

# Aristóteles e Kant: paralelismos na relação entre Ética, Direito, Justiça e Hermenêutica

## Aristotle and Kant: Parallelisms on Ethics, Law, Justice and Hermeneutics

Daniel Oitaven Pamponet Miguel<sup>1</sup>

Universidade Federal da Bahia, Brasil

Faculdade Baiana de Direito, Brasil

danieloitaven@hotmail.com

### Resumo

Este trabalho objetiva estabelecer uma comparação entre as tradições aristotélica e kantiana no que concerne à relação entre ética, direito, justiça e hermenêutica. A pesquisa é teórica, qualitativa e utiliza o procedimento metodológico da análise de conteúdo bibliográfico. Assume-se, com inspiração em Adela Cortina e A.W. Müller, como premissa fundamental de nosso referencial teórico a existência de um momento deontológico-teleológico tanto em Aristóteles quanto em Kant. O trabalho utiliza uma situação-problema imaginária concebida por Julio de Almeida como expediente metodológico para o teste das seguintes hipóteses: (1) Kant, tal qual Aristóteles, trabalha com uma perspectiva hermenêutica de adequação situacional e fundamenta o direito na moral; e (2) há um paralelismo funcional entre as noções aristotélica de amizade e kantiana de imperativo categórico. Concluímos pela confirmação de ambas as hipóteses de trabalho.

**Palavras-chave:** deontologismo, teleologismo, senso de adequação, fundamentação moral do Direito, imperativo categórico, amizade.

### Abstract

This work aims to compare Aristotelian and Kantian traditions on the relationship between ethics, law, justice and hermeneutics. This research is theoretical, qualitative and uses bibliographic content analysis as a methodological procedure. Its main premise, inspired by Adela Cortina and A.W. Müller, is the following: Aristotle and Kant's philosophies display a combination between deontological and teleological elements. The writing assumes a problem-type imaginary situation conceived by Julio de Almeida as a methodological device used in the test of the following hypotheses: (1) Kant's philosophy, just like Aristotle's, displays a hermeneutic sense of situational

<sup>1</sup> Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Direito. Rua da Paz, s/n, 40150-140, Salvador, BA, Brasil. Faculdade Baiana de Direito. Rua Visconde de Itaboraí, 989, 41900-031, Salvador, BA, Brasil.

appropriateness and a moral justification of law; and (2) there is a functional parallelism between Aristotle's notion of friendship and Kant's categorical imperative. We concluded our working hypotheses were confirmed.

**Keywords:** Deontologism, Teleologism, sense of appropriateness, moral foundation of law, categorical imperative, friendship.

## Introdução

Este trabalho tem como objetivo geral estabelecer uma aproximação entre as tradições aristotélica e kantiana no que diz respeito à relação entre ética, direito, justiça e hermenêutica. As éticas de Aristóteles e de Kant, por integrarem paradigmas ontológicos distintos – respectivamente, o objetivista-essencialista e o subjetivista-representacionista – são habitualmente vinculadas a perspectivas radicalmente distintas – respectivamente, o teleologismo e o deontologismo. Diante desse cenário, assumimos – o que se justifica pela existência de uma lacuna teórica na literatura nacional sobre teoria da justiça a tal respeito – o seguinte problema de pesquisa: pode-se afirmar que há nas éticas aristotélica e kantiana uma complementaridade entre uma dimensão deontológica e uma dimensão teleológica?

A pesquisa é teórica, qualitativa, utiliza o procedimento metodológico da análise de conteúdo bibliográfico e assume como eixo uma situação-problema imaginária, de modo a viabilizar o teste das seguintes hipóteses: (1) Kant, tal qual Aristóteles, trabalha com uma perspectiva (hermenêutica) de adequação situacional e fundamenta o direito na moral; e (2) há um paralelismo funcional entre as noções aristotélica de amizade e kantiana de imperativo categórico. O cumprimento dessa tarefa envolverá a assunção de um referencial teórico cujo cerne é composto pelos seguintes elementos: (1) a visualização, por Müller (2011), de traços deontológicos em Aristóteles; (2) O entendimento, defendido por Cortina (2010), de que tanto a razão prática kantiana como o intelecto prático aristotélico envolvem um momento teleológico-deontológico; (3) a tese, sustentada por Travessoni (2008c), de que existe um senso de adequação situacional em Kant; e (4) a ideia de que Kant fundamenta o direito no imperativo categórico, o que obsta uma separação radical entre direito e moral, conforme pensam Almeida (2009) e Travessoni (2008c). Cada um desses itens, ao ser apresentado e coordenado ao objetivo geral do escrito, resultará na satisfação de um objetivo específico respectivo.

## Aproximação entre deon e telos em Aristóteles e Kant

Aristóteles, em *Política* (2008, I, 4, 1253b-1256b), afirma que os seres humanos teriam a peculiaridade de, em certos casos, gerar alguns produtos instrumentais em relação a outros produtos (*organa poietika*). No primeiro caso, ainda se pode dizer que a produção tem por fim uma nova produção, mas, na segunda hipótese, continua pendente a pergunta sobre a finalidade da produção. Entende-se, neste último caso, que tais produtos (*organa praktika*) são meios da *eupraxia* – elemento central da forma prática de *eudaimonia* que manifesta a virtude ética – utilizados na ação (Müller, 2011, p.4).

*Poiesis* e *praxis*, segundo lição de Müller (2011, p.1-3), estão relacionadas em uma estrutura teleológica, na qual: (1) a produção é focada na existência de resultados; e (2) a ação tem por alvo uma vida virtuosa e a felicidade que lhe é nuclear. Enquanto a *eupraxia*, ação virtuosa, é uma forma de prática que já satisfaz seu próprio fim, a finalidade da *poiesis* não é a própria *poiesis*, mas sim o seu produto. A *poiesis* não se esgota na *techné*, entendida como aplicação de uma técnica estabelecida, mas sim em qualquer tipo de produção. Porém, em uma perspectiva mais ampla, a atividade produtiva também é orientada pela *eupraxia*.

Aristóteles menciona a existência de bens que seriam necessários ao exercício de dadas virtudes. Porém, para Müller (2011, p. 4), isso não basta para explicar a conexão teleológica entre a produção e a *eupraxia*, motivo pelo qual o intérprete rejeita a ideia de que a vida virtuosa possa requerer instrumentos práticos e, portanto, atribuir à produção e seus produtos um fim prático geral. Seria inviável, inclusive, distinguir entre produtos a serviço da ação em geral e produtos a serviço da ação virtuosa, pois nenhum produto pode ser um instrumento para o agir virtuoso sem que possa também, em tese, ser utilizado de forma eticamente neutra ou ambivalente. Müller (2011, p. 5) diz, pois, que as *organa praktika* são coisas definidas por um propósito prático, mas sem um propósito ético definido previamente à ação.

Müller (2011, p. 14-17) vê em Aristóteles uma tendência a amalgamar duas noções de *praxis*, as quais

podem ser identificadas tendo como referência a distinção entre conduta e ação, entendida como uma aplicação da distinção entre *praxis teleia* (*energeia*) e *praxis atelea* (*kinesis*), encontrada em *Metafísica* (2012). A primeira noção de *praxis* seria caracterizada por uma teleologia não-intencional e imanente, ou seja, pela busca de um *telos* que não pode ser definido como a *praxis* em si mesma, mas sim como uma qualificação da *praxis*, a qual assumiria certa forma ou estrutura. A palavra *praxis* não classificaria as ações, mas sim as submeteria a um padrão ético particular de avaliação articulado com a *eupraxia* (o *telos* da *praxis*), permitindo a qualificação das condutas como justas/injustas, boas/ruins, etc. O uso do termo *praxis* estaria atrelado a um dever de conformação da conduta às virtudes, sem que o *telos* da *praxis* precise ser intentado por alguém. Por outro lado, a teleologia intencional tem seu melhor equivalente na noção de ato. Tal ideia de *praxis* também pode ser submetida ao padrão ético de avaliação. O que há de peculiar, entretanto, é que a noção intencional consiste no modo de concretizar a ação não-intencional. Ora, a estrutura teleológica da ação distingue tal concepção de *praxis* em relação à anterior, porque o *telos* que define as ações é o tipo de resultado a que conduzirão, de modo que a intenção de praticar a ação necessariamente implicará a intenção de alcançar o resultado. As ações concretas dependem, para a sua qualificação teleológica, da intenção do agente. O seu *telos* é distinto da ação em si mesma, no que percebemos uma distinção quanto à *praxis* em sentido não-intencional.

Müller (2011, p. 18) diz que um sujeito, quando está agindo bem, também já agiu bem, não havendo diferença entre os momentos de continuidade e de completude do ato. Não importa se a *praxis* é orientada por si própria ou pelo alcance de uma boa *praxis*, pois sua teleologia não é neutra quanto ao valor da conduta que se pratica. Ora, a ação má é possível, mas a disposição natural para agir não está separada de uma tendência natural para agir bem. Portanto, o *telos* da *praxis* humana (a conduta) não é alcançado completamente em qualquer tipo de *praxis*, e sim na “*praxis* qualificada” – *eupraxia*. Ora, há uma assimetria entre o bom e o ruim no reino da conduta, visto que uma ação que não é boa é “completa” em sentido metafísico, por não deixar de ser um comportamento, mas não é completa em sentido avaliativo – tal *praxis* seria *energeia*, oposta à *kinesis*. Esse raciocínio fica mais claro ao pensarmos na aplicação de um padrão de “teleologia qualificadora” às ações descritas por verbos que significam uma *energeia* (*praxis teleia*) cujo *telos* só se completa (em sentido avaliativo, e não puramente metafísico) quando a ação é compati-

vel com um padrão englobado pelo próprio significado verbal. Exemplos são “tentar ver” e “julgar”: quem tenta ver, necessariamente tenta ver bem; quem julga, objetiva julgar corretamente. O direcionamento à *eupraxia* está contido nas próprias atividades, não sendo a elas conferido por uma intenção correspondente, cuja existência é irrelevante. Müller encontra fundamento para sua tese no livro X de *Ética a Nicômaco* (2009) – enfatizando que sua leitura não enfatiza a orientação ao prazer, mas sim o modo como a disposição do sujeito completa a ação – e conclui que a satisfação do *telos* da ação consiste em agir bem. A completude, em sentido avaliativo, do agir é mais do que apenas a constatação de que o início da ação já a faz completa, mas é menos do que dizer que o sujeito frui o agir quando está agindo bem.

Müller (2011, p. 20) não diz que Aristóteles usa duas noções de *praxis*, e sim que ele usa o termo de modo a misturar duas ideias distintas. Ora, quando o filósofo usa *praxis* como ação ou ato, e não propriamente como conduta, ainda fica implícita a ideia de uma teleologia prática (ética). A ação seria, pois, uma produção vista como a satisfação ou não do *telos* estabelecido pelo padrão da *eupraxia*. Porém, não se pode ser simplista e dizer que a *praxis* como ação é igual à *poiesis*. A noção liberal de produção de Aristóteles não é liberal o suficiente para ser aplicável a todos os casos de “ação incompleta” (em oposição à *energeia*).

Müller afirma que a *praxis* não apenas não pode ser evitada, mas também não há, por seu próprio modo de ser, como deixar de ser orientada pela *eupraxia*, independentemente de qualquer escolha por parte do sujeito. Para fundamentar sua afirmação, cita trecho de *Ética a Nicômaco* (2009, VI 2, 1139b) referente à coragem, em que o filósofo estagirita diz que “em todo caso, o fim de uma atividade é aquele que está de acordo com a correspondente disposição”, entendida aí, segundo o intérprete, “correspondente disposição” como sinônimo de virtude. O mesmo trecho, aliás, expressa também a relação entre o agir e o bem-agir, ponto em que visualizamos a ideia de complementaridade entre *deon* e *telos*, a qual pode ser relacionada à comparação feita por Müller entre os pensamentos aristotélico e kantiano.

Müller (2011, p. 22) entende que a identificação de duas noções de *praxis* em Aristóteles permite um diálogo com Kant sobre a questão ética. Sem essa distinção, a *eupraxia* poderia ser entendida como um propósito geral que deve ser intencionado, o que lhe manteria um tanto próximo a Kant, para quem a moralidade depende do respeito pela lei moral como um motivo geral exclusivo. Nesse sentido, a distinção entre duas noções de *praxis* aumentaria a distância entre Kant e

Aristóteles, pois a bondade de caráter não dependeria de o agente estar motivado por um *telos* compartilhado por todos os tipos de boa conduta, visto que os padrões motivacionais do bem-fazer seriam variados. Ora, a única unidade que deveria ser propriamente buscada diria respeito a um padrão de bondade da vida humana, consubstanciada na unidade das virtudes, de modo que os vários padrões suportassem e delimitassem uns aos outros. Desse modo, a tese de Müller ampliaria a relevância ética das virtudes particulares em Aristóteles, o que implicaria certo distanciamento em relação a Kant, para quem motivações menos gerais seriam empiricamente fundadas e inspiradas em inclinações. Por outro lado, a tese de Müller (2011, p. 24, tradução nossa) aproxima ambos no seguinte sentido: enquanto a leitura não-revisional de Aristóteles entende que “a tarefa da razão prática é descobrir os meios e caminhos para a implementação de propósitos”, a revisional implica que agir bem, ao menos na grande maioria das vezes, é uma questão de fazer ou não as coisas por elas serem devidas, e não pela busca de algo a ser alcançado, o que evoca a ideia kantiana de que o substrato da ação pode não ser um objeto de desejo e, para que a ação seja moralmente valiosa, não deve ser um *telos*.

Por sua vez, Cortina (2010, p. 223 e ss.) vê na razão prática kantiana um momento teleológico-deontológico semelhante ao do intelecto prático aristotélico, visto que os imperativos categóricos têm o fim englobado pela própria ação ordenada, enquanto os hipotéticos submetem o preceito a um fim diferente da ação. Para a autora, o imperativo categórico entrelaça o preceito e a vontade de todo ser racional, o que exige a ampliação da concepção dessa vontade como universalmente legisladora, autotélica, um fim em si mesma. Em Kant, pois, há uma convicção de que a razão nos foi dada para produzir uma vontade boa, motivo pelo qual um ser que é um fim em si, absolutamente valioso, tem dignidade e, dotado de capacidade autolegisladora, não deve se submeter a leis alheias. Estabelece-se, assim, uma ponte entre uma ética procedimentalista e o sentimento, o que exige o cultivo de uma atitude correspondente ao princípio de moralidade, representável pela forma da universalidade; pelo reconhecimento do fim em si mesmo; e pela concordância das máximas em um reino dos fins.

Para Cortina (2010, p. 223), é próprio da estrutura da ação racional tender a um fim, sem o qual não se poderia falar de sentido subjetivo da ação. Porém, a ação regulada pela razão prática não pode ser considerada um meio a serviço de um fim situado fora dela, pois engloba um momento teleológico, o que a torna uma ação

maximamente valiosa e realizável por si mesma. Não se chega, assim, a uma ética de bens, mas sim a uma ética de valores, atitudes e virtudes. Afinal,

O *telos*, para quem deseja se comportar racionalmente, leva ao *déon*. O momento é deontológico por ser teleológico. [...] Não têm por que ser opções disjuntivas, já que a percepção de um procedimento como valioso gera um *éthos* correspondente. [...] O conceito de *práxis teleia* ilumina [...] o campo prático: na ética teleológica de Aristóteles, o momento constitutivo da racionalidade do prático é deontológico (Cortina, 2010, p. 224-226).

Não à toa, pois, encontramos em Kant um senso hermenêutico de adequação situacional, o que abordaremos em tópico próprio.

## O senso hermenêutico de adequação na filosofia kantiana

Travessoni (2008b, p. 122-124) entende que Kant usa três critérios para distinguir os deveres de virtude e os de direito. O primeiro é o da coercibilidade: os deveres de direito podem ser impostos via ameaça externa, enquanto os de virtude, visto que têm como mola propulsora do cumprimento o mero dever, não são passíveis de coação. De tal modo, o livre autoconstrangimento é possível, mas não é necessário, no campo daqueles, mas não no âmbito destes. Nada disso, porém, obsta que os deveres de direito sejam tidos como deveres éticos indiretos. O segundo critério é o da latitude: os deveres de virtude são amplos – a ética, em sentido estrito, prescreve leis para máximas de ação – e os de direito são estritos – obrigam à realização de ações específicas. Os deveres amplos apresentam uma folga para a decisão sobre o cumprimento ou não da lei, já que as leis éticas (em sentido estrito) não especificam como alguém deve agir para satisfazer um dado fim devido – o que denota uma permissão para a restrição de uma máxima por outras, sem que isso signifique um poder genérico de criação de exceções. Esta folga não está presente nos deveres de direito, os quais são fundados em regras que prescrevem precisamente o que se deve fazer – ponto em que se nota a coerência entre os critérios da latitude e da coercibilidade. A latitude está atrelada ao princípio ético da universalização, visto que este não fornece regras específicas para as ações, mas apenas princípios inferiores referentes às máximas, os quais servem como orientações gerais para as ações e como critérios de apreciação da dignidade moral de políticas. O terceiro critério é o da perfeição: os deveres

de direito são perfeitos, visto não admitirem exceções fundadas em inclinações, e os de virtude são imperfeitos.

Travessoni (2008b, p. 124) diz que o critério da latitude é inconsistente, pois o dever de adotar máximas também exige a prática contextualizada de ações. Ora, o imperativo categórico não determina o dever *a priori*, visto pressupor o conhecimento das circunstâncias fáticas hermenêuticamente relevantes. Não se pode, pois, afirmar que tal imperativo é aplicável apenas às máximas (leis éticas), e não às ações (leis jurídicas). Há uma relação de correspondência entre, de um lado, amplitude e imperfeição, e, de outro, caráter estrito e perfeição, o que se nota em *Metafísica dos Costumes* (Kant, 2003, p. 233 e ss.). Por tal razão, podemos entender a folga para a livre escolha como a possibilidade de fazer exceções e reconhecer uma correspondência entre amplitude e imperfeição, o que nos deixa com apenas um critério consistente, qual seja, o da coercibilidade.

Travessoni (2008c, p. 172 e ss.) explica que existe um senso hermenêutico de adequação na filosofia prática kantiana, justamente na qualidade de amplitude dos deveres de virtude. Não é correto afirmar que Kant desconsidera as características reais dos casos concretos, o que poderia conduzir a resultados manifestamente injustos. Com fundamento na reavaliação de Korsgaard (1996) sobre o exemplo da mentira por filantropia – considerando-se que as fórmulas da humanidade e do reino dos fins fornecem um ideal de guia para as condutas, enquanto a da lei universal trata do que é possível realizar, não sendo, pois, equivalente àquelas; esta, aplicada corretamente, mostraria que nem sempre é errado mentir, ao contrário do que o próprio Kant sugere com o exemplo<sup>2</sup> – Travessoni (2008c, p. 176 e ss.) afirma que Kant não confunde normas gerais e absolutas com princípios *prima facie*. Ademais, para o professor brasileiro, Kant não admite colisões entre regras, visto que “dever” (fundamento de obrigação) e “obrigação” são conceitos que expressam a necessidade prática objetiva de certas ações. As regras, pois, não são gerais, o que implica que duas regras opostas não podem ser simultaneamente necessárias, pois se uma regra R1 concretiza um dever, uma regra R2 oposta a R1 não concretiza outro dever, mas sim ofende o dever veiculado por R1.

Travessoni (2008c, p. 174) entende, contudo, que seria possível, para Kant, um sujeito prescrever a si mesmo dois fundamentos de obrigação, hipótese em que apenas o fundamento suficiente para submeter o

sujeito à obrigação é um dever. Nesse caso, prevalece o fundamento mais forte, e não a obrigação (regra) mais forte. Exemplo disso é o caso do navegante que entrará em risco caso venha a tentar salvar a vida de alguém que tenha caído de um barco. Há, aí, dois fundamentos de obrigação: (1) salvar a vida de quem está em risco; e (2) dever de manter-se vivo. Em tal caso, apenas a avaliação concreta dos riscos e possibilidades de sucesso, ou seja, um juízo hermenêutico de adequação, permite que o sujeito decida qual fundamento prevalecerá. Não existe, pois, um dever geral do tipo “devo sempre tentar salvar aquele que está em perigo”, cabendo, isso sim, a avaliação concreta das circunstâncias com base no critério do imperativo categórico, o qual confere ao senso hermenêutico de adequação kantiano o caráter de determinação. Assim, deve-se resolver o “conflito aparente” entre fundamentos de obrigação por meio do teste de universalização das máximas, de modo que se possa determinar qual deles é compatível com o imperativo categórico e qual a obrigação que dele se deriva. Tal *ratio*, aplicada ao exemplo da mentira, implica um conflito entre os fundamentos de obrigação “não mentir” e “os inocentes devem ser protegidos”, o qual exige a consideração concreta para fins de elaboração da máxima aplicável (nesse caso, a máxima seria algo como “Mentirei para salvar a vida de um inocente escondido em minha casa”). De modo análogo, no caso da falsa promessa, a máxima “A fim de obter dinheiro fácil vou obter uma falsa promessa” não pode ser aprovada no teste do imperativo categórico, pois não há um sólido fundamento de obrigação a justificar moralmente a mentira, o que resulta em contradição, ou seja, ofensa à primeira fórmula. Portanto, “devo sempre tentar salvar quem está em perigo” e “não mentir” não são deveres gerais, ou seja, não são regras (Travessoni, 2008c, p. 177).

A existência de um senso hermenêutico de adequação em Kant é coerente com a tese de que o direito, para ele, fundamenta-se no imperativo categórico, como veremos a seguir.

## A fundamentação do direito no imperativo categórico

Assumimos, a despeito da preponderância atribuída por autores como Merle (2008) a uma concepção liberal de direito em Kant, a tese de Almeida (2009, p. 360 e ss.), para quem o direito, na obra do filósofo alemão, é

<sup>2</sup> Sobre as fórmulas da lei universal, humanidade e reino dos fins: (1) “Age apenas segundo uma máxima tal que possas querer que se torne lei universal”; (2) “o ser racional, como fim segundo a sua natureza, [...] como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários”; e (3) “praticar uma ação de maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar ao mesmo tempo como legisladora universal” (Kant, 1995, p. 59, 76).



fundamentado no imperativo categórico. Almeida explica que o caráter moral do direito em Kant pressupõe a distinção, no que diz respeito às ações conformes ao direito, entre dois princípios que se referem às liberdades de todos segundo uma lei universal: um de avaliação, caracterizado por Kant como um axioma ou postulado do direito, o qual nos fornece uma regra para a faculdade de julgar; e um de execução, que serve como regra para a faculdade de escolher (arbítrio). Ambos são princípios metafísicos, ou seja, representam aprioristicamente a condição sob a qual apenas objetos cujos conceitos têm de ser dados empiricamente podem ser determinados aprioristicamente. Tais objetos, no caso de ambos os princípios, são as ações possíveis de prática pelo homem. Trata-se, portanto, do conceito de “poder de escolha humano”, cuja titularidade pelo homem só se nota empiricamente e que tem, ao mesmo tempo, caráter racional (segue regras dadas pela razão) e sensitivo (pode ser afetado por estímulos sensíveis, transmutando-se em um querer imperfeitamente racional).

Como o imperativo categórico é incondicional, quaisquer outros princípios metafísicos práticos precisam ser dele dependentes. Almeida (2009, p. 366) entende a dependência dos princípios do direito em relação ao imperativo categórico não apenas como uma relação de subordinação, e sim de derivação. Tal assertiva se fundamenta na qualificação das leis jurídicas por Kant como uma subclasse das leis morais, bem como na enunciação, pelo filósofo, de um conceito moral de direito, consistente em uma autorização ou faculdade moral de fazer tudo o que é moralmente possível e de resistir à força a quem tente cercar sua liberdade para tanto<sup>3</sup>. Porém, o intérprete encontra, inicialmente, uma dificuldade de compatibilização entre sua tese e a falta do qualificativo “incondicional” à conformidade exigida pelo direito. Em outras palavras, a conformidade imposta pela legalidade poderia, em tese, ser considerada um interesse não moral, visto que a mola propulsora de suas leis não é o dever, o que obstaria a tese da derivação. Contudo, devemos notar que a lei jurídica não deixa de representar uma ação como objetivamente necessária, ou seja, um dever. Ora, o que ocorre apenas é que a mola propulsora que determina subjetivamente o arbítrio a agir pode ser o dever ou qualquer outra razão, a qual não está vinculada a nossas inclinações, mas sim a nossas aversões – ponto em que a necessidade do caráter sancionador da lei jurídica é central.

Almeida (2009, p. 374) conclui que a nota essencial da incondicionalidade não é propriamente exclu-

da por Kant. Em verdade, as leis jurídicas irrelevam as molas propulsoras, mas, ainda assim, impõem uma conformidade externa com o imperativo categórico. Ora, elas também fazem exigências morais a todos, sendo, portanto, leis morais. Ademais, as leis jurídicas não direcionam tais exigências apenas a quem as cumprirá por dever, mas também àqueles que o façam meramente por interesse privado ou coerção, motivo pelo qual são uma subclasse das leis morais.

Travessoni (2008a, p. 82), por sua vez, vê em Kant uma dupla fundamentação do direito no imperativo categórico. A uma, porque a obediência à ordem positiva é um dever oriundo desse imperativo, visto que pode ser transmutada em lei universal, enquanto a desobediência a tal ordem não pode ser universalizada, sob pena de que a ordem jurídica deixasse de ter validade e, portanto, desaparecesse – a máxima, portanto, destruiria a validade de uma ordem que a própria máxima pressupõe como válida. A duas, o direito fundamenta-se no imperativo categórico porque este serve como teste legitimador do conteúdo das leis jurídicas. Ora, Kant não admite o direito de resistência positiva, pois o homem tem o dever de nunca voltar ao estado de natureza, mas assume uma ideia de direito materialmente legítimo, o que implica que todo dever legal precisa ser aprovado no teste das três fórmulas do imperativo categórico. O autor, para quem a autonomia está no plano transcendental, não requer que as leis sejam produzidas diretamente pelos cidadãos, mas a representação não é convencionalista (não se satisfaz com um teste empírico sobre a vontade da maioria dos representantes). Portanto, a fundamentação da ética kantiana no imperativo categórico engloba a validade material de todas as leis da liberdade, inclusive as jurídicas.

Expostas as premissas fundamentais sobre o pensamento de Kant assumidas por este trabalho, estabelecemos agora, em tópico próprio, a aproximação entre o filósofo e Aristóteles no que diz respeito ao senso de adequação situacional e à fundamentação moral do direito.

### **Aproximação entre Kant e Aristóteles quanto à fundamentação moral do direito e ao senso hermenêutico de adequação**

O problema da necessidade de adequação das normas gerais às situações concretas foi abordado no

<sup>3</sup> Sobre a existência de um conceito moral de direito em Kant, ver “O imperativo categórico do direito. Uma interpretação da ‘Introdução à doutrina do direito’” (Höffe, 1998, p. 220-224).

Livro V de *Ética a Nicômaco* (2009), em que Aristóteles trata da justiça particular e da equidade. A justiça geral, como a totalidade da justiça exercida na *polis* em função do bem comum, é uma disposição moral dos homens a fazerem as coisas justas para a coletividade, ou seja, uma espécie de totalidade das virtudes, a qual indica os caminhos, como um horizonte ideal, para a perfeição da *polis*. Trata-se de um padrão de avaliação das leis, o qual impõe o seu cumprimento, mas admite a contestação de uma lei injusta, já que a moralidade política é mais ampla do que a própria lei (Douzinas, 2009, p. 40). Nesse ponto, as justiças geral e particular complementam-se, visto que esta proporciona àquela um senso de adequação às circunstâncias. Ora, Aristóteles, no contexto do pensamento grego de sua época, não distinguia as noções de justiça, lei e direito. Os gregos usavam o termo *dikaion* para designar o estado correto ou justo das coisas em uma situação particular, ou seja, para proferir uma decisão individual e concreta proporcional (Douzinas, 2009, p. 41). Essa dimensão pensa a justiça não como um objeto de contemplação, mas sim como uma atividade prática deliberadamente voltada para a consecução do justo. O *dikaion* não se confunde com a justiça geral ou com a moralidade, visto não resultar de mera aplicação de preceitos morais ou regras legais, e sim de uma aplicação contextualizada do padrão de avaliação oferecido pela justiça geral, o que pressupõe o exercício da virtude dianoética da prudência, a qual exigiria, em certos casos, uma correção das palavras do legislador pelo aplicador.

Podemos dizer que Aristóteles assume uma concepção analógica na relação entre a norma e o fato. Para ele, não se separam as coisas semelhantes e a ideia de semelhança, assim como o predicado não se separa do que se predica, pois as formas (essências) são imanentes às coisas. Aristóteles realiza uma modificação em relação ao matematismo pitagórico-platônico, do quantitativo ao sentido qualitativo de analogia, ou seja, ao entendimento desta como semelhança de relações. A analogia não é uma igualdade, e sim uma semelhança de funções, pois a analogia percebe um tipo qualquer de relações fundamentais entre essências diferentes. Temos, em Aristóteles, as bases da chamada “analogia do ente”, segundo a qual todos os entes estão em uma unidade por serem entes, mas mantém uma diversidade por não constituírem um único ser, de modo que os entes são relativamente idênticos, mas relativamente diversos, ou seja, análogos (Bustamante, 2013, p. 504).

A justiça particular demanda que, no exercício do juízo de equidade – proporção tanto entre os bens e pessoas envolvidas na situação jurídica como entre as

“essências” (norma e fato) presentes no instante decisório – a analogia seja vista como intrínseca ao juízo de investigação do justo meio, dadas as variações situacionais. É central em Aristóteles a irredutibilidade do individual ao geral, o que exige uma adaptação compreensiva. Ora, para que houvesse dedução, seria necessário que a norma e o fato fossem essências iguais, ou que o segundo fosse uma mera parte da primeira. O fato não se liga à norma por uma relação de pertinência, pois suas particularidades escapam do âmbito de abrangência daquela a qual apenas apresenta seus traços gerais, mas não o inclui. Há uma proporção analógica entre a situação fática e a prescrição geral. A dificuldade das questões práticas é justamente a de conciliar o geral prévio com o individual posterior, visto que o silogismo da *phrónesis* é o prático, cujas premissas não se ligam por dedução, mas por relação ou analogia (Lacerda, 2006, p. 80). É por isso que, para Aristóteles, certamente o direito não poderia ser aplicado por máquinas. E será que para Kant o direito poderia ser aplicado por máquinas?

Não. Já consignamos que a prudência em Aristóteles é compatível com a ideia de *dikaion*, em que o direito não se resume à lei e está vinculado à justiça, exigindo, pois, um senso de adequação em sua aplicação. De modo aproximado, em Kant, as leis jurídicas são possibilitadas pela própria moralidade, visto que o direito é um direito moral de coagir ao cumprimento do que é exigido por leis morais. Aliás, segundo Almeida (2009, p. 371), temos aí a explicação para que Kant utilize o termo “lícito” não apenas no campo do direito, mas também no ético, o que permite uma aproximação com o uso aristotélico de *dikaion*, que congrega as ideias de “justo” e “lícito”, inseparáveis no contexto histórico do estagirita. Não à toa, pois, a caracterização das leis jurídicas como uma subclasse das leis morais não está restrita à consideração do direito natural em um estado de natureza, pois tanto a noção de direito como a ideia de Estado político são tratadas por Kant metafisicamente, ou seja, como tendo origem em princípios *a priori*. Portanto, o direito, o Estado e a própria ideia de lei jurídica são derivados de exigências morais, donde as leis positivas terem o mesmo *status* das leis naturais e serem especificações de leis morais.

Em Kant, as ações prescritas pelas leis jurídicas são aquelas determinadas pelo imperativo categórico ou pelo dever correspondente e que podem ser submetidas à coação, mas tal imperativo não pode determinar as máximas particulares ou as ações respectivas *a priori*, visto que esse julgamento moral impescinde de características empíricas e do contexto. Apenas em concreto podemos avaliar, tendo como parâmetro o im-

perativo categórico, se a máxima ou ação é contrária ao dever, conforme ao dever e moralmente obrigatória, ou conforme ao dever e moralmente permitida. Isso se estende às ações externas, que sempre podem ser influenciadas pela coação e avaliadas moral e juridicamente sem que haja a possibilidade de contradição entre tais esferas (Merle, 2008, p. 108). Parece-nos que a racionalidade situacional, que em Aristóteles assume a forma da virtude dianoética (intelectual) da prudência, está contida, em Kant, na própria relação entre razão e liberdade. A liberdade, em Kant, sendo um pressuposto da razão, é um conceito *a priori*, pois o agir (racionalmente) em consonância com uma máxima universalizável é categoricamente imperativo. Porém, isso não significa que a avaliação racional do que é certo e errado, por ser universal, independa da situação, pois a possibilidade de que uma máxima se universalize encontra casuisticamente seus contornos na dimensão do “agir de acordo com a máxima” (Travessoni, 2008a, p. 80-82)<sup>4</sup>.

A fundamentação moral do direito em Kant também serve como elo entre *deon* e *telos* no seu pensamento. Lembremos, com Herrero (2009, p. 621-622), que a reflexão moral de Kant parte da determinação do ideal da razão, o qual dá à política o sentido racional. Kant tem o objetivo prático de, com base na prudência adquirida pela experiência dos conflitos, propor a instituição de uma ordem civil baseada em princípios morais. No plano ideal, a ordem a ser instituída é o que Kant chama de Estado ético, com um reino dos fins. No plano empírico, a ordem instituída é o Estado de Direito, o qual busca racionalmente concretizar aquele Estado ideal. Como a *praxis* tem fundamento na liberdade, sempre existirá um elemento contingente, o que nos permite entender a narrativa kantiana não como uma reflexão científica sobre o devir histórico, mas apenas como um eixo para a sua proposta de orientação das ações. A teleologia, pois, é uma suposição, fornecida pela faculdade de julgar, de forma a guiar as investigações empíricas. Exemplo disso é o de que a constituição do Estado de Direito, ao contrário do que ecoa na compreensão literal da narrativa, não é necessária, mas sim algo que, racionalmente, se deve perseguir; não é onde a história

vai chegar, mas sim onde deve chegar – ponto em que há uma convergência entre *deon* e *telos*.

Travessoni (2008a, p. 92, 97) assume, com Korsgaard (1996), a tese de que há na moral kantiana não apenas uma teoria ideal – ou seja, que trabalha com certas pressuposições sobre o que se deve fazer – mas também uma não-ideal – que percebe a impossibilidade de concretização completa do ideal e trabalha com o que se pode fazer. Essa teoria dualista colabora com a solução de problemas reais, motivo pelo qual se torna desejável identificar o reino do direito em Kant como a dimensão não-ideal de sua teoria. O direito, nesse cenário, é o *medium* entre o reino dos fins e o estado de natureza, ou seja, o ponto de equilíbrio da ética kantiana entre o idealismo numenal e a faticidade fenomenal. No reino do direito (estado civil), ainda que não haja um reino dos fins, evita-se o arbítrio por intermédio da garantia de ações externamente conformes ao dever perpetradas por meio do uso exterior livre da liberdade de escolha. O direito representa, aí, a transição de uma teoria ideal para uma não-ideal, o que nos permite compatibilizar as dimensões liberal e moral do direito em Kant. Por um lado, o direito, visto isoladamente, ao permitir a coexistência das liberdades de escolha, aparenta ter um cunho liberal, no sentido de uma neutralidade moral em relação a concepções de vida boa. Por outro, a própria fundamentação do direito está na moral, de modo que um dever jurídico sempre será um dever ético indireto. Ora, o direito, ao viabilizar a transição de uma teoria ideal para uma não-ideal, exige uma fundamentação moral para tanto: a necessidade de substituir, no plano empírico, o inviável reino dos fins pelo estado civil (Merle, 2008, p. 99, 102 e ss.)

A inviabilidade do reino dos fins pode ser explicada pela “doutrina do duplo ponto de vista”, segundo a qual o ser humano é, ao mesmo tempo, sensível e inteligível (Kant, 2008, p. 102). Os deveres da lei moral, produto racional e universalizável que proporciona a liberdade em relação à contingência dos sentimentos, são oriundos da dimensão inteligível. A lei moral é cognoscível racionalmente, mas isso não significa que tal dever-ser seja efetivamente obedecido na esfera empírica, em

<sup>4</sup> O'Neill (1996, p. 80), célebre estudiosa de Kant, afirma que ele, em “Crítica da Razão Pura”, sustenta que a interpretação de regras é aberta, bem como que regras ou princípios práticos não podem determinar a ação, o que se desprende da seguinte afirmação do filósofo: “definido o entendimento em geral como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* a regras, discernir se algo se encontra subordinado a dada regra [...]. A lógica geral não pode conter [...] preceitos para a faculdade de julgar. [...] Se essa lógica quisesse mostrar, de uma maneira geral, como se deve subsumir nestas regras, [...] discernir se algo se encontra sob a sua alçada, não poderia fazê-lo sem recorrer a uma regra. Esta, sendo uma regra, [...] exige nova instrução por parte da faculdade de julgar; [...] o entendimento é [...] susceptível de ser instruído [...] por regras, mas a *faculdade de julgar* é um talento, que não pode ser ensinado, apenas exercido. [...] é o cunho específico do *bom senso*, cuja falta nenhuma escola pode suprir. Porque, embora a escola possa preencher um entendimento e nele enxertar regras provenientes de um saber alheio, é necessária ao aprendiz a capacidade de se servir delas corretamente e nenhuma regra [...] está livre de má aplicação, se faltar tal dom da natureza. [...] um juiz, um estadista podem ter na cabeça excelentes regras [...] jurídicas ou políticas, [...] serem sábios professores nessas matérias e errar facilmente na sua aplicação, ou porque lhes falte o juízo natural (embora lhes não falte o entendimento) e, compreendendo o geral *in abstracto*, não sejam capazes de discernir se nele se inclui um caso *in concreto* ou então também por se não prepararem suficientemente para esses juízos com exemplos e tarefas concretas” (Kant, 2002, A132-4; B171-3).



que a sensibilidade encontra espaço. Livre, pois, é quem age racionalmente, e não quem se permite direcionar pelos sentimentos, mas a condição simultaneamente numênica (racional) e fenomênica (sensível) do homem impede que ele seja sempre guiado pelo querer racional determinado pela lei moral, ou seja, obsta a caracterização do ideal reino dos fins. É por isso que se faz necessário o direito, que, fundado moralmente, é uma solução não-ideal para a dificuldade gerada pela eventual sucumbência às inclinações (Travessoni, 2008a, p. 79-80). Aqui, surge outro aspecto de aproximação entre Kant e Aristóteles, conforme veremos no próximo tópico.

### A amizade e o imperativo categórico: o eixo entre o *deon* e o *telos*

Aristóteles considera o estabelecimento de um círculo de amigos como uma das seis condições para o alcance da *eudaimonia*. A *philia* era entendida pelo filósofo como uma disposição inata do ser para se aproximar de seu semelhante com a pretensão de estabelecer uma relação entre virtuosos. Em Aristóteles, a amizade perfeita, que não se guia pela busca do prazer e da utilidade, é um sentimento de amor virtuoso permanente pelo outro, exercido na medida justa e que espelha um projeto ideal de vida comunitária, em que os sujeitos interagem sem interesses utilitários, o que permite à *polis* se manter unida em torno da noção de bem comum (Silva Neto, 2008, p. 36). O filósofo diz, no Livro IX de *Ética a Nicômaco* (2009, I 166b, 2), que devemos tratar um amigo como a nós mesmos, pois ele é uma espécie de outro eu e, portanto, deve ser amado de modo equiparado, ponto em que, para Travessoni (2010, p. 110), surge em sua noção de amizade o reconhecimento recíproco da personalidade do outro, ou seja, do sujeito como pessoa, e não como coisa.

Poderíamos ver aí certa aproximação com a primeira e a segunda fórmulas do imperativo categórico? Ora, em Kant, a assunção da necessária sociabilidade humana como um requisito para a satisfação de fins funciona como um elemento antropológico que resulta na qualificação da cooperação como um dever que se submete a um princípio de universalização e, por conseguinte, se converte em lei universal (Merle, 2008, p. 51). Aliás, não seria possível dizer também – conside-

rando que o filósofo, no contexto da ideia de “amigo da humanidade”, assume “uma noção de amizade como modo de agir em relação a um grupo aberto, idealmente em relação ao gênero humano em seu conjunto” (Merle, 2008, p. 37) – que a primeira fórmula do imperativo categórico explicita a disposição racional para, como explica Kant (1995, p. 71; 2003, p. 237), que um ser humano oferte a outro um tratamento benevolente à luz da fórmula da humanidade, assim como fazem os amigos virtuosos em Aristóteles?<sup>5 6</sup>.

No Livro VIII (2009, I 155a), Aristóteles inicia suas lições sobre a amizade destacando que esta, ao agregar os membros de uma comunidade, assume relevância quanto à questão política. Segundo o filósofo, embora os homens justos precisem da amizade, os amigos não precisam da justiça, o que significa que, sem amizade, não há justiça. Indo mais longe, Aristóteles chega a dizer que a mais genuína forma da justiça é uma espécie de amizade. A justiça refere-se ao espaço público, dando conta da função de aglutinação da comunidade que a amizade não consegue satisfazer plenamente. A amizade genuína, assim, ganha proeminência no espaço privado, reforçando os vínculos prescritivamente estabelecidos pela justiça no espaço público. Se a amizade genuína se opõe à desigualdade, a justiça, em sentido político, prescreve publicamente esta igualdade (Silva Neto, 2008, p. 38-40).

Parece-nos possível encontrar, nesse ponto, um elemento de aproximação com Kant, para quem o direito só é necessário em função da imperfeição moral dos homens, os quais sucumbem eventualmente a sua sensibilidade. Em outros termos, a amizade, em Aristóteles, e o imperativo categórico, em Kant, compõem o cenário ideal para a formação de uma comunidade que espelhe, no filósofo da Macedônia, a perfeição cosmológica, e, no filósofo alemão, o reino dos fins. Portanto, a amizade e o imperativo categórico são bases teleológicas que fundamentam a derivação das noções de justiça (Aristóteles) leis jurídicas (Kant), de modo que estes elementos derivados, em sua perspectiva deontológica, precisam sempre ser compreendidos tendo em vista sua justificação teleológica originária.

Quando Aristóteles diz que a amizade favorece o bom convívio social sem precisar de leis para tanto, e que a concórdia política é uma espécie de amizade

<sup>5</sup> “Se cada qual se não esforçasse por contribuir [...] para os fins de seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma*. [...] se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível os *meus*, para aquela ideia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia” (Kant, 1995, p. 71)

<sup>6</sup> “[...] razão de um dever de beneficência: uma vez que nosso amor próprio é inseparável de nossa necessidade de sermos amados (ajudados em caso de necessidade) pelos outros também, tornamos a nós mesmos um fim para os outros; e a única forma de ser esta máxima obrigatória é através de sua qualificação como uma lei universal, daí através de nossa vontade também tornar os outros nossos fins. A felicidade dos outros é [...] um fim que é também um dever” (Kant, 2003, 237)

civil (Silva Neto, 2008, p. 37), podemos lembrar que, para Herrero (2009, p. 622), o Estado concilia-se com a filosofia de Kant caso o entendamos como uma estrutura de estabelecimento de regras para a concórdia política. Em outras palavras, já que não é possível estabelecer o reino dos fins, o reino do direito geraria uma amizade cívica, a qual teria o efeito prático de vincular o homem a comportamentos objetivamente (externamente) semelhantes à amizade genuína e ao cumprimento das duas primeiras fórmulas do imperativo categórico.

Para entendermos melhor a relação acima estabelecida, devemos notar que Aristóteles e Kant se aproximam, em alguma medida, no que concerne ao tema da forma de governo. Aristóteles (2009, VIII 10, 1161a) diz que os modelos de governo degenerados não apenas extinguem a justiça, mas também eliminam a amizade, visto que, nesses casos, os governados não reconhecem nos governantes um outro eu, e sim exercem o poder sem compromisso com o bem comum, síntese da amizade entre membros de uma comunidade. Ora, a justiça, mormente em sua dimensão distributiva, serve como solução pragmática para o problema da inexistência de um reino ideal da amizade (um governo injusto afastará ainda mais os membros da comunidade quanto ao estabelecimento de uma cadeia comunitária fundada na amizade). De modo semelhante, Kant (2003, p. 161 e ss.), quando diz que não podemos alegar um suposto direito de resistência para justificar o descumprimento de leis que consideramos injustas, não está, como faria um positivista, assumindo uma postura convencionalista a respeito da justiça e do conteúdo material, e sim preocupado em evitar que retornemos ao estado de natureza. Ora, o Estado de Direito, em um modelo republicano orientado pela noção de vontade geral, é a solução possível para a impossibilidade de consecução do ideal moral do reino dos fins, de modo que atentar contra as leis injustas é tão prejudicial ao fundamento moral do direito quanto a própria criação arbitrária e injusta dessas leis pelo Estado. Os dois filósofos, portanto, estão a tratar do problema dos governos degenerados e de sua relação com o fundamento moral da ordem jurídico-política. Kant, assim como Aristóteles, entende que os cidadãos não podem ir de encontro à concórdia política, a qual, para o filósofo moderno, é garantida, em um sistema republicano, pela separação de poderes e pelo sistema representativo. Uma tirania, seja dos que estão no poder, seja de uma maioria que se revolta contra o governo, é, por definição, contrária à concórdia estabelecida pelas instituições do Estado de Direito, as quais exigem que os cidadãos se respeitem reciprocamente no que concerne às divergências de

opiniões – mesmo quando originadas da sucumbência de alguns às inclinações – em conformidade com as três fórmulas do imperativo categórico e, *mutatis mutandis*, com a amizade civil aristotélica.

O “amigo da humanidade”, em Kant, promove a comunicação, que é o objetivo da sociabilidade e é essencial à deliberação pública crítico-racional. Esta, por sua vez, envolve uma “reciprocidade transcendental”, a qual garante, nos moldes da fórmula da lei universal, a participação potencial de todos, intrínseca à liberdade em Kant (Travessoni, 2010, p. 17). Aqui, Travessoni (2010, p. 18-19) enxerga uma aproximação com a “amizade política”/“unanimidade” (identidade de opinião entre os membros de uma comunidade política sobre tema de interesse comum) em Aristóteles. Ora, parece haver em ambos os filósofos uma espécie de “amizade cívica”, a qual envolve uma reciprocidade em sentido fraco, ou seja, uma vontade de viver em uma sociedade política comum que toma decisões de modo autônomo. Tal preocupação, aliás, também é transposta para as relações intercomunitárias, o que se pode notar: no estudo de Aristóteles sobre a concórdia entre duas ou mais formações políticas, as quais, pela via da amizade civil, podem instituir a justiça de modo mais amplo; e no projeto kantiano de paz perpétua, em que haveria uma ordem civil cosmopolita, independente das fronteiras dos Estados e espelhada na universalidade da razão.

Para Kant (1997, p. 188-190), o cultivo da sociabilidade fortalece a abertura do sujeito aos demais, o que significa que a formação de cada amizade particular estimula o cultivo da amizade em geral e, por conseguinte, um cultivo da virtude nas pequenas coisas. Do mesmo modo, pode-se dizer que a lei, em Aristóteles, tem caráter pedagógico, sendo necessária apenas porque os homens nem sempre sabem como agir virtuosamente e evitar os vícios. A vinculação às leis, pois, faz os homens desenvolverem as virtudes morais por meio do esforço e da repetição, até que a conduta virtuosa deixe de ser artificialmente reproduzida e se torne habitual e espontânea. Em Aristóteles, a mecanização da ação não pode ainda ser considerada virtude, assim como a conformação da conduta às leis jurídicas em Kant não corresponde ao seu cumprimento por dever. Ambas são derivações artificiais que encontram fundamento, respectivamente, na amizade e no imperativo categórico e têm resultados, *a priori*, apenas objetivamente equiparáveis à ação correta (devida) genuína, o que, teleologicamente, serve aos propósitos políticos determinados pela ideia de concórdia política intrínseca aos ideais de uma comunidade política fundada na amizade (Aristóteles) e de reino dos fins (Kant). Devemos admitir,

porém, que MacIntyre (2001, p. 255) tem certa razão quando diz que, em Kant, o agir correto é agir contra a inclinação, enquanto em Aristóteles o agir virtuoso é baseado na inclinação resultante do cultivo das virtudes, em uma espécie de educação das paixões. De todo modo, o exercício das virtudes éticas, em Aristóteles, pressupõe a virtude dianoética, intelectual, da prudência, assim como, em Kant, o agir correto pressupõe a relação entre racionalidade e liberdade, o que torna ambos, ainda que em paradigmas distintos, partidários de uma vinculação entre racionalidade e ética.

Demonstrado o papel de eixo entre *deon* e *telos* cumprido pelo paralelismo entre o imperativo categórico e a amizade, apresentemos, com viés de comparação aplicada, uma análise de uma situação hipotética à luz das perspectivas éticas de ambos os filósofos.

## **Análise da situação-problema hipotética à luz de Aristóteles**

Segue o relato da situação hipotética a ser analisada<sup>7</sup>:

Pedro, João, José e Marcos são irmãos. De acordo com as leis do Estado em que vivem, a posse de livros proibidos é [...] crime [...] e qualquer um que, por qualquer motivo, venha a ter conhecimento da existência de exemplares desses livros proibidos, tem o dever legal de comunicar esse fato em seu “Questionário Semanal de Conduta Cidadã”. Pedro descobre exemplares de livros proibidos escondidos debaixo das camas dos irmãos [...]. Ao preencher [...] o seu QSCC, Pedro, que considera qualquer mentira uma conduta imoral e, no caso, também uma conduta ilegal, [...] informa ter encontrado exemplares de livros proibidos escondidos debaixo das camas de João, José e Marcos. A partir das informações de Pedro, a polícia, com mandado, realiza a apreensão dos exemplares dos livros proibidos e efetua a prisão em flagrante dos irmãos. No interrogatório, os três irmãos, a princípio, se recusam a responder às perguntas da autoridade policial. [...] a polícia solicita e recebe a autorização da autoridade competente para aplicação da metodologia de interrogatório da “Lei de Segurança Cidadã Contra o Terrorismo”. Essa metodologia envolve uma série de medidas destinadas a convencer o interrogando a fornecer as informações solicitadas. [...] espancamentos no pau-de-arara, choques elétricos e afogamentos. Após [...] dias submetido aos métodos, João acaba entregando nomes e endereços de pessoas envolvidas na produção e distribuição de livros proibidos. João

contou a verdade aos interrogadores não por ter chegado à conclusão de que tinha o dever moral de dizer a verdade, mas porque não aguentava mais o sofrimento provocado pelos métodos da “LSCCT”. [...]. José, sentindo [...] que não seria mais capaz de resistir, resolve suicidar-se, entendendo ser essa a única alternativa para, ao mesmo tempo, pôr fim ao sofrimento causado pela aplicação dos métodos e evitar delatar seus companheiros. Desse modo, aproveita-se de um descuido de seus interrogadores. Marcos, pensando tanto em salvar sua vida como [...] em não revelar os segredos do grupo de produção e distribuição de livros proibidos, elabora uma mentira. Depois de um bom tempo sofrendo os métodos da “LSCCT”, tempo que ele julga necessário para dar veracidade à sua “confissão”, conta aos interrogadores que o chefe do grupo de produção e distribuição de livros proibidos é Pedro e que a denúncia feita por ele foi parte de um esquema planejado pelo grupo para afastar suspeitas de Pedro e possibilitar o estabelecimento de uma base maior de produção e distribuição de livros proibidos. Com base nas informações de Marcos, a polícia efetua a prisão de Pedro.

A conduta de Pedro contraria a concepção teleológica de justiça tradicionalmente atribuída a Aristóteles, visto que o sujeito assume a prioridade do correto sobre o bom, considerando que a mentira é imoral e, portanto, indevida, independentemente dos fins a que ela se preste. Ora, Pedro irreleva o fato de a proibição contrariar a disposição natural para a leitura e a intelectualidade demonstrada por seus irmãos. Aqui, lembremos que Aristóteles não vê a coerção como a origem da injustiça, e sim como um traço do injusto, por contrariar a natureza do sujeito coagido. Em outros termos, os irmãos de Pedro não são naturalmente adequados ao papel de serem proibidos de ler, o que fica claro ao notarmos o caráter arbitrário e violento das normas do Estado em questão. Pedro, portanto, assumiu uma orientação moral em abstrato, irrelevando a dimensão prudencial (contextual) das deliberações morais.

Quanto ao incômodo de Pedro com a ilegalidade da conduta de seus irmãos, lembremos que a prudência permite ao homem aristotélico perceber a irredutibilidade do direito à lei, o que exige a realização de juízos de equidade. Assim, o bem comum buscado pela teleologia aristotélica, ainda que, em tese, possa ser aludido como fundamento para a imposição da ordem estatal, não pode embasar uma aplicação estrita e irreflexiva das disposições legais. Adentram-se, aqui, os temas da

<sup>7</sup> A situação hipotética é de autoria de Júlio de Oliveira (2012), professor da Especialização em Filosofia do Direito da PUC-MG, e foi usada como base de exercício realizado durante a disciplina “Teorias da Justiça”.

justiça distributiva (no que diz respeito à autoridade política) e do propósito da associação política, o qual, para Aristóteles, é o de formar bons cidadãos e cultivar o bom caráter. Ora, os governantes devem ser aqueles que demonstrem a maior excelência cívica quanto às deliberações, o que não englobaria os torturadores do caso. Conclui-se, pois, que Pedro, ao atribuir sentido à disposição normativa, ignorou a natureza contextual do fenômeno compreensivo-aplicativo do direito.

João, para evitar sua dor, resolveu delatar seus irmãos. Não o fez por considerar que era correto, em abstrato, delatá-los, mas sim para se preservar. Trata-se, porém, de uma busca pela felicidade que não se coaduna com a visão aristotélica, pois ocorre aí uma redução da dor que não se dá por meio de uma conduta boa, e sim de uma fraqueza, um vício, uma falta de coragem, cujo resultado é a dor de seus irmãos. Ora, a *eudaimonia* aristotélica pode ser compreendida como a satisfação do espírito por aquele que age virtuosamente, pelo mero fato de fazê-lo, resultando em uma sensação de completude, como se toda a energia do mundo passasse por si no momento de seu ato. Faltam, pois, a João as virtudes necessárias para lutar contra a injustiça do Estado que lhe tortura, cujo interesse não pode ser igualado ao bem comum em sentido metafísico (causa final), visto assumir a coerção como princípio.

José parece ter assumido uma concepção teleológica do bem ao cometer suicídio. Por tal leitura, sua motivação não foi a existência de um dever moral de fazê-lo, mas sim a busca da *eudaimonia* – um propósito correto de proteger seus irmãos. José busca sentir prazer e dor fazendo as coisas certas, e o juízo do que é certo só pode ser feito em um contexto específico. Entendendo a ilegitimidade do Estado torturador e buscando uma forma de não se render a ele, considerou que a única forma de satisfazer o propósito de sua vida e da de seus irmãos seria aquela. Porém, faltou-lhe a virtude da coragem para suportar a dor e não sucumbir, o que se assemelha mais a uma postura utilitarista do que a um teleologismo aristotélico.

Marcos procura escapar da opressão estatal por meio de um ataque a todos, inclusive Pedro, que se coadunam com as leis de tortura de uma ordem jurídica contrária ao bem comum, o qual não poderia ser identificado com a vontade do Estado, mas sim com uma finalidade pré-positiva e metafísica. Assim, Marcos, prudentemente, realiza um juízo de equidade e nota que mentir não é correto ou incorreto em abstrato, sendo, naquela situação concreta, correto diante do propósito de viabilizar a sua felicidade e a de José e João, ainda que às custas de Pedro, que é uma das fontes da perseguição aos três.

## Análise da situação-problema hipotética à luz de Kant

Iniciando a análise do mesmo caso à luz de Kant, podemos afirmar que Pedro não agiu motivado pelo medo da sanção jurídica, e sim por motivo moral. Ora, embora sua conduta se conforme externamente à lei jurídica, ele teria assumido tal comportamento, em sua dimensão objetiva, mesmo que tal lei não existisse, visto que estava a cumprir uma lei moral que ele próprio concebeu, nos termos da liberdade da razão, como devida. As máximas de ação são subjetivas, mas a lei moral é objetiva, é racional e independe da decisão sensível do sujeito para ter validade. Livre, pois, é quem age racionalmente, e não quem se permite direcionar pelos sentimentos. Subjetivamente, Pedro se prestava a cumprir o moralmente (objetivamente) devido, e isso significa, no entendimento tradicional sobre as perspectivas éticas deontológicas, irrelevante as consequências de submissão dos infratores à tortura, bem como eventuais impulsos sensíveis de amor familiar por seus irmãos. Porém, parece-nos que a máxima assumida por Pedro não seria aprovada no teste da fórmula da humanidade, visto que assumir incondicionalmente a mentira como imoral é um padrão que, ao ser transposto às circunstâncias do caso, significaria irrelevante a dignidade dos leitores de livros proibidos, os quais seriam submetidos à tortura. Como diz Travessoni (2008a, p. 79; 2008b, p. 124), o dever de adotar máximas também exige a prática contextualizada de ações, pois o imperativo categórico não determina o dever *a priori*, visto pressupor o conhecimento das circunstâncias fáticas hermeneuticamente relevantes. De tal modo, a avaliação do que é certo moral e/ou juridicamente, embora universal, depende da situação concreta, pois a pergunta sobre a possibilidade de que uma máxima se universalize encontra casuisticamente os seus contornos na dimensão do “agir de acordo com a máxima”. Em outras palavras, a máxima assumida por Pedro, situacionalmente, não é passível de universalização, pois ofende o princípio de avaliação do direito. Senão, vejamos.

Como explica Almeida (2009, p. 372), o princípio de avaliação (princípio universal do direito) estabelece um critério para os juízos particulares sobre a licitude de condutas. Sua formulação dispõe que: (1) a ação é lícita se pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal ou; (2) a ação é lícita se a liberdade do arbítrio segundo a sua máxima pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal. É essencial, pois, em ambas as hipóteses, que a ação se conforme a uma lei aceitável por todos, pois o nosso



arbitrio não pode irrelevar o dos demais. Por isso, o uso da coação para dar efetividade às leis jurídicas: (a) só pode ser dirigido à prática de atos externos, mas não à assunção de máximas e atitudes; (b) só pode ser exercido contra quem pratica atos externos ofensivos a terceiros; e (c) só é legítima se facultada moralmente, ou seja, se impõe atos em conformidade com as leis morais da liberdade, as quais compatibilizam o arbitrio de todos. Já que falamos em um princípio de avaliação, a aproximação *deon-teleos* exige que resgatemos a mencionada ideia aristotélica sobre o ato de julgar como *energeia*, dotado de uma teleologia não-intencional. Seja em Kant, seja em Aristóteles, aquele que julga mal, ao descumprir a finalidade do ato de julgar, age errado, o que reúne as dimensões deontológica e teleológica.

Pedro completou a ação de julgar em sentido metafísico, mas não em sentido avaliativo, visto que não julgou bem, ou seja, não satisfaz o elemento teleológico não-intencional da ação de julgar. Ao admitir o cerceamento da liberdade de expressão, descumpriu a fórmula da humanidade, visto ter considerado a liberdade do arbitrio dos irmãos como incompatível com uma máxima. Ora, se o bem agir é uma questão de fazer ou não as coisas por serem propriamente devidas, o valor moral da ação de julgar por parte de Pedro é contrário à teleologia do ato de julgar e ofensivo ao seu dever (*deon*) de julgar corretamente.

O comportamento de João foi motivado por seus impulsos sensíveis. Em certa medida, a tortura funciona, *in casu*, de forma análoga às sanções das leis jurídicas de modo geral, ou seja, como uma mola propulsora patológica do cumprimento objetivo do dever legal. Sabemos que é possível que a conformação externa da conduta a uma lei jurídica esteja acompanhada por uma motivação moral, e não pelo medo da sanção, mas, no caso de João, temos um escravo de seus impulsos sensíveis, o qual não conseguiu agir de acordo com sua liberdade racional. Ora, João não acreditava haver um dever moral de dizer a verdade, então, quando o fez, não estava a cumprir um dever moral, mas apenas uma lei jurídica.

Por sua vez, José entendia ter um dever moral de não delatar seus irmãos e manteve tal convicção racional, cumprindo a norma por si concebida como um autolegisador. Agiu, pois, por dever, e não por inclinação. Por outro lado, cedeu a seus impulsos sensíveis ao se jogar para livrar-se do sofrimento gerado pela tortura, conduta que não foi moralmente livre, e sim movida patologicamente. Não se pode dizer que ele se jogou por dever, visto não ser possível formular uma máxima que englobe o próprio sofrimento, já que isso significaria integrar à legislação racional um elemento sensível.

Igualmente, não se pode vislumbrar, *in casu*, a existência de um conflito aparente entre fundamentos de obrigação, pois “preservar a própria vida” e “proteger seus irmãos” são fundamentos que vão no mesmo sentido. A conduta por dever, de acordo com ambos os fundamentos, seria manter o silêncio e suportar a tortura, até mesmo porque, para Kant: (1) a preservação da própria vida é um dever; e (2) a sua retirada viola a fórmula da humanidade, já que consiste em usar a si mesmo como um meio de aliviar o próprio sofrimento, ou seja, de ceder a inclinações (Sandel, 2012, p. 155).

Quanto a Marcos, trata-se de sujeito que não parece descumprir um dever posto a si próprio ao mentir, pois não há indício de que tenha autolegisado nesse sentido. Porém, tal mentira parece significar um uso de Pedro como meio, e não como fim, o que, isoladamente, consistiria em ofensa à fórmula da humanidade (lembramos, aliás, que Kant rejeita a mentira, tratando-a como conduta imoral por excelência). Por outro lado, a dignidade de Marcos e de seus irmãos também está em jogo, de modo que temos um conflito concreto entre máximas, as quais são suficientemente gerais para exigirem, em certos casos, a instituição de exceções. Ora, há em Kant um dever de autopreservação, com base no qual se pode afirmar que a inclinação por continuar a viver não afasta o valor moral da conduta de quem se autopreserva (Sandel, 2012, p. 46). De um lado, temos como fundamentos a ideia de preservação da própria vida e da vida alheia (José e João), e, do outro, há os fundamentos “não mentir” e preservar a vida alheia (Pedro). Marcos não tem a intenção de que Pedro seja morto quando assume a referida conduta (intenção que não seria aprovada no teste das duas primeiras fórmulas do imperativo categórico), nem está sendo movido por inclinações (o que ofenderia a liberdade racional intrínseca à primeira fórmula e o mandamento de não-instrumentalização do outro). De tal modo, entendemos, a despeito das manifestações de Kant sobre a mentira, que a conduta de Marcos tem condições de ser aprovada no teste do imperativo categórico.

## Conclusão

Confirmamos as duas hipóteses formuladas na introdução do texto, o que demonstra que, a despeito de Aristóteles e Kant pensarem a partir de paradigmas ontológicos distintos, suas concepções éticas são mais distantes em matéria de linguagem e das leituras epocais sobre suas obras do que propriamente no que diz respeito ao seu conteúdo fundamental, dado que *deon* e *telos* não são radicalmente opostos, mas, sim, complementares.



## Referências

- ALMEIDA, G.A. 2009. Kant e o princípio do Direito. In: A. TRAVESSONI (coord.), *Kant e o direito*. Belo Horizonte, Mandamentos, p. 359-374.
- ARISTÓTELES. 2009. *Ética a nicômaco*. São Paulo, Atlas, 296 p.
- ARISTÓTELES. 2012. *Metafísica*. São Paulo, Edipro, 368 p.
- ARISTÓTELES. 2008. *Política*. São Paulo, Escala, 284 p.
- BUSTAMANTE, T.R. 2013. *Teoria do Precedente Judicial*. São Paulo, Noeses, 583 p.
- CORTINA, A. 2010. *Ética sem moral*. São Paulo, Martins Fontes, 336 p.
- DOUZINAS, C. 2009. *O fim dos direitos humanos*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 417 p.
- HERRERO, F.J. 2009. Moral, direito e política. In: A. TRAVESSONI (coord.), *Kant e o direito*. Belo Horizonte, Mandamentos, p. 617-627.
- HÖFFE, O. 1998. O imperativo categórico do direito. Uma interpretação da "Introdução à doutrina do direito". *Studia Kantiana*, 1(1):203-234.
- KANT, I. 2002. *Crítica da razão pura*. Lisboa, Calouste Gulbenkian, 680 p.
- KANT, I. 2008. *Crítica da razão prática*. São Paulo, Martins Fontes, 628 p.
- KANT, I. 1995. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa, Edições 70, 195 p.
- KANT, I. 1997. *Lectures on Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 507 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107049512>
- KANT, I. 2003. *Metafísica dos costumes*. São Paulo, Edipro, 336 p.
- KORSGAARD, C. 1996. *Creating the kingdom of ends*. Cambridge, Cambridge University Press, 464 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139174503>
- LACERDA, B.A. 2006. *Raciocínio jurídico*. Belo Horizonte, Mandamentos, 179 p.
- MACINTYRE, A. 2001. *Depois da virtude*. São Paulo, EDUSC, 478 p.
- MERLE, J. 2008. Os dois conceitos de direito. 2008. In: J. MERLE; A. TRAVESSONI, *A moral e o direito em Kant*. Belo Horizonte, Mandamentos, p. 99-120.
- MÜLLER, A.W. 2011. The teleology of the virtuous life: an Aristotelian revision of Aristotle's conception. Disponível em: <https://lucian.uchicago.edu/blogs/mullerconference/files/2011/02/TELEOLOGYMu%CC%88ller.pdf>. Acesso em 08/09/2013.
- OLIVEIRA, J.A. 2012. *Teorias da justiça: o debate contemporâneo*. Material didático. Curso de Especialização em Teoria e Filosofia do Direito da PUC-MG, 34 p.
- O'NEILL, O. 1996. *Towards justice and virtue*. Cambridge, Cambridge University Press, 230 p. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621239>
- SANDEL, M. 2012. *Justiça*. São Paulo, Martins Fontes, 349 p.
- SILVA NETO, B.A. 2008. *Justiça e amizade na ética aristotélica*. Fortaleza, CE. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização. Universidade Estadual do Ceará, 50 p.
- TRAVESSONI, A. 2008a. A posição do direito na filosofia prática. In: J. MERLE; A. TRAVESSONI, *A moral e o direito em Kant*. Belo Horizonte, Mandamentos, p. 77-98.
- TRAVESSONI, A. 2008b. Coerência na doutrina do direito. In: J. MERLE; A. TRAVESSONI, *A moral e o direito em Kant*. Belo Horizonte, Mandamentos, p. 121-152.
- TRAVESSONI, A. 2008c. Kant e o pós-positivismo no direito. In: J. MERLE; A. TRAVESSONI, *A moral e o direito em Kant*. Belo Horizonte, Mandamentos, p. 153-179.
- TRAVESSONI, A. 2010. As figuras da amizade em Kant e suas relações com a moral, o direito e a política. *Dois Pontos*, 7(2):107-126. <https://doi.org/10.5380/dp.v7i2.24089>

Submetido: 24/07/2017  
Aceito: 24/11/2017