretensão kantiana de estabelecer como critério de condição para a moralidade o puro respeito à lei, não é eficaz o bastante para resolver as possíveis questões que podem insurgir contra a moral. A objeção apresentada por Schopenhauer é a de que o puro respeito à lei não é suficiente para motivar as pessoas a agirem por dever, pois, a ideia de comum dever e respeito à lei não se apresenta em todos os homens de igual forma, diferentemente do que ocorre com o sentimento natural de *compaixão*. Assim sendo, somente através da *compaixão*, do sentimento por meio do qual me identifico com o outro, é possível que os indivíduos pratiquem ações morais.

A argumentação apresentada nesse trabalho aponta para isso, na medida em que introduz na discussão uma nova leitura sobre a ética e a moral, o que é feito a partir da resposta à Sociedade Dinamarquesa e a reconstrução das críticas schopenhauereanas contra a filosofia moral de Kant. Com isso, não tivemos a intenção de esgotar o assunto, mas antes, ressaltar a diferença entre os aspectos dos quais são compostas ambas as teorias, fornecendo, ao mesmo tempo, uma diretriz para a leitura desses filósofos.

Referências

CAVASIN, M. G. Sobre a atribuição de valor moral em Schopenhauer. *Revista Voluntas*, v.2, n1, 2011.

HOFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*, 1º Tomo; Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Sobre o Fundamento da Moral*; Tradução Maria Lucia Cacciola. – 2ª ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2001.

STAUDT, Leo Afonso. A descrição do fenômeno moral em Schopenhauer e Tugendhat. *Revista Ética*, v.3, n.2, 2004.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. Tradição do grupo de doutorandos do Curso de Pós-Graduação da UFRGS, revisão e organização da tradução de Ernildo Stein e Ronai Rocha. Petrópolis: Vozes, 1996.

A REPÚBLICA KANTIANA: ALGUNS IMPASSES

*Nilmar Pellizzaro*¹

Introdução

A idéia de República em Kant tem gerado entre os comentadores algumas discussões sobre a coerência interna da argumentação kantiana. Neste sentido, nosso propósito é tentar entender como Kant estrutura sua idéia de estado republicano para logo em seguida apresentar algumas dificuldades decorrentes de sua argumentação. Nosso intuito não é solucionar cada dificuldade, mas apresentarmos algumas leituras de autores que nos ajudem, senão a solucionar, ao menos contribuir com a discussão dos problemas. Como esta incursão nos textos kantianos é mais panorâmica, achamos importante levantarmos alguns problemas mais que tratá-los exaustivamente.

Focaremos nossa análise de maneira especial na *Metafísica dos costumes* e em *À Paz Perpétua*. É na *Metafísica dos costumes* que Kant sistematiza melhor a sua teoria do Direito Público e, portanto, do Estado, e é justamente em torno desta obra que veremos surgir os maiores problemas. Como vere-

¹ Nilmar Pellizzaro, Bacharel em Filosofia pela UFSC (2010) e atualmente Mestrando na área de Ética e Filosofia Política (UFSC) com pesquisa em Kant sobre do problema da liberdade na *Crítica da Razão Pura*.

mos, os problemas surgem especialmente porque Kant procura pensar a fundamentação do Direito Público desde princípios racionais *a priori*, decorrentes da própria razão. Contudo, quando desenvolve sua teoria, acaba por mesclar argumentos empíricos com argumentos *a priori*, o que compromete em alguns casos a solidez de sua fundamentação e gera muitos conflitos no interior da teoria. Em outros termos, por um lado, Kant desenvolve uma argumentação lógica e *a priori*, mas por vezes tem algum deslize e passa do plano *noumênico* para o fenomênico e introduz, no interior da teoria, argumentos de ordem empírica. Além disso, quando tenta estruturar o seu conceito de república, por vezes confunde os poderes e acaba por concentrar no executivo as funções que são dos demais poderes. Mesmo assim, veremos que o ideal da idéia de República tem muito a contribuir para se pensar uma sociedade isenta de privilégios hereditários e de estamentos sociais, em prol de um ideal da soberania da lei enquanto expressão da vontade unida do povo.

É preciso apontar de antemão que Kant visa elaborar um conceito de república conforme ao Direito, isto é, uma república pura ou *noumenica*. Esta república é um ideal que irá se regular pelo espírito do contrato originário em que a lei ordena por si própria e não está na dependência de nenhuma pessoa em particular e nem das condições históricas. Por isso, enquanto ideal, ela é uma idéia regulativa, de modo que as repúblicas fenomênicas devem ir gradativamente se aprimorando no espírito do republicanismo em direção à república *noumenica* que é a idéia regulativa de república, isto é, uma república conforme a letra (Cf. AA 06:341).

1. A idéia de Estado e o contrato originário

A fundamentação do Estado segue a idéia do contrato originário que é uma idéia da razão prática pura *a priori* e que independe de toda a experiência. Neste sentido, diferentemente de Locke que pensava o contrato como um evento

histórico que deveria ter ocorrido realmente no tempo² – uma fundamentação empírica nos termos kantianos –, para Kant ele é uma idéia que a razão se põe para dar legitimidade racional ao Estado. Admitir uma existência fática seria, para Kant, admitir razões de ordem não racionais – *a priori* – o que parece ir contra o intuito kantiano que é o de fundamentar *a priori* o Estado.

A idéia de contrato originário apresentada por Kant está embasada na idéia Rousseauiana de vontade geral, uma idéia que não significa a mesma coisa que a vontade de todos ou da maioria. Na expressão de Rousseau, “Há comumente muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral. Esta se prende somente ao interesse comum; a outra, ao interesse privado, e não passa de uma soma das vontades particulares” (ROUSSEAU, 1999, p. 91). Note-se que a vontade de todos pode ser apenas a soma das vontades particulares, sendo uma soma de vontades empíricas que não necessariamente seguem os princípios racionais. Por sua vez, a vontade geral é aquela baseada no interesse da razão, no interesse comum. Em outros termos, a existência do Estado está pautada em um princípio racional que é o interesse comum e é este interesse que lhe garante legitimidade. Não obstante seja o intento kantiano o de fundamentar o Estado a partir da idéia *a priori* de um contrato originário e independentemente das condições históricas, no entender de Bobbio, isso priva o próprio contrato de uma eficácia prática como luta política para reivindicar uma possível ilegitimidade do Estado.

A idealização do contrato social é ao mesmo tempo a sua exaustão. Levando às extremas conseqüências o processo de racionalização da idéia do contratualismo que tinha iniciado

² Bobbio observa que para Locke o contrato tinha necessariamente um significado político bem preciso, pois a historicidade representava um critério empírico para distinguir os Estados legítimos dos ilegítimos. Assim, a partir da legitimidade conferida ao Estado pela historicidade do contrato, se poderia conceder aos cidadãos um direito de resistência legítimo às leis injustas ou a um governo tirânico. (cf. BOBBIO, 1997, p.127-128).

com o iluminismo, Kant o esvazia de qualquer conteúdo positivo e de qualquer força prática (BOBBIO, 1997, p. 129).

Por outro lado, Höffe pensa justamente o contrário. Para ele, o contrato social entendido como um princípio racional possibilita a crítica de qualquer discriminação jurídica em virtude de sexo, raça, crença, sendo a vontade geral o critério dos direitos humanos na medida em que estes têm origem pré-estatal, mas que só poderão ser garantidos pelo próprio Estado (HÖFFE, 2005, p. 257).

É por isso que - como Kant observa na *Metafísica dos Costumes* - não cabe ao povo ficar perscrutando sobre a origem do poder supremo, mas enquanto povo, já deve se considerar já unido sob uma vontade universalmente legisladora.

Uma lei que é tão sagrada (inviolável) que, considerada com um propósito prático, é já um crime só o pô-la em dúvida e assim suspender momentaneamente o seu efeito, sendo representada como tendo que proceder não de homens, mas sim de algum legislador supremo e irrepreensível, e é este o significado da proposição: 'toda a autoridade provém de Deus', que enuncia não um fundamento histórico da constituição civil, mas uma idéia como princípio prático da constituição (AA 06: 319).

Todavia - como observa Barbieri - sob um ponto de vista histórico o Estado Civil é resultado da violência de um usurpador que se estabelece como soberano e como causa unificadora das vontades. Sendo assim, deste ponto de vista, o contrato não antecede o Estado Civil. Aliás, neste sentido, se podemos falar em contrato originário, é sempre posteriormente ao surgimento do Estado. Portanto, mais que uma idéia fundadora e constitutiva do Estado Civil, o contrato originário - enquanto idéia da razão - serve como idéia regulativa com indubitável realidade prática, que obriga o legislador a promulgar leis como sendo originárias da vontade unida do povo (Cf. DURÃO, 2004, p. 13-15). Como Kant bem observa, o contrato serve mais como um princípio orientador das relações externas entre os homens para saírem do estado de natureza e entrarem no Estado Civil, uma vez que no estado

de natureza já existe um meu e um teu provisórios. Nas suas palavras,

Se antes de entrar no estado civil não se quisesse reconhecer nenhuma aquisição como legal, nem sequer provisoriamente, então aquele estado seria ele mesmo impossível. Porque, no que à forma diz respeito, as leis sobre o meu e o teu no estado de natureza prescrevem precisamente o mesmo que prescrevem no Estado Civil conquanto este esteja concebido somente de acordo com conceitos racionais puros: só que neste último são oferecidas as condições sob as quais aquelas leis alcançam efetivação (AA 06: 313).

O contrato é uma idéia da razão que nos orienta na estruturação Estado Civil e na criação de leis de acordo com a vontade unificada do povo. Assim sendo, o meu e o teu exteriores - que no estado de natureza eram provisórios - poderão agora ser garantidos peremptoriamente. Mas, de um modo geral, podemos compreender esta garantia do meu e do teu exteriores como a garantia da própria liberdade externa baseada no princípio universal do direito. De acordo com Tonetto, “Para Kant, o Estado não é só um meio para se garantir o interesse privado, mas para se chegar à condição de coexistência de liberdade de todos” (TONETTO, 2010, p. 158). Em outros termos, no Estado teremos a possibilidade da justiça distributiva e ao mesmo tempo a garantia de nossa liberdade externa, definida por Kant como a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior que não àquela a que possamos dar nosso consentimento (Cf. KANT, 2008, p. 25). Sendo assim, conforme expressa Kant, “todos (*omnes et singuli*) renunciam à sua liberdade exterior, para a recuperar de seguida como membros de uma comunidade, quer dizer, como membros do povo considerado como Estado” (AA 06: 315). Por isso que o Estado é constituído pela unidade das pessoas sob leis jurídicas, na medida em que são leis *a priori* e resultam dos conceitos externos do direito em geral, sendo este um Estado ideal, tal como deve ser segundo os princípios da razão, idéia esta de Estado que serve de norma a toda a associação efetiva de um corpo político (Cf. AA 06:313).

Kant entende que o Estado Civil é o garantidor da justiça, uma vez que no estado de natureza não existe uma terceira pessoa para dirimir as contendas entre os iguais, ficando o estado de natureza desprovido do Direito para regular as liberdades. Não que o estado de natureza seja um estado de guerra constante, pois o próprio Kant admite que há nele um direito provisório, mas fundamentalmente o estado de natureza não tem como garantir o direito e por isso ele é, na sua essência, um estado de injustiça, uma injustiça no nível máximo, uma vez que não pode garantir o direito. Por isso ele é concebido como um estado provisório e está implícita na sua natureza a necessidade de se transformar em Estado Civil para garantir o direito natural. Como observa Bobbio, “O estado civil nasce não para anular o direito natural, mas para possibilitar seu exercício através da coação” (BOBBIO, 1997, p.120). Portanto, no estado natural as relações são possíveis e legítimas - conjugal, familiar, doméstica etc - e não dependem da existência do Estado Civil. Mas, por sua vez, as relações jurídicas não são seguras. Da mesma forma, embora já existam direitos, eles não poderão ser garantidos e por isso é um dever da razão entrar no Estado Civil (AA 06:306). Conforme expressa Bobbio, “...é um dever moral, uma vez que é ação que visa não satisfazer interesses ou evitar prejuízos, mas alcançar um estado de justiça que suprime o estado de natureza, injusto e imoral” (BOBBIO, 1997, p. 123). Notemos que em Kant o estado natural é um estado hipotético, um experimento mental e não um fato histórico ocorrido em sociedades primitivas.

Ao tentar fundamentar o Estado na razão como sendo ele uma idéia da razão prática – um Estado formal – Kant o contrapõe ao estado paternalista, muito comum ao absolutismo, em que o governante era tido como pai e tratava cada súdito como menor, isto é, não como cidadão ativo e participante da república. Porém, o principal problema do estado paternal é que facilmente se torna um Estado despótico por não vincular a justiça à autoridade da lei, mas ao arbítrio do governante. Por isso, para Kant o verdadeiro governo é o pa-

triótico, aquele que trata os súditos como cidadãos, de acordo com as leis de sua independência, de modo que a vontade de cada súdito não dependa da vontade de outrem (Cf. AA 06:317).

Essa diferenciação é fundamental porque em Kant vemos a constituição de um Estado de direito com garantias jurídicas pré-estabelecidas de modo que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade de todos conforme uma lei universal. Deste modo, a justiça distributiva é baseada na lei da razão, naquela lei que cada cidadão dá o seu livre consentimento. Por isso, ao Estado não cabe mais favorecer a felicidade dos súditos, mas regular as liberdades no seu uso externo. É um Estado formal e não um Estado baseado na matéria.

Na Doutrina do Direito e na Paz Perpétua Kant apresenta os princípios que fundamentam o estado republicano, quais sejam, a liberdade legal, a igualdade civil e a independência civil (AA 06: 314). No tocante à liberdade Kant aponta que ela é a “autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquela a que eu puder dar meu assentimento” (KANT, 2008, p.25). Observe que esta idéia de liberdade está ligada à idéia republicana de liberdade positiva, liberdade de seguir a lei que o cidadão deu o seu consentimento. Mas, ao mesmo tempo é reafirmada aqui a mesma liberdade do estado de natureza em que cada um persegue os próprios fins, cabendo ao Estado a garantia desta liberdade – liberdade negativa e mais próxima do liberalismo. Neste sentido, garantir a liberdade, segundo Tonetto, significa que “...a autoridade do Estado só pode interferir na liberdade externa dos indivíduos quando um direito recíproco for violado, a saber, quando o direito à liberdade for impedido” (TONETTO, 2010, p. 165).

Por sua vez a igualdade diz respeito à possibilidade jurídica de não poder ser obrigado pelos outros a mais do que pode obrigá-los e assim reciprocamente (Cf. KANT, 2008, p. 25). Temos aqui no tocante à igualdade uma possibilidade de todos serem tratados de maneira igual perante a lei, independente da classe a que pertencem. Esta é o que denominamos

de uma igualdade formal. Kant acredita que as pessoas possam ascender pelo próprio mérito, assim como as funções dentro do Estado devem ser galgadas pelo mérito, o que equivale a admitir uma igualdade de oportunidades. Não obstante, ele não faz referência a uma igualdade material.

O terceiro princípio – independência – visa estabelecer a igualdade política dos cidadãos. E aqui já podemos antever uma questão polêmica em Kant, pois a independência diz respeito ao sufrágio e nem todos têm direito ao voto. Só os economicamente independentes, aqueles que possuem propriedade, um ofício ou um cargo público poderão votar e participar ativamente da vida da república. Por isso, alguns cidadãos serão ativos e outros passivos. Os passivos são, de modo geral, aqueles que não têm a subsistência material garantida como o aprendiz, o serviçal, o menor, a mulher e por isso não poderão votar. Estes têm uma existência como inerência e, portanto, carecem de personalidade civil (Cf. AA 06: 314-315)

Em termos gerais podemos compreender que a independência política tem como sua subsidiária a econômica. Sendo assim, embora muitos sejam plenamente capazes do ponto de vista das faculdades racionais, não são considerados aptos para exercerem a cidadania. Temos aqui uma clara interpolação de um princípio material com uma idéia *a priori* de Estado, isto é, Kant lança mão de um argumento de ordem empírica para tentar fundamentar um princípio de ordem *a priori*. Como observa Höffe, “Mas o que não pode convencer é derivar de certa posição econômica (ajudante, serviçal...) ou do sexo (mulheres), portanto, de circunstâncias de direito privado ou até biológicas uma discriminação no âmbito do direito público, a cidadania meramente passiva” (Cf. HÖFFE, 2005, 258). Por outro lado, há autores como Pinzani que procuram dar uma explicação para o problema afirmando que quando os cidadão não são economicamente independentes facilmente se deixarão levar pela heteronomia política, isto é, facilmente poderão vender seu voto (Cf. PINZANI, 2000, p. 133). Em outros termos, no seu entender, kant estaria sugerindo que o clientelismo político parece somente fazer parte

da categoria dos cidadãos economicamente dependentes - o que nos parece um posicionamento parcial ou até ingênuo - além de pressupor que somente os economicamente independentes se dedicam ao bem comum, o que também pode ser questionado.

Embora possamos encontrar argumentos plausíveis acerca dos motivos de Kant ter feito esta afirmação, o problema de ordem metodológica permanece. Mesmo assim, como Kant aposta no mérito e acredita no desenvolvimento pessoal, ele afirma que é possível a um cidadão passivo passar para a condição de ativo e assim ser um cidadão em pleno sentido quando ascende economicamente. Contudo, fica em aberta ainda a questão da mulher que nos parece ser uma questão de gênero e não propriamente uma questão econômica. Em sendo uma questão de gênero, ela precisaria deixar de ser mulher para ser uma cidadã ativa, o que constitui um problema insolúvel e evidencia um preconceito de ordem empírica dificultando a teoria kantiana.

2. A idéia de república e a divisão dos poderes

Entramos agora no núcleo de nosso trabalho que é precisamente a tentativa de entender a idéia de república em Kant, o que implica compreender a idéia de soberania e a divisão dos poderes.

Em *À Paz Perpétua*, esclarecendo que não se deve confundir a constituição republicana com a democrática, Kant irá diferenciar a forma de um Estado (*civitas*) da forma de governo. Quanto à forma, o Estado se diferencia segundo a diferença das pessoas que detêm o poder de Estado, chamada também de forma da soberania. Neste sentido, há somente três formas possíveis: quando um detém o poder - autocracia ou poder do príncipe; quando alguns detêm o poder - aristocracia ou poder da nobreza; e finalmente quando todos detêm o poder - democracia ou poder do povo (Cf. KANT, 2008, p.27-28). Já quanto à forma de governo, ele pode ser um poder exercido republicanamente ou despoticamente. Em outros

termos, Kant está diferenciando quem é o portador do poder - quem detém a soberania - de um método ou maneira de exercer o poder que são o republicanismo e o despotismo. Para Kant, mais importante que a forma de Estado é a forma de governo, pois ou o Estado é governado republicanamente - de acordo com as leis - ou ele é despótico. Por isso é compreensível a sua afeição à monarquia republicana, uma vez que para ele a melhor forma de se conduzir um Estado é pela máxima representatividade e a monarquia possui o grau máximo de representatividade.

Ao falarmos em monarquia é preciso esclarecer que monarquia não é sinônimo de autocracia. O autocrata é aquele governo que faz a lei e a executa, detém o poder legislativo e também o executivo, sendo, portanto, um governo despótico, porque não há divisão das funções no poder. Por sua vez a monarquia pode ser despótica ou não. Quando nela vigora a divisão de poderes (executivo, legislativo e judiciário) teremos uma monarquia republicana. Já quando não há esta divisão, o monarca pode ser considerado despótico, pois ele mesmo faz a lei e a executa, de modo que sua vontade é a única que acaba vigorando. Kant fala também que a democracia pode ser despótica quando não é representativa³. No fundo, para Kant toda forma que não for representativa não é uma forma autêntica de governo, pois o legislador e o executor não podem ser uma única e mesma pessoa. E como já apontamos, sua preferência pela monarquia se deve à sua máxima representatividade. Nas suas palavras,

...quanto menor o número de pessoal do Estado (número de dirigentes), maior, em contrapartida, a sua representação, tanto mais concorda a constituição de Estado com a possibilidade do republicanismo e pode esperar alcançar-se finalmente a ele por reformas graduais. Por essa razão é mais difícil na aristocracia

³ A democracia é um despotismo porque está fundada sobre um poder executivo onde todos decidem e até mesmo contra um (aquele que não consente), por isso quando essa maioria decide - pois não são todos - isto está em contradição com a vontade geral consigo mesma e com a liberdade. (Cf. KANT, 2008, p.28)

do que na monarquia, porém impossível na democracia, alcançar de outra forma que não por revolução violenta a constituição jurídica perfeita (KANT, 2008, p. 29).

Temos aqui uma recusa explícita da democracia, dando a entender que a democracia representativa é mais aceitável que a direta, embora para ele ambas sejam recusáveis, inclusive a própria aristocracia seria preferível à democracia. Todavia, há autores como Christine (Cf. KORSGAARD, 2009, p. 543). e Salgado (Cf. SALGADO, 2009, p. 41), que pensam haver no ideal de república kantiano maior proximidade com as democracias participativas modernas. Contudo, esta nos parece uma questão problemática porque Kant faz uma diferença entre república *noumenon* e república enquanto fenômeno. Pode-se dizer que enquanto ideal regulativo as democracias modernas até se aproximam mais da república *noumênica*, mas disso não se segue necessariamente que o ideal de república preconizado por Kant fosse um ideal democrático. Seu ideal de república está baseado numa idéia de uma vontade legisladora de acordo com a razão universal e não numa vontade empírica da maioria. Em outros termos, a democracia pode até se aproximar do ideal de uma vontade legisladora comum, mas nos termos de Kant ela pode ser até mesmo mais despótica que a monarquia quando não segue o princípio da vontade geral.

Com este pano de fundo, podemos passar agora ao conceito fundamental da república kantiana que é divisão dos poderes. Note-se que a divisão dos poderes faz parte da forma de governo – a república – e não da forma de Estado. Assim, esta divisão se opõe à forma despótica, podendo estar veiculada a qualquer das três formas de Estado. De acordo com a *Metafísica dos Costumes*, os três poderes representam a vontade universal unificada que se ramifica em três pessoas: o soberano (legislador), o executivo (na pessoa do governante) e o judiciário (na pessoa do juiz) que atribui a cada um o que é seu de acordo com a lei. Kant compara esta divisão com um silogismo em que a premissa maior contém a lei da vontade legisladora; a premissa menor contém o preceito para se

proceder em conformidade com ela; e a conclusão contém o veredicto judicial sobre o que é direito em cada caso (Cf. AA 06:313).

Kant ressalta que os três poderes estão coordenados entre si como pessoas morais, sendo um complemento do outro; estão ainda subordinados, de modo que um não pode ocupar a função do outro, pois possui o seu próprio princípio. Assim sendo, continua Kant, “...a vontade do legislador (*legislatoris*), no que se refere ao meu e ao teu exteriores, é insusceptível de reparo (irrepreensível), a faculdade executiva do governante supremo (*summi rectoris*) é incontestável (irresistível), e que o veredicto do juiz supremo é irreversível (inapelável)” (AA 06:316).

É importante frisar que o poder soberano pertence ao povo como expressão da vontade legisladora universal. Assim, o poder legislativo cabe à vontade unida do povo. É por isso que, no entender de Kant, o povo não pode causar injustiça contra si próprio, pois a lei emana de sua vontade legisladora universal. Como ele mesmo expressa, “...só a vontade concordante e unida de todos, na medida em que decide cada um o mesmo sobre todos e todos decidem o mesmo sobre cada um, por conseguinte, só a vontade geral coletiva do povo pode ser legisladora” (AA 06:314). Kant vai mais além dizendo que cabe ao legislador apenas legislar e ao governante governar submetido à lei enquanto expressão da vontade legisladora do povo. “O soberano do povo (o legislador) não pode, pois, ser ao mesmo tempo o governante, uma vez que este está submetido à lei e obrigado por ela, por conseguinte, por um outro, o soberano.”⁴(AA 06:317).

Kant vai além afirmando inclusive que o povo – enquanto legislador – pode retirar o poder ao governante, demiti-lo ou reformar a sua administração, mas jamais puni-lo, “porque este seria, por seu turno, um ato do poder executivo, ao qual cabe em última instância o poder de, em conformida-

⁴ É importante atentarmos porque Kant fala de povo em 2 sentidos. Povo enquanto vontade legisladora – enquanto soberano no plano *noumênico* – e povo enquanto conjunto dos súditos – âmbito *fenomênico*.

de com a lei, exercer a coerção, mas que estaria ele próprio submetido a uma coerção, o que é em si contraditório”⁵ (AA 06:317). Sendo assim, o povo, expressando a sua vontade por meio do legislativo, pode corrigir e até mesmo depor o governante, o que evidencia que para Kant o poder está nas mãos do povo enquanto vontade legisladora. Por outro lado, o soberano – o próprio povo – tem apenas direitos e nenhum dever perante os súditos. Como ele bem expressa, aos súditos cabe “o dever de obedecer ao poder legislativo atualmente existente, qualquer que seja a sua origem” (AA 06:319). A única forma dos súditos reclamarem é através de queixas, porém não podem opor resistência ativa, devendo utilizar como mediação o próprio parlamento, uma vez que Kant entende que os parlamentares são os guardiões da liberdade dos súditos e dos seus direitos. Em outros textos, Kant admite uma resistência passiva apenas, jamais concedendo ao povo um direito de desobediência, sedição ou mesmo de rebelião. A perspectiva kantiana é a de que qualquer ato de desobediência estaria negando a validade da própria lei que emana da vontade geral. Num plano *noumenico* isto é plausível, uma vez que não há nenhum comprometimento com leis positivas e nem com decretos. Contudo, como vimos na nota 4, ele mesmo confunde o poder que emana da vontade legisladora do povo com o poder que emana do governante. Além disso, este formalismo do Direito acaba por dizer muito pouco a uma república fenomênica, pois as leis normalmente estão em débito com o princípio de uma vontade universalmente legisladora.

Ao poder executivo – seja pessoa física ou moral – cabe nomear os magistrados e administrar o Estado. As suas dispo-

⁵ Mais adiante em nota Kant explica que é contraditório o povo punir o soberano porque é ele quem faz a lei e fazendo isso estaria indo contra o próprio Estado de direito e negando a própria validade da lei. Contudo, equivocadamente usa o termo “soberano” para se referir ao governante (executivo) dando a entender que o monarca(governante) é o soberano. Kant fala ainda do monarca como se estivesse acumulando as funções legislativa e executiva, o que é contrário à sua idéia de república que é justamente a divisão das funções.. (cf. AA 06:322).

sições são decretos e não leis, pois se referem a casos particulares, até porque o governo não legisla. Quem concentra as funções de governo e legislador é chamado de despótico em contraposição ao patriótico que trata os súditos como cidadãos, isto é, de acordo com as leis de sua própria independência, de modo que cada um se possua a si mesmo e não dependa da vontade de outrem. Com respeito aos juízes, nem o governante nem o soberano podem julgá-los como magistrados, mas somente investi-los nesta função (Cf. AA 06:316-317).

Finalmente Kant conclui que na unidade dos três poderes está a salvação do Estado, porém entenda-se esta salvação não como a felicidade dos súditos – o que já é possível no estado de natureza – , mas a máxima concordância entre a constituição e os princípios do Direito, situação esta que a razão nos obriga a aspirar por meio do imperativo categórico (Cf. AA 06:318).

3. Alguns impasses ao conceito de república

Até o presente está muito clara a defesa kantiana da república, a divisão dos poderes, as funções específicas de cada uma das pessoas morais. Enfim, como uma idéia *a priori* Kant parece traçar alguns princípios fundamentais que seriam comuns a qualquer república. Contudo, o texto kantiano não parece tão linear assim e aos poucos nos deparamos com alguns problemas na sua teoria. O intuito de Kant parece ser o de fundamentar um direito público *a priori*, independente das condições históricas. Contudo, por vezes – como já apontamos na diferenciação do cidadão ativo e passivo – ele passa da ordem *noumênica* para a empírica e às vezes também confunde os conceitos tornando assim a teoria problemática.

Tomando por base de análise o estudo de Westphal, ele tenta mostrar que a doutrina da divisão dos poderes é incompatível com a obediência absoluta, ou seja, a defesa kantiana da obediência absoluta compromete a tese da divisão dos poderes.

Primeiramente algumas vezes Kant confunde os poderes governamentais que ele havia distinguido. Na Doutrina do Direito, por exemplo, fala do governante como detentor do poder supremo executivo e legislativo sobre um povo, afirmação esta que viola o a sua definição de republicanismo. Além disso, Kant confunde por no mínimo mais três vezes autoridade legislativa do povo com atividade legislativa de um governante ‘soberano’⁶(Cf. WESTPHAL, 2009, p. 496). (Este é o mesmo tipo de problema que já havíamos identificado logo atrás na nota 4). Mais adiante observa Westphal que Kant novamente concentra em uma só as três pessoas morais (legislativo, executivo, judiciário). Nas suas palavras, “Kant afirma que estas três autoridades ‘são apenas as três relações da vontade unida do povo, que deriva *a priori* da razão’, e que estas autoridades são ‘uma idéia pura de um chefe de Estado’, onde tal idéia requer uma pessoa física ‘para representar a suprema autoridade no Estado’”⁷(WESTPHAL, 2009, p. 498).

Ao se referir à passagem em que Kant afirma que o governante deve ser considerado não um mero proprietário dos súditos – como alguém que possui uma coisa real – mas que os súditos pertencem a ele na qualidade de seu comandante supremo, westphal questiona: “que tipo de soberania pode ser atribuída ao povo que não apenas deve obedecer ao governante, mas que *pertence* ao governante? Certamente nenhuma” (Cf. WESTPHAL, 2009, p. 497). Sem dúvida de que ambas as posições de Kant são problemáticas. A da concentração em uma só as três pessoas morais é a mais problemática de todas porque justamente fere o núcleo do seu conceito de república, ou seja, uma república em que não há divisão de poderes não pode fazer jus ao próprio conceito. A segunda, por retirar do povo a própria liberdade de seguir a sua auto-legislação e ser definido como alguém que pertence ao seu governante como chefe supremo. Pertencer neste sentido significa que não é o povo o soberano, sendo-lhe retirada – em última instância - a

⁶ Conferir no texto de Kant: AA 06:371.

⁷ Conferir no texto de Kant: AA 06:338.

autonomia política. Parece-nos que há aqui sem dúvida um caráter no mínimo paradoxal no pensamento de Kant, em que por um lado afirma uma razão legisladora do povo que se dá a própria lei e, por outro, este mesmo povo como pertencendo ao governante; paradoxal ainda por preconizar uma república enquanto expressão da vontade legisladora universal que se expressa pelo equilíbrio dos poderes e, ao mesmo tempo, dar a entender que um governante concentra os três poderes numa só pessoa. Conforme o próprio Westphal complementa, “Uma vez que as três autoridades são exercidas por um único e mesmo oficial, não há nem ao menos uma distinção da razão que previne que a legislação seja dependente do chefe do executivo” (WESTPHAL, 2009, p. 498).

Seguindo o raciocínio de Westphal, Kant faz uma rígida divisão de poderes com uma supremacia do executivo (Cf. WESTPHAL, 2009, p. 500). Observemos que o sistema de freios e contrapesos era bem difundida na época por teóricos como Montesquieu que Kant bem conhecia. Contudo, Kant não utiliza este sistema na sua teoria, apenas aponta para três pessoas com funções distintas, mas que no fundo uma não tem o poder de limitar a outra. Em outros termos, os poderes podem ser até distintos, mas não podem se auto-limitar, o que gera sérios problemas para a teoria da divisão dos poderes, uma vez não existe a possibilidade de um poder julgar o outro quando este ultrapassa os limites legais, como temos nas democracias modernas. E este é um problema fundamental num regime republicano que Kant parece ignorar.

Além disso, ressalta Westphal, embora Kant aponte que o povo pode reclamar ao governante mudanças na constituição através do legislativo, ele não se dá conta de que a rígida separação dos poderes sem o sistema de freios e contrapesos resulta numa supremacia do executivo em relação aos demais poderes. Como Kant ressalta, o povo detém somente o poder legislativo (Cf. AA 06:319). Sendo assim, comenta Westphal,

O argumento de Kant contra a resistência ou rebelião resulta em que o povo tenha apenas autoridade legislativa. Reprimir o executivo requereria uma ação executiva, no entanto, isso ul-

trapassa os limites dos poderes legítimos do soberano legislativo. Assim, o povo, que é legislador soberano, não pode reprimir o chefe do executivo. A supremacia que Kant confere ao governante de fato o coloca acima da lei⁸ (WESTPHAL, 2009, p. 501).

O que Westphal está sugerindo é que, no limite da questão, o executivo pode se tornar um poder despótico, pois o legislativo efetivamente não pode limitá-lo, pois para isso precisaria estar imbuído da função executiva, o que não seria possível pela divisão das funções dos poderes estabelecida por Kant, cabendo ao legislativo legislar, e, ao executivo, fazer cumprir a lei. Uma vez que o executivo pode usar o recurso dos decretos para governar – embora Kant não explicita o teor desses decretos – ele pode agir sem parâmetros definidos e sem possibilidade de ser coagido. Por isso, para Westphal, o problema de Kant é pressupor que desobedecer o executivo significa negar o ordenamento jurídico, quando na verdade negar o ordenamento jurídico seria negar a obediência à lei. É a lei que provém da vontade geral e não a pessoa do executivo, embora este – enquanto pessoa moral – seja também expressão da vontade unida. Contudo, enquanto pessoa física o executivo pode cometer as maiores atrocidades sem que possa ser punido tais atos. Este é mais um daqueles problemas já apontados, quando Kant ao tratar a teoria num plano *noumênico* não percebe as implicações no âmbito fenomênico, gerando conseqüências que dificultam a coerência interna da teoria da república. É a partir de exemplos como estes que muitas vezes Kant é acusado de um formalismo teórico que não se pode aplicar a nenhuma realidade concreta.

Sem dúvida de que admitir um direito de resistência à lei ou de revolução constitucionalmente garantido talvez seja uma idéia contraditória. Contudo, admitir isto não significa negar também a idéia de mecanismos auto-corretivos internos à própria república, como o exemplo uma corte constitucional como temos nas modernas democracias, que para Westphal é

⁸ Conferir no texto de Kant, AA 06: 319.

um instrumento de fundamental importância para julgar as disputas entre o governante e o povo. Neste sentido, Kant confunde a pessoa física do governante – sujeita a erros – com a pessoa moral. Portanto é justo obedecer e não sublevar, quando os decretos promulgados pelo governo possam passar pelo crivo de um parlamento de representantes do povo (Cf. WESTPHAL, 2009, p. 504-505).

No tocante ainda ao dever de obediência, fazendo referência ao texto em que Kant afirma que toda mudança na constituição deverá ser feita através de reforma, reforma esta que cabe apenas ao próprio executivo (Cf. AA 06:320), na esteira de Westphal, Travessoni defende a tese de que, em última instância, o legislador não pode fazer nada que impeça a ação de um governo despótico, pois o legislador, por sua natureza especificamente legisladora, não possui o poder de coagir, pois toda a sua tentativa de limitar a ação do executivo pode ser apenas passiva. Por outro lado, cabe ao governante executar as leis que o legislativo elabora. Contudo, também em última instância é o governante quem decide se a lei entrará em vigor ou não. Sendo assim, se o legislativo elabora leis ilegais ele pode ser punido pelo executivo, pois este é a autoridade suprema no uso da força, embora normativamente esteja abaixo do legislativo. Portanto, conclui Travessoni, “já que o executivo é a fonte suprema da coação, é irrelevante, na prática, que o legislador seja a fonte suprema do poder” (TRAVERSSONI, 2009, p. 574). Em outros termos, parece que embora Kant atribua um poder ao povo que se expressa por meio do legislativo para limitar o governante, este poder é inoperante, pois na prática quem detém o poder da coação é exclusivamente o executivo.

Dando mais um passo em nossa discussão sobre os problemas surgidos no interior da teoria do direito público, Christine nos apresenta a questão sobre os critérios para se considerar um Estado legítimo. Lembremos que o contrato originário não é considerado por Kant um evento histórico, mas uma idéia regulativa que a razão se põe a partir da qual pressupõe legitimidade a um Estado constituído. Kant parte

do pressuposto de que a criação do Estado é um imperativo da razão e que o estado natural é, por definição, um estado de injustiça, porque a justiça só existe onde há governo. Com este pano de fundo, a pergunta que surge então é: afinal, todo Estado pode ser considerado legítimo?

De acordo com a leitura de Christine, “...todos os governos devem ser considerados legítimos. Isto é, quaisquer decisões de um regime são a voz da vontade geral de seu povo; e seus métodos para tomar tais decisões devem ser considerados aqueles com os quais o povo concordou” (KORSGAARD, 2009, p. 517). Esta posição é no mínimo intrigante, porque até mesmo um Estado absoluto pode ser por ela justificado. Contudo, Christine lê Kant como um procedimentalista no sentido de que a realização do Estado deve ser visto como um procedimento. Ela argumenta que, por exemplo, quando adquirimos um objeto, estamos pressupondo uma série de transações legítimas que fizeram com que este objeto chegasse até nós - embora não tenhamos como comprovar a legitimidade desta série - e assumimos que de fato aquilo que temos em mãos é uma propriedade legítima. Da mesma forma pensa Kant a respeito do Estado. Para ele não há como verificar a história factual e por isso temos que assumir que os Estados existentes são legítimos, como se houvessem se originado de contratos sociais. O próprio Kant chega a afirmar que é criminoso até mesmo pesquisar a origem de um governo se o objetivo é questionar a sua legitimidade. Assim, no entender de Christine, a legitimidade de um Estado é dada pelos procedimentos que ele possui, não importando se são justos ou não. Nas suas palavras, “Se alguém tem autoridade suficiente para fazer e executar leis, e o povo está vivendo, agindo e se relacionando uns com os outros sob essas leis, então essa é a sua vontade geral” (KORSGAARD, 2009, p.543). Em outros termos, Christine nos aponta que para Kant qualquer Estado em que haja um governo constituído é um Estado legítimo, pois ali existe a possibilidade da justiça distributiva e, consequentemente, a coordenação das liberdades. Conforme ele expressa em *À Paz Perpétua*, “...uma constituição jurídica,

ainda que somente em pequeno grau conforme ao direito, é melhor do que nenhuma”.(KANT, 2008, p. 62).

Contudo, é preciso entender que embora Kant julgue legítimos os Estados governados autocraticamente, de um ponto de vista histórico, ele acredita num processo gradual de reformas do próprio Estado em direção à república *noumenica*. Embora conforme a letra o Estado seja ainda autocrático, deve ser conduzido no espírito do republicanismo. Como ele mesmo expressa, “...é dever dos monarcas, embora reinem autocraticamente, governar, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i. e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade...” (KANT, 1993, p. 109).

Deixando de lado agora a perspectiva histórica de Kant que acredita num progresso em direção à república ideal, mesmo assim a dificuldade permanece em virtude do formalismo da idéia de República. Para Salgado, a vontade livre que instaura a república é importante no âmbito da *Aufklärung*, como tentativa de superar o intelectualismo da filosofia do entendimento. Contudo, é um superar mecânico, pois enfoca aquela maioria no pensar e não no agir, porque embora a república kantiana seja participativa na criação da lei que vai obrigar a todos, acaba sendo uma república despótica quando efetivada pela vontade da maioria (Cf. SALGADO, 2009, p. 77). Em outros termos, Salgado está aludindo novamente ao formalismo da teoria kantiana em que o plano *noumênico* pode ser apenas um horizonte regulativo que não tem nenhuma incidência prática. Como ele bem expressa,

Se Kant, por um lado, introduziu definitivamente o conceito de liberdade como conteúdo da igualdade que até então definiu a justiça, esse conteúdo e essa igualdade permanecem, contudo, abstratos, pois a cisão fenômeno-*noumenon* isola o ético na esfera inteligível, longe de toda impureza sensível (SALGADO, 2009, p. 77-78).

A conclusão a que chegamos é que de fato o intento de Kant é fundamentar uma idéia de república a partir de conceitos do Direito *aprioristicamente*. Da mesma forma postula uma

idéia de república que serve como ideal regulativo das repúblicas fenomênicas que devem ir paulatinamente, por meio de reformas graduais, se aproximando deste ideal em que a lei que provém da vontade geral é soberana. Contudo, por vezes confunde os poderes e acaba dando uma primazia e concentrando no executivo as funções dos demais poderes. Parece também não se dar conta de que a sua divisão de poderes é uma divisão estática e rígida, de modo a não permitir um sistema de freios e contrapesos. Além disso, por vezes usa argumentos de ordens empíricas para fundamentar conceitos *a priori*. Mas talvez o que soa mais problemático ainda é sua recusa a qualquer tipo de desobediência ou contestação à autoridade da lei, o que causa estranhamento numa época em que justamente os teóricos da política se preocupavam com a limitação do poder dos governos.

Referências bibliográficas

BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Immanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

DURÃO, A. B. A fundamentação kantiana do Estado de Direito. In: *Revista Filosófica*, n. 24, Lisboa, 2004, pp. 5-20.

Höffe, O. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins fonts, 2005.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. 2. ed. Lisboa: Fundação Clouste Gulbenkian, 2011.

_____. *À paz perpétua*. Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. Questão renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor? In: *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1993. pp. 95-112

KORSGAARD, C. M. Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito à revolução. In: TRAVESSONI, A. *Kant e o direito*. Mandamentos: Belo Horizonte, 2009. PP. 517-562.

PINZANI, A. Il cittadino autonomo tra educazione ed emancipazione. In: MONETTI, M., PINZANI, A. *Diritto, politica e moralità in Kant*. Milano: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2000, pp. 129-137.

ROUSSEAU, J. J. *Contrato social*. Vol. 01. Livro segundo. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

SALGADO, J. C. Kant: revolução e reforma no caminho da constituição republicana. In: TRAVESSONI, A. *Kant e o direito*. Mandamentos: Belo Horizonte, 2009. pp. 41-85.

TONETTO, M. C. *Direitos humanos em Kant e Habermas*. Florianópolis: Insular, 2010.

TRAVESSONI, A. É consistente a defesa de Kant da obediência absoluta à autoridade? In: TRAVESSONI, A. *Kant e o direito*. Mandamentos: Belo Horizonte, 2009. pp. 563-581.

WESTPHAL, K. R. Republicanismo, despotismo e obediência ao Estado: a inadequação da divisão de poderes de Kant. In: TRAVESSONI, A. *Kant e o direito*. Mandamentos: Belo Horizonte, 2009. pp. 487-516.

O ARGUMENTO KANTIANO DE GENSLER A FAVOR DA PROIBIÇÃO DO ABORTO

Rafael Alberto S. d'Aversa¹

1. Introdução

Um dos problemas filosóficos mais discutidos da bioética – o ramo da ética aplicada que se ocupa de questões morais suscitadas pela prática médica e biológica – é o de saber se, e em que situação, o aborto é moralmente permissível. É comum a utilização das expressões “pró-escolha” e “pró-vida” para referir, respectivamente, àqueles que defendem a permissibilidade do aborto e os que a negam². Tipicamente, os defensores da posição pró-vida argumentam que fazer um aborto é como assassinar um de nós, dado que os fetos também são seres humanos e, portanto, possuem o direito à vida. Já os proponentes da posição pró-escolha sustentam que o aborto é moralmente permissível porque os fetos, pelo menos

¹ Universidade Federal de Santa Catarina

² A tais expressões – “pró-vida” e “pró-escolha” – são por vezes acrescentados os termos “moderado” e “radical” para caracterizar o grau de força com que as posições são defendidas. Por exemplo, se uma pessoa defende a permissibilidade do aborto em todas as situações e outra a proibição em apenas alguns casos, diz-se que a primeira está sustentando a posição pró-escolha radical e a segunda a posição pró-vida moderada.

até o momento em que começam a desenvolver a consciência e outras características ligadas a ela, não são pessoas. Esses dois argumentos, ou variações deles, são os mais utilizados nas discussões acerca da permissibilidade do aborto.

Um aspecto notável a respeito dessa discussão é o fato de ambas as posições serem aparentemente plausíveis. Mas este é um caso típico em que as aparências enganam. Isto se deve ao fato de que ambas possuem falhas que justificam a sua rejeição, dado que os argumentos mais comuns usados para sustentá-las não resistem a um exame crítico rigoroso. Por exemplo, a plausibilidade inicial do argumento pró-vida é que ele se baseia no princípio de que todos os seres humanos possuem direito à vida. Embora pareça bastante razoável, há um problema com esse princípio devido à ambiguidade da expressão “ser humano”. No primeiro sentido – o sentido biológico – os fetos são seres humanos, já que nesse caso a expressão se refere a qualquer indivíduo pertencente à espécie *Homo sapiens*. No segundo sentido – o sentido psicológico – os fetos não são seres humanos, já que nesta acepção “ser humano” se refere a indivíduos que pertencem à classe das pessoas³.

O problema do argumento pró-vida comum é que seja qual for o modo como interpretarmos a expressão “ser humano” ele não poderá ser sólido, uma vez que pelo menos uma de suas premissas será falsa. Se considerarmos a expressão “ser humano” no sentido biológico, então teremos uma

³ É um problema filosófico em aberto o de oferecer uma definição explícita bem-sucedida do conceito de pessoa. No entanto, há consenso acerca de que propriedades como a racionalidade e a consciência são suficientes para que um indivíduo seja uma pessoa. Isto porque nos casos paradigmáticos em que é correto aplicar este conceito a um indivíduo nota-se a posse de tais propriedades. No entanto, isto não quer dizer que a propriedade de ser uma pessoa seja necessária para ter direito à vida ou ser digno de consideração moral. A capacidade de sentir dor, por exemplo, é moralmente relevante e é possuída por animais como cães, gatos e porcos – os quais não são pessoas. Portanto, o ponto relevante não é saber se o feto é uma pessoa, mas se ele possui propriedades moralmente relevantes que tornam errado matá-lo.

boa razão para rejeitar o princípio, a saber, a de que a mera pertença a uma categoria biológica não é suficiente para conferir direito à vida a um indivíduo. Pois, ainda que o aborto de fetos humanos não seja moralmente aceitável, não o será pelo simples motivo de que eles pertencem à nossa espécie⁴. Por outro lado, se interpretarmos “ser humano” no segundo sentido, então a premissa de que os fetos são seres humanos tornar-se-á falsa dado que eles não podem ser considerados como membros da classe das pessoas.

O argumento pró-escolha comum surge da dificuldade enfrentada pelo argumento pró-vida anterior. Considere a seguinte formulação:

- P1** Os fetos não são pessoas.
- P2** Se os fetos não são pessoas, então o aborto é moralmente permissível.
- C** Logo, o aborto é moralmente permissível.

A primeira premissa é uma afirmação factual acerca dos fetos. Há boas razões para aceitá-la, pois, como vimos, os fetos não satisfazem condições suficientes para serem pessoas. Entretanto, o mesmo não ocorre com a segunda. Sua aparente razoabilidade é que se baseia na ideia de que a propriedade de ser pessoa é uma condição necessária para que algo seja digno de consideração moral. É evidente que as pessoas têm propriedades moralmente relevantes, mas isto não implica que só as pessoas as tenham. Um bom exemplo é o caso dos animais não humanos. Ainda que não sejam pessoas, os animais não humanos capazes de ter preferências são dignos de consideração moral. Por exemplo: um cachorro que tenta escapar de um agressor tem a preferência por não apanhar,

⁴ Defender que a pertença a uma espécie é *ipso facto* moralmente relevante é incorrer no que Peter Singer (2002) denomina “especismo”: o preconceito de espécie. Tal como a cor da pele ou a classe social, a espécie de um indivíduo não é um critério adequado para avaliarmos o seu estatuto moral. Por isso, não há boas razões para pensarmos que um indivíduo que pertence à nossa espécie será, apenas por esse fato biológico, passível de consideração moral especial.

pois isto lhe causa dor. E tal preferência é o bastante para tornar o ato de agredi-lo pelo menos *prima facie* errado. Isto mostra que, ainda que suficiente, ser uma pessoa não é condição necessária para que um indivíduo seja digno de consideração moral. Devido a isso, aquele que quiser defender essa versão do argumento pró-escolha terá de fornecer uma razão adicional a favor do princípio mais geral de que se um indivíduo não tem a propriedade de ser uma pessoa, então é moralmente permissível matá-lo.

Dado que os argumentos mais comuns a favor das duas posições parecem anular-se mutuamente, é difícil saber qual posição adotar. Nem o mero apelo à humanidade biológica dos fetos é suficiente para justificar a imoralidade do aborto, nem tampouco a constatação de que os fetos não são pessoas é suficiente para justificar a sua permissibilidade. Diante desse impasse, deve-se suspender o juízo? Ou, mais radicalmente, endossar o ceticismo acerca do problema moral do aborto? O filósofo americano Harry Gensler (1986) respondeu negativamente a esta questão defendendo uma versão da posição pró-vida que não enfrenta os problemas da versão comum. A próxima seção será dedicada à exposição da sua defesa.

2. O argumento kantiano de Gensler

Na seção anterior, procurou-se mostrar que tanto no argumento pró-vida comum, bem como no pró-escolha, costuma-se identificar uma propriedade moralmente relevante possuída pelos fetos para determinar quando é permissível matá-los. Por um lado, o argumento pró-vida comum procura apontar uma propriedade que é condição suficiente para se ter direito à vida (ser um ser humano) e, em seguida, mostrar que os fetos a satisfazem. Por outro lado, o argumento pró-escolha tenta identificar uma propriedade que é condição necessária para se ter direito à vida (ser uma pessoa) e, em seguida, mostrar que os fetos não a satisfazem. Como tentamos mostrar, ambos os argumentos enfrentam problemas que jus-

tificam a sua rejeição. Desse modo, alguém que pretenda avançar uma posição a favor ou contra o aborto terá de apresentar um argumento que não sofra dos problemas mencionados.

Aparentemente motivado por este impasse, Gensler (1986) defendeu outra versão da posição pró-vida. Mas é importante notar que sua estratégia é bem diferente daquela adotada nos argumentos acima apresentados. O filósofo americano não discute quais são as condições necessárias e suficientes que um indivíduo tem de satisfazer para ter o direito à vida, não oferece uma explicação do estatuto moral do feto, nem tampouco propõe uma definição do conceito de pessoa. Em sua defesa, Gensler recorre somente a um princípio puramente formal que revela condições básicas de consistência entre crenças morais. Tal princípio é uma versão da regra de ouro (RO) derivada de dois princípios éticos amplamente aceitos: os princípios da universalizabilidade (PU) e da prescritividade (PP).

O PU exprime a exigência de imparcialidade na ética. Nenhum agente pode ser considerado mais importante do que outro e, por essa razão, todos têm de estar sujeitos ao mesmo tipo de avaliação moral. Se proferirmos um juízo moral m na circunstância c , então *ceteris paribus* temos de fazer o mesmo juízo m na circunstância c' . Em outras palavras, se julgamos que seria permissível roubar o nosso vizinho, mas não seria permissível roubarem-nos em circunstâncias similares, então violamos PU. Não há boas razões a favor da ideia de que podemos fazer um juízo moral distinto simplesmente porque nós ou um amigo estamos envolvidos na situação. Se roubar um agente é errado num caso, então será errado em todos os casos similares. E isto é assim independentemente de quem seja o agente. Já PP determina que se mantenha as crenças morais em harmonia com os outros elementos de nossa vida moral: ações, intenções e desejos (cf. GENSLER, 1986, p.90). A ideia de que os juízos morais são intrinsecamente normativos e que, portanto, a prescritividade é uma de suas características principais, foi defendida por Hare (1952).

De acordo com o uso que Gensler faz desta ideia, se julgamos que não haveria problema em roubar o nosso vizinho, mas não admitimos a ideia de sermos roubados nas mesmas circunstâncias, então violamos PP.

A partir desses dois princípios, em que S é sujeito, A é ação e X uma variável que pode ser substituída por qualquer agente, Gensler formula as seguintes premissas:

- P1** Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer A a X , então acredita que seria moralmente permissível fazer-lhe A em circunstâncias similares. (Instância de PU)
- P2** Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer-lhe A em circunstâncias similares, então aprova a ideia de alguém fazer-lhe A em circunstâncias similares. (Instância de PP)

Dada a verdade dessas premissas, por silogismo hipotético, podemos derivar a versão gensleriana da regra de ouro:

- C** Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer A a X , então aprova a ideia de alguém fazer-lhe A em circunstâncias similares. (RO)

Para ver como esta versão da RO funciona, Gensler fornece um exemplo da sua aplicação:

- P1'** Se S é consistente e acredita que seria moralmente permissível roubar, então aprova a ideia de ser roubado em circunstâncias similares. (Instância de RO)
- P2'** S não aprova a ideia de ser roubado em circunstâncias similares.
- C'** Logo, se S é consistente, então não acredita que seria moralmente permissível roubar.

O objetivo desse argumento não é mostrar que a ação de roubar não é moralmente permissível, mas antes que não seria possível para S manter num sistema consistente a crença

de que o roubo seria permissível no caso de outras pessoas, mas não no seu próprio. Como afirma Gensler: “a conclusão diz respeito à consistência de se sustentar um juízo ético, e não ao seu valor de verdade. Uma pessoa que não se importasse de ser roubada poderia escapar da conclusão” (GENSLER, 1986, p.90 – tradução nossa). Nota-se que, em sua versão, a RO é apresentada como a principal condição que tem de ser satisfeita pelos agentes racionais que procuram possuir um sistema consistente de crenças morais⁵. Por essa razão, Gensler restringe o escopo de seu argumento contra o aborto antes de apresentá-lo:

No restante deste artigo, presumirei que o leitor não tem o desejo de ser roubado, cegado ou morto; se você adoraria que as outras pessoas lhe roubassem, cegassem ou matassem (ou não se importaria que lhe fizessem tais coisas) então a maior parte de minhas conclusões não se aplicarão a você (GENSLER, 1986, p.91 – tradução nossa).

No argumento acima, a regra de ouro é aplicada de forma bem-sucedida ao caso do roubo. Mas será que o mesmo se daria a respeito dos fetos? Antes de considerar o caso do aborto, Gensler nos convida a pensar na seguinte situação. Suponha que tivéssemos uma mãe sádica que, na ocasião em que estava grávida, pensou a respeito de se tomaria ou não uma droga cujo único efeito seria cegar o feto, de modo que a cegueira perdurasse por toda nossa vida (cf. GENSLER, 1986, p.92). Acharíamos moralmente permissível que nossa mãe tivesse tomado a referida droga? Parece plausível afirmar

⁵ Ter um sistema consistente de crenças morais é ter um sistema em que não há crenças morais conflitantes, isto é, um sistema em que todas as crenças moralmente relevantes possam ser todas verdadeiras ao mesmo tempo. Por exemplo, considere as crenças de que roubar o nosso vizinho é moralmente permissível e de que roubarem-nos em circunstâncias similares não é moralmente permissível. Dada a crença na regra de ouro, essas três crenças não são consistentes, ou seja, não podem ser verdadeiras ao mesmo tempo. Sendo assim, um agente que pretenda possuir um sistema consistente de crenças morais terá de abandonar pelo menos uma delas.

que a maioria de nós diria “não”. E, segundo RO, para sermos consistentes, seja qual for a resposta que dermos no nosso caso, teremos de responder o mesmo em todos os casos similares, seja quem for o feto.

Passemos, então, ao argumento kantiano de Gensler a favor da proibição do aborto. Para tanto, basta mudarmos o exemplo, substituindo a droga que cega por uma droga letal (cf. GENSLER, 1986, p.93):

- P1**” Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível abortar, então aprova a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.
- P2**” *S* não aprova a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.
- C**” Logo, se *S* é consistente, então não acredita que seria moralmente permissível abortar.

A segunda premissa pressupõe, tal como no caso do roubo, que a maior parte de nós não aprovaria a ideia de termos sido abortados. Como foi visto na citação anterior, o argumento de Gensler é direcionado para aqueles que a aceitam. Mesmo sem dispor de um estudo estatístico rigoroso, parece razoável afirmar que ela é verdadeira para a maioria das pessoas, mesmo aquelas que são a favor do aborto. Desse modo, se forem consistentes, essas pessoas abandonarão a crença de que o aborto é moralmente permissível.

Pelo fato de não dedicar especial atenção para explicar por que classifica o seu argumento como kantiano, fica claro que o interesse de Gensler é primariamente filosófico, e não histórico ou exegético. O termo “kantiano” é usado apenas para se referir a uma suposta analogia que há entre o imperativo categórico e a versão de Gensler da RO. Tal como o imperativo categórico – o princípio supremo da moralidade segundo a teoria kantiana – a versão da regra de ouro de Gensler é puramente formal ⁶. Outra semelhança é que, de acordo

⁶ É importante ressaltar que na obra *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, em Ak 4:430, Kant argumenta que a versão tradicional da regra de ouro – a qual prescreve que não devemos fazer aos outros aquilo que

com RO, numa situação em que um agente possui a crença de que o aborto não é permissível, este não poderia consistentemente desejar que a prática do aborto fosse universalizada.

Mas esta é apenas uma comparação superficial e não precisamos nos deter nela, uma vez que não é relevante para os propósitos da presente discussão. Pois, ainda que por ventura alguém defenda que não é adequado denominar o argumento de Gensler de “kantiano”, nada se seguirá a respeito de sua solidez. A questão de saber se o seu argumento é baseado numa estratégia tipicamente kantiana é histórica. A questão filosófica substancial é a de saber se o seu argumento é capaz de sustentar a sua posição – e esta será o foco das três próximas seções.

3 Objeções ao argumento de Gensler

Ao pensar na questão de se o argumento de Gensler é cogente, a primeira objeção que nos ocorre é que, ainda que o seja, este nada nos diz acerca de se a ação de abortar é ou não moralmente correta. Ao utilizar sua versão da regra de ouro como condição básica de consistência moral, o argumento apenas mostra que para sermos consistentes acreditando que o aborto é moralmente permissível, deveremos manter a mesma crença diante da situação hipotética em que fôssemos um feto. Mas, prossegue a objeção, ainda falta responder a questão acerca do estatuto moral da ação de abortar, dado que a consistência não diz respeito à moralidade das ações, mas apenas ao nosso conjunto de crenças.

não gostaríamos que nos fizessem – não pode ser um princípio moral universal e, portanto, é diferente do imperativo categórico. Isto porque a regra de ouro não nos permite derivar as obrigações que, segundo Kant, temos para conosco, como a de cultivar nossos próprios talentos e não cometermos suicídio. (KANT, 2002). Contudo, embora plausível em relação à regra de ouro tradicional, esta crítica não funciona contra a RO de Gensler; pois, em sua versão, RO não é um princípio moral, mas um princípio epistêmico de consistência entre crenças morais.

Uma maneira de respondê-la é dizer que o argumento de Gensler não se propõe a fazer o que a objeção lhe exige. Portanto, não faz sentido criticá-lo por isso. Seu intuito é simplesmente o de mostrar que as pessoas que acreditam na permissibilidade moral do aborto e que, apesar disso, não aprovam a ideia de terem sido abortadas em circunstâncias similares, são moralmente inconsistentes e, conseqüentemente, irracionais. Por essa razão, a objeção teria de ser reformulada em termos da exigência de uma explicação mais completa: embora plausível, uma explicação da consistência entre crenças acerca do aborto não é o bastante; é preciso fornecer uma explicação adicional da moralidade da ação de abortar.

Contra a objeção reformulada Gensler poderia argumentar que, dado o impasse entre os argumentos acerca da moralidade do aborto, a estratégia epistêmica de abordar a questão em termos de consistência moral merece ser explorada. Obviamente, é possível que a ação de abortar seja moralmente aceitável, mas que, não obstante, seja inconsistente acreditar nisso se não aprovarmos a ideia de termos sido abortados. Entretanto, uma vez que este problema ainda continua em aberto, um argumento acerca da consistência de nossas crenças morais acerca do aborto pode ter conseqüências práticas interessantes. Um exemplo claro seria o de um plebiscito acerca da legalização do aborto. Se as pessoas que não aprovam a ideia de terem sido abortadas forem racionais – de acordo com o critério estabelecido pelo argumento de Gensler – então elas irão votar a favor da proibição do aborto.

Outra objeção que pode ser apresentada à posição de Gensler consiste em afirmar que a sua versão da RO, em virtude do que ela exige que consideremos a fim de avaliar uma ação qualquer, baseia-se numa confusão. Pois, embora faça sentido imaginarmo-nos numa situação em que somos roubados para ponderarmos acerca de se seria consistente acreditarmos que o roubo é moralmente permissível, não faz sentido imaginarmo-nos numa situação em que somos fetos. Isto porque, se fôssemos fetos, nada poderíamos considerar, dado

que os fetos não são capazes de pensar ou avaliar seja o que for. Portanto, ainda que a regra de ouro funcione para o caso do roubo, este exemplo mostra que o mesmo não ocorre no caso do aborto.

Esta objeção revela uma incompreensão da regra de ouro. No seu artigo, Gensler a antecipa, indicando uma maneira de respondê-la: “Entendida de maneira apropriada, a regra de ouro tem a ver com a minha *presente reação* a um caso hipotético – e não com a maneira como eu *reagiria se estivesse* no caso hipotético” (GENSLER, 1986, p.91- tradução nossa). Para compreender melhor esta ideia, considere os seguintes casos:

- 1 Se eu fosse um feto, então *aprovaria* a ideia de que o aborto é permissível.
- 2 *Aprovo que* se eu fosse um feto, então o aborto seria permissível.

O defensor da objeção anterior simplesmente confunde 1 e 2. A diferença está no âmbito do operador de aprovação. Em 1, que é a ideia que o objetor erroneamente atribui a Gensler, o âmbito da aprovação abarca apenas a consequente da condicional. Se Gensler defendesse isto, então a objeção funcionaria, dado que 1 sugere que o agente tem de se colocar no lugar de um feto para avaliar se aprovaria determinada situação. Mas este não é o caso. A ideia central da sua versão da RO é, ao invés, 2. No intuito de testar a nossa consistência moral, Gensler nos pede para pensar acerca de se, neste momento, aprovamos a ideia de termos sido abortados na altura em que éramos fetos, o que é bem diferente de exigir que nos imaginemos como tal. Dada RO, para sermos consistentes, não podemos desaprová-la ao mesmo tempo em que sustentamos a permissibilidade do aborto noutros casos similares. Se Gensler estiver certo, então fazer isto equivale a violar as condições básicas da consistência moral e, por conseguinte, a sermos irracionais.

3.1 A objeção de Boonin

David Boonin (1997) apresentou uma importante objeção ao argumento de Gensler. Boonin ressalta que há apenas um problema com este argumento, mas que é grave o bastante para justificar a sua recusa (cf. BOONIN, 1997, p.192). O problema a que ele se refere diz respeito aos diferentes sentidos em que podemos interpretar o termo “aprovar”, o qual possui um papel central tanto na derivação da RO, bem como na sua utilização no argumento contra o aborto. Boonin defende que há três acepções possíveis e todas elas são problemáticas para o defensor da RO.

Na primeira acepção, dizer “eu aprovo x” é equivalente a dizer “penso que x é a coisa certa a se fazer”. O problema com esta acepção é que, se a levarmos a sério, então P2 será falsa. Relembremos o que esta premissa nos diz:

P2 Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível fazer-lhe *A* em circunstâncias similares, então aprova a ideia de alguém fazer-lhe *A* em circunstâncias similares.

Como vimos na segunda seção, esta premissa é usada para derivar RO. Boonin defende que é possível mostrar sua falsidade através do seguinte contra-exemplo: podemos consistentemente acreditar que seria moralmente permissível uma pessoa fazer fofoca a nosso respeito, mas não pensar que ela está fazendo o que é correto⁷. Uma maneira de respondê-lo é

⁷ O sucesso deste contra-exemplo não depende de uma analogia bem-sucedida entre a fofoca e o aborto. Obviamente, se o aborto for imoral, então representará uma incorreção muito mais grave do que a fofoca. O ponto de Boonin é simplesmente o de ressaltar que não seria inconsistente acreditar na permissividade moral de uma ação e ao mesmo tempo não acreditar que um agente que a realiza está fazendo o que é correto. Entretanto, Boonin não explica o que quer dizer pelo termo “correto”. Se por este termo Boonin quiser dizer obrigatório, então terá sucesso em mostrar que P2 é falsa; isto porque do fato de uma ação ser permissível, não se segue que é obrigatória. Portanto, se acreditamos

defender que a desaprovação moral só faz sentido quando a ação que pretendemos desaprove não é moralmente permissível. Mas esta é uma tese demasiado forte para a qual Gensler não nos oferece razões a seu favor (cf. BOONIN, 1997, p.193). Consequentemente, se “aprovar” for interpretado nesse sentido, então RO estará comprometida, dado que uma das premissas usadas para derivá-la será falsa.

Na segunda aceção, “aprovar x” quer dizer aceitar x como permissível. Se “aprovar” for interpretado nesse sentido, então P2 é restabelecida. Com efeito, seria inconsistente acreditar que a fofoca é moralmente permissível, mas não aceitá-la como tal quando é a nosso respeito. Entretanto, de acordo com Boonin,

Se defendermos P2 neste sentido, contudo, o problema é simplesmente transferido para P2”. Pois dizer que P2” é verdadeira neste sentido é pressupor aquilo que Gensler está tentando responder. Ou seja, a fim de dizermos que P2” é verdadeira, teremos de dizer “Não aceito que teria sido moralmente permissível para minha mãe ter feito um aborto quando estava grávida de mim”. E o problema de saber se teria sido permissível para ela fazer isso é precisamente o que está em causa. (BOONIN, 1997, p.193- tradução nossa)

Como mostra esta passagem, a segunda objeção de Boonin é que se “aprovar x” for interpretado na segunda aceção, então o argumento de Gensler contra o aborto se transformará numa petição de princípio. Pois, nesse caso, P2” terá de ser lida da seguinte maneira:

J não aceita como permissível a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.

Como o problema em causa é saber se teria sido moralmente permissível que nossas mães tivessem nos abortado, sua objeção é que um argumento que queira nos convencer da ideia de que tais ações não teriam sido permissíveis não pode

que A é permissível, para sermos consistentes, isto não implica que temos de acreditar que A é obrigatória.

presumir de antemão que não as aceitaríamos como tal. Desse modo, conclui Boonin, se Gensler estiver usando “aprovar” no sentido acima, então estaremos justificados a rejeitar o seu argumento sob a acusação de circularidade.

Na terceira acepção, “aprovar x” significa desejar que x seja feito. Nesse caso, o problema é transferido para a primeira premissa do argumento contra o aborto:

P1 Se *S* é consistente e acredita que seria moralmente permissível abortar, então aprova a ideia de ter sido abortado em circunstâncias similares.

De acordo com Boonin, o problema dessa interpretação é que não há boas razões a favor de que seria inconsistente acreditar que uma ação é moralmente permissível e não desejar que ela fosse realizada. Intuitivamente, do fato de que acreditamos que uma ação é moralmente permissível não se segue que, para sermos consistentes, tenhamos de desejar que ela seja realizada. A ideia por trás disso, e que explica esta intuição, parece ser a de que só faz sentido avaliar a consistência entre estados mentais do mesmo tipo. Podemos avaliar a consistência entre duas crenças ou dois desejos, mas não entre uma crença e um desejo. Se isto for verdade, então a própria inteligibilidade do PP será posta em causa. Afinal, se não faz sentido avaliar a consistência entre estados mentais de tipos diferentes, o que significa dizer, como defende Gensler, que devemos manter em harmonia todos os elementos de nossa vida moral? Se esta crítica ao PP for plausível, então os argumentos de Gensler não poderão ser cogentes. Entretanto, por se tratar de uma crítica a um ponto mais geral, não a discutiremos aqui.

4. Resposta à objeção de Boonin

Ao contrário do que possa parecer, Boonin não consegue refutar o argumento de Gensler. Embora esteja certo em relação à ambigüidade do termo “aprovar”, não é verdade que

todas as suas acepções levam este argumento ao fracasso. Isto porque a segunda acepção considerada por Boonin – a de que “aprovar x” é “aceitar x como permissível” – não é afetada por sua crítica. Como vimos, Boonin defende que se interpretarmos “aprovar” neste sentido, então o argumento da RO contra o aborto se transformará numa petição de princípio, já que pressuporá nas premissas aquilo que deveria ser provado na conclusão.

Esta objeção é, no entanto, falaciosa. Defender a verdade de P2” não significa dizer que o aborto é impermissível. Significa dizer apenas que o agente aceita ou acredita que o aborto é impermissível. E, como é óbvio, os verbos “aceitar” e “acreditar” não são factivos. Do fato de um agente aceitar ou acreditar que o aborto é impermissível não se segue que o seja. Ademais, como vimos na terceira seção, o argumento de Gensler não é acerca da moralidade da ação de abortar, mas acerca da consistência de nossas crenças morais acerca do aborto. Estranhamente, Boonin ignora este fato importante acerca do argumento da RO – explicitamente mencionado por Gensler – ao formular esta objeção. E ainda que Boonin possa ter razão no que respeita às outras duas interpretações do termo “aprovar”, interpretar P2” no segundo sentido não torna o argumento de Gensler uma petição de princípio. Portanto, se entendermos aprovar no segundo sentido – e este é o sentido que o defensor da RO tem em mente – o seu argumento ainda permanecerá aceitável.

5. Conclusão

O problema de saber se o aborto é moralmente permissível ainda continua em aberto. Defendemos na primeira seção que os argumentos mais comuns a favor das duas posições enfrentam sérias dificuldades. Mas, obviamente, não pretendemos realizar uma abordagem exaustiva desses argumentos. Nosso intuito foi simplesmente o de explicitar a natureza do impasse entre as posições em disputa e discutir a proposta alternativa de Gensler. Esta pode ser caracterizada como epis-

têmica, pois consiste na ideia de que, para ser racional, se um agente sustenta a crença de que o aborto é moralmente permissível noutros casos, então terá de aceitar que o aborto seria permissível na situação em que fosse um feto. A vantagem inicial dessa posição é que nos fornece uma maneira de ser a favor da proibição do aborto sem que tenhamos de enfrentar os problemas da posição pró-vida comum. A fim de testar a sua plausibilidade, apresentamos e respondemos duas objeções intuitivas que lhe poderiam ser direcionadas. Após isso, discutimos a objeção mais forte de David Boonin, o qual pretende nos persuadir a rejeitar a posição de Gensler em virtude da ambiguidade do termo “aprovar” que figura em seus argumentos. Procuramos responder esta objeção, defendendo que ela não é capaz de refutar o argumento da RO contra o aborto. Para tanto, mostramos que a segunda acepção desse termo, devidamente entendida, não gera o problema indicado por Boonin – o que é suficiente para salvar o argumento de Gensler. Se nossa resposta for bem-sucedida, então não se poderá rejeitar este argumento com base nesse tipo de objeção⁸.

Referências

BOONIN, David. “Against the golden rule argument against abortion”. *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 14, No. 2, 1997, pp. 187-197

GENSLER, Harry. “A kantian argument against abortion”. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 49, No. 1 (Jan., 1986), pp. 83-98

HARE, Richard. *The Language of Morals*. New York: Oxford University Press, 1952.

KANT, I. *Groundwork for the metaphysics of morals*. Ed. and translated by Allen W. Wood. New York: Yale University Press, 2002.

⁸ Agradeço à prof^a dr^a Milene Tonetto e aos colegas Luiz Helvécio, Matheus Silva e Pedro Merlussi pelas valiosas objeções e sugestões, sem as quais este artigo possuiria mais erros do que possivelmente contém.

SINGER, Peter. *Ética prática*. trad. Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

