

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho objetiva estabelecer uma aproximação entre as tradições aristotélica e kantiana no que diz respeito à relação entre ética, direito e justiça. Tradicionalmente, as teorias da justiça de Aristóteles e de Kant, por integrarem paradigmas ontológicos distintos – respectivamente, o objetivista-essencialista e o subjetivista-representacionista – têm sido enquadradas como vinculadas a perspectivas éticas radicalmente distintas – respectivamente, o teleologismo e o deontologismo. Justificando nossa investigação pelo vislumbre de efeitos produtivos no reconhecimento da presença de elementos deontológicos na filosofia aristotélica e teleológicos na kantiana, decidimos testar, diante de uma situação-problema específica, a viabilidade de afirmarmos: que Kant, tal qual Aristóteles, trabalha com uma perspectiva de adequação situacional e fundamenta o direito na moral; e que há um paralelismo funcional entre as noções aristotélica de amizade e kantiana de imperativo categórico.

2. 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, 2013, p.4).

Poiesis e práxis, segundo lição de A. W. Müller (2013, 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 (2013, p.4), tal afirmação 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 em serviço da ação em geral e produtos em 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 diz, pois, que as *organa praktika* são coisas definidas por um propósito prático, mas sem um propósito ético definido previamente à ação.

A. W. Müller (2013, p. 14-7) vê em Aristóteles uma tendência a amalgamar duas noções de *práxis*, 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 ateleis* (*kinesis*), encontrada em “Metafísica” (1969). 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 *práxis* em si mesma, mas sim como uma qualificação da *práxis*, 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 estar intentado, ser o propósito de 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 levarão, 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 (2013, p. 18) considera que quando você está agindo bem você também já agiu bem, não havendo diferença entre o momento de continuidade e o momento de completude do ato. Mais ainda: o autor entende que não importa se a *praxis* é orientada por si própria ou pelo alcance de uma boa *praxis*, pois a teleologia da *praxis* não é neutra quanto ao valor da conduta que se performatiza. Ora, a ação ruim é possível, mas a disposição natural de um animal para agir não está separada de uma tendência natural para agir bem. Em outros termos,

o *telos* característico da *praxis* humana (a conduta) é alcançado completamente não em qualquer tipo de *praxis*, mas na “*praxis* qualificada”, ou seja, na *eupraxia*. Existe, portanto, 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, visto 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 um verbo que significam uma *energeia* (*praxis teleía*) cujo *telos* só se completa (em sentido avaliativo, e não puramente metafísico) quando a ação está de acordo com um padrão englobado pelo próprio significado verbal. Os dois exemplos mencionados por Müller são “tentar ver” e “julgar”. Quem tenta ver, necessariamente tenta ver bem, assim como quem julga objetiva julgar corretamente. O direcionamento à *eupraxia* já está contido nas próprias atividades, não sendo a elas conferidos por uma intenção correspondente, cuja existência é, aí, irrelevante. Müller encontra fundamento para tal interpretação no livro X de “Ética a Nicômaco” (1984) e conclui que a satisfação do *télos* 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 ressalta que o trecho de “Ética a nicômaco” que lhe serve de inspiração para a descoberta da “teleologia qualificadora” em Aristóteles não deve ser lido com a ênfase na orientação ao prazer, mas sim no “modo como a disposição do sujeito completa a ação”.

Müller não diz que Aristóteles usa duas noções de *praxis*, mas sim que ele utiliza o termo de modo a misturar duas ideias distintas. Ora, quando o filósofo usa *praxis* como ação ou ato, e não propriamente como conduta, ele ainda está deixando 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. Outro trecho utilizado como fundamento por Müller é o 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. Ademais, o próprio trecho-chave eleito por Müller, presente em “Ética a Nicômaco” (1984, VI 2, 1139b), também expressa a relação entre o agir e o bem-agir. Nesse ponto, visualizamos a ideia de

complementaridade entre *déon e télos*, o que pode ser relacionado à comparação realizada por Müller entre os pensamentos aristotélico e kantiano. Senão, vejamos.

Müller (2013, p. 22-3) entende que a identificação de duas noções de *praxis* em Aristóteles permite um diálogo com Kant no que se refere à questão ética. Sem a distinção de Müller, a *eupraxia* poderia ser entendida como um propósito geral que deve ser intencionado, o que lhe mantém um tanto próximo a Kant, para quem a moralidade depende do respeito pela lei moral com um motivo próprio. Porém, a concepção de Müller, de certa forma, aumentaria a distância entre Kant e Aristóteles ao considerarmos que a bondade de caráter não depende 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. 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 suportem e delimitem uns aos outros. Por outro lado, percebemos que, enquanto a leitura não-revisional de Aristóteles implica a atribuição à razão prática da tarefa de descobrir os meios de caminhos de implementar propósitos, a interpretação revisional implica que o bem agir é uma questão de fazer ou não as coisas por elas serem propriamente devidas, e não pela busca de algo a ser alcançado, o que evoca a ideia kantiana de que a ação pode encontrar substrato que não seja um objeto de desejo e que não deve ser um *telos* se a ação tiver valor moral.

Cortina, por sua vez, 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 imperativos hipotéticos submeteriam o preceito a um fim diferente da ação. 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, 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 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.

É próprio da estrutura da ação racional tender a um fim, sem o qual não se poderia falar de sentido subjetivo da ação. Porém, no caso da razão prática, a ação por ela regulada não pode ser considerada um meio a serviço de um fim situado fora dela. Ao contrário, a ação

inclui o *télos* em si mesma, e é esse momento incluso na própria ação que faz dela um tipo de ação maximamente valiosa e realizável por si mesma. Não se chega a uma ética de bens, mas sim a uma ética de valores, atitudes e virtudes (CORTINA, 2008, p. 222-4).

O *télos*, para aqueles que desejem 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 teleía* ilumina, portanto, o campo prático em toda a sua amplitude: na ética teleológica de Aristóteles, o momento constitutivo da racionalidade do prático é deontológico (CORTINA, 2008, p. 224;6).

Reconstruídas as premissas fundamentais ora assumidas a respeito da filosofia aristotélica, apresentaremos, em tópico próprio, a identificação em Kant de um senso de adequação situacional, o que nos permite aproximá-lo de Aristóteles e suas ideias de equidade e justiça particular.

3. O SENSO DE ADEQUAÇÃO NA FILOSOFIA KANTIANA

Kant utiliza três critérios para distinguir os deveres de virtude e os deveres de direito. O primeiro critério é o da coercibilidade, segundo o qual os deveres de direito podem ser impostos por meio da ameaça externa, enquanto os deveres de virtude, visto que têm como mola propulsora do cumprimento o mero dever, não são passíveis de coação. Em outros termos, o livre autoconstrangimento é possível, mas não é necessário, no campo dos deveres de direito, mas o é no âmbito dos deveres de virtude. Nada disso, entretanto, obsta que os deveres de direito sejam tidos como deveres éticos indiretos. O segundo critério é o da latitude, pelo qual os deveres de virtude são tidos como amplos – a ética, em sentido estrito, prescreve leis para máximas de ação – e os deveres de direito são qualificados como 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 e quanto alguém deve agir para satisfazer determinado 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 enxerga a coerência entre os critérios da latitude e da coercibilidade. O critério da latitude está atrelado ao princípio ético da universalização, visto que este não fornece regras específicas para as ações, mas apenas princípios inferiores referentes às máximas, princípios estes que servem como orientações gerais para as ações, bem como critérios de apreciação da dignidade moral de políticas. O terceiro critério é o da perfeição, pelo qual podemos dizer que

os deveres de direito são perfeitos, visto não admitirem exceções fundadas em inclinações, e os deveres de virtude são imperfeitos (*in* TRAVESSONI; MERLE, p.122-4).

Travessoni (*in* TRAVESSONI; MERLE, p. 124-5) 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 relevantes. Não se pode, portanto, afirmar que o imperativo categórico 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 percebe em “Metafísica dos Costumes” (2003). Por tal razão, podemos compreender 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.

Alexandre Travessoni (*in* TRAVESSONI; MERLE, p. 172 e ss.) explica que existe um senso determinado de adequação na filosofia prática kantiana, presente 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 levar a resultados manifestamente injustos. O filósofo não confunde normas gerais e absolutas com princípios *prima facie*, o que, aliás, é verificável na reavaliação de Korsgaard quanto ao exemplo da mentira por filantropia. Ora, segundo a intérprete, as fórmulas da humanidade e do reino dos fins fornecem um ideal de guia para as condutas, enquanto a fórmula da lei universal trata do que é possível realizar, não sendo, portanto, equivalente àquelas. De tal modo, ao contrário do que Kant sugere com o exemplo, a fórmula da lei universal, se aplicada corretamente, mostraria que nem sempre é errado mentir. Em linha semelhante, Travessoni, com base em “Metafísica dos Costumes”, mostra que Kant não admite uma colisão entre regras, visto que “dever” (fundamento de obrigação) e “obrigação” são conceitos que expressam a necessidade prática objetiva de certas ações. Em outras palavras, regras não são gerais, o que implica que duas regras mutuamente em oposição 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. É possível, entretanto, segundo Kant, que um sujeito prescreva 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, o conflito entre fundamentos é resolúvel em favor do fundamento de obrigação mais forte, e não pela prevalência da obrigação (regra) mais forte. Nesse ponto, Travessoni (*in* TRAVESSONI; MERLE, p. 174) exemplifica com o caso do navegante que estará em risco caso tente salvar a

vida de alguém que caiu do barco. Há, na hipótese, 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 de adequação, permite que o sujeito decida qual fundamento prevalecerá *in casu*.

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 tendo por base o critério do imperativo categórico, o qual confere ao senso de adequação kantiana o caráter de determinação. Assim, deve-se resolver o “conflito aparente” de fundamentos de obrigação pelo teste de universalização das máximas, de modo a determinar qual deles é compatível com o imperativo categórico e qual a obrigação que dele se deriva. Tal *ratio*, aplicada ao exemplo da mentira, permite dizer que há 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. Esta máxima, para Korsgaard (*apud* TRAVESSONI; MERLE p.176), deve incluir a descrição da situação e é “Para salvar a vida de um inocente que se abriga em minha casa, vou mentir”. De modo análogo, no caso da falsa promessa, a máxima “A fim de obter dinheiro fácil vou obter uma falsa promessa”) não passa no teste do imperativo categórico, visto que não há um fundamento de obrigação sólido idôneo 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 *in* TRAVESSONI; MERLE, p. 177).

Entendemos que a existência de um senso de adequação em Kant é coerente com uma outra tese, qual seja, a de que o direito, na obra do filósofo, encontra fundamento no imperativo categórico, conforme veremos a seguir.

4. A FUNDAMENTAÇÃO DO DIREITO NO IMPERATIVO CATEGÓRICO

Assumimos, a despeito da preponderância atribuída por autores como Jean-Cristophe Merle a uma concepção liberal de direito em Kant, a tese de Guido Antônio de Almeida (*in* TRAVESSONI, 2009), para quem o direito, na obra do filósofo alemão, é fundamentado no imperativo categórico. Almeida explica que essa afirmação do caráter moral do direito na obra do filósofo 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. O primeiro deles é um princípio de avaliação, caracterizado por Kant como um axioma ou postulado do direito, o qual nos fornece uma regra para a faculdade de julgar. O segundo

princípio é o de execução, que serve como regra para a faculdade de escolher (arbítrio). Ambos são princípios metafísicos, ou seja, que representam aprioristicamente a condição sob a qual apenas objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente podem a seguir ser determinados aprioristicamente. Os objetos a serem conceituados empiricamente nos dois 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 percebe empiricamente e que tem, ao mesmo tempo, caráter racional (segue regras dadas pela razão) e sensitivo (pode ser afetado por estímulos sensíveis, transmudando-se em um querer imperfeitamente racional).

Como o imperativo categórico é incondicional, quaisquer outros princípios metafísicos práticos existentes precisam ser dele dependentes. Guido Almeida (*in* TRAVESSONI, 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 uma própria derivação. O autor fundamenta tal assertiva 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 cercear sua liberdade para tanto. Entretanto, o professor brasileiro encontra, em um primeiro momento, 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. Porém, devemos notar que a lei jurídica não deixa de representar uma ação como objetivamente necessária, ou seja, um dever. Apenas o que ocorre com a lei jurídica 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.

A conclusão de Almeida é a de que a nota essencial da incondicionalidade não é propriamente excluída. Em verdade, as leis jurídicas apenas irrelevam as molas propulsoras, mas, ainda assim, impõem uma conformidade externa com o imperativo categórico. Ora, as leis jurídicas também fazem exigências morais a todos (incondicionalidade), 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 força coercitiva, motivo pelo qual podem ser consideradas uma subclasse das leis morais.

Travessoni (*in* MERLE; TRAVESSONI, p. 82-3), por sua vez, enxerga em Kant uma dupla fundamentação do direito no imperativo categórico. A uma, porque a obediência à ordem positiva é um dever oriundo do imperativo categórico, 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, não fosse mais uma ordem jurídica; a máxima, portanto, destruiria a validade de uma ordem que a própria máxima pressupõe como válida. A duas, o direito está fundamentado no imperativo categórico porque este serve como teste legitimador do conteúdo das leis jurídicas. Kant não admite o direito de resistência, pois o homem tem o dever de nunca voltar ao estado de natureza, mas não deixa de assumir uma ideia de direito legítimo, ou seja, válido materialmente. Qualquer dever legal precisa ser aprovado no teste de universalização. Kant, para quem a autonomia está no plano transcendental, não requer que as leis sejam produzidas diretamente pelos cidadãos. Entretanto, a representação não pode ser lida de modo convencionalista, satisfeita por um mero teste empírico sobre a vontade da maioria dos representantes. A validade material das leis jurídicas, para Kant, está condicionada à viabilidade da universalização, à fórmula da humanidade e à efetivação do reino dos fins em máxima medida. Conclui-se, portanto, que a fundamentação da ética em “Fundamentação da metafísica dos costumes” (1797) e “Crítica da razão prática” engloba todas as leis da liberdade, inclusive as leis jurídicas.

Expostas as premissas fundamentais sobre o pensamento de Kant assumidas por este trabalho, estabeleçamos 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.

5. APROXIMAÇÃO ENTRE KANT E ARISTÓTELES QUANTO À FUNDAMENTAÇÃO MORAL DO DIREITO E AO SENSO DE ADEQUAÇÃO

Explicitamos nos dois tópicos anteriores como visualizamos em Kant um senso de adequação e uma fundamentação moral do direito que podem ser aproximados à perspectiva aristotélica, a despeito de, como lembra Travessoni, serem costumeiras no meio acadêmico brasileiro as afirmações de que Kant teria, como os positivistas, ignorado a referida necessidade de adequação e estabelecido uma separação radical entre direito e moral.

Travessoni, ao tratar da adequação em Kant, lembra que o problema da necessidade de adequação das normas gerais às situações concretas teve origem com Aristóteles, em “Ética a Nicômaco” (1984), quando este trata, no Livro V, da justiça particular e da equidade. Aristóteles via a justiça geral como a totalidade da justiça conforme exercida na *polis* em

função do bem comum. É uma espécie de 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 para a justiça das leis, o qual, por um lado, impõe o seu cumprimento, mas, por outro, admite a contestação de sua eventual injustiça, já que o padrão em questão é permeado por elementos de moralidade política, sendo mais amplo que a própria lei (DOUZINAS, 2009, p. 40). Nesse ponto, aparece a complementaridade entre justiça geral e justiça particular, visto que esta é justamente o que proporciona àquela um senso de adequação às circunstâncias.

Devemos lembrar que Aristóteles, no contexto do pensamento grego à sua época, não distinguia as noções de justiça, lei e direito. Usava-se o termo *dikaion* para designar o estado correto ou justo das coisas em uma situação ou em um conflito particular, de acordo com a natureza do caso, ou seja, uma decisão individual e concreta proporcional. Essa dimensão pensa a justiça não como um objeto de contemplação, mas sim como uma ação, 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, mas 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 do aplicador em relação às palavras do legislador.

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 matematicismo 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 mantêm uma diversidade por não constituírem um único ser, de modo que os entes são relativamente idênticos, mas relativamente diversos, ou seja, análogos (BUSTAMANTE, 2012, p. 504).

A justiça particular demanda que, no exercício do juízo de equidade – proporção, tanto entre os bens e pessoas envolvidas na querela jurídica, quanto entre as essências (norma e fato) presentes no instante decisório –, a analogia seja vista como inerente ao juízo jurídico como investigação do justo meio, dadas as variações concretas das situações. Reside aqui a

ideia mestra do aristotelismo, qual seja, a irreduzibilidade 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 simplesmente uma 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 suas características gerais, mas não o inclui. Há uma proporção de cunho analógico 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 próprio da *phrónesis* é o silogismo prático, cujas premissas não se ligam por dedução, mas por relação ou analogia (LACERDA, 2006). É por isso que, como lembra Kaufmann (2009), 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 necessariamente ligado à justiça, exigindo, pois, um senso de adequação na aplicação do direito. 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, 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 do pensamento clássico grego. Nesse particular, devemos registrar que 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, têm origem em princípios *a priori*. Em outros termos, o direito e o Estado, assim como a própria ideia de lei jurídica, são derivados de exigências morais, o que impõe a conclusão de que as leis positivas têm o mesmo *status* das leis naturais e são especificações de leis morais (ALMEIDA *in* TRAVESSONI, 2009, p. 371-2).

Em Kant, as ações prescritas pelas leis jurídicas são aquelas determinadas pelo imperativo categórico ou dever correspondente e que podem ser submetidas à coação, mas o imperativo categórico não pode determinar as máximas particulares ou as ações respectivas *a priori*, visto que tal julgamento moral impescinde das características empíricas e do contexto. Apenas na situação concreta podemos avaliar, tendo como parâmetro o imperativo categórico, se a máxima ou ação é contrária ao dever, conforme ao dever e moralmente obrigada ou conforme ao dever e moralmente permitida. Tal perspectiva se estende a todas as ações externas, as quais sempre podem ser influenciadas pela coação e avaliadas moral e

juridicamente sem que haja a possibilidade de contradição entre essas duas esferas, (MERLE *in* TRAVESSONI; MERLE, p.108-9). 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 (*faktum*, não no sentido empírico, mas sim no de não precisar ser provado), é um conceito *a priori*, pois é categoricamente imperativo o agir (racionalmente) em consonância com uma máxima universalizável. Porém, isso não significa que a avaliação racional do que é certo e errado, por ser universal, independa da situação, 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” (TRAVESSONI *in* TRAVESSONI; MERLE, p. 79-82).

A fundamentação moral do direito em Kant também serve como elo entre *deon* e *telos* no seu pensamento. Lembremos, com Herrero (*in* TRAVESSONI, 2012, p. 621-2), 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 *práxis* 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 (*in* TRAVESSONI;MERLE, p. 92 e ss.) lembra que Korsgaard enxerga na moral kantiana não apenas uma teoria ideal, mas também uma teoria não-ideal. Nesse ponto, utiliza-se da distinção de Rawls, para quem a teoria ideal trabalha com certas pressuposições (o que se deve fazer), enquanto a teoria não-ideal percebe a impossibilidade de concretização completa do ideal e trabalha com o que é possível fazer. Uma teoria dualista desse tipo colabora com a solução de problemas do mundo real, motivo pelo qual se torna desejável identificar o reino do direito em Kant como a dimensão não-ideal de sua teoria. O direito, nesse panorama, é visto como o *medium* entre o reino dos fins e o estado de natureza, 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, se evita o arbítrio bruto 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 teoria não-ideal, o que, segundo Travessoni, 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 lado, a própria fundamentação do direito reside na moral, de modo que um dever jurídico sempre será um dever ético indireto. Ora, o direito, ao representar a transição de uma teoria ideal para uma teoria não-ideal, exige uma fundamentação moral para tanto, qual seja, a de substituir, no plano empírico, a inviabilidade do reino dos fins pelo estado civil.

A inviabilidade do reino dos fins em Kant dá-se pela assunção da “doutrina do duplo ponto de vista”, pela qual o homem é um ser simultaneamente sensível e inteligível. É justamente da dimensão inteligível que surgem os deveres da lei moral, como um produto racional e universalizável, o qual nos proporciona a liberdade em relação à contingência dos sentimentos. A lei moral é cognoscível racionalmente, mas isso não significa que tal dever-ser seja efetivamente obedecido na esfera empírica, em que a sensibilidade encontra espaço. Livre, portanto, é aquele que age racionalmente, e não quem se deixa 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 do homem às suas inclinações. Consideramos que, a partir desse ponto, surge outro aspecto de aproximação entre Kant e Aristóteles, agora no que diz respeito à amizade nos livros VIII e IX de “Ética a Nicômaco”. Tratemos do tema em tópico específico.

6. A AMIZADE E O IMPERATIVO CATEGÓRICO: 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. 36-8). O filósofo diz, no Livro IX de “Ética a Nicômaco (1984, 1166b, 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. Não poderíamos ver, nesse ponto, certa semelhança com a segunda fórmula do imperativo categórico de Kant, pela qual devemos tratar o outro e a si mesmo dignamente, sempre como fim, e nunca como meio? Aliás, não seria possível dizer também que a primeira fórmula de Kant, pela qual devemos agir de modo que a máxima de nossa ação possa ser considerada uma lei universal, explicita a disposição racional para a oferta de um tratamento recíproco entre os homens, assim como fazem os amigos virtuosos em Aristóteles?

No Livro VIII (1984, 1155a), 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 opõe-se 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 é uma espécie de uma concórdia e favorece o bom convívio social sem precisar de leis para tanto, e que a concórdia política é uma espécie de amizade civil (SILVA NETO, 2008. p. 37), podemos lembrar que, na leitura de Herrero (*in* TRAVESSONI, 2009), o Estado se concilia com a filosofia de Kant caso o entendamos como

uma estrutura de estabelecimento de regras para, digamos, a concórdia política. Em outras palavras, já que não é possível estabelecer o reino dos fins, o reino do direito geraria uma amizade artificial, a qual, objetivamente, tem 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. Do mesmo modo, 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 inerente 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. Mas, de qualquer 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 a partir de perspectivas paradigmáticas distintas, partidários de uma vinculação entre racionalidade e ética.

Outro aspecto político em que Aristóteles e Kant se aproximam diz respeito à forma de governo. Aristóteles (1984, 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, dado que estes exercem o poder sem compromisso com o bem comum, síntese da ideia de amizade entre membros de uma comunidade. Ora, A justiça, mormente (mas não apenas) em sua dimensão distributiva, ou seja, referente à repartição justa das coisas comuns, serve como solução pragmática para o problema da inexistência de um reino ideal da amizade, um governo injusto, decerto, apenas afastará ainda mais a comunidade quanto ao estabelecimento de uma cadeia comunitária fundada na amizade. De maneira semelhante, Kant, 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, mas sim preocupado em evitar que retornemos ao estado de natureza. Ora, o Estado de Direito 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 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 sistema de governo, é, por definição, contrária à concórdia estabelecida pelos mecanismos institucionais do Estado de Direito, os quais exigem dos cidadãos, por meios de leis jurídicas que, mesmo quando, faticamente, devido à sucumbência de alguns às inclinações, divergirem faticamente, mantenham o respeito ao outro e a suas opiniões, em conformidade com as três fórmulas do imperativo categórico e, *mutatis mutandis*, com a amizade civil aristotélica. Esse tipo de preocupação dos filósofos também é transposto para a dimensão das relações intercomunitárias, o que podemos notar quando Aristóteles aborda a questão da concórdia entre duas ou mais formações políticas, as quais, pela via da amizade civil, podem instituir a justiça de modo mais amplo, assim como no projeto kantiano de paz perpétua haveria uma ordem civil cosmopolita, independente das fronteiras dos Estados nacionais, espelhada na universalidade da razão.

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.

7. ANÁLISE DA SITUAÇÃO HIPOTÉTICA À LUZ DE ARISTÓTELES

Segue o relato da situação hipotética a ser analisada.

Pedro, João, José e Marcos são irmãos. De acordo com as leis do Estado em que eles 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 em questão, 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. As medidas mais famosas [...] são os espancamentos no pau-de-arara, os choques elétricos e os afogamentos. Após alguns dias submetido aos métodos da “LSCCT”, 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 a conclusão de que tinha o dever moral de dizer a verdade, mas porque já não aguentava mais o sofrimento provocado pelos métodos da “LSCCT”. [...]. José, sentindo-se próximo do ponto em 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 da “LSCCT” e evitar delatar seus companheiros. Desse modo, aproveita-se de um descuido de seus interrogadores. Marcos, pensando tanto em salvar sua vida como também 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”, ele 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 Pedro¹.

A conduta de Pedro, em uma leitura clássica, contraria a concepção teleológica da justiça assumida por Aristóteles, visto que a personagem assume a prioridade do correto sobre o bom, considerando que a mentira é imoral e, portanto, indevida independentemente dos fins que sejam buscados por meio dela. Ora, Pedro irreleva o fato de a proibição contrariar a disposição natural para a leitura e a intelectualidade demonstrada por seus irmãos. Nesse particular, é relevante lembrarmos que Aristóteles não considera a coerção como a origem da injustiça, mas a entende como uma característica 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 a respeito da ilegalidade da conduta de seus irmãos, devemos lembrar que a prudência é justamente o que permite ao homem aristotélico perceber a irredutibilidade do direito à lei, fenômeno 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 fundamentar uma aplicação estrita e irreflexiva de normas legais ilegítimas. Adentra-se, nesse ponto, o tema da justiça distributiva no que diz respeito à autoridade política e, conseqüentemente, o problema

¹ A situação hipotética, transcrita aqui, em respeito ao nosso recorte, apenas parcialmente, é de autoria de Júlio Aguiar, professor de Filosofia do Direito da PUC-MG, e utilizada em suas aulas sobre Teoria da Justiça.

do propósito da associação política, o qual, para Aristóteles, é o de formar bons cidadãos e cultivar o bom caráter. Isso implica que os governantes devem ser aqueles que demonstrem a maior excelência cívica no tocante às deliberações, o que não engloba os governantes torturadores da situação em estudo. De tal maneira, Pedro assumiu a norma jurídica em abstrato, ignorando 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 por entender adequado assumir tal conduta para se preservar. Trata-se, entretanto, 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 o prejuízo e a dor de seus irmãos. Ora, lembremos que 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 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 aparenta ter assumido uma concepção teleológica do bem ao abrir mão de sua vida. Por tal leitura, sua motivação não foi a existência de um dever moral de fazê-lo, mas sim a busca da *eudaimonia*, de um propósito correto, qual fosse, proteger seus irmãos. José busca sentir prazer e dor fazendo as coisas certas, e o juízo do que é a coisa certa só pode ser feito, segundo Aristóteles, no contexto concreto. José, 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 de seus irmãos de modo conjunto seria aquela. Porém, faltou-lhe a virtude da coragem para suportar a dor e não sucumbir, o que nos permite dizer que, em vez de um teleologismo aristotélico, encontramos nele uma postura utilitarista.

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 pode 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.

8. ANÁLISE DA SITUAÇÃO-PROBLEMA HIPOTÉTICA À LUZ DE KANT

Iniciemos, agora, nossa análise do mesmo caso à luz da filosofia de Kant.

A conduta de Pedro não foi motivada pelo medo da sanção, nos moldes da mola propulsora patológica que é o temor sensível ao direito, mas 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 não existisse a respectiva lei jurídica, visto que estava a cumprir uma lei moral que ele próprio concebeu, em sua autonomia da vontade, nos termos da liberdade da razão, como devida. As máximas de ação são subjetivas, mas a lei moral é objetiva, dotada de um caráter racional que independe da decisão sensível do sujeito para ter validade. Livre, portanto, é aquele que age racionalmente, e não quem se deixa direcionar pelos sentimentos. Em outros termos, subjetivamente, Pedro se prestava a cumprir o moralmente (objetivamente) devido, e isso significa, no entendimento tradicional sobre as perspectivas éticas deontológicas, irrelevar as consequências de submissão dos infratores à tortura, bem como eventuais impulsos sensíveis de amor familiar por seus irmãos. Porém, parece-me que a máxima assumida por Pedro não passaria no teste do imperativo categórico, em sua segunda formulação, visto que assumir incondicionalmente a mentira como imoral é um padrão que, ao ser transposto às circunstâncias do caso, significa irrelevar a dignidade dos leitores de livros proibidos, os quais serão submetidos à tortura. Ora, como diz Travessoni (*in* TRAVESSONI; MERLE, p.79;124-5), 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 relevantes. De tal modo, a avaliação do que é certo e errado 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 outros termos, a máxima assumida por Pedro, situacionalmente, não se mostra passível de universalização, ofendendo o princípio de avaliação do direito, pertinente pelo fato de que Pedro está a julgar propriamente a licitude da conduta de seus irmãos. Senão, vejamos.

O princípio de avaliação (princípio universal do direito), visto estabelecer um critério para a qualificação de uma conduta como lícita, serve de fundamento para todos os juízos particulares de avaliação das ações como tais. Sua formulação dispõe que: 1) a ação conforme ao direito (lícita) é aquela que pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal ou; 2) a ação é conforme ao direito quando a liberdade do arbítrio segundo a sua máxima pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal. Em outras

palavras, é essencial, em ambas as hipóteses, que a ação se conforme a uma lei aceitável por todos; o nosso arbítrio não pode irrelevar o arbítrio dos demais. Por isso, o uso da coação para dar efetividade às leis jurídicas: a) só pode ser dirigida à prática de atos externos, mas não à assunção de máximas e atitudes; b) só pode ser exercida contra aqueles que praticam atos externos ofensivos a terceiros; e c) só é legítima se facultada moralmente, ou seja, impositiva de atos que estejam em conformidade com as leis morais da liberdade, as quais compatibilizam o arbítrio de todos (ALMEIDA *in* TRAVESSONI, 2009, p. 372). A aproximação *deon-telos* postulada neste trabalho exige que resgatemos, já que falamos em um princípio de avaliação, a ideia aristotélica sobre o ato de julgar como *energeia*, dotado de uma teleologia não-intencional, conforme explicitado no segundo tópico deste trabalho. Parece-nos possível dizer que, 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.

Situadas as premissas acima, entendemos que 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, Pedro descumpriu a segunda fórmula do imperativo categórico, visto ter considerado a liberdade do arbítrio dos irmãos como incompatível com uma máxima. Ora, se, como já dito, o bem agir é uma questão de fazer ou não as coisas por elas serem propriamente devidas, o valor moral da ação de julgar por parte de Pedro é, simultaneamente, contrário à teleologia do ato de julgar e ofensivo ao seu dever de julgar corretamente (*deon*).

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.

José, visto acreditar ter um dever moral de não delatar seus irmãos, manteve tal convicção racional, cumprindo a norma por si concebida como um autolegislador. Agiu, nesse particular, por dever, e não por motivos patológicos (direito). Por outro lado, ele cedeu a seus impulsos sensíveis, visto ter decidido se jogar com base no sofrimento físico e psicológico gerado pela tortura, o que significa que tal conduta não foi moralmente livre, mas sim movida

patologicamente. Temos, pois, duas condutas a analisar, sendo que cada uma delas foi cumprida por motivos de natureza distinta. Não seria possível dizer que ele se jogou por dever, visto que não seria possível formular uma máxima que tivesse como um de seus componentes 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; ao contrário “preservar a própria vida” e “proteger seus irmãos” são fundamentos que vão no mesmo sentido. O comportamento por dever, em verdade, de acordo com ambos os fundamentos, seria manter o silêncio e continuar sendo torturado, até mesmo porque Kant considera a preservação da própria vida como um dever e a sua retirada como uma violação da fórmula da humanidade do imperativo categórico, já que isso se trata de usar a si mesmo como um meio de aliviar o próprio sofrimento, ou seja, uma fraqueza perante constrangimentos sensíveis (SANDEL, 2012, p. 155).

Marcos decide não revelar os segredos referentes aos irmãos e preservar a própria vida, ainda que a narrativa não deixe claro se tais preocupações se dão por dever ou por impulsos sensíveis. Como explica Sandel (2012, p.146), existe, inclusive, em Kant um dever de autopreservação, de modo que a inclinação por continuar a viver não afasta o valor moral da conduta de quem se autopreserva. Pela narrativa em questão, Marcos não parece estar descumprindo um dever posto a si próprio ao mentir, pois não há qualquer indício de que ele tenha autolegislado nesse sentido. Porém, tal mentira parece significar uma utilização de Pedro como meio, e não como fim, o que, isoladamente, consistiria em ofensa à segunda fórmula do imperativo categórico (lembremos, 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 entre máximas, as quais são suficientemente gerais para exigirem, em certos casos, a instituição de exceções. 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 passaria no teste das duas primeiras fórmulas do imperativo categórico), nem está sendo movido por inclinações (o que seria uma conduta não-racional, ofensiva à liberdade inerente à primeira fórmula do imperativo categórico e ao mandamento de não-instrumentalização do outro da segunda fórmula). De tal modo, entendo, a despeito das manifestações de Kant sobre a mentira, que a conduta de Marcos passa no teste do imperativo categórico.

8. CONCLUSÃO

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

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Guido Antônio de. Kant e o princípio do Direito. *In*: TRAVESSONI, Alexandre (coord). **Kant e o direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética a nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. **Metafísica**. Porto Alegre: Globo, 1969.
- _____. **Política**. São Paulo: Escala, 2008.
- BUSTAMANTE, Thomas da Rosa de. **Teoria do Precedente Judicial**: A justificação e a aplicação de regras jurisprudenciais. São Paulo. Ed. Noeses. 2012.
- CORTINA, Adela. **Ética sem moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DOUZINAS, Costas. **O fim dos direitos humanos**. São Leopoldo: UNISINOS, 2009.
- HERRERO, Francisco Javier. Moral, direito e política. *In*: TRAVESSONI, Alexandre (coord). **Kant e o direito**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. **Metafísica dos costumes**. São Paulo: Edipro, 2003.
- _____. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- São Paulo: Abril Cultural, 1974a.
- KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.
- _____. ; HASSEMER, Winfried. **Introdução à Filosofia do Direito e à Teoria do Direito**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2009.
- LACERDA, Bruno Amaro. **Raciocínio jurídico**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.
- MACINTYRE, Alisdair. **Depois da virtude**. São Paulo: EDUSC, 2001.
- MÜLLER, A. W. **The teleology of the virtuous life**: an Aristotelian revision of Aristotle's conception. Disponível em:
<http://lucian.uchicago.edu/blogs/mullerconference/files/2011/02/TELEOLOGYMüller.pdf>.
Acesso em 08 de setembro de 2013.
- SANDEL, Michael. **Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- SILVA NETO, Benedito Augusto. **Justiça e amizade na ética aristotélica**. Monografia de conclusão de curso de especialização em Filosofia Moderna do Direito do Centro de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.
- TRAVESSONI, Alexandre. A coerência na doutrina do direito. *In*: MERLE, Jean Cristophe; TRAVESSONI, Alexandre. **A moral e o direito em Kant**. Belo Horizonte, Mandamentos.
- _____. A posição do direito na filosofia prática. *In*: MERLE, Jean Cristophe; TRAVESSONI, Alexandre. **A moral e o direito em Kant**. Belo Horizonte, Mandamentos.
- _____. Kant e o pós-positivismo no direito. *In*: MERLE, Jean Cristophe; TRAVESSONI, Alexandre. **A moral e o direito em Kant**. Belo Horizonte, Mandamentos.
- MERLE, Jean-Cristophe. Os dois conceitos de direito. *In*: MERLE, Jean Cristophe; TRAVESSONI, Alexandre. **A moral e o direito em Kant**. Belo Horizonte, Mandamentos.