

Pedro Leite Júnior  
Lucas Duarte Silva  
(Organizadores)

# Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política  
Modernidade

STUDIA 07



DISSERTATIO  
STUDIA

**Comitê Editorial**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (UFPel)  
Prof. Dr. Pedro Leite Júnior (UFPel)  
Prof<sup>a</sup>. Dra. Flávia Carvalho Chagas (UFPel)  
Prof. Dr. Eduardo das Neves Filho (UFPel)

**Diagramação**

Prof. Dndo. Lucas Duarte Silva (PUCRS/UPF)

**Projeto gráfico Editorial**

Nativu Design

**Direção de Arte**

Valder Valeirão

**Comitê Científico**

Prof. Dr. Felipe de Matos Muller (PUCRS)  
Prof. Dr. Roberto Pich (PUCRS)  
Prof. Dr. Adriano Naves de Brito (UNISINOS)  
Prof. Dr. Rogério Saucedo Corrêa (UFSM)  
Prof. Dr. João Hobbus (UFPel)  
Prof. Dr. Clademir Araldi (UFPel)  
Prof. Dr. Eros Carvalho (UFRGS)  
Prof. Dr. Helder Carvalho (UFPI)  
Prof. Dr. Darlei Dall'Agnol (UFSC)  
Prof. Dr. João Vergílio Cuter (USP)  
Prof. Dr. Guilherme Wyllie (UFF)  
Prof<sup>a</sup>. Dnda. Mônica Herrera (UdelaR - Uruguay)  
Prof. Dr. Agustín Reyes Morel (UdelaR - Uruguay)

# Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política

# Modernidade

Catalogação na Publicação:  
Kênia Moreira Bernini – CRB-10/920

---

C749 s Congresso de Filosofia Moral e Política (3. : 2014 : Pelotas,  
RS)

Sobre responsabilidade [recurso eletrônico] : anais ... ;  
modernidade / Organizado por Pedro Leite Júnior, Lucas Duar-  
te Silva. – Pelotas: NEPFIL online, 2014.  
253p. – (Série Dissertatio-Filosofia ; 07)

Modo de acesso: Internet  
<http://nepfil.ufpel.edu.br/studia/index.php>  
ISBN: 978-8567332-11-6

1. Responsabilidade. 2. Ética . 3. Moral. 4. Filosofia  
moderna. I. Leite Júnior, Pedro; org. II. Silva, Lucas Duar-  
te, org. III. Título

---

CDD 100  
190

Pedro Leite Júnior  
Lucas Duarte Silva  
(Organizadores)

# Sobre Responsabilidade

Anais do III Congresso de Filosofia Moral e Política

# Modernidade



## Sumário

### **Human development in Kant's Metaphysics of Moral**

*Federica Trentani* ..... 11

### **Crítica de Williams à moralidade kantiana: preparando o terreno para o problema da sorte moral**

*Paulo Henrique de Toledo* ..... 27

### **Procedimento Histórico-filosófico: alternativa à questão da Aufklärung**

*Tulipa Meireles* ..... 39

### **O contrato originário como fundamento racional do estado civil em Kant**

*Sérgio Fernando Maciel Corrêa* ..... 52

### **Ética kantiana: direitos humanos universais**

*Leandro da Silva Roubuste; Ademar José Hennecka; Marcos Alexandre Alves* ..... 70

### **A existência de crenças morais torna Hume em um cognitivista moral?**

*Franco N. A. Soares* ..... 77

<b>A razão e a moralidade em David Hume</b>	
<i>Antonio Adilson Venâncio</i> .....	96
<b>Responsabilidade moral e naturalismo na filosofia de David Hume</b>	
<i>Julio Henrique C. Pereira; Lucas V. C. Mendes</i> .....	109
<b>A resposta de FitzPatrick à crítica de Korsgaard ao realismo moral</b>	
<i>Karen Giovana Videla da Cunha Naidon</i> .....	123
<b>Considerações sobre alguns elementos da teoria do direito em Schopenhauer e Hobbes</b>	
<i>Anerson Gonçalves de Lemos</i> .....	134
<b>Vida no pensamento trágico: uma abordagem em torno da criação de si em Nietzsche e Deleuze</b>	
<i>Ricardo Niquetti</i> .....	145
<b>Psicologia metafísica: delineamento de uma crítica nietzscheana</b>	
<i>Fabiano Freitas Pinto</i> .....	155
<b>A crítica de Nietzsche ao modelo acético Schopenhauriano: dentro do projeto de questionamento dos valores</b>	
<i>Gabriel Heidrich Medeiros</i> .....	167
<b>Como unir “liberdade da vontade” e necessidade: uma investigação do problema da liberdade no pensamento de Nietzsche</b>	
<i>Leonardo Camacho de Oliveira</i> .....	176

<b>Estado, direito e ideologia no pensamento de Karl Marx</b>	
<i>Ranieri Rodrigues Garcia</i> .....	192
<b>Em defesa da crítica: por uma ética para além do capital</b>	
<i>Ricardo Rojas</i> .....	214
<b>Filosofia do Direito: a questão da responsabilidade na moralidade subjetiva hegeliana</b>	
<i>Mariana Secani Lucas Fredes</i> .....	228
<b>O conceito de classe social em Thompson e o seu diálogo com Hobsbawm sobre a formação da classe operária inglesa</b>	
<i>Daniel de Souza Lemos</i> .....	242
<b>Propriedade, governo e resistência em Locke</b>	
<i>Leandro da Silva Bertoncello</i> .....	249

# Human development in Kant's Metaphysics of Morals

Federica Trentani <sup>1</sup>

Self-realization is one of the most relevant topics in Kant's practical philosophy and this is the reason why my reading of the *Metaphysics of Morals* analyses what I would define as "Kant's conception of human development". In my paper I claim that the *Metaphysics of Morals* focuses not only on the *a priori* aspects of the concept of humanity, but it also addresses the worldly conditions of our being rational, finite creatures, i.e. creatures who develop their human features in a specific context.

In the first part of this paper I concentrate my attention on two points: first, the teleological meaning of the concept of humanity; second, I argue that Kant reflects on the vocation of human being considering the perspective of a concrete realization of the concept of humanity in the worldly sphere (§ 1). In support of this thesis I refer to the *Metaphysics of Morals* and my reading draws on two main themes of Kant's practical philosophy: metaethical antinaturalism and antipaternalism (§ 2). In the third part of my paper I discuss some Kantian quotations about poverty and about the duty of beneficence (§ 3): in regard to this my analysis aims to show that these topics reveal the material aspects of Kant's thought on the self-realization of human beings. The final part of my paper concerns the relation between civil independence and economic inequality (§ 4). According to Kant, economic independence is the distinctive feature of active

---

\* Kant's works are cited from The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. The citations include both references to the Akademie-Ausgabe and the corresponding page of The Cambridge Edition.

<sup>1</sup> CNPq Research Fellow at the Federal University of Santa Catarina (bolsista Pós-Doutorado Júnior do CNPq na Universidade Federal de Santa Catarina - Departamento de Filosofia).

citizenship; nonetheless, he is conscious of the fact that the social context that justifies the negation of active citizenship is a contingent one and this means that economic inequality depends on provisional social circumstances. Therefore, one of the goals of politics is to overcome those social and economic situations that hinder the achievement of civil independence for all citizens. The political goal of civil independence represents indeed the link between the juridical and the economic implications of poverty, i.e. the political core of Kant's conception of human development.

### **Human develop as realization of the concept of humanity**

In the *Doctrine of Virtue* Kant outlines his normative theory by means of two ends that are at the same time duties:<sup>2</sup> the perfection of the self and others' happiness. In the sphere of ethics imperfect duties to oneself aim to promote the capacity to pursue all sorts of possible ends, i.e. a capacity which depends on our own natural predispositions and on the perfecting of the self as well:

[...] a human being has a duty to himself to cultivate his natural powers [...] as means to all sorts of possible ends. He owes it to himself (as a rational being) not to leave idle and rusting away the natural predispositions and capacities that his reason can someday use<sup>3</sup>.

Human beings are involved in a progress which is carried out by reason and especially by the capability to 'project' one's own development; the *Doctrine of Virtue* presents indeed something like a theory of human development that is focused on the teleological and 'constructive' aspects of the concept of humanity. In other words, Kant conceives humanity as a teleological and 'dynamic' concept based on the combination of two dimensions that complete each

---

<sup>2</sup> For an introduction to the *Metaphysics of Morals* see M. TIMMONS (ed.), **Kant's Metaphysics of Morals. Interpretative Essays**, Oxford: Oxford University Press, 2002; L. DENIS (ed.), **Kant's Metaphysics of Morals. A Critical Guide**, Cambridge: Cambridge University Press, 2010; O. SENSEN - J. TIMMERMANN - A. TRAMPOTA (ed.), **Kant's Tugendlehre. A Comprehensive Commentary**, Berlin-New York: de Gruyter, 2013.

<sup>3</sup> MS, AA VI 444 / Eng. 565.

other: rational nature and *Kultur*<sup>4</sup>. This conception provides the very meaning of Kant's remark, as he argues that «the human being can only become human through education. He is nothing except what education makes out of him»<sup>5</sup>.

The concept of humanity refers not only to the rational capacity to set ends and to select the means for the achievement of these ends, but it also concerns the realization of what specifically pertains to the human sphere (including morality); therefore, this concept implies the perspective of development linked up with the *Bestimmung des Menschen*.<sup>6</sup> I would thus claim that the vocation of human beings consists in a dynamic process that aims at the progressive realization of their own humanity.

In defining the content of Kantian ethics in terms of the concrete realization of the *Bestimmung des Menschen*, two elements gain relevance: first, the material conditions which shape one's own 'contextual' humanity; second, the central role of Right, because juridical laws can be considered as the minimal basis in defence of our

---

<sup>4</sup> «Hence there is also bound up with the end of humanity in our own person the rational will, and so the duty, to make ourselves worthy of humanity by culture in general, by procuring or promoting the *capacity* to realize all sorts of possible ends» (*MS*, AA VI 392 / Eng. pp. 522-523). See also: «the production of the aptitude of a rational being for any ends in general (thus those of his freedom) is culture. Thus only culture can be the ultimate end that one has cause to ascribe to nature in regard to the human species» (*KU*, AA V 431 / Eng. 299). On the concept of culture in the third *Critique* see R.A. MAKKREEL, **Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment**, Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 139. See also G. KRÄMLING, **Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant**, Freiburg, Alber, 1985; K. SCHWABE - M. THOM (Hrsg.), **Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft**, Academia, 1993.

<sup>5</sup> *Päd*, AA IX 443 / Eng. 439.

<sup>6</sup> On the concept of *Bestimmung des Menschen* in Kant see R. BRANDT, **Die Bestimmung des Menschen bei Kant**, Hamburg, Meiner, 2007, p.57-77, 108-125, 180-189, 482-491. See also N. HINSKE (Hrsg.), **Die Bestimmung des Menschen**, Hamburg, Meiner, 1999.

individual growth. This means that human beings need to rely on a context which supports the development of their human features.

The next point I should like to underline is that the framework of the *Metaphysics of Morals* is built on the relation between ethics and Right: indeed, as a result of the complementary character of these two spheres Kant presents a system of progressive conditions for the realization of the *Bestimmung* of human beings<sup>7</sup>. From this point of view, the laws of Right provide the conditions for a peaceful context of living and for freedom, i.e. the minimal conditions for the development of human predispositions:

[...] the formal condition under which alone nature can attain this final aim is that constitution [...] in which the abuse of reciprocally conflicting freedom is opposed by lawful power in a whole, which is called civil society; for only in this can the greatest development of the natural predispositions occur<sup>8</sup>.

The realization of one's own humanity is thus linked up with the duty to promote the conditions which effectively support one's own development in a specific context of living; in this perspective the *Metaphysics of Morals* addresses the concrete application of Kantian moral theory in the world, stressing that the topic of the *Bestimmung des Menschen* should be connected with a conception of human development which focuses the conditions of its realization<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> About this reading focused on the realization of morals in the worldly sphere see L. FONNESU, *Kants praktische Philosophie und die Verwirklichung der Moral*, in H. Nagl-Docekal - R. Langthaler (Hrsg.), **Recht-Geschichte-Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart**, Berlin, Akademie Verlag, 2004, p.53-59. See also L. FONNESU, Kant on «moral certainty», in L. Cataldi Madonna - P. Rumore (Hrsg.), **Kant und die Aufklärung**, Hildesheim-New York: Olms, 2011, p.202s; A. WOOD, **Kantian Ethics**, New York: Cambridge University Press, 2008, p.266s.

<sup>8</sup> KU, AA V 432 / Eng. p.299s.

<sup>9</sup> The introduction to the third *Critique* is centred on the concrete realization of the ends of pure practical reason: «the concept of freedom should make the end that is imposed by its laws real in the sensible world; and nature must consequently also be able to be conceived in such a way that the lawfulness of its form is at least in

## Kant's metaethical theory and its antipaternalistic implications

In order to outline the metaethical background of Kant's practical philosophy and its relation with the topic of antipaternalism,<sup>10</sup> I would present the following considerations; first, Kant denies the prescriptive character of the concept of nature, i.e. he does not derive the contents of his moral philosophy from natural data: Kantian ethics is thus a form of metaethical antinaturalism. Kant's moral theory can be defined as a cognitivist and objectivist metaethical perspective in which the autonomy of ethics is grounded in the distinction between facts and values (in other words, the prescriptive character of ethics is based on the distinction between *sein* and *sollen*). Second, in Kant's view metaethical antinaturalism is linked up with the problem of antipaternalism: indeed, if nature has nothing to say about what a 'good life' should be, then every human being is allowed to pursue one's own project of life; here the only limits are that you should violate neither perfect duties to yourself, nor your duties of respect to others. Furthermore, Kant's antipaternalistic vocation recurs in relation to ethics and, above all, in the sphere of Right. In this paper I concentrate my attention just on the passages of the *Tugendlehre* in which Kant discusses imperfect duties to oneself and the duty of beneficence.

In Kant's ethics the duty to perfect oneself implies an 'open' conception of human perfectibility: in regard to this I think that this

---

agreement with the possibility of the ends that are to be realized in it in accordance with the laws of freedom» (*KU*, AA V 176 / Eng. 63). On Kant's philosophy of history see Y. YOVEL, **Kant and the Philosophy of History**, Princeton: Princeton University Press, 1980. In Kant's practical philosophy of the 1790's gains relevance the external sphere of concrete actions; in *The Conflict of the Faculties* of 1798 Kant argues that the progress of human race requires «not an ever-growing quantity of *morality* with regard to intention, but an increase of the products of *legality* in dutiful actions whatever their motives. That is, the profit (result) of the human being's striving toward the better can be assumed to reside alone in the good *deeds* of human beings» (*SF*, AA VII 91 / Eng. 307).

<sup>10</sup> The question of antipaternalism in Kant is addressed by A. WOOD, **Kantian Ethics**, New York: Cambridge University Press, 2008, p.265.

idea is a direct consequence of the antinaturalistic background of Kant's moral theory. Indeed, Kant considers the perfection of human beings as a personal conception which is built on an individual project of life;<sup>11</sup> in other words, we are allowed to choose which predispositions of ours we prefer to develop (thus, we are also responsible for the 'construction' of our own identity):

[...] which of these natural perfections should take *precedence*  
[...] are matters left for him to choose in accordance with his  
own rational reflection about what sort of life he would like to  
lead and whether he has the powers necessary for it<sup>12</sup>.

I should like to point out that practical judgment can 'adapt' the duty to perfect oneself in order to pursue one's own preferences and, above all, in order to interact with a specific context of living; Kant reflects on this idea in the passage of the *Tugendlehre* in which he claims that:

[...] no rational principle prescribes specifically *how* far one  
should go in cultivating one's capacities [...]. The different  
situations in which human beings may find themselves make a  
human being's choice of the occupation for which he should  
cultivate his talents very much a matter for him to decide as  
he chooses<sup>13</sup>.

Similar considerations apply in the case of the duty of beneficence as well because we should respect the project of life and the preferences of the people we help (this also means that we should know something about their values and desires). Therefore, I give great importance to Kant's formulation of the duty of beneficence that prescribes the promotion of others' ends:

---

<sup>11</sup> On this topic see V. GERHARDT, *Selbstbestimmung. Über Ursprung und Ziel moralischen Handelns*, in D. Henrich - R.P. Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart: Ernst Klett Verlage, 1988, p.680s.

<sup>12</sup> *MS*, AA VI 445-446 / Eng. 566.

<sup>13</sup> *MS*, AA VI 392 / Eng. 523.

[...] when it comes to my promoting happiness as an end that is also a duty, this must be the happiness of *other* human beings, *whose* (permitted) *end I thus make my own end as well*. It is for them to decide what they count as belonging to their happiness. [...] I cannot do good to anyone in accordance with *my* concepts of happiness [...]; rather, I can benefit him only in accordance with his concepts of happiness<sup>14</sup>.

Even if my paper does not pertain the *Doctrine of Right*, we should bear in mind that also in the sphere of Right the topic of antipaternalism is a central one: indeed, Kant discusses it in several works, stressing that the State should not interfere in the happiness of its citizens.<sup>15</sup> As a result of this restriction, the government is never allowed to impose a certain conception of the ‘good life’ and this is the reason why political laws ought to respect citizens’ opinions about their own happiness.

### Poverty, beneficence and the basis of human self-realization

Kant presents three different formulations of the duty of beneficence, without specifying the relation between them. The first formulation prescribes the promotion of others’ happiness; the second one concerns the promotion of others’ ends and according to the third formulation we should help the poor. It is worth remarking that these three principles may conflict with each other in certain situations and this implies that one of these formulations should have priority over the other; moreover, I argue that the first and the second formulation mentioned above are characterized by the wide *latitudo*

---

<sup>14</sup> MS, AA VI 388, 454 / Eng. p.519, p.573.

<sup>15</sup> «Since people differ in their thinking about happiness and how each would have it constituted, their wills with respect to it cannot be brought under any common principle and so under any external law harmonizing with everyone’s freedom. [...] No one can coerce me to be happy in his way (as he thinks of the welfare of other human beings); instead, each may seek his happiness in the way that seems good to him, provided he does not infringe upon that freedom of others to strive for a like end» (TP, AA VIII 290; Eng. 291). See also MS, AA VI 454 / Eng. p.572s.

of imperfect duties, whereas the third one can determine duties which have not such a wide *latitudo*<sup>16</sup>.

In the *Metaphysics of Morals* the promotion of others' well-being pertains to the sphere of ethics;<sup>17</sup> nevertheless, Kant considers some necessities that everyone has a «right» to fulfil: in other words, the duty of beneficence seems to be not only an ethical problem, but a juridical matter as well. The following quotation from the *Moralphilosophie Collins* addresses the very point I would underline, namely the relation between acts of benevolence and the extreme necessities of human beings:

[...] a kind action is one that meets the needs of the other and aims at his well-being. Such actions can also be magnanimous, by giving up advantages. If they relate to the dire need of the other, they are beneficent; if they aim at the extremest necessities of life, they are charities<sup>18</sup>.

Here the duty of beneficence is conceived as the duty to mitigate others' suffering and poverty; Kant also claims that a rich person does

---

<sup>16</sup> Kant outlines the concept of *latitudo* as follows: «ethical duties are of *wide* obligation, whereas duties of right are of *narrow* obligation. [...] If the law can prescribe only the maxim of actions, not actions themselves, this is a sign that it leaves a playroom (*latitudo*) for free choice in following (complying with) the law, that is, that the law cannot specify precisely in what way one is to act and how much one is to do by the action for an end that is also a duty» (*MS, AA VI 390 / Eng. 521*).

<sup>17</sup> The topic of poverty is analysed by Kant also with regard to the 'moral meaning' of our own happiness; indeed, in the *Metaphysics of Morals* he writes that «to seek prosperity for its own sake is not directly a duty, but indirectly it can well be a duty, that of warding off poverty insofar as this is a great temptation to vice. [...] It might therefore seem that prosperity, strength, health, and well-being in general could also be considered ends that are duties» (*MS, AA VI 388 / Eng. pp. 520, 519*). The indirect duty to promote our own happiness reveals that Kant concentrates his attention on the concrete conditions in which people live; the quotation above highlights Kant's consciousness about the potentialities of human beings and about their limits as well: therefore, he conceives happiness as the worldly condition for the full realization of one's own humanity.

<sup>18</sup> *MP Collins, AA XXVII 455 / Eng. 209.*

not gain merit in helping a poor because this help is a mere ‘compensation’ for the damages caused by an unfair economic system;<sup>19</sup> therefore, I should like to point out that Kant does not hesitate to use the concepts of «indebtedness» and «right»:

[...] if we do a kindness to an unfortunate, we have not made a free gift to him, but repaid him what we were taking away through a general injustice. For if none might appropriate more of this world’s goods than his neighbour, there would be no rich folk, but also no poor. Thus, even acts of kindness are acts of duty and indebtedness, arising from the rights of others<sup>20</sup>.

This conception of beneficence seems to determine something like a duty of narrow obligation that can pertain not only to ethics, but to the sphere of Right as well.<sup>21</sup> A similar idea is also sketched out in the following passage in which Kant claims that «beneficence to others must rather be commended as a debt we owe, than as a piece of kindness and generosity; and so it is in fact; for all acts of kindness are but small repayments of our indebtedness»<sup>22</sup>. These remarks show that Kant is interested in the concrete and material meaning of the duty to treat every human being as an end in itself. In this regard I would argue that the principle of humanity can determine normative practices which aim to respect some ‘basic rights’; in the final

---

<sup>19</sup> «Having the resources to practice such beneficence as depends on the goods of fortune is, for the most part, a result of certain human beings being favoured through the injustice of the government, which introduces an inequality of wealth that makes others need their beneficence. [...] Someone who is *rich* (has abundant means for the happiness of others, i.e. means in excess of his own needs) should hardly even regard beneficence as a meritorious duty on his part, even though he also puts others under obligation by it» (*MS*, AA VI 454, 453 / Eng. pp. 573, 572). See also *MP Collins*, AA XXVII 455 / Eng. 209.

<sup>20</sup> *MP Collins*, AA XXVII 416 / Eng. 179. See also *MP Collins*, AA XXVII 455-456 / Eng. 210.

<sup>21</sup> This reading is suggested by J.E. ATWELL, Kant and the Duty to promote Others’ Happiness, in H. Robinson (ed.), **Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Memphis 1995**, vol. I, Milwaukee: Marquette University Press, 1995, p. 731.

<sup>22</sup> *MP Collins*, AA XXVII 455-456 / Eng. 210.

paragraph I will suggest that such rights can be considered as political goals that should be realized through institutional reforms<sup>23</sup>.

### Civil independence and economic inequality in Kant's political philosophy

According to Kant the State must provide the conditions that overcome the need of charities and an unchanging economic dependence for some citizens; in Kant's view the relation between poverty and economic dependence is thus a political matter and this also implies that the social task of alleviating poverty is not only a 'virtuous hobby' of rich people. If we look at the servant's social position, we can point out that he seeks employment at his master's door because the legitimate exercise by wealthy citizens of their own freedom has shaped the society in such a way that the choice-set for some members of the community is reduced to a decision between work for one master and whatever the results of unemployment might be (and these results probably consist in hunger and dire poverty)<sup>24</sup>. Even if the relation of dependence between serf and master arises through rightful transactions, the problem of poverty lies in the fact that the poor is completely subject to the choice of those who live in more wealthy circumstances.

In using the terms 'basic rights' with regard to poverty, I do not mean that these rights are juridical in the customary sense, but they are rather political ends which should be realized through social reforms. I think that the political goal of civil independence (*bürgerliche Selbstständigkeit*) can be considered as the link between the juridical and the economic implications of poverty and this is the

---

<sup>23</sup> Mackie underlines this point, arguing that «the principle of treating humanity - that is, persons, or more generally rational beings - as an end would seem to set up a goal. But it could well be interpreted as assessing rights to persons» (J.L. MACKIE, Can there be a right-based moral theory?, in J. Waldron (ed.), **Theories of Rights**, New York, 1984, p. 169).

<sup>24</sup> For these remarks see W. J. BOOTH, "The Limits of Autonomy: Karl Marx's Kant Critique", in R. Beiner - W.J. Booth (ed.), **Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy**, New Haven-London: Yale University Press, 1993,p.262s.

reason why in the previous paragraph I tried to present a ‘strange’ juridical conception of beneficence.

Kant states clearly that giving alms is no effective solution to the problem of poverty and he consequently tries to work out an alternative way for addressing the matter; in regard to this he underlines that «if men were strictly just, there might be no poor, in whose regard we think to display this merit of beneficence and give alms. [...] It would be better to think out some other way of assisting such poverty, so that men are not brought so low as to accept alms»<sup>25</sup>. Here Kant is looking for an institution-based, rather than an individual-based remedy for poverty because in private charity the dependence of one person upon another would be inconsistent with the idea of sharing a general will; in other words, free and equal citizens cannot authorize a political set-up in which one’s own entitlement to pursue ends could be entirely subject to the choice of another. Indeed, if purposiveness depends on the discretion of others, the dependent person is in the juridical position of a slave. In regard to this Kant draws something like a parallel between charity and slavery, that is, he claims that depending on private charity for one’s own dire needs is not different from slavery<sup>26</sup>.

The problem of economic dependence is therefore an institutional one because it is a consequence of enforceable property rights; this claim implies that the core of the question is to make property rights consistent with sharing a general will. Kant consequently argues that such institutional support for the poor must be provided through taxation, that is, each generation have to take care of its own poor by means of taxes.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> MP Collins, AA XXVII 455 / Eng. 209.

<sup>26</sup> This analysis of private charity and economic dependence in Kant is suggested by A. RIPSTEIN, **Force and Freedom. Kant’s Legal and Political Philosophy**, Harvard: Harvard University Press, 2009, p.281.

<sup>27</sup> «The question arises whether the care of the poor should be provided for by *current contributions* [...] so that each generation supports its own poor, or instead by *assets* gradually accumulated and by *pious* institutions generally (such as widows’

[...] the general will of the people has united itself into a society which is to maintain itself perpetually; and for this end it has submitted itself to the internal authority of the state in order to maintain those members of the society who are unable to maintain themselves. For reasons of state the government is therefore authorized to constrain the wealthy to provide the means of sustenance to those who are unable to provide for even their most necessary natural needs<sup>28</sup>.

Kant is not indifferent to the question of property redistribution in society: indeed, in his view the redistribution of property has to be one to which people might plausibly consent<sup>29</sup>. This means that huge divergences in wealth and income should be ruled out in order to provide opportunities for all citizens to gain the same advantages as the fortunate (or, in other words, only your own abilities and lack of industry should prevent you from being able to improve your position in society). Kant's account of redistribution reflects his conception of responsibility for one's own project of life and this is the very reason why public institutions must provide just the basic welfare state for a 'system of independence'<sup>30</sup>. It is then a task of

---

homes, hospitals and the like. Only the first arrangement [...] can be considered in keeping with the right of a state» (*MS*, AA VI 326 / Eng. 468).

<sup>28</sup> *MS*, AA VI 326 / Eng. 468.

<sup>29</sup> On the topic of redistribution see H. WILLIAMS, *Kant's Critique of Hobbes. Sovereignty and Cosmopolitanism*, Cardiff, University of Wales Press, 2003, pp. 115-116.

<sup>30</sup> Some scholars claim that there is no place for a welfare state within Kant's political philosophy; in regard to this my reading tries to provide an alternative interpretation. Even if Kersting admits that there is the possibility of sketching a welfare state which is compatible with Kant's political philosophy, nonetheless he points out that neither does Kant analyse problems of social and economic justice, nor are welfare state principles integral parts of the lawgiving of pure practical reason: see W. KERSTING, "Kant's Concept of the State", in H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 164. See also B. LUDWIG, *Kants Verabschiedung der Vertragstheorie. Konsequenzen für eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit*, «Jahrbuch für Recht und Ethik», 1, 1993, p.239-243; H. WILLIAMS, *Kant's Political Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1983, p.195-198; A. ROSEN, *Kant's Theory of Justice*, Ithaca: Cornell University Press, 1993, p.189.

politics to apply in a specific context the welfare state principles sketchily outlined in the *Rechtslehre* and this means that, in order to determine the level and manner of provision, politics should have in-depth knowledge of the particular society to which these principles of right have to be applied<sup>31</sup>.

As a result of this draft of welfare state, public institutions must provide the conditions for making the system of property rights consistent with the equal independence of all citizens; on the basis of these requirements, the State itself should be structured as a ‘system of independence’ in order to respect the innate right of humanity. Moreover, here it is worth remarking that the State should also supply provisions for overcoming the need of private dependence<sup>32</sup>.

In defining the concept of civil independence, Kant claims that it consists in «owing his existence and preservation to his own rights and powers as a member of the commonwealth, not to the choice of another among the people»<sup>33</sup>. Then he draws a distinction between active and passive citizenship, arguing that economic independence is the distinctive feature of active citizenship; what is crucial here is being independent of the will of others and, according to Kant, such independence cannot be attributed to anyone who sells merely his labour rather than the product of it<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> Ripstein points out that the Kantian conception of redistribution is formal rather than substantive and it does not specify the level of provision, that is, whether it supplies merely biological needs or more complex requirements. Nevertheless, he underlines that Kant’s account of redistribution provides the framework within which to think about such problems: see A. RIPSTEIN, **Force and Freedom**, cit., p.284.

<sup>32</sup> For these remarks see A. RIPSTEIN, **Force and Freedom**, cit., p.278s.

<sup>33</sup> MS, AA VI 314 / Eng. 458.

<sup>34</sup> «He who has the right to vote in this legislation is called a *citizen* [...]. The quality requisite to this [...] is only that of *being one’s own master (sui iuris)*, hence having some *property* (and any art, craft, fine art, or science can be counted as property) that supports him - that is, if he must acquire from others in order to live, he does so only by *alienating* what *is his* and not by giving others permission to make use of his powers - and hence [*the requisite quality is*] that, in the strict sense of the word, he *serves* no one other than the commonwealth» (TP, AA VIII 295 / Eng. 295).

The Kantian account of civil independence assumes that economic servitude may become political servitude (namely, that economic mastery may lead to political coercion)<sup>35</sup>. From this point of view the masses of Kant's times are conceived as mere instruments of the aristocratic power and this implies that, without the exclusion from voting of the non-independent citizens, the government would be led by a fictitious majority in which the landowning nobility controls the vote of the servants.

Kant thinks that the social background which justifies the negation of active citizenship is a contingent one, i.e. that economic inequality depends on provisional circumstances: indeed, he conceives the State as a political community which is centred on social mobility and on the development of individual talents (namely, on the model of society that emerges from the French Revolution). Kant does not agree to fixed distinctions of rank that derive from birth;<sup>36</sup> on the contrary, civil society should be a meritocratic community where each citizen can compete for all social positions. Here Kant is clearly on the side of those who wanted to reshape the *Ancien Régime*<sup>37</sup>.

[...] every member of a commonwealth must be allowed to attain any level of rank within it [...] to which his talent, his industry and his luck can take him; and his fellow subjects may not stand in his way by means of a *hereditary* prerogative

---

<sup>35</sup> On the topic of civil independence see S. MENDUS, "Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?", In H. Williams (ed.), **Essays on Kant's Political Philosophy**, Chicago: University of Chicago Press, 1992, p.169-173.

<sup>36</sup> "Since birth is not a *deed* of the one who is born, he cannot incur by it any inequality of rightful condition and any other subjection to coercive laws than merely that which is common to him along with all others, as subjects of the sole supreme legislative power" (*TP*, AA VIII 293 / Eng. 293).

<sup>37</sup> About the relation between Kant's political philosophy and the French Revolution see H. WILLIAMS, **Kant's Critique of Hobbes. Sovereignty and Cosmopolitanism**, Cardiff: University of Wales Press, 2003, p.111s.

(privileges reserved for a certain rank), so as to keep him and his descendants forever beneath the rank<sup>38</sup>.

In this perspective one of the goals of politics is to overcome those social and economic situations that hinder the achievement of civil independence for all citizens. To be more precise about this point, the progressive improvement of our political and social institutions does not aim at the complete elimination of economic inequality within the society: rather, Kant claims that «equality of individuals within a state [...] is quite consistent with the greatest inequality in terms of the quantity and degree of their possessions»<sup>39</sup>. In regard to this we should bear in mind that Kant thinks that the progress of human race is achieved through exploitation and social stratification<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> *TP*, AA VIII 292 / Eng. 292-293. See also the following passage: «no one can bequeath to his descendants the prerogative of the *rank* which he has within a commonwealth and so also cannot, as if qualified by birth for the ruling rank, coercively prevent others from attaining by their own merit the higher levels of subordination [...]. He may bequeath anything else, whatever is a thing (not pertaining to personality) and can [...] in a series of generations produce a considerable inequality of financial circumstances among the members of a commonwealth [...]; but he may not prevent their being authorized to raise themselves to like circumstances if their talent, their industry and their luck make this possible for them» (*TP*, AA VIII 293 / Eng. 293).

<sup>39</sup> *TP*, AA VIII 291 / Eng. 292.

<sup>40</sup> «Skill cannot very well be developed in the human race except by means of inequality among people; for the majority provides the necessities of life [...] for the comfort and ease of others, who cultivate the less necessary elements of culture, science and art, and are maintained by the latter in a state of oppression, bitter work and little enjoyment, although much of the culture of the higher class gradually spreads to this class. But with the progress of this culture (the height of which [...] is called luxury) calamities grow equally great on both sides, on the one side because of violence imposed from without, on the other because of dissatisfaction from within; yet this splendid misery is bound up with the development of the natural predispositions in the human race, and the end of nature itself [...] is hereby attained» (*KU*, AA V 432 / Eng. 299).

The Kantian conception of civil independence is centred on the claim that everyone gets equal opportunities to gain the status of active citizenship, i.e. to obtain economic and social independence. In other words, economically dependent citizens have a right not to be hindered in their efforts to rise civil independence; indeed, Kant insists on the idea that there are no fixed roles or positions within the society:

[...] whatever sort of positive laws the citizens might vote for, these laws must still not be contrary to the natural laws of freedom and of the equality of everyone in the people corresponding to this freedom, namely that anyone can work his way up from this passive condition to an active one<sup>41</sup>.

The achievement of independence relies on the enterprise and responsibility of individuals; therefore, the attribute of civil independence is not a given status, but something that has to be achieved through the capability to project one's own life plan.<sup>42</sup> Kant consequently tries to think out a way to advance in this process of emancipation, given the deep differences in living conditions and manners within the human sphere.

As a final remark I would summarize the main points of my paper through the following considerations: I tried to show that Kant addresses the topic of the *Bestimmung des Menschen* in view of the concrete realization of the concept of humanity in the worldly sphere. Within this reading I sketched a draft of Kantian thought on the material aspects of human being's self-realization; my analysis aimed to argue that the question of civil independence can be conceived as the political core of Kant's conception of human development.

---

<sup>41</sup> MS, AA VI 315 / Eng. 459.

<sup>42</sup> This point is underlined by R. BEINER, "Paradoxes in Kant's Account of Citizenship", In C. Payne - L. Thorpe (ed.), **Kant and the Concept of Community**, Rochester: University of Rochester Press, 2011, p.214-219.

## **Crítica de Williams à moralidade kantiana: preparando o terreno para o problema da sorte moral**

*Paulo Henrique de Toledo*<sup>1</sup>

Em seus escritos morais, Bernard Williams faz uma crítica não só a moralidade kantiana, mas ao utilitarismo. Podemos entender a moralidade cotidiana como um amálgama das duas correntes. Para Williams, a filosofia moral kantiana foi o principal alicerce para nosso entendimento da moral e a raiz do problema por ele observado. No presente artigo, procuramos vislumbrar onde Bernard Williams encontra incoerências na moral kantiana e quais as perspectivas apresentadas, esboçando o problema da Sorte Moral. Williams enxerga a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant, como o trabalho mais importante desde Aristóteles na esfera da moralidade. Nesta obra de conteúdo monumental, podemos extrair o princípio da ação humana por Kant erigido sobre o conceito de *liberdade* e expresso pela *vontade*.

Dividiremos este artigo em duas partes, relativas às críticas de Williams em seu *Ethics and the limits of Philosophy* (1985), concernentes ao capítulo 4 e 10. Em um primeiro momento Williams pergunta se é possível uma moral imparcial, nos padrões da razão prática, e mostra a sua perspectiva sobre o fundamento da moral kantiana. No segundo momento, analisaremos a questão da obrigação moral, como necessidade prática, uma demanda peculiar à moralidade. Por fim, buscamos apontar a problemática geral da crítica, procurando pelas bases do argumento da Sorte Moral.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria; bolsista CAPES.

## Fundamento da moralidade: razão prática

A primeira consideração apontada por Williams é que a moralidade, na perspectiva kantiana, não nos dá fundamento genuíno para sermos morais. Para ele, só pode haver duas espécies de razões para sermos morais: ou uma razão moral ou uma razão não-moral. Uma razão moral, não poderia ser fundamento para a moralidade, pois ela já deveria estar inserida na esfera da moralidade para poder ser aceita. Uma razão não-moral, por sua vez, não poderia ser razão para agir moralmente<sup>2</sup>. A preocupação de Williams aqui é entender como a razão humana consegue enxergar uma moralidade como exigência categórica.

A razão prática, no molde kantiano, significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável. A moral assume um princípio moralmente neutro: a razão pratica nos permite agir não de acordo com as leis da natureza, mas pelas leis representadas, por esta mesma razão, como princípios que norteiam o nosso agir. A vontade, aqui, significa a capacidade que o agente racional possui de se distanciar dos seus impulsos naturais<sup>3</sup>.

Segundo Kant, nada pode ser considerado como bom ilimitadamente que não seja a *boa vontade*<sup>4</sup>. Tal conceito é a base para a formação do caráter e, assim, todas as ações, mediante a vontade podem se tornar más e prejudiciais ou boas e desejáveis. No conceito de boa vontade, Kant assume implicitamente o seu conceito do moralmente bom, ou seja, a ação para ser boa precisa estar de acordo com a boa vontade. Tal vontade, contudo, não é medida pelas consequências dos atos em questão, mas simplesmente pela intenção<sup>5</sup>. Desta forma, podemos inferir, a moralidade estaria além dos fatos fortuitos. A sorte e as consequências dessas nas ações humanas, neste caso, não afetariam a moralidade. Kant é enfático ao dizer que

---

<sup>2</sup> WILLIAMS, 1985, p.30s.

<sup>3</sup> HÖFFE, 2005, p.188s.

<sup>4</sup> KANT, 1974, p.203.

<sup>5</sup> KANT, 1974, p.204.

A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade seria apenas como que o engaste para essa joia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor<sup>6</sup>.

Em suma, a moral kantiana pode ser resumida na ideia de um agente racional como um ser autogovernado. Este agente racional, como os demais, é um fim em si mesmo e, por isso, vislumbra uma comunidade ideal onde cada agente racional autogovernado é um legislador, e os fins destes seres, em sua totalidade (universalidade) formam um sistema harmônico como objeto do esforço (ação) individual de cada um deles<sup>7</sup>.

Assim, podemos conceber a ação moral como ação feita através de uma máxima, por dever, em respeito a uma lei. Como vimos, a ação moral se dá mediante a intenção do agente, sendo moralmente boa devido à vontade por dever perante a lei moral. Desta forma, o valor de uma ação não está na ação em si, aparente, mas dos “princípios íntimos que não se vêem<sup>8</sup>”. Tais princípios, aqui, devem ser entendidos como puros conceitos racionais, completamente destituídos do caráter empírico, reconhecidos a priori. Ao explicar sua *metafísica dos costumes*, Kant afirma que ela

Não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos. Tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão [...] uma influência muito mais poderosa que todos os outros mórbiles que se possam ir buscar ao campo empírico<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> KANT, 1974, p.204.

<sup>7</sup> WOOD, 2008, p.154.

<sup>8</sup> KANT, 1974, p.213.

<sup>9</sup> KANT, 1974, p.216.

No entender de Kant, a ação humana é guiada pela intenção, pela vontade. De um ponto vista epistêmico-moral internalista, podemos dizer, a ação humana é guiada pela reflexão introspectiva, a deliberação racional, que percebe princípios *a priori* auto-evidentes e justifica a nossa crença na proposição moral em questão<sup>10</sup>. Para Kant, não são as consequências de uma ação que justificam sua verdade moral, mas a intenção que motivou tal ato. Uma vontade boa, assim, geraria um ato moralmente correto, enquanto uma vontade má, consequentemente, geraria um ato moralmente errado<sup>11</sup>.

Williams aponta que, em primeiro lugar, encontramos um desejo como foco principal do agir. Cada ação, assim, parte de um desejo de resultados. Agimos porque queremos que o mundo seja de um modo em detrimento de outro. São os resultados de nossos atos, por assim, dizer, o desejo motivacional de cada ato que praticamos. Williams enxerga um agente que vê a si mesmo como um ser finito, corporificado e localizado historicamente. De acordo com nossas concepções morais influenciadas pela moralidade kantiana, a liberdade, assim, se apresenta como um *bem*, e como tal, procuramos preservá-la, especificando regras para que os demais membros da comunidade moral a respeitem, a fim de salvaguardar nosso desejo – de manter nossa liberdade intacta<sup>12</sup>.

Uma vez que eu necessariamente quero minha liberdade básica, eu devo me opor aos cursos de ação que a removeriam. Por isso não posso concordar com qualquer arranjo de coisas pelo qual os outros teriam o direito de remover minha liberdade básica. Então, quando eu reflito em qual arranjo de coisas eu basicamente preciso, eu vejo que devo reivindicar um *direito* à minha liberdade básica. Na realidade, eu devo baixá-lo como uma regra para que os outros respeitem a minha liberdade<sup>13</sup>.

Desta forma, um pacto de respeito mútuo se dá entre os agentes racionais. Visto que nossas necessidades e desejos básicos nos

---

<sup>10</sup> AUDI, 1997, p.18-20.

<sup>11</sup> KANT, 1974, p.204.

<sup>12</sup> WILLIAMS, 1985, p.55-59.

<sup>13</sup> WILLIAMS, 1985, p.59. Tradução nossa.

comprometem a adentrar a esfera da moralidade, de modo a garantir que tais desejos e necessidades sejam guardados, somos levados a crer que tal sistema seja coerente e seguro. Assumimos, então, o conceito de “reino dos fins”, aceitando uma comunidade moral harmônica onde os agentes racionais são imparciais, pois aceitam um princípio universal fundamental. A autonomia da vontade, como Kant expressa, garantiria esse princípio, e a imparcialidade mediante o mandamento moral universal, na forma da deliberação racional, seria um requisito para a moralidade.

Williams sugere que tal imparcialidade - e esta pode ser entendida também como o ponto central da crítica que o autor faz ao utilitarismo<sup>14</sup> - seja, de fato, muito pouco sustentável em um campo moral abrangente. Esta imparcialidade surge na própria concepção ontológica do agente moral (kantiano) como um ser numênico, além da causalidade e do tempo. Esta ideia transcendental de agente, no entender de Kant, se revela quando refletimos sobre os princípios da razão e da própria ação humana, como ato moral.

Na perspectiva kantiana, ao executarmos uma ação moral, estamos escapando da causalidade, pois agimos segundo as leis que sustentam a liberdade<sup>15</sup>. A visão kantiana nos leva a crer que somos agentes livres e, assim sendo, percebemos nossa liberdade fundamentada em certas leis. Wood aponta que

A lei moral e a liberdade da vontade implicam-se reciprocamente uma à outra. Essa pretensão sustenta-se na concepção kantiana da liberdade prática como uma causalidade de acordo com leis auto-impostas (ou seja, normativas). Pensar o meu próprio eu como livre é pensá-lo como apto a agir de acordo com os princípios autolegalizados<sup>16</sup>.

Para Kant, os conceitos morais têm sua origem a priori na razão prática, ou seja, um juízo moral não está contido nos fenômenos, mas

---

<sup>14</sup> POHLMAN, 2012, p.41s.

<sup>15</sup> WILLIAMS, 1985, p.64.

<sup>16</sup> WOOD, 2008, p.172.

puramente no ideal metafísico kantiano<sup>17</sup>. A ação humana, nesta perspectiva, configura-se tanto como objetiva quanto subjetivamente necessária, dado que, ao derivar de uma lei moral, ela assume o papel de uma obrigação. Tais leis morais, explica Williams, são leis *ideais [notional]*<sup>18</sup>, no sentido que não buscam interesses de uma parte em detrimento de outra, mas sim, uma universalidade e Kant expressa a obrigação moral como um princípio objetivo, como um mandamento da razão e o formula a partir do conceito de *Imperativo Categórico*<sup>19</sup>.

Williams explica que ao agir por alguma razão, um agente não é apenas um agente, mas reflete a si mesmo como tal, e isto significa perceber a si mesmo como um agente dentre outros, em uma comunidade moral. Desta forma, cada agente, como nos mostra Kant, para ser genuinamente livre e racional precisa se ver como legislador, criando leis a fim de harmonizar os interesses de todos os agentes racionais<sup>20</sup>. O ponto de Williams aqui é que a liberdade racional não apenas interfere na deliberação prática (o agir propriamente dito), mas na deliberação teórica. Neste caso, não seria apenas nossa liberdade como agentes que nos conduziriam à imparcialidade, mas também a nossa liberdade reflexiva como seres racionais, o que também se aplica ao pensamento factual. O erro na concepção kantiana, segundo Williams, é considerar a deliberação prática como imparcial, pois, como ela é uma atividade em *primeira pessoa*, não pode desconsiderar traços do caráter do agente envolvido em tal deliberação, neste sentido, meu estado psicológico, minhas emoções, etc<sup>21</sup>. Ele comenta que:

O *eu* que se afasta na reflexão racional dos meus desejos ainda é o mesmo *eu* que tem tais desejos e vai agir empírica e concretamente; e isso não é convertido, simplesmente por se afastar em reflexão, em um ser cujos interesses fundamentais residam em harmonia com todos os outros interesses. Ele não

---

<sup>17</sup> KANT, 1974, p.216.

<sup>18</sup> WILLIAMS, 1985, p.63.

<sup>19</sup> KANT, 1974, p.117s.

<sup>20</sup> KANT, 1974, p.233.

<sup>21</sup> WILLIAMS, 1985, p.65s.

pode, apenas por dar este passo, adquirir motivações de justiça<sup>22</sup>.

O fato é que quando deliberamos moralmente, o fazemos com base nos nossos preceitos, interesses, projetos e comprometimentos pessoais. Podemos deliberar afastando-nos de nossos desejos, e isto estaria em total coerência com nossa liberdade como agentes racionais, mas mesmo assim isto não nos dá fundamentos para a moralidade. No entender de Williams, a questão é como o *self* reflexivo, ao se distanciar de nossos desejos particulares, consegue satisfazer os mesmos. Nesta perspectiva, podemos perceber que a ausência de identidade de interesses entre o *self* reflexivo prático e quaisquer desejos que um agente possa ter, representa um erro que reside em igualar reflexão e distanciamento<sup>23</sup>.

### Moralidade, uma instituição peculiar

Para Williams, a moralidade representa um sistema especial, uma variação do pensamento ético. O espírito de tal sistema e suas aspirações subjacentes implica na vida ética como um todo, e o conceito central a ser observado na moralidade é a obrigação moral. A obrigação moral, explica Williams, é uma conclusão a partir de uma deliberação prática, que está diretamente ligada a ‘o que fazer’, governado por razões morais, e referentes a uma situação particular. Porém, é do entender do autor que nem toda conclusão de uma deliberação moral particular, mesmo dentro de um sistema moral, expressa uma obrigação. Algumas conclusões apenas anunciam que você *pode* fazer algo. Contudo, mesmo estas conclusões ainda estão ligadas ao conceito de obrigação: você se pergunta se está sob uma obrigação e conclui o contrário.<sup>24</sup>

Segundo Kant, a obrigação moral é inferida a partir do conceito de *imperativo categórico*<sup>25</sup>. Tal imperativo declara que a ação é objetivamente necessária por si mesma, isto é, independente de

---

<sup>22</sup> WILLIAMS, 1985, p.69. Tradução nossa.

<sup>23</sup> WILLIAMS, 1985, p.69.

<sup>24</sup> WILLIAMS, 1985, p.174s.

<sup>25</sup> KANT, 1974, p.217s.

qualquer intenção ou finalidade. Desta forma, o *imperativo categórico* vale como princípio prático apodítico, ou seja, expressa uma necessidade prática<sup>26</sup>. Um imperativo é qualquer princípio que obrigue um agente racional a agir. Wood comenta que “a lei moral fundamental é um imperativo categórico, isto é, um princípio que nos obriga independentemente de qualquer outro fim que possamos ter que seja independente do próprio princípio<sup>27</sup>”.

Tendo em vista que uma obrigação moral é um dever inescapável, o dever de cumprir uma promessa, por exemplo, possui em si mesmo as garantias de sua realização. A quebra de uma promessa, como não cumprimento de uma lei necessária, atribui uma nova obrigação, como o dever de compensar a pessoa que foi prejudicada com a minha falha. Williams aponta que o conceito de obrigação moral traz ao debate ético conceitos como culpa [*blame*], autocensura [*self-reproach*] e arrependimento [*regreat*]<sup>28</sup>.

Williams comenta que a culpa é a reação característica do sistema moral e tal sentimento é uma característica em primeira pessoa. Contudo, encontramos também a culpa entre as pessoas, entre agentes, que representa uma reação em terceira pessoa, que não pode ser encontrado no molde moral internalista. Segundo Williams,

O senso de que a obrigação moral é inescapável, que aquilo que sou obrigado a fazer eu *devo* fazer, é o fim em primeira pessoa da concepção já mencionada, que a obrigação moral se aplica às pessoas mesmo que elas não queiram. O aspecto em terceira pessoa é aquele julgamento moral e culpa pode se aplicar às pessoas mesmo que, no limite, elas queiram viver completamente fora deste sistema. Da perspectiva da moralidade, não há lugar fora do sistema, ou ao menos lugar algum para um agente responsável. Usando os termos de Kant,

---

<sup>26</sup> KANT, 1974, p.219.

<sup>27</sup> WOOD, 2008, p.178.

<sup>28</sup> WILLIAMS, 1985, p.176s.

nós podemos combinar estes dois aspectos ao dizer que a obrigação moral é *categórica*<sup>29</sup>.

Ao vermos dentro do próprio sistema, podemos encontrar pontos interessantes. Podemos pegar, por exemplo, as ações heróicas – que vão além daquilo que é obrigatório e necessário e, contudo, são dignas de valor e motiváveis. Encontramos aqui um ponto relacionado com as reações das pessoas. As pessoas atribuem um juízo positivo (como louvor), a uma ação que não seria digna de culpa em caso de omissão, como um dever, uma obrigação<sup>30</sup>.

Para Williams, é um erro (da moralidade) transformar tudo em obrigações. Visto que o não cumprimento de um dever atribui o sentimento de culpa no agente, dado o rigor moral de uma obrigação, a única coisa que justificaria a quebra de uma obrigação seria uma nova e mais rigorosa obrigação.<sup>31</sup> Williams apresenta a moralidade como criadora de uma estrutura intimidadora a partir da ideia de obrigação. É no entender do autor que precisamos considerar o que a obrigação é, quando é corretamente vista como uma consideração ética dentre outras. A fim de trabalhar conceito de obrigação como uma noção especial da moralidade e, eventualmente, nos afastarmos do próprio sistema moral como um todo, Williams sugere a noção de *importância*<sup>32</sup>.

Segundo Williams, a importância é um aspecto real, pois cada pessoa atribui importância a algo, em um sentido relativo ao que é peculiar à sua vida. Contudo, devemos distinguir a importância da *prioridade deliberativa*. Esta pode ser entendida como o peso que atribuímos a cada consideração dentre outras em uma deliberação. Por mais que o sentido que damos à importância compartilhe algumas conexões com a prioridade deliberativa, todavia, elas não estão diretamente ligadas. Visto que uma consideração pode ser relativizada aos interesses particulares de um agente ou grupo de agentes, podemos

---

<sup>29</sup> WILLIAMS, 1985, p.178. Tradução nossa.

<sup>30</sup> WILLIAMS, 1985, p. 179.

<sup>31</sup> WILLIAMS, 1985, p. 180.

<sup>32</sup> WILLIAMS, 1985, p. 182.

dizer que as considerações morais têm alta prioridade de um ponto de vista moral. Sob esta perspectiva, podemos dizer que há outras espécies de importância além da importância moral, como a importância estética, por exemplo<sup>33</sup>.

A obrigação, para Williams, trabalha para garantir a confiabilidade, um estado de coisas no qual as pessoas podem esperar certos comportamentos em detrimento de outros. Ao prometermos algo para alguém, por exemplo, estamos criando uma operação que fornece esta confiabilidade, ao proporcionar um valor de alta prioridade de deliberação a ser considerado. O ponto apresentado por Williams, a seguir, é que o aspecto relevante para a discussão, aqui, é que a necessidade prática não é peculiar à ética. Podemos concluir que devemos fazer incondicionalmente algo por fins de prudência, auto-proteção, reconhecimento estético ou artístico, ou auto-afirmação pura<sup>34</sup>. Williams aponta que:

Quando afirmou que o princípio fundamental da moralidade era um Imperativo Categórico, Kant não estava interessado em qualquer distinção lógica entre as formas do que são literalmente imperativos. Ele estava preocupado com o reconhecimento de um *eu devo* que é incondicional [...] mas constrói esta necessidade prática incondicional como sendo peculiar à moralidade<sup>35</sup>.

Ao comentar a ética kantiana, Otfried Höffe nos diz que não devemos levar o caráter do imperativo ao pé da letra, como um mandamento ou proibição<sup>36</sup>. Contudo, o caráter obrigatório do dever moral, que por estar pautado no conceito da vontade, derivado da liberdade - e é, por isso, condição do próprio agente ser um agente em primeiro lugar, - é inquestionável. A crítica de Williams gira em torno deste aspecto absoluto e distinto que a moralidade toma para si.

---

<sup>33</sup> WILLIAMS. 1985. p.183s.

<sup>34</sup> WILLIAMS, 1985, p.187s.

<sup>35</sup> WILLIAMS, 1985, p.189.

<sup>36</sup> HÖFFE, 2005, p.201.

## **Considerações finais**

O ceticismo aplicado por Williams em sua crítica ao kantismo é, em primeiro lugar, direcionado à impossibilidade de uma ética impessoal, imparcial. Neste sentido, podemos dizer que um “reino dos fins” harmônico, tal como professa a doutrina moral kantiana, é inviável em uma comunidade moral como a que temos de fato. Uma ética imparcial objetiva, como a teoria kantiana, desconsidera os diversos fatores que são motivadores plausíveis sobre nossas ações, tais como os interesses, projetos pessoais e características psicológicas. Estes fatores são, no entender de Williams, aquilo que tornam as nossas vidas dignas de serem vividas, muito além da simples deliberação prática.

Sempre irá haver aqueles com vícios, fraquezas, sentimentos maldosos, violentos, gananciosos, etc. Deste modo, uma moralidade que deixa de lado os fatores contingentes das próprias vidas dos agentes ao considerar o que são os agentes morais como tais, não pode se sustentar. Desconsiderar fatores que levam em conta os projetos de vida, os desejos e interesses da deliberação racional do agente também apresentam um problema para o sistema moral. Conflitos de interesses sempre vão existir dentro da comunidade ética. Ao analisar o problema de Williams, Thomas Nagel (2004) comenta que as teorias morais impessoais “excluem o compromisso com os projetos pessoais que é uma condição para a integridade da nossa vida, e minam o compromisso com outras pessoas particulares, que é uma condição para o amor e a amizade<sup>37</sup>”.

Para Williams, como ele já havia dito em escritos anteriores, o fato é que cada pessoa possui um caráter e que tal caráter não pode ser dissociado na deliberação moral. Atingir um caráter impessoal, como se o agente não estivesse nas circunstâncias em que realmente está, é uma má interpretação adotada da doutrina kantiana<sup>38</sup>. Enxergar uma

---

<sup>37</sup> NAGEL, 2004, p.319.

<sup>38</sup> WILLIAMS, 1981a.

moralidade que transcende a sorte, a contingência, na linha da crítica de Williams, é um erro. O caráter supremo da moralidade, cujo significado assume um papel quase religioso, acabaria perdendo seu valor.

O problema enxergado por Williams, em última instância, pode ser entendido como a grave interpretação que um sistema moral como o de Kant pode ter nos determinados âmbitos da vida social e política. Para ele, tal erro filosófico está inserido em uma expressão abstrata de um erro enraizado profundamente de uma má concepção que temos da própria vida.

### **Referências:**

- AUDI, Robert. **Moral knowledge and ethical character**. New York: Oxford University Press, 1997.
- HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 1ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974. [Coleção os pensadores]
- NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- POHLMAN, Eduardo. **O problema da sorte moral**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012, 97p.
- WILLIAMS, Bernard. “Persons, Character and Morality”. In: \_\_\_\_\_. **Moral Luck**. Cambridge: Cambridge University Press, 1881.
- \_\_\_\_\_. **Ethics and the limits of philosophy**. Harvard University Press, 1985.
- WOOD, Allen. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

## Procedimento Histórico-filosófico: alternativa à questão da Aufklärung

*Tulipa Meireles*<sup>1</sup>

Em maio de 1978 Michel Foucault realiza uma conferência na sociedade francesa de filosofia, a qual chegou até nós sob o título *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*, em que pretende definir o empreendimento da Aufklärung como um resgate a atitude crítica. A preocupação com a atualidade se mostrou fortemente presente nas obras do filósofo desde seus primeiros escritos, nesta época em específico entre os anos de 1978 à 1984, ano de sua morte, Foucault está imerso nos escritos sobre a sexualidade e junto a essa investigação o problema da atualidade o atravessa mais uma vez. Como a atualidade foi pensada e articulada pela modernidade? Como, através da modernidade, podemos encontrar uma problematização a questão da atualidade? De que forma a modernidade se voltou a si mesma a fim de pensar o presente? Em outro texto, retirado de um curso proferido em 1983 no Collège de France sob o título *O que é o iluminismo?* Foucault faz a seguinte colocação sobre o texto de Kant *O que é a Aufklärung?*

A questão que parece surgir pela primeira vez neste texto de Kant, é a questão do presente, a questão da atualidade: o que é que acontece hoje? O que acontece agora? E o que é esse “agora” no interior do qual estamos, uns e outros, e que define o momento onde escrevo?<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia/ UFPel, bolsista CAPES-FAPERGS.

<sup>2</sup> FOUCAULT, *O que é o iluminismo*, p. 681.

Foucault esteve constantemente atento as problemáticas levantadas por Kant, em todo seu trajeto filosófico podemos identificar certa forma de se relacionar com a filosofia kantiana seja para buscar novas possibilidades interpretativas, seja para defender a proposta kantiana ou mesmo para criticá-la. Neste texto em específico, datado de 1978, Foucault quer mostrar como sua proposta crítica se aproxima da resposta de Kant à questão da Aufklärung. Essa abordagem tem o intento de trazer a leitura foucaultiana sobre a definição da Aufklärung, assim como traçar sua relação com a crítica kantiana e por fim apresentar o procedimento histórico-filosófico de Foucault como alternativa para problematizar o processo da Aufklärung.

### A questão da *Aufklärung* enquanto "atitude crítica"

O que impulsiona Foucault à questão da Aufklärung é justamente o fato desta estar interligada a uma preocupação com o presente, o texto de Kant de 1784 trás uma resposta ao Iluminismo que aduz uma exigência moral de auto-iluminação do homem, no sentido de estar em contínua criação de sua própria superação moral. A exposição de Kant, a nível de "superação" do homem de seu estado de menoridade absorve os últimos escritos de Foucault e faz o filósofo pensar sua própria "Estética da existência"<sup>3</sup>.

A leitura de Foucault sobre o texto kantiano de 1784 considera primeiramente a Aufklärung como uma atitude de "saída" de um estado de menoridade no qual a humanidade se encontrava submersa. Esse movimento de "saída" significa dizer que o homem estava incapacitado, por sua escolha, de fazer uso de seu próprio entendimento e deixava-se, pois, reger pela autoridade de outro, o movimento em direção oposta a essa escolha do homem o torna capaz de fazer uso do seu próprio entendimento. Já no primeiro parágrafo de seu texto Kant diz que o

---

<sup>3</sup> O tema a cerca da "estética da existência" não será abordado nesse momento, é utilizado em termos de ilustração para demonstrar que o conceito de Aufklärung foi um impulso para que Foucault pensasse os seus escritos sobre a sexualidade.

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo<sup>4</sup>.

A coragem em fazer uso de seu próprio entendimento parece ser o próprio desafio lançado pela Aufklärung que deve ser encarado enquanto uma obrigação a ser cumprida, uma tarefa que implica na responsabilidade do homem sob o estado no qual se encontra, *Aude Saper*, ou seja, coragem de saber. Kant define a menoridade como uma escolha proveniente da preguiça e do comodismo humano que prefere se deixar governar por uma autoridade que lhe é alheia a fazer uso de sua própria razão. Kant afirma, no entanto, que esse processo de superação da menoridade encontra dificuldades na medida em que o estado de menoridade é cultivado persistentemente pelo homem e está enraizado na sua vida como se fosse parte da própria natureza humana. Kant afirma que "É difícil, pois, a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza"<sup>5</sup>.

Na leitura de Foucault, a superação do estado de menoridade deve partir de uma necessidade do indivíduo em fazer uso de suas faculdades intelectuais afim de não se sujeitar a uma autoridade, no entanto, esse movimento em direção a maioridade é um movimento livre e Kant afirma que o homem não está acostumado a agir e pensar em liberdade. Entretanto, ao mencionar dois usos da razão, a liberdade na qual Kant se refere parece sugerir uma restrição. Ele distingui um uso público da razão e outro privado, no qual o uso público deve ser sempre livre e entre os homens só ele é capaz de levar a cabo a ilustração. Já o uso privado da razão pode muitas vezes restringir a ilustração, no entanto, não serve como um obstáculo ao

---

<sup>4</sup> KANT, Resposta à pergunta: O que é o iluminismo, p.1.

<sup>5</sup> KANT, Resposta à pergunta: O que é o iluminismo, p.3.

progresso da mesma<sup>6</sup>. A professora Giovana Carmo Temples explica essa relação da seguinte forma:

Quando se exerce um cargo ou uma função pública, que exige um comportamento mecanicista do homem, faz ele uso privado da razão, não raciocina, mas obedece. Já quando o homem exerce um papel não mais passivo, mas ativo como membro da comunidade e exatamente por isso age como um homem instruído, tem ele "completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas"<sup>7</sup>.

Nessas condições Kant quer dizer que é obrigação do homem pagar os seus impostos, por exemplo, no entanto, ele possui o direito de expor publicamente suas ideias. Mas segundo Foucault "A Aufklärung não é somente o processo pelo qual os indivíduos procurariam garantir sua liberdade pessoal de pensamento. Também há Aufklärung quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão". Essa Aufklärung para Foucault possui um emblema que Kant lembra, qual seja, a coragem de saber "*Sapere Aude*", mas em contraponto, há uma segunda voz que diz "que eles raciocinem tanto quanto querem contanto que obedeçam"<sup>8</sup>. E nesse aspecto podemos dizer que a Aufklärung não diz respeito simplesmente a um processo que envolve a humanidade ou uma relação na qual todos os indivíduos devem se submeter, mas que há também uma questão política a ser considerada pelo uso da razão pública, pois há o direito de fazer uso de sua racionalidade o quanto se queira desde que se obedeça, em outras palavras, a razão pública é livre na medida em que obedece a uma razão universal.

A trajetória de Foucault vai em direção a resposta ao Esclarecimento, que a engendra historicamente no contraste entre a "arte de ser governado" e a "arte de não ser governado desta maneira", busca, desta forma, traçar a história da atitude crítica no ocidente. É

---

<sup>6</sup> KANT, Resposta à pergunta: O que é o iluminismo, p.7.

<sup>7</sup> TEMPLE, 2009, p.231.

<sup>8</sup> FOUCAULT, O que é a crítica: crítica e Aufklärung, p.3.

nesse viés que põe como pano de fundo da "arte de ser governado" o período histórico que marca a pastoral cristã dos séculos XV e XVI<sup>9</sup> por ter desenvolvido a ideia singular segundo a qual qualquer indivíduo devia ser governado, ou melhor, deixar-se conduzir à salvação, através da obediência a um terceiro. Essa obediência é internalizada pela homem e passa a ser um fim em si mesmo, ou seja, não mais obediência como um meio para alcançar determinado fim, como a salvação, mas obediência por obediência, na medida em que ela mesma foi determinada pelo homem. A obediência se relaciona com a verdade através de três formas: a verdade enquanto dogma, a verdade na medida em que esse direcionamento à salvação implica um modo de conhecimento particular e individualizante e por fim, verdade na medida em que esse direcionamento comporta regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões.

Essa prática, que antes era limitada a pastoral cristã, restrita as instituições religiosas se externalizou nas sociedades ocidentais como uma espécie de explosão da "arte de ser governado", o deslocamento do foco religioso trouxe como consequência a expansão social que se estendeu a uma multiplicação de domínios: como governar as crianças, os doentes, os pobres; como governar o corpo, a casa, a família; como governar os exércitos, as cidades, etc. No entanto, na perspectiva do filósofo, não tem como dissociar a "arte de ser governado" de uma questão oposta, que de alguma forma a restringe, a limita, qual seja, "como não ser governado desta maneira, sob essas condições, sob esses propósitos?". Esta é, em sua concepção, a questão que se põe como a própria atitude crítica, que além de atitude moral e política também se desenvolve como forma de pensar o presente.

---

<sup>9</sup> Foucault está aqui considerando o foco de investigação do texto kantiano de 1784, em sua conferência de 1978 diz que Kant "definiu essa menoridade, ele a caracterizou por uma certa incapacidade na qual a humanidade estaria retida, incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem alguma coisa que fosse justamente a direção de um outro, e ele emprega *leiten* que tem um sentido religioso historicamente bem definido".

Tal interpretação vai ao encontro com uma análise histórica que identifica a partir dos séculos XV e XVI um jogo de governamentalização que por um lado faz o movimento de assujeitamento dos indivíduos, através de mecanismos de poder, mas que por outro, não pode estar dissociado a uma crítica, que propicia ao sujeito interrogar pela verdade dos efeitos do poder e o poder sobre os discursos de verdade. A crítica tem portanto essa característica de "inservidão voluntária", ou seja, onde há um mecanismo de poder que assujeita, que reprime, há um movimento que o recusa, que questiona a veracidade mesma desse efeito de poder, e por consequência dessujeita o indivíduo, através de uma atitude crítica.

Essa definição, malgrado seu caráter ao mesmo tempo empírico, aproximativo, deliciosamente longínquo em relação à história que ela sobrevoa, eu teria a arrogância de pensar que ela não é muito diferente daquela que Kant dava: não aquela da crítica, mas justamente de alguma outra coisa. Não é muito longe em definitivo da definição que ele dava da *Aufklärung*<sup>10</sup>.

Foucault aproxima sua definição de crítica a noção kantiana de *Aufklärung*, enquanto um processo de superação da menoridade, tão logo a caracterização de um sujeito. Essa atitude crítica da *Aufklärung* é central para Foucault, pois para ele foi essa atitude crítica que surgiu no Ocidente a partir do processo de governamentalização da sociedade. Foucault apresenta a *Aufklärung* como o problema central de toda a modernidade e busca razões para distingui-la do que foi o projeto crítico de Kant. Essa perspectiva é central no texto foucaultiano de 1978, o autor pretende demonstrar que há um deslocamento entre a *Aufklärung* e a crítica, que ambas realizam movimentos distintos e entre essa relação a *Aufklärung* é interpretada enquanto uma questão de atitude e nessa medida possui um papel singular no pensamento de Foucault. O filósofo comprehende que da mesma forma com que ele interpreta a *Aufklärung*, também Kant a identificou como uma questão de atitude, de atitude sobretudo crítica. O que aparece é, portanto, uma aproximação com relação a

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, O que é a crítica: crítica e *Aufklärung*, p.3.

Aufklärung e um afastamento do projeto transcendental da Crítica kantiana.

### ***Aufklärung e crítica Kantiana***

A crítica de Kant é interpretada por Foucault como a questão sobre os limites do conhecimento, até onde nos é permitido conhecer, até onde se pode raciocinar. A partir da crítica o próprio conhecimento teria descoberto o princípio da autonomia, de forma que aquela obediência que antes se falava, estaria ela mesma fundada na autonomia. Foucault afirma que Kant

[...] descreve a Aufklärung como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade; ora, é precisamente neste momento que a Crítica é necessária, já que ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer, e o que é permitido esperar. É um uso ilegítimo da razão que faz nascer, com a ilusão, o dogmatismo e a heteronomia; ao contrário, é quando o uso legítimo da razão foi claramente definido em seus princípios que sua autonomia pode ser assegurada. A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na Aufklärung; e, inversamente a Aufklärung é a era da Crítica<sup>11</sup>.

Nessa passagem podemos observar, segundo Foucault, a ligação entre o texto de Kant de 1783 *O que é a Aufklärung?* Com as perguntas que norteiam a sua Crítica, "O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?" Se a Aufklärung é o momento em que a humanidade fará uso do seu próprio entendimento é na Crítica que se encontrará as condições de legitimidade para essa razão, que determinará o que é possível conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. A Crítica terá um papel fundamental no processo de "saída" que caracteriza a Aufklärung, da passagem de um "estado de menoridade" para um "estado de maioridade". Para Kant a

---

<sup>11</sup> FOUCAULT, Ditos e escritos, p.340s.

Modernidade é um período de "esclarecimento", ou seja, não está acabada, mas, sim, em andamento. O Esclarecimento deve ser compreendido enquanto uma tarefa a ser cumprida pelo homem, através de sua própria vontade que o envolve em uma relação consigo mesmo, com o objetivo de tornar-se capaz de modificar a si mesmo<sup>12</sup>. Parece, pois, que a coragem de saber invocada pela Aufklärung consiste em reconhecer os próprios limites do conhecimento, o que retoma novamente a ideia primeira, de que Kant traça diretamente uma ligação entre Aufklärung e Crítica, ou mais ainda que a Crítica é necessária para a Aufklärung. Segundo Foucault

A crítica dirá, em suma, que está menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na idéia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites, que aí vai a nossa liberdade, e que, por consequência, ao invés de deixar dizer por um outro "*obedeça*", é nesse momento, quando se terá feito do seu próprio conhecimento uma idéia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que escutar o *obedeça*, ou antes que o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia mesma<sup>13</sup>.

Foucault reconhece que antes enquanto um processo de conhecimento e verdade, a Crítica envolve uma forte questão moral, se o autor considera que a Crítica kantiana legitima a própria Aufklärung é porque esta adquire a legitimidade de "superação" do estado de menoridade, de assujeitamento em que o homem se encontrava. Ainda que essa afirmação possa parecer pretensiosa, pois denota a ideia de que antes da Aufklärung o homem vivia "sem luz".

### **Alternativa de Foucault: procedimento histórico-filosófico**

Parece que Foucault toma distanciamento de Kant a partir do momento em que identifica na Crítica, o papel universalizante e

---

<sup>12</sup> Esse processo que Foucault identifica no texto kantiano de 1783 é o princípio do "cuidado de si" traçado em sua História da sexualidade, será o princípio estético de sua trajetória ética.

<sup>13</sup> FOUCAULT, O que é a crítica: crítica e Aufklärung. p.4.

transcendental que legitima o processo da Aufklärung. O procedimento foucaultiano pretende legitimar a Aufklärung a partir de sua historicidade, de sua contingência, é para ele essa relação que torna possível nossa mudança, enquanto seres históricos, imersos em relações de saber e poder. A questão para Foucault não está em reconhecer os limites do conhecimento, mas as relações de limite estabelecidas na visibilidade do poder, da verdade e do sujeito, e quais as possibilidades de ultrapassá-las. Segundo a professora Giovana Carmo, enquanto para Kant a Aufklärung constitui-se na coragem de saber os limites conhecimento, "para Foucault a Aufklärung é um acontecimento histórico a partir do qual se pode problematizar simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo."<sup>14</sup> Para Foucault a relação entre crítica e Aufklärung se tornaram "suspeitas" no que concerne a racionalização, e mesmo na própria razão, que fosse ela mesma responsável pelo excesso de poder, e através dessa investigação busca uma forma possível para pensar a Aufklärung.

Fazer da Aufklärung a questão central quer dizer com toda certeza, um certo número de coisas. Quer dizer de início que engaja-se em uma certa prática que se chamaria histórico filosófica, que não tem nada a ver com a filosofia da história ou a história da filosofia. [...] Trata-se, de fato dessa prática histórico filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade de que os historiadores não se ocupam. Vê-se igualmente que esta questão cerca o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> TEMPLE, 2009, p.240.

<sup>15</sup> FOUCAULT, *O que é a crítica: crítica e Aufklärung*, p.6.

A questão da Aufklärung é posta por Foucault, através de uma investigação histórico filosófica, e isso quer dizer "desubjetivar<sup>16</sup> a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico e libertar os conteúdos históricos através da interrogação sobre os efeitos de poder cuja verdade eles afetam"<sup>17</sup>. Em sentido amplo do termo "Aufklärung" é um período sem datação fixa, marcada por múltiplas entradas como o capitalismo, o mundo burguês, os sistemas estatais, a ciência moderna, enfim, a complexidade entre a "arte de ser governado" e aquela de não ser governado. Essa época é de privilégio para um trabalho histórico filosófico, pois nele, Foucault identifica as transformações mais visíveis no que tange as relações de poder, verdade e sujeito. É a época, pois, de formação da humanidade moderna. A questão para Foucault não é privilegiar os séculos XVIII e XIX para então encontrar o problema da Aufklärung, mas antes pensar sobre o que é a Aufklärung e a partir daí encontrar o esquema histórico da modernidade. Trata-se de pensar sob que condições, ao preço de quais modificações se pôde aplicar a algum momento da história essa questão da Aufklärung, que está, por sua vez, intrincada a ideia de poder, verdade e sujeito.

Através do deslocamento kantiano entre crítica e Aufklärung, esta foi posta essencialmente em termos de conhecimento, no que foi constituído enquanto conhecimento através de uma ciência moderna, onde se buscava os efeitos do poder ligados por um objetivismo, um positivismo, um tecnicismo e foi reconhecida como a forma legítima dos moldes possíveis de conhecimento. O procedimento sugerido por Foucault como alternativa a essa forma de pensar a Aufklärung é buscar uma investigação não através do problema do conhecimento, mas sim do poder. Essa alternativa envolve uma estratégia de saber-poder que permite a aceitabilidade de um sistema, como por exemplo a doença mental, a penalidade, a delinquência, a sexualidade, etc. Essa estratégia é constituída por essas duas categorias, saber e poder, que

---

<sup>16</sup> Foucault reconhece que tal questão envolve uma série problemática de fatores, no entanto, não se intenta explorar tais questões nesse momento.

<sup>17</sup> FOUCAULT, O que é a crítica: crítica e Aufklärung, p.6.

não são excludentes ou estranhas uma em relação a outra, segundo Foucault a

Utilização, portanto, da palavra *saber* que se refere a todos os procedimentos e a todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num momento dado e em um domínio preciso, e segundamente, do termo *poder* que não faz outra coisa senão recobrir toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem susceptíveis de induzir comportamento ou discursos<sup>18</sup>.

Dessa forma, para que haja um elemento de saber tem que haver algum conjunto de regras ou algum tipo de coação que caracterize o discurso científico, por exemplo, de uma dada época para que assim haja uma incitação do que é validado como científico ou racional. E por outro lado um mecanismo de poder só se manifesta através do que pode ser validado em um sistema mais ou menos coerente de saber. Essa proposta de uma observação empírica da realidade, em resumo inicia com esse conjunto de elementos sustentados por uma relação de saber-poder indo até o ponto em que é determinada sua aceitabilidade histórica, ou seja, ele retoma o fato a partir de onde ele é aceito e vai em direção do que o torna aceitável, esse movimento é caracterizado por Foucault como uma "retomada em positividade", no sentido de que percorre um ciclo que vai da aceitação ao sistema de aceitabilidade. A professora Giovana Carmo reforça essa ideia através da seguinte colocação:

[...] a crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles, mas se a questão kantiana era a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, para Foucault, a questão crítica deve ser pensada positivamente: do que é apresentado como universal, obrigatório, necessário, qual é a parte singular, contingente, e fruto de imposições arbitrárias<sup>19</sup>.

Aquilo que Foucault vem a chamar de crítica foge, portanto, de uma transcendentalidade que tenta tornar possível alguma espécie de

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, O que é a crítica: crítica e Aufklärung, p.7.

<sup>19</sup> TEMPLE, 2009, p.242.

metafísica. Pelo contrário, Foucault define esse procedimento em termos de arqueologia e genealogia. Arqueologia porque busca as estruturas universais de qualquer conhecimento ou ação moral possível, tratando dos discursos e dos comportamentos enquanto acontecimentos históricos. E genealogia, porque trata das contingências que somos e a possibilidade de não mais ser, pensar ou fazer o que somos. É a esse procedimento que Foucault identifica como uma atitude crítica histórico-filosófica, que não busca tornar possível uma metafísica, mas sim um procedimento histórico-filosófico que desvie de todo projeto que intenta universalizar ou globalizar.

A questão, portanto, do poder não é vista no procedimento de análise de Foucault como um princípio único ou fundamental de dominação, mas ao contrário, ele é visto dentro de um campo de relações e interações. Articulado de forma indissociável a um saber que lhe associa a uma possibilidade de ser reversível. A questão fundamental para Foucault é, pois, como essa indissociabilidade entre saber e poder no jogo das múltiplas relações e interações pode induzir singularidades que se fixam em certas condições de aceitabilidade e ao mesmo tempo um campo de aberturas, de indecisões que as tornam frágeis, fazendo desses efeitos nada além do que acontecimentos. O que constitui, pois, a herança da Aufklärung é o que Foucault chama de um momento singular na história no contexto das condições e possibilidades de problematizações da atualidade. Assim ele está preocupado com o tipo de singularidade que foi a doença mental na época clássica, por exemplo, ou qual foi a singularidade da sexualidade no século XVI.

Concluindo essa exposição, parece que Foucault, com relação ao empreendimento da Aufklärung no projeto crítico, pensaria um movimento em sentido inverso. Não como a racionalização conduz ao furor do poder, mas antes, como o jogo saber-poder se articula num sistema de aceitabilidade, quais são as formas e as condições em que é possível pensar ao menos a possibilidade do desaparecimento de algo enraizado enquanto um fundamento institucionalizado. A Aufklärung é reconstruída no pensamento de Foucault como uma

força singular do acontecimento que traça nos diferentes contextos e épocas um problema histórico presente na atualidade.

### **Referências:**

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica: crítica e Aufklärung.**

Disponível em:

<<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>>. Acesso em 01 de ago. De 2013.

\_\_\_\_\_. “O que é o iluminismo”. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. In: **Dits et Écrits**. Paris: Gallimard, vol. IV, 1994. p.679-688.

KANT. Immanuel. **Resposta à pergunta: O que é o iluminismo.**

Disponível em: <<http://www.lusosofia.net>>. Acesso em: 18 de ago. de 2013.

TEMPLE, Giovana Carmo. “Aufklärung e a Crítica kantiana no pensamento de Foucault”. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 14, 1/2009, p. 225-246.

# O contrato originário como fundamento racional do estado civil em Kant

Sérgio Fernando Maciel Corrêa<sup>1</sup>

Ao abordar a temática do contrato originário, do contrato Social, do jusnaturalismo comumente liga-se este tópico aos filósofos que são conhecidos pela tradição como contratualistas: Rousseau, Hobbes e Locke. Contudo, Immanuel Kant também ‘trabalha’ o conceito de Contrato Originário como parte do seu projeto de fundamentação racional do direito civil e da fundamentação metafísica da moral. Esta ideia se encontra em várias passagens do seu sistema filosófico.

A este trabalho cabe a tarefa de apresentar em linhas gerais a Ideia de Contrato Originário na perspectiva de Kant. Para dar conta desta empreitada o artigo será construído pelos seguintes pontos: 1) A possibilidade da Propriedade (posse) segundo o direito privado e o direito público; 2) O contrato originário como um postulado epistemológico e não como como um estado primitivo da humanidade; 3) Do contrato Originário ao Estado Civil – condições de possibilidade da propriedade e da liberdade.

## A possibilidade de posse segundo o direito privado e público

Kant inicia sua argumentação sobre o direito privado em *A Metafísica dos Costumes* afirmando que há duas possibilidades de posse. A saber, a possibilidade da posse sensível de um objeto externo e a posse inteligível deste objeto. Deste modo, as condições jurídicas de uso deste algo externo é a posse. A posse sensível, na abordagem do

---

<sup>1</sup> É licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia São Boaventura de Curitiba, PR, especialista em educação pela UnC – Universidade do Contestado *campus* Curitibanos, SC, mestrandando em filosofia pela UFPel e professor de ensino básico técnico e tecnológico do IF-Sul, *Campus* Camaquã, RS.

filósofo de Königsberg está ligada ao uso empírico de tais objetos. De modo que sessado o uso, sessa também a posse da coisa. Assim se afigura a posse privada de algo: “Um objeto de minha escolha é aquele para o qual disponho de capacidade física para usar como me agrade, aquele cujo uso está em meu poder (*potentia*)”<sup>2</sup>.

Entendida deste modo, a posse sensível deve coadunar-se com a lei universal do direito postulada por Kant e que visa a garantir que o uso prático da liberdade não interfira ou coaja de forma indevida a liberdade do outro. Disto infere-se uma distinção entre direito inato e direito adquirido em Kant<sup>3</sup> que não é o caso a ser debatido aqui. A formulação do princípio universal do direito é expressa nestes termos por Kant: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”<sup>4</sup>. Ora, aqui se configura um problema na discussão kantiana acerca do conceito de posse: como determinar o meu e o teu externos?

Com base na formulação da lei universal do direito há condições objetivas de determinar o meu e o teu externos nos seguintes termos: uma coisa é tua quando o uso dela não me ofende de algum modo na minha liberdade. No mesmo raciocínio: uma coisa é minha quando o uso que faço dela não ofende a liberdade do outro. É o que Kant anuncia:

A definição nominal do que é externamente meu seria esta: que fora de mim é externamente meu o que constituisse uma lesão (uma violação à minha liberdade que pode coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal)<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> KANT, 2003, p.92.

<sup>3</sup> Ricardo Terra no seu trabalho **Kant & Direito** estabelece que há um único direito inato segundo Kant. Este direito inato decorre da própria humanidade em cada pessoa, que é a liberdade - o único direito inato possível em Kant ( TERRA, 2004, p.34).

<sup>4</sup> KANT, 2003, p.77.

<sup>5</sup> KANT, 2003, p.95.

Certamente Kant nessas passagens se refere ao estado de natureza no qual a posse está limitada ao uso de algo no espaço e no tempo e não um Estado Civil. No § 6 de sua *Doutrina do Direito* ele começa a pleitear a possibilidade da posse não só sob os limites do uso empírico, mas sob postulados da razão. Nisto, assevera a possibilidade da posse jurídica que acontece efetivamente no Estado Civil. Durão, ao comentar os § 1-9 da *Doutrina do Direito*, sugere uma interpretação que atrela estes primeiros parágrafos a uma explanação sobre o estado de natureza:

“O modo de ter algo exterior como seu” refere-se, obviamente, ao estado de natureza, no qual somente é possível a posse empírica e provisória dos objetos externos do arbítrio, em virtude do postulado jurídico da razão prática, o qual demonstra que o uso de objetos externos que estão fisicamente sob o meu poder também deve poder estar juridicamente, porque, do contrário, eles seriam coisas-em-si, sem dono<sup>6</sup>.

Todavia, há aqui de se esclarecer que o Estado de Natureza a que se refere Kant e que é tomado por Durão não diz respeito a uma condição primitiva da humanidade. Kant é enfático ao afirmar que usar Estado de Natureza como sinônimo de comunidade primitiva é um equívoco. Para ele a proposição de um estado de natureza é um postulado da razão e não tem evidência histórica. No final do § 6 da *Doutrina do Direito* ele escreve aclarando essa questão:

Essa comunidade original da terra e juntamente de tudo o que toca a ela (*communio fundi originaria*) é uma ideia que possui realidade objetiva (juridicamente prática). Este tipo de comunidade deve ser nitidamente distinguido de uma comunidade primitiva (*communio primaeva*), a qual é uma ficção [...]<sup>7</sup>.

Tome-se nota que o objetivo de Kant não é o de tecer uma explicação detalhada sobre a doutrina do direito empírico, ou seja, daquele que limita a posse simplesmente pelo uso externo dos objetos

---

<sup>6</sup> DURÃO, 2010, p.78.

<sup>7</sup> KANT, 2003, p.97.

segundo uma lei universal de liberdades restritivas. Kant procura por uma fundamentação racional do direito a ter posse. Ele quer uma solução para a questão “como é possível um meu e um teu externos segundo uma posse meramente jurídica?” E aqui fica evidente que num estado de natureza é impossível ter garantias para as relações jurídicas, uma vez que neste estado só é possível garantir a posse perante o uso temporal e espacial segundo a lei universal.

Todavia Kant não se limita a discorrer apenas sobre a posse, mas ele quer fundamentar o conceito de ter, o qual não está limitado a condições espaço-temporais de objetos exteriores. Aqui o filósofo afasta-se do conceito de apropriação empírica de algo e aproxima-se do objetivo de sua abordagem, qual seja, o da possibilidade de um ter algo sob leis jurídicas. Escreve:

Assim, o conceito ao qual o conceito de um direito é diretamente aplicado não é o de ocupação (*detentio*), que é um modo empírico de pensar a posse, **mas o conceito de ter**<sup>8</sup>, no qual é feita a abstração de todas as condições espaciais e temporais e o objeto é pensado somente como sob meu controle (*in potestate mea positum esse*)<sup>9</sup>.

A transição de uma ocupação primária segundo o uso para o conceito de ter necessariamente precisa passar pelo anúncio público de que ‘tenho’ tal coisa e pelo reconhecimento dos meus pares de que tal coisa é por direito minha. Ora, para que a minha vontade de que uma coisa externa esteja em minha posse, é necessário que a vontade dos outros autentique de fato que aquela coisa é minha. Mas neste ponto Kant afirma que só uma vontade unilateral é insuficiente para garantir a posse externa de algo. É necessário, portanto, que haja um poder coercitivo capaz de submeter as vontades a uma obrigação. E por este motivo que Kant já no § 8 de sua *Doutrina do Direito* vê a necessidade da condição civil:

---

<sup>8</sup> Grifo nosso para enfatizar a passagem do conceito de posse empírica para a passagem a um conceito de TER no sentido jurídico.

<sup>9</sup> KANT, 2003, p.98.

A condição de estar submetido a uma legislação externa geral (isto é, pública) acompanhada de poder é a condição civil. Conclui-se que apenas numa condição civil alguma coisa pode ser minha ou tua<sup>10</sup>.

Kant percebe a provisoriação da posse no estado de natureza e se vê na obrigação de traçar as condições de possibilidade de uma posse definitiva. Aí está, talvez, a originalidade de Kant em relação a outros contratualistas como Locke, Rousseau, Hobbes<sup>11</sup>. Pois, para o filósofo, o estado de natureza não é uma condição primitiva da humanidade, na qual o ser humano seria um ser voraz, ou um bom selvagem ou ainda uma besta selvagem. Para Kant o estado de natureza se configura em uma situação onde as leis que garantam o ter definitivo são ausentes. Ao erigir o Estado como garantidor da posse definitiva Kant estabelece a legitimidade da propriedade e do Estado, pois ambas as instâncias jurídicas estão em interdependência mútua e perene. Isso fica claro no § 9 do seu texto:

A posse em antecipação para a condição civil, que pode ser baseada somente numa lei de uma vontade comum, posse essa que se harmoniza com a possibilidade de uma tal condição, é a posse provisoriamente jurídica, enquanto a posse encontrada numa condição civil seria a posse definitiva<sup>12</sup>.

Heck comenta sobre a relação entre Estado civil e Propriedade em Kant no artigo *Estado, Propriedade e Trabalho em Kant*:

Para o jurista racional alemão, o Estado mantém suas raízes na propriedade e essa, por sua vez, tende ao Estado não apenas

---

<sup>10</sup> KANT, 2003, p. 101.

<sup>11</sup> Tomas Hobbes (1588-1679) defende que no estado de natureza, cada um de nós tem direito a tudo, e uma vez que todas as coisas são escassas, existe uma constante guerra de todos contra todos. John Locke (1632-1704) postula um estado de natureza onde os indivíduos de uma comunidade política consentem a uma administração com a função de centralizar o poder público e distribuir a todos os bens necessários segundo uma vontade comum. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), por sua vez, defende que num estado de natureza o ser humano vive unicamente de acordo com suas necessidades sensitivas e, portanto, sem a malícia do homem socializado.

<sup>12</sup> KANT, 2003, p. 102.

por razões de segurança, mas também com vistas à completude do instituto jurídico enquanto tal<sup>13</sup>.

Portanto, a debate sobre as possibilidades de posse em Kant precisa estar situado na questão do uso extrínseco da liberdade. O filósofo está preocupado em como ‘controlar’ racionalmente o uso externo da liberdade. Deste modo, para ele é absolutamente necessária a presença do Estado Civil. Este ente é quem possibilita as garantias para que seus membros possam usar racionalmente a liberdade de conviver aos modos do título de outra obra sua, ou seja, em *Paz Perpétua*.

### O contrato originário como um postulado epistemológico e não como um estado primitivo da humanidade

A filosofia do direito de Kant não pode ser lida de uma maneira satisfatória como um projeto à parte da sua filosofia prática. Há um consenso de que Kant, no seu sistema, tinha o claro projeto de buscar uma fundamentação racional para a moralidade. Assim, para ser fiel ao pensamento do filósofo, é preciso interpretar sua filosofia do direito sob o prisma da fundamentação da moralidade e, claro, distinguir entre a legalidade e a moralidade. Ao construir seu sistema para a filosofia prática o filósofo prussiano cria postulados, parte de axiomas, usa princípios ideais que servem ao seu projeto de fundamentação da moral<sup>14</sup> e isso não é diferente com sua filosofia jurídica.

Neste sentido, para se construir uma interpretação correta do estado originário em Kant é preciso estar ciente do seu projeto de fundamentação da moralidade. Do mesmo modo é imperioso que se

---

<sup>13</sup> HECK, 2006, p. 360.

<sup>14</sup> Ferraz no seu artigo, *Progresso Moral e Justiça em Kant*, é bastante claro sobre essa questão ao falar do contratualismo kantiano e sua relação com outros contratualistas do seu tempo: “Mas em Kant, diferentemente do que ocorre nos demais contratualistas modernos, tais elementos constituirão o que ele entende por “ideia”. Ou seja, ele não são conceitos que poderiam ter uma contrapartida fática. A “ideia” enquanto produto da razão (*Vernunft*), difere de conceito, o qual é um produto do entendimento (*Verstand*)”(FERRAZ, 2011, p. 218).

analisar o estado originário a partir da perspectiva heurística das ideias (*Vernunft*) produzidas pela razão. É a partir destas duas premissas que de ora em diante será analisada a ideia de Contrato Originário no sistema kantiano.

Como foi dito acima, Kant reconhece um único direito inato, que é a liberdade. É sob a ideia de liberdade que vai construir seu sistema de fundamentação metafísica da moral. Na sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)* o filósofo é muito claro ao atribuir a liberdade o *status* de princípio da moralidade: “Se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, por mera análise do seu conceito a moralidade juntamente com seu princípio”<sup>15</sup>. É certo que o filósofo aqui está preocupado com os fundamentos da ação moral dos indivíduos, ou seja, aquela que aceita unicamente móveis internos<sup>16</sup>. E é a partir da ideia (*Idee*) de liberdade, enquanto seres racionais, que estes agirão moralmente:

Ora, eu digo: todo ser que não pode agir senão *sob a ideia de liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre, isto é, para ele valem todas as leis que estão inseparadamente ligadas a ideia da liberdade, exatamente como se sua vontade fosse declarada livre em si mesma, e isso de uma maneira válida na filosofia teórica. Ora eu afirmo que temos necessariamente de conferir a todo ser racional que tem uma

---

<sup>15</sup> KANT, 2010, p.349, AK 447.

<sup>16</sup> BECKENKAMP escreve no artigo *O Direito como Exterioridade da Legislação Prática da Razão em Kant* sobre a questão dos móveis éticos e não éticos. Para ele a diferença entre moralidade e legalidade em Kant reside em aquela contar apenas com móveis internos do arbítrio e esta necessitar de móveis externos e coercivos ao arbítrio. Na citação a seguir se apercebe essa distinção: “Na medida em que a legislação jurídica é uma especificação desta exigência de universalizabilidade, é ela legislação moral, da qual decorrem obrigações que um ser racional puro também teria como móveis de seu arbítrio. Não sendo, entretanto, seres racionais puros, os homens podem eventualmente precisar ainda de um outro móbil, cuja implementação constituirá o direito como essencialmente externo. A especificidade do direito no âmbito da filosofia prática decorre da legitimidade do estabelecimento de um móbil não ético para o arbítrio dos seres humanos” (BACKENKAMP, 2003, p. 158).

vontade também a ideia de liberdade, sob a qual somente ele age<sup>17</sup>.

É, portanto, a partir da ideia de liberdade que Kant vai formular a ideia de dever moral, ou seja, a doutrina dos imperativos. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* ele cria fórmulas para o imperativo categórico, o qual pode ser analisado pelo ponto de vista da moralidade e da legalidade<sup>18</sup>. Na segunda secção (AK 429) de sua *Fundamentação* Kant formula uma das possíveis variações do imperativo categórico na qual pode se ler a obrigação de uma passagem de um estado puramente moral para um estado de legalidade. A fórmula aparece nos seguintes termos: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”<sup>19</sup>.

Esta variação do imperativo categórico se coaduna perfeitamente com o imperativo jurídico já mencionado, e que aqui novamente cita-se: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”<sup>20</sup>. Ou seja, o imperativo categórico não tem apenas a exigência formal de universalidade, mas a imposição prática de respeitar a dignidade humana sempre como um fim em si mesmo.

---

<sup>17</sup> KANT, 2010, p.353-355, AK 448.

<sup>18</sup> Patrick Riley no seu artigo *On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists* defende a leitura da filosofia do direito de Kant, em especial a noção de contrato originário, sob o enfoque do projeto kantiano de fundamentação da moralidade na ideia de liberdade e na ideia de dever que vem do imperativo categórico. Tratando do assunto escreve: “What makes categorical imperatives of morality possible, Kant insists, is that the idea of freedom "makes me a member of an intelligible world, in consequence of which, if I were nothing else, all my actions would conform to the autonomy of the will; but as I at the same time intuit my self as a member of the world of sense, they ought so to conform" (RILEY, 1973, p. 459). O que torna imperativos categóricos da moral possível, Kant insiste, é que a ideia de liberdade "me faz um membro de um mundo inteligível, em consequência do que, se eu fosse nada mais, todas as minhas ações estariam em conformidade com a autonomia da vontade; mas como eu, ao mesmo tempo comprehendo-me como um membro do mundo dos sentidos, que devem assim obedecer.

<sup>19</sup> KANT, 2010, p.243-245, AK 429.

<sup>20</sup> KANT, 2003, p.77.

Dignidade humana que para Kant é a liberdade. Ora, sob o ponto de vista jurídico o uso externo da liberdade deve conviver harmonicamente com outras liberdades. Daí o Imperativo categórico ter também uma dimensão política, portanto com um conteúdo específico. Nisto Patrick Riley é claro:

But they are only a peculiar version of a nonpolitical charge which is harder to meet—namely, that even if Kant's moral philosophy is not exclusively formal, contentless, and so on, what content it does have is arbitrarily assumed, that the successive formulations of the categorical imperative, which begin with the mere form of universality but end with the notion of respect for the dignity of men as ends-in-themselves are not all really "the same" (as Kant says they are) without these arbitrary assumptions<sup>21</sup>.

Ferraz também comenta a referida formulação do Imperativo categórico citada acima e destaca o conteúdo jurídico que a formulação do imperativo categórico contém na sua fórmula. Diz ele:

[...] Podemos compreender uma aspecto moral e uma aspecto jurídico em tal formulação. O aspecto jurídico diz respeito ao comando negativo de não usar os demais como meros meios para a realização dos nossos próprios fins, isto é, de não instrumentalizá-los. O moral, por seu turno, concerne à concepção de humanidade como fim<sup>22</sup>.

Feitas as devidas distinções, comparações e relações entre moralidade e legalidade agora é o espaço para analisar a presença da ideia de contrato originário no âmbito da filosofia política kantiana.

---

<sup>21</sup> RILEY, 1973, p.456. Mas eles são apenas uma versão peculiar de uma carga não-política que é mais difícil de cumprir, ou seja, que a filosofia moral de Kant não é exclusivamente formal, sem conteúdo, e assim sucessivamente, o conteúdo que ela tem é arbitrariamente assumido, que as formulações sucessivas do imperativo categórico, que começam com a mera forma de universalidade, mas terminam com a noção de respeito pela dignidade de seres humanos como fim em si mesmos não são realmente "o mesmo" (como Kant diz que eles são), sem essas premissas arbitrárias.

<sup>22</sup> FERRAZ, 2011, p.220.

Ora, está claro que no estado de natureza kantiano não existe uma guerra de todos contra todos, tão pouco existe um inocente selvagem gozando em plenitude de sua liberdade natural. Do mesmo modo não há *hominídeos* tomando posse da terra mediante o trabalho. O estado de natureza do filósofo de Königsberg é caracterizado pela ideia da ausência de um poder público capaz de coagir a todos no caso de se instalar um estado de guerra que possa vir a ameaçar a liberdade e a posse perene de algo.

Daí a impossibilidade da autotutela, pois na visão do jurista racional alemão é impossível aos indivíduos resolverem seus conflitos sozinhos sem a presença do Estado. Do mesmo modo, o estado de natureza kantiano não é caracterizado por uma negação da sociabilidade. Ele é perfeitamente adequado ao convívio social. Contudo, o que está ausente em tal estado é a presença do árbitro capaz de tutelar, as querelas que possam surgir entre os indivíduos. Kant escreve no § 41:

Aquilo que se opõe a um estado de natureza não é (como pensa Achenwall) uma condição social e que poderia ser classificada como uma condição artificial (*status artificialis*), mas sim a condição civil (*status civilis*), aquela de uma sociedade sujeita à justiça distributiva. Isto porque também no estado de natureza pode haver sociedades compatíveis com direitos [...] porém nenhuma lei<sup>23</sup>.

A entrada no Estado Civil é um dever que a própria razão coloca, dada a provisoriação do estado de natureza. Deste modo não há a supressão do estado natural, como se os sujeitos entregassem totalmente seu direito inato ao Estado e aniquilassem seus direitos privados. Há sim a garantia da conservação da liberdade, o único direito inato segundo Kant. Deste modo não existe uma disputa tensa entre estado natural e Estado Civil em que este deveria suprimir aquele. Daí, portanto, o Estado Civil acolher sem ressalvas as proposições do direito privado. É o que aparece na passagem do § 41 da *Doutrina do Direito*:

---

<sup>23</sup> KANT, 2003, p. 150.

Este, (direito público)<sup>24</sup> não encerra deveres complementares ou outros deveres recíprocos humanos, além dos que podem ser concebidos no primeiro estado; a questão do direito privado é idêntica em ambas. As leis da condição de direito público, consequentemente, tem a ver somente com a forma jurídica dessa associação (constituição) em vista da qual essas leis têm necessariamente que ser concebidas como públicas<sup>25</sup>.

Não obstante, a entrada no Estado Civil por parte dos seres humanos se situa no campo dos imperativos. Trata-se, portanto, de um dever moral que a própria razão coloca. Não é um estágio evolutivo da humanidade, tão pouco é uma necessidade natural, mas, reitera-se: é uma exigência moral. O filósofo tem claro que não é uma questão de relacionamentos hostis que leva ao Estado Civil. É uma hostilidade com a própria razão permanecer em uma condição natural. Aí se justifica de uma maneira evidente a união sistemática entre a filosofia moral de Kant e sua filosofia do direito. A passagem a seguir é esclarecedora:

Dada a intenção de estar e permanecer nesse estado de liberdade externamente anárquica, os seres humanos não causam, de modo algum, injustiça mútua quando se hostilizam, uma vez que o que é válido para um também, por seu turno, para o outro, como se por mútuo consentimento (*uti partes de iure suo disponunt, ita ius est*). Mas em geral causam injustiça no mais elevado grau, desejando ser e permanecer numa condição que não é jurídica, isto é, na qual ninguém está assegurado do que é seu contra a violência<sup>26</sup>.

A passagem de um estado de natureza para o Estado Civil é um imperativo da razão e se funda em postulados *a priori* desta. Assim, o fundamento do estado de natureza e do Estado Civil é o mesmo. Contudo, a permanência naquele se configuraria num afronto à racionalidade, pois tal permanência não dá garantias peremptórias, mas somente provisórias. Portanto, como se disse, a transição de um

---

<sup>24</sup> Escrito nosso para que o pronome demonstrativo usado na citação tenha sentido e compreensão.

<sup>25</sup> KANT, 2003, p.151.

<sup>26</sup> KANT, 2003, p.152.

estado “bruto” para um Estado Civil é uma exigência moral, pois somente com a instituição deste Estado, poderá dar-se início ao progresso para o melhoramento da espécie humana no âmbito legal, a saber, à paz perpétua. Para tal é necessário um terceiro elemento que garanta o meu e o teu externos de forma perene. Terra corrobora,

A instituição do estado jurídico, do estado civil, está intimamente vinculada com a necessidade de garantir a propriedade. Na medida em que é demonstrada a sua possibilidade já se abre caminho para a exigência de sair do estado de natureza e entrar no estado civil<sup>27</sup>.

### **Do contrato originário ao estado civil – condições de propriedade e liberdade**

A transição do estado de natureza para o Estado Civil acontece por meio de um contrato originário. E aqui Kant está inserido na tradição do jusnaturalismo moderno, pelo menos no uso dos conceitos. Como foi dito o contratualismo de Kant é racional, e não histórico-antropológico como fazem os outros jusnaturalistas tradicionais. Ele não acredita que em um determinado lugar no tempo e no espaço os seres humanos se reuniram em assembleia e chegaram a um consenso. E que, portanto, neste fato histórico estaria fundamentado e estabelecido o contrato social. Pelo contrário, o consenso está situado nos ideias postos pela razão como um *Dever Ser* e não pode ser buscado como um fato empírico. Sucede que este evento está situado no reino dos fins do Estado, é a aspiração e a justificação de todo e qualquer estado que se pretenda racional. É a passagem da legalização para a legitimação do Estado.

O trecho do § 47 da *Doutrina do Direito* sintetiza,

O ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o contrato original. A se expressar rigorosamente, o contrato original é somente uma ideia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar a legitimidade de um Estado. De acordo com o contrato original, todos (*omnes et singuli*)

---

<sup>27</sup> TERRA, 2004, p.38.

no povo renunciam à sua liberdade externa para reassumi-la imediatamente como membros de uma coisa pública, ou seja, de um povo considerado Estado (*universi*). E não se pode dizer: o ser humano num Estado sacrificou uma parte de sua liberdade externa inata a favor de um fim, mas, ao contrário, que ele renunciou inteiramente à sua liberdade selvagem e sem lei para se ver com sua liberdade toda não reduzida numa dependência às leis, ou seja, numa condição jurídica, uma vez que essa dependência surge de sua própria vontade legisladora<sup>28</sup>.

De forma sucinta essa passagem apresenta as ideias centrais de Kant no que concerne ao seu contratualismo racional e que já foram apresentadas e debatidas anteriormente. Após caracterizar o contrato como um ato o filósofo prussiano faz uma correção: não o ato, mas simplesmente a ideia do ato pelo qual o povo se constitui como Estado possibilita pensar a sua legalidade/legitimidade. Adiante, refere-se à renúncia total da liberdade bruta e sem lei característica no estado de natureza. Esse aspecto é central, pois o que está em questão na fundamentação do Estado é a possibilidade de compatibilidade do exercício das liberdades externas.

Portanto, a entrada dos seres humanos no Estado Civil é uma obrigação totalmente *a priori*, e que não deve realizar por os móveis empíricos. Contudo a efetividade deste Estado é histórica, ou seja, é imperioso que os seres humanos convivam harmoniosamente com a segurança das leis positivas do Estado Civil. A consumação de seres humanos esclarecidos somente se dá no seio da sociedade civil constituída por meio do Direito Público, como está escrito no § 43 da *Doutrina do Direito*:

Essa condição dos indivíduos no seio de um povo na sua relação recíproca é chamada condição civil (*status civilis*), e o conjunto dos indivíduos numa relação jurídica, em relação aos seus próprios membros, é chamado de Estado<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> KANT, 2003, p.158.

<sup>29</sup> KANT, 2003, p.153.

Daí surge a ideia de uma justiça pública garantida pelo Estado Civil. Situação que na condição originária da sociedade é racionalmente impossível. Segundo o § 41 de *Doutrina do Direito* a justiça pública, aspecto essencial do Estado Civil, é dividida em 3 segmentos. São eles: a justiça comutativa que garante a participação de todos por meio de contratos que respeitem as regras sociais; a justiça protetiva na qual são elaboradas leis com o objetivo de garantir e descrever as possibilidades da posse jurídica; e finalmente a justiça distributiva que tem como marca fundamental o dever de garantir a cada sujeito o que é seu por direito<sup>30</sup>.

Deste modo, para existir relações jurídicas entre os indivíduos é condição *sine qua non* a passagem para a sociedade civil e a presença do Estado Civil. Este por sua vez não se constitui em uma nova sociedade. Por quais razões não se constitui uma nova sociedade? Primeiro porque o estado originário e o Estado Civil não são opostos como já foi dito acima. Segundo porque não há igualdade entre os indivíduos e o Estado, e, é fato que o Estado tem a prerrogativa de coagir os indivíduos. O Estado Civil apenas garante a constituição de uma sociedade civil e, por conseguinte, não forma uma nova sociedade. Diz Kant:

A associação civil (*unio civilis*) não pode ser classificada ela mesma como uma sociedade, pois entre soberano (*imperans*) e o súdito (*subditus*) não há parceria. [...] A associação civil não é bem uma sociedade, mas constitui uma<sup>31</sup>.

Dito isso, Kant ocupa-se no § 43 de a *Doutrina do Direito* com a análise dos conceitos de direito público em geral, com o de sociedade civil e com o de Estado-nação que apresentaremos nos dois parágrafos que seguem. Dada a forma esférica (portanto, limitada) da Terra, é inevitável a relação de influência entre os homens, tornando, assim, necessário um estado civil (ou jurídico), em que se unifique as vontades dos indivíduos numa constituição. Este estado necessita, por sua vez, de um conjunto de leis que sejam promulgadas

---

<sup>30</sup> KANT, 2003, p.150.

<sup>31</sup> KANT, 2003, p.151.

universalmente, isto é, do direito público. Esse sistema de leis pode ser aplicado ao Estado (nacional), à confederação de Estados e ao Estado cosmopolita. A relação mútua dos indivíduos entre si no seio do povo é chamada de condição jurídica. Já a relação da totalidade dos cidadãos (enquanto um todo) com cada um dos indivíduos é denominada de Estado (*civitas*).

Esta determinação de Estado focaliza-se no conjunto de indivíduos sob a condição jurídica e exercem influência mútua entre si, em que o Estado é visto enquanto poder legal que representa o todo e que garante a posse externa dos seus cidadãos. O “Estado” pode ser também designado de “coisa pública (*res publica latius sic dicta*)”, “potência” ou “nação”, dependendo do ângulo que este é observado – respectivamente, quanto a sua forma (comum interesse de participar da condição jurídica); a sua relação com outros povos, e a sua hereditariedade<sup>32</sup>.

Portanto a ideia de uma justiça pública está fundamentada no direito inato do ser humano e daí decorre sua legitimidade. Por isso a busca racional e incansável de Kant que entrelaça seus argumentos desde o estado de natureza, passando pela ideia de um contrato originário que desemboca nos direitos das gentes entendido como direito cosmopolita. É neste sentido que Kant é enfático ao descrever as razões pelas quais é um dever dos seres humanos o ingresso no estado jurídico. Escreve no § 42 de sua *Doutrina do Direito*:

Do direito privado no estado de natureza procede o postulado do direito público: quando não podes te furtar a viver lado a lado como todos os outros, deves abandonar o estado de natureza e ingressar como eles no estado jurídico, isto é, uma condição de justiça distributiva<sup>33</sup>.

Interessante notar que o filósofo atribui ao estado jurídico a prerrogativa de garantir a justiça distributiva. Aqui podemos responder de maneira segura a pergunta: como é possível o meu e o

---

<sup>32</sup> KANT, 2003, p.153s.

<sup>33</sup> KANT, 2003, p.151.

teu externos de forma peremptória? É possível, portanto, somente sob a ideia de uma justiça distributiva. Esta faceta da justiça pública é quem vai descrever milimetricamente o meu e o teu externos e, do mesmo modo, vai acautelar por meio da coerção externa a posse perene das coisas perante um juiz competente. O filósofo de Königsberg, ao escrever no § 44 de sua *Doutrina do Direito*, mais uma vez reitera e deixa claro que é somente na condição civil que os seres humanos terão tutelados, legitimados e justificados aquele direito natural inato, ou seja, a liberdade. Escreve:

Assim, ao menos que queira renunciar a quaisquer conceitos de direito, a primeira coisa que tem que resolver é estabelecer o princípio segundo o qual é preciso abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue seu próprio critério, unir-se com todos os outros (como os quais a interação é inevitável), submeter-se a uma coação legal externa pública e, assim, ingressar numa condição na qual o que tem que ser reconhecido como a ela pertinente é determinado pela lei e lhe é atribuído pelo poder adequado (não o que lhe é próprio, mas sim um poder externo); em síntese: deve-se acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil<sup>34</sup>.

Deste modo, o Estado racional kantiano assegura que os indivíduos possam buscar posses e o seu próprio bem estar, mas, que o buscarem tais bens não venham interferir na liberdade alheia. Assim, garante-se a convivência pacífica entre os pares, condição que no estado de natureza é impossível. Daí o mandamento impositivo do filósofo prussiano na última linha da citação acima: “Deve-se acima de tudo o mais, ingressar numa condição civil”.

## Considerações finais

O presente trabalho versou sobre a ideia de um contrato originário no âmbito da Obra *Metafísica dos Costumes*, em especial, na primeira parte onde Kant discorre sobre o Direito. Para dar conta deste tema iniciamos com a distinção entre posse empírica, que está vinculada ao direito natural e a posse inteligível que só é possível na

---

<sup>34</sup> KANT, 2003, p.154.

condição civil. Ficou claro que o filósofo teve o objetivo de fundamentar na metafísica o Estado Civil. Deste modo, a busca pela fundamentação racional do Estado não pode ser vista como um empreendimento separado do projeto da fundamentação metafísica da Moral.

Portanto, o direito em Kant não tem apenas um sentido legal, mas tem também um sentido moral. Nesta linha, tanto o legal quanto o moral devem estar vinculados sob um princípio único que é a liberdade. Este fundamento é a razão que coloca e, por conseguinte, estabelece a sua universalidade e sua base metafísica por excelência - a liberdade. À vista disso a passagem de um estado de natureza por meio do contrato originário ao Estado Civil é um dever que a própria razão coloca. Somente sob esta condição o uso externo da liberdade é garantido, selando-se o vínculo definitivo entre a moral e o direito.

### **Referências:**

BECKENKAMP, Joãozinho. “O direito como exterioridade da legislação prática em Kant”. In: **Ethic@**. Florianópolis, v.2, n.2, 2003, p. 151-171.

DURÃO, Aylton Barbieri. “O Direito Real em Kant”. In: **Trans/Form/Ação**, Marília, v.33, n.2, p.77-94, 2010.

FERRAZ, Carlos Adriano. “Progresso Moral e Justiça em Kant”. In: **Studia Kantiana**, V1, n11, 2011, p. 217-237.

HECK, José N. “Estado, Trabalho e Propriedade em Immanuel Kant”. In: **Síntese**. Belo Horizonte, v.33 n.107, 2006, p. 355-371.

KANT, Immanuel. **Fundamentação Metafísica dos Costumes**. Trad. de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2009.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes**. Trad. de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2003.

RILEY, Patrick. “On Kant as the Most Adequate of the Social Contract Theorists”. In: **Political Theory**, v.1, n.4, 1973, p. 450-471.

TERRA, Ricardo Ribeiro. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

# Ética kantiana: direitos humanos universais

*Leandro da Silva Roubuste*<sup>1</sup>

*Ademar José Hennecka*<sup>2</sup>

*Marcos Alexandre Alves*<sup>3</sup>

No presente trabalho se tem como objetivo majoritário elencar elementos da ética kantiana a partir de fragmentos de textos de comentadores como Sandel (2012), Vásquez (2010) e Cortina (2000), com o propósito de analisar a tese de que os direitos humanos são universais. Tomaremos como objetivo também explicitar como é possível desenvolver um diálogo crítico com alunos de 2<sup>a</sup> ano de ensino médio a partir de dilemas morais apresentado por Michael J. Sandel em sua obra “Justiça: o que é fazer a coisa certa.” E mais especificamente iremos analisar o capítulo 5 desta obra “O que importa é o motivo”.

A proposta tem significativa relevância no momento em que a sociedade está imbuída de uma cultura utilitarista onde o respeito pela pessoa humana está sendo esquecido. Aonde as ações que a sociedade vem tomando na atualidade não tem como evidência o respeito pelo *eu* e nem pelo *outro*, pois sempre há uma segunda intenção em qualquer atitude tomada.

Em contraponto a isso se deve sustentar em um discurso kantiano é que uma ação eticamente correta e moralmente aceitável deve ter valor em si mesma. Nesse sentido, também deve ser vista a pessoa

---

<sup>1</sup> Acadêmico do 6<sup>a</sup> semestre do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano. Santa Maria, RS. Bolsista do subprojeto Filosofia PIBID/UNIFRA.

<sup>2</sup> Acadêmico do 6<sup>a</sup> semestre do Curso de Filosofia do Centro Universitário Franciscano. Santa Maria, RS. Bolsista do subprojeto Filosofia PIBID/UNIFRA.

<sup>3</sup> Professor Doutor do Curso de Filosofia e Coordenador Institucional do Projeto PIBID do Centro universitário Franciscano. Santa Maria, RS.

humana, a qual não deve ser considerada como um mero instrumento. Portanto, a pessoa humana é um fim e não meio.

Para que possamos entender do que se trata esse tema e sua repercussão na vida humana devemos nos dar por conta de alguns elementos essenciais tais como liberdade, autonomia, igualdade, dignidade humana e direitos universais do homem. Bem como é importante termos uma definição de ética. Segundo Cortina: “consiste la ética, a mi entende, en aquella dimensión de la filosofía que reflexiona sobre la moralidad es decir, en aquella forma de reflexión y la lenguaje acerca de la reflexión y lenguaje moral [...]”<sup>4</sup>. Para Vásquez “A ética é a teoria ou ciência do comportamento moral dos homens em sociedade. Ou seja, é ciência de uma forma específica de comportamento humano”<sup>5</sup>. Como podemos notar a ética, de modo simples, é a teorização do comportamento moral da sociedade.

A liberdade é algo essencial para que o indivíduo tenha uma vida digna, mas a pergunta é o que é liberdade? Kant dá uma importante definição do que não é liberdade, segundo Kant:

[...] quando nós, como animais, buscamos o prazer ou evitamos a dor, na verdade não estamos agindo livremente. Estamos agindo como escravos de nossos apetites e desejos. Por quê? Porque, sempre que estamos em busca da satisfação dos nossos desejos, tudo que fazemos é voltado para alguma finalidade além de nós<sup>6</sup>.

Analizando a afirmação do autor podemos notar que a liberdade implica nas simples coisas de nossa vida como, por exemplo, a escolha de um prato de comida, onde estamos condicionados aos nossos desejos, os quais não são verdadeiramente livres. Podemos entender que os conceitos elencados acima, a saber, liberdade, autonomia, igualdade e dignidade, estão relacionados entre si. Pois para Kant, um indivíduo só age livremente quando agir com autonomia, ou seja, a liberdade depende do desenvolvimento da autonomia do indivíduo.

---

<sup>4</sup> 2000, p.29.

<sup>5</sup> 2010, p.23.

<sup>6</sup> SANDEL, 2012, p.140.

Sandel apresenta uma proposta para que possamos entender do que se trata a autonomia ou agir de acordo com ela. O autor propõe uma forma de interpretação para o que Kant quer dizer quando fala em agir com autonomia:

[...] agir com autonomia é comparar o conceito de autonomia com o seu oposto. Kant inventa uma palavra para melhor definir esse contraste - *heteronomia*. Quando ajo com *heteronomia*, ajo de acordo com determinações exteriores. Eis um exemplo: quando você deixa cair uma bola de bilhar, ela não está agindo livremente. Seu movimento é comandado pelas leis da natureza – nesse caso, a lei da gravidade<sup>7</sup>.

Assim como a bola de bilhar muitas vezes, os nos deparamos com a mesma situação. Usaremos outro exemplo para ilustrar que a autonomia tem relação com a liberdade. Suponhamos hipoteticamente que um pedreiro está no décimo andar de um prédio fazendo reformas na sacada. Por descuido se desprende dos cabos de segurança e cai, o que acontece com a bola de bilhar acontece com ele, ou seja, o pedreiro não exerce sua liberdade, pois na queda é comandado por algo que lhe é exterior, a saber, a lei da gravidade.

Segundo Sandel, nesse caso, se pedreiro por azar cair em cima de outra pessoa que ia passando pela rua e matá-la, o pedreiro não seria moralmente responsável pela morte da pessoa. Pelo fato de que, como já falamos nem a bola de bilhar nem o pedreiro que estão caindo tem liberdade para escolher cair ou não, a gravidade os comanda.

Portanto, se não existe a autonomia não existe também a responsabilidade moral. Pois não podemos acusar um indivíduo que age determinado por algo exterior a ele, se existe determinação não existe autonomia. Para Kant esse tema se apresentava com grande importância, pois se tratando de liberdade humana e a relação que ela tem com os direitos universais e dignidade humana que são tão abordados na atualidade.

---

<sup>7</sup> SANDEL, 2012, p.141.

É importante destacar que Sandel (2012) propõe desenvolver um debate acerca de abordagens sobre a justiça, mais especificamente, a visão utilitarista dessa categoria. Nessa esfera, Sandel, propõe que “devemos definir a justiça e determinar a coisa certa a fazer e perguntando-nos o que maximizará o bem estar ou felicidade da sociedade como um todo<sup>8</sup>”. Partindo desse pressuposto de que a justiça deve estar pautada em uma visão utilitarista ferimos um elemento importante da Filosofia kantiana, pois uma pessoa não deve ser meio ou instrumento para nada, mas sim, como já dito, um fim em si mesma. Nesse sentido, o utilitarismo pode ser u problema para a sociedade porque,

Não se pode alcançar uma sociedade justa simplesmente maximizando a utilidade ou garantindo a liberdade de escolha. Para alcançar uma sociedade justa, precisamos raciocinar juntos sobre o significado da vida boa e criar uma cultura pública que aceite as divergências que inevitavelmente ocorrerão<sup>9</sup>.

Um segundo Sandel, a justiça é “dar às pessoas o que elas moralmente merecem, alocando bens para recompensar e promover a equidade<sup>10</sup>”. Então podemos notar que elementos como a justiça e a liberdade estão implicadas na conduta ética dos indivíduos. Nesse sentido, apresentaremos a proposta metodológica, a qual utiliza elementos e ética e moral, como justiça e liberdade, a partir de dilemas morais.

---

<sup>8</sup> 2012, p.137.

<sup>9</sup> SANDEL apud HAGUETTE, 2012, p.140.

<sup>10</sup> 2012, p.138. Foi tratada por Aristóteles a definição de equidade que se trata de um princípio ético e ideológico, de modo que a equidade corrige as insuficiências das leis. Para que possamos entender o princípio da equidade basta que a veja como o elemento que particulariza a lei. Nesse sentido, segundo Aristóteles: “o equitativo é justo e superior a uma espécie de justiça, embora não seja superior à justiça absoluta, e sim ao erra decorrente do caráter absoluto da disposição legal. Desse modo, a natureza do equitativo é uma correção da lei quando esta é deficiente em razão da sua universalidade” (ARSITÓTELES, 2006, p.125).

## Dilemas ético-morais

O primeiro dilema moral que Sandel (2012) apresenta é sobre a falta de autonomia de um indivíduo. “*Pessoas e coisas*”:

São 3 horas e seu colega de quarto na faculdade lhe pergunta por que você ainda está acordado meditando sobre dilemas morais envolvendo bondes desgovernados.

- Porque quero fazer um bom trabalho de ética.
- Mas para que você quer fazer um bom trabalho? - pergunta o colega.
- Para conseguir uma boa nota.
- Mas por que você se importa com boas notas?
- Porque quero arranjar um emprego em um banco de investimentos.
- Mas para que arranjar um emprego em um banco de investimentos?
- Para algum dia me tornar gerente de fundos *hedge*.
- Mas para que você quer se tornar gerente de fundos *hedge*?
- Para ganhar muito dinheiro.
- Mas para que você quer ganhar muito dinheiro?
- Para poder comer lagosta com frequência, algo que gosto de fazer. Afinal sou uma criatura senciente. É por isso que estou acordado até agora, pensando em bondes desgovernados.

O exemplo que Sandel (2012), usa é perfeito para mostrar uma atitude de heteronímia, pois o indivíduo estava estudando sobre bondes desgovernados não pelo fato de que é importante e necessário estudar, não porque é importante saber a conjuntura ética que as

coisas contêm em si. Mas pelo simples fato de que o indivíduo X gosta de comer lagostas com frequência.

Esse problema apresentado por Sandel (2012), através do exemplo define um dos problemas que a sociedade enfrenta na atualidade, pois todas as ações que os indivíduos tomam são sempre em virtude de outra coisa. Nesse sentido, no tornamos instrumentos e não agentes eficientes das metas que almejamos.

O segundo exemplo que Sandel (2012) usa é do *comerciante calculista* e o *Better Business Bureau*. Onde se pode notar que não há diferença, na maioria das vezes, entre inclinação e dever, isso acarreta uma inversão de valores. O trecho de Sandel, “A honestidade é a melhor política. E é também a mais lucrativa<sup>11</sup>”.

Fica claro que um valor como a honestidade é mais um instrumento. Assim como o anúncio:

Honestidade. Ela é tão importante quanto qualquer outro recurso. Porque um negócio baseado na verdade, na clareza e no valor justo será sempre bem-sucedido. E é com esse objetivo que apoiamos o Better Business Bureau. Junte-se a nós. E lucre com isso<sup>12</sup>.

Com o anúncio podemos notar que a honestidade deveria ser algo com uma finalidade em si mesma. Pois em um discurso kantiano um valor deve ser zelado e praticado por que é certo, e não usar a honestidade como um jogo, instrumento ou ferramenta para se conseguir ganhar dinheiro, ou como diz o anúncio, lucrar com a honestidade.

Portanto, esses exemplos que Sandel (2012) são excelentes para se problematizar elementos de ética e moral. Bem como, tratar de temas tão essenciais que vem sendo esquecidos pela sociedade líquida em que vivemos. Onde a fluidez é perturbadora, é necessário levar em conta a

---

<sup>11</sup> 2012, p.145.

<sup>12</sup> SANDEL, 2012, p.145.

relação com os demais sujeitos e consigo mesmo. Por isso, o mais importante é fazer a coisa certa pelo motivo certo.

## Considerações finais

A proposta tem significativa relevância no momento em que a sociedade está imbuída de uma cultura utilitarista onde o respeito pela pessoa humana está sendo esquecido, do mesmo modo que muitos valores como a honestidade são colocados como uma boa estratégia de negócio e marketing. Aonde as ações que a sociedade vem adotando na atualidade não tem como evidência o respeito pelo *eu* e nem pelo *outro*, pois sempre há uma segunda intenção em qualquer atitude tomada.

Por fim, em âmbito ético deve ser visto o ser humano como um fim em si mesmo, o qual não deve ser considerado como um mero instrumento. Portanto, a pessoa humana é um fim e não meio. Para que se consiga mudar essa perspectiva da sociedade é importante (re)pensar as atitudes cotidianas, o ponto de partida é a educação inicial, ou seja, na escola e no âmbito familiar. A proposta apresentada no presente trabalho é justamente levar para turmas de 2<sup>a</sup> anos esses dilemas éticos-morais que Sandel (2012) apresenta, com o intuito de levantar problemas acerca do tema.

## Referências:

CORTINA, Adela. **Ética sin moral**. Madrid: Tecnos, 2000.

HAGUETTE, André. “Justiça. o que é fazer a coisa certa”. In: **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 43, n. 1, jan/jun, 2012, p. 139-141.  
Disponível em:  
[http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v43n1/rcs\\_v43n1res2.pdf](http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v43n1/rcs_v43n1res2.pdf).

SANDEL, Michael J. **Justiça. O que é fazer a coisa certa**. 8<sup>o</sup> ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

VÁQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

# A existência de crenças morais torna Hume em um cognitivista moral?

Franco N. A. Soares<sup>1</sup>

O tema que envolve essa apresentação é a natureza dos juízos morais para Hume. Meu objetivo principal é combater a tese cognitivista (TC) sobre a filosofia moral de Hume segundo a qual *se há crenças morais, então tal tipo de percepção é o que constitui os juízos morais*. Supondo-se a tese humeana de que juízos morais podem ser ou ideias ou impressões, o corolário mais importante de TC é que impressões morais não são juízos morais.

É preciso ter em mente aqui que estou falando de “juízos morais” e não de “sentenças morais”. Sentenças morais são entidades linguísticas. Juízos morais são os estados psicológicos a partir dos quais atribuímos valor moral a ações. Se quisermos relacionar sentenças e juízos morais, podemos pensar nos juízos morais como o *significado* de nossas sentenças morais. Esse é um modo neutro de caracterizar tal tipo de juízos, pois agrada tanto a cognitivistas quanto a não-cognitivistas. Esse modo é neutro, por exemplo, porque não identifica “significado” com “proposição”, o que poderia fazer a balança pender para o lado cognitivista (e definir que juízos morais são entidades proposicionais nada mais é do que *begging the question*). Descobrir a natureza dos juízos morais, para Hume, portanto, é descobrir qual o significado de nossas sentenças morais, ou seja, qual o estado mental que está por trás de nossa atribuição de valor moral.

Existem atualmente interpretações que impõem inequivocamente um cognitivismo moral a Hume. Essas interpretações parecem estar

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia – PPG-Fil/UFRGS.

baseadas em TC (se há crenças morais, então crenças são juízos morais). O problema é que Hume afirma claramente em T 3.1.2.3 que “não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada”. Assim, Hume parece querer dizer com isso que a atribuição de valor moral a um caráter não é o produto de uma inferência. As crenças são o produto de inferências. O combate à TC passa, portanto, pela defesa de que o reconhecimento da existência de estados mentais representacionais tais como as crenças morais não implica que os sentimentos que constituem as distinções morais não sejam concebidos por Hume como juízos. Uma interpretação cognitivista da filosofia de Hume deve excluir a possibilidade de que sentimentos morais ocupem a função de juízos morais. Não defenderei aqui uma interpretação não-cognitivista moral de Hume, mas indicarei que os sentimentos morais são o abacaxi que o cognitivista tem o dever de descascar.

## I.

A distinção metaética entre cognitivismo e não-cognitivismo é relativamente recente na história das posições filosóficas. Considera-se, em geral, que a imposição dessa distinção na discussão filosófica sobre os juízos morais ocorreu após a publicação de *Language, Truth and Logic*, do filósofo A. J. Ayer (1936), uma obra fortemente inspirada pelos filósofos do Círculo de Viena. Ayer aplicou seu empirismo radical na análise das sentenças morais e chegou à conclusão de que tais sentenças não expressariam proposições (possivelmente) verificáveis. Para Ayer, nossas sentenças morais expressam emoções de aprovação ou reprovação, estados mentais não-cognitivos; ou seja, sentenças morais não expressam proposições e por isso não podem ser verdadeiras ou falsas:

O teísta, assim como o moralista, pode acreditar que suas experiências são experiências cognitivas, mas, a menos que ele possa formular seu ‘conhecimento’ em proposições que sejam

empiricamente verificáveis, podemos estar certos que ele está enganando a si próprio<sup>2</sup>.

Um cognitivista moral, por outro lado, acredita que sentenças ou pronunciamentos morais expressam crenças, estados psicológicos cognitivos. Assim, para um cognitivista, nossos juízos morais são crenças, o tipo de estado mental que é considerado apto a ser verdadeiros ou falsos. Um não-cognitivista recusa o cognitivismo, pois acredita que juízos morais são estados psicológicos não-cognitivos, não aptos a serem verdadeiros ou falsos, tais como desejos e intenções.

Como Ayer ensinou, precisamos separar um tipo subjetivista de cognitivismo de uma concepção estritamente não-cognitivista do juízo moral. Pensa-se, geralmente, em três tipos de cognitivismo: objetivismo, subjetivismo e projetivismo. Basicamente, a distinção é a seguinte. Para um cognitivista objetivista, aquilo que torna alguns de nossos juízos morais verdadeiros são entidades objetivas, independentes do sujeito. Para um cognitivista subjetivista, aquilo que torna alguns de nossos juízos morais verdadeiros são, ao menos, em parte, sentimentos de aprovação ou reprovação. Para um projetivista, nossos juízos morais são representações falsas de uma realidade objetiva.

## II.

A posição de Hume sobre a natureza dos juízos morais é algo controverso entre os intérpretes. Mesmo que Cohen afirme que o não-cognitivismo faz parte da leitura comum que se faz da metaética humeana, uma pesquisa pela bibliografia disponível mostra que isso não é caso<sup>3</sup>. Hume parece não ser considerado como um não-cognitivista pela grande maioria de seus intérpretes.

Há interpretações claramente não-cognitivistas, como as de Blackburn (1993) e Bricke (1996), mas as leituras parecem variar entre considerá-lo um cognitivista do tipo subjetivista, ou alguém cuja

---

<sup>2</sup> AYER, 1936 [2001], p.126.

<sup>3</sup> 2008, Cap. 1.

posição sobre a natureza do juízo moral é inconsistente. Para os últimos, Hume teria apresentado elementos de ambas posições, cognitivista e não-cognitivista.

Segundo Sturgeon, a identificação de passagens não-cognitivistas na filosofia de Hume começou a ocorrer a partir da década de 60, após o estabelecimento das posições de Ayer, Stevenson e Hare<sup>4</sup>. O curioso, aponta Sturgeon, é que nem mesmo esses pioneiros do não-cognitivismo apontaram Hume como um de seus predecessores diretos.

Cohon aponta Flew (1963), Blackburn (1984, 1993) e Snare (1991) como interpretações que atribuem um não-cognitivismo sobre o juízo moral a Hume<sup>5</sup>. Entretanto, uma leitura atenta de Flew mostra que ele não considera Hume um não-cognitivista<sup>6</sup>. Flew claramente atribui a Hume o que chama de “subjetivismo naturalista”<sup>7</sup>, que por ser reconhecidamente um tipo de cognitivismo leva-o, em seu artigo, a opor explicitamente Hume a “F. P. Ramsey, Ayer, Stevenson, Hare” e outros<sup>8</sup>: “anos de trabalho e engenhosidade seriam precisos para desenvolver completamente tais movimentos elegantes e sofisticados [isto é, o não-cognitivismo]<sup>9</sup>”. Snare (1991) é um caso difícil de descrever. É difícil dizer se ele pretende que sua leitura “sentimentalista” de Hume seja realmente compreendida como uma forma de não-cognitivismo. Snare afirma textualmente que “há certamente evidência textual para suportar a opinião de que Hume [...] [apresenta] uma proto-versão de cognitivismo<sup>10</sup>”. Porém, na conclusão

---

<sup>4</sup> STURGEON, 2008, p.515.

<sup>5</sup> STURGEON, 2008, p.11.

<sup>6</sup> FLEW, 1963, p.182.

<sup>7</sup> FLEW, 1963, p.180.

<sup>8</sup> Flew expõe sua interpretação de modo direto quando afirma que “a preocupação primeira de Hume não era com a ideia de que juízos morais reportam [*report*] algum tipo de fato sobre nós, mas, ao contrário, de que eles não podem ser analisados simplesmente em termos de algum tipo de afirmação sobre alguma realidade objetiva completamente independente dos sentimentos e desejos humanos” (1963, p.180). Segundo Flew, é a “brilhante aspereza” de Hume o que “faz com se queira descrever o *Tratado* como o *Linguagem, Verdade e Lógica* de Hume” (1963, p.182).

<sup>9</sup> FLEW, 1963, p.181.

<sup>10</sup> SNARE, 1991, p.17.

do capítulo em que discute os princípios da metaética de Hume ele declara o seguinte:

[...] estou a sugerir que Hume era um não-cognitivista, ou, se não um não-cognitivista, então um algo como um tipo de cognitivismo subjetivista tão extremo que *poderia muito bem ter sido* um não cognitivista<sup>11</sup>.

O problema é que um cognitivismo que “poderia ter sido” um não-cognitivismo ainda é um cognitivismo.

Radcliffe afirma que Foot ([1963] 1978) sustenta que Hume teria sido um não-cognitivista, mas essa também é uma opinião equivocada<sup>12</sup>. Foot não afirma que Hume identifica juízo moral e o sentimento moral de aprovação ou reprovação (ou mesmo considere que uma sentença moral expresse apenas tal sentimento). Ao contrário, Foot afirma claramente que a teoria de Hume sobre o sentimento moral produz uma “teoria subjetivista da ética<sup>13</sup>”. Por exemplo, Foot sustenta que a teoria de Hume do juízo moral é implausível porque

não estamos inclinados a pensar que quando um homem diz que uma ação é virtuosa, ou viciosa, ele está *a falar sobre seus próprios sentimentos* ao invés de falar sobre uma qualidade que ele deve mostrar pertencer realmente àquilo que é feito<sup>14</sup>.

O subjetivismo que Foot observa em Hume é um cognitivismo. A posição cognitivista aparece também naqueles que atribuem uma concepção projetivista do tipo *error theory* a Hume, como Stroud<sup>15</sup>.

Por sua vez, Shaw defende um cognitivismo a partir de uma versão disposicional do que chama “sentimentalismo” de Hume em relação aos juízos morais, contra o projetivismo de Stroud e as

---

<sup>11</sup> SNARE, 1991, p.24; itálicos meus.

<sup>12</sup> FOOT, 2006, p.354.

<sup>13</sup> FOOT, 2006, p.76.

<sup>14</sup> FOOT, 2006, p.77.

<sup>15</sup> STROUD, 1977, p.180-186.

interpretações emotivistas<sup>16</sup>. É surpreendente, contudo, que Shaw chegue a seguinte conclusão:

o emotivismo pode ser visto como um desenvolvimento natural (ao invés de uma interpretação) do sentimentalismo de Hume: tivesse Hume escrito no século XX, ele poderia muito bem ter tomado o caminho emotivista [...], afastando-se de elementos cognitivistas<sup>17</sup>.

Alguns autores sustentam que Hume oferece munição para ambos lados da disputa. Sturgeon (2008), por exemplo, sustenta que Hume parece ser inconsistente na medida em que pode ser lido tanto como um não-cognitivista como um subjetivista, dependendo da ênfase que se dê a certas passagem, em oposição a outras. Sturgeon reconhece, contudo, que um estudo profundo dessas questões no texto humeano pode mostrar que a inconsistência pode ser aparente<sup>18</sup>.

Irwin (2008) também afirma que Hume é inconsistente sobre a natureza do juízo moral, pois teria tanto suposto um não-cognitivismo, por exemplo, no argumento sobre a impossibilidade razão sozinha produzir distinções morais, quanto um subjetivismo, no argumento sobre o dever-ser. A conclusão de Irvin pode ser observada no seguinte parágrafo de seu texto:

É razoável, então, para os não-cognitivistas, argumentar que Hume os teria antecipado, e esses argumentos não devem ser recusados como anacrônicos. Eles não devem afirmar que Hume é um não-cognitivista, pois alguns de seus argumentos parecem suportar um descritivismo subjetivista do juízo moral. Eles estão certos, contudo, em afirmar que Hume oferece argumentos que suportam uma conclusão não-cognitivista<sup>19</sup>.

Radcliffe afirma que Mackie (1980) teria considerado Hume como um não-cognitivista. Entretanto, Mackie parece não ter uma posição definida sobre essa questão, exceto que o texto de Hume em T 3.1.1

---

<sup>16</sup> 1993, p. 37, p.50s.

<sup>17</sup> Ibidem, p.50s.

<sup>18</sup> Ibidem, p.528.

<sup>19</sup> Ibidem, p.618.

não é “nítido nem conclusivo<sup>20</sup>”. Para os autores que defendem uma inconsistência por parte de Hume, a tarefa hermenêutica parece ser avaliar a orientação de cada argumento em particular, isoladamente.

### III.

Radcliffe (2006), Cohen (2008) e Sayre-McCord (2008) são exemplos de comentadores importantes que atribuem atualmente a Hume uma teoria cognitivista do juízo moral. Segundo esses autores, Hume teria considerado que nossos juízos morais são crenças morais.

Radcliffe afirma, por exemplo, que “a descrição de Hume dos juízos morais e de nosso uso deles é melhor lida como uma versão do cognitivismo moral<sup>21</sup>”. Para Sayre-McCord, a explicação “cuidadosa e elaborada de Hume sobre o juízo moral sugere que ele pensa que os juízos morais [...] expressam crenças [...], o que é incompatível com ele a sustentar um não-cognitivismo<sup>22</sup>”. Por sua vez, Cohen sustenta que, para Hume, nossas “reações morais são sentimentos ocorrentes, mas nossos juízos morais são crenças: ideias vividas copiadas de sentimentos sentidos<sup>23</sup>”; Hume não é, portanto,

[...] um não-cognitivista; ele considera os próprios sentimentos morais como a carecer de verdade e falsidade, mas, para ele, as ideias morais podem ser verdadeiras ou falsas, e são frequentemente verdadeiras [...]. A evidência mostra, contudo, que Hume não é um realista moral [...]; e isso é consistente com seu cognitivismo<sup>24</sup>.

Esses três intérpretes, de um modo ou de outro, parecem fundamentar suas interpretações em TC (se há crenças morais, então crenças são juízos morais). Por economia, e porque nela a posição é desenvolvida claramente, apresentarei apenas a versão de Radcliffe (2006).

---

<sup>20</sup> Ibidem, p.63.

<sup>21</sup> 2006, p.354.

<sup>22</sup> 2008, p.304.

<sup>23</sup> 2008, p.2.

<sup>24</sup> Ibidem, p.6.

O objetivo geral do artigo de Elisabeth Radcliffe (2006) em questão é combater a opinião de Michael Smith (1994) de que se nós assumirmos que é correta a teoria humeana da motivação, então não podemos combinar internalismo moral com cognitivismo moral. Segundo a teoria humeana da motivação, há uma distinção lógica entre estados mentais cognitivos e conativos. Estados mentais cognitivos são estados psicológicos que “pretendem representar o modo como o mundo é<sup>25</sup>”; por essa razão, eles podem ser verdadeiros ou falsos. Estados mentais conativos são estados “que representam como o mundo é para ser” e possuem o objetivo intrínseco de adequar o mundo à sua representação. Tais estados não podem ser avaliados em termos de verdade e falsidade, mas, como diz John Searle, em termos de realização [*fulfillment*] ou não realização<sup>26</sup>. Na teoria humeana da motivação, crenças são os estados psicológicos cognitivos e desejos, os conativos. Assim, dada essa distinção entre crença e desejo, se juízos morais são intrinsecamente motivacionais, então eles não podem ser crenças. A incompatibilidade dessas três posições (a teoria humeana da motivação, o internalismo moral e o cognitivismo moral) é o que Smith chama de “o problema moral<sup>27</sup>”. A solução do problema, segundo Smith, seria o principal trabalho da Metaética e consistiria em abrir mão de uma dessas posições. Em seu artigo, Radcliffe argumenta que esses três pontos de vistas metaéticos não são incompatíveis. Para mostrar que não há incompatibilidade entre essas três posições, Radcliffe sustenta que Hume é um filósofo que teria assumido-as conjuntamente.

Particularmente importante para nós aqui é a defesa que Radcliffe faz da premissa (ou conclusão) segundo a qual Hume é um cognitivista moral. Segundo Radcliffe, o cognitivismo moral “é a opinião de que juízos morais dão [*impart*] informação de algum tipo — sobre seus objetos, seus sujeitos ou suas causas — e, por isso, são verdadeiros ou falsos<sup>28</sup>”. Seu argumento para sustentar que Hume é um cognitivista moral é simples e (como era de se esperar) depende de

---

<sup>25</sup> Ibidem, p.7.

<sup>26</sup> 1983, p.7s.

<sup>27</sup> Ibidem, p.4-13.

<sup>28</sup> 2006, p.353.

uma teoria do juízo em Hume. A conclusão do argumento de Radcliffe é que juízos morais são crenças para Hume.

O argumento não é apresentado explicitamente, mas pode ser reconstruído do seguinte modo. Devemos distinguir o processo de julgar e o juízo, o produto desse processo. Para Hume, o processo de julgar é uma experiência “afetiva”, pois envolve uma “mudança mental não-cognitiva”: a “intensificação da força e vivacidade de uma ideia”. Por outro lado, o produto de todo processo de julgar, o juízo, é uma representação (cognição). Como impressões não são representações, e crenças (ideias) são representações, se há juízos (morais), então eles só podem ser crenças. Ora, nós temos representações de um caráter associado à representação da virtude ou do vício. Portanto, a percepção pela qual atribuímos virtude ou vício a um traço de caráter é uma ideia. Essa ideia, quando produzida por um sentimento moral, recebe força e vivacidades adicionais, tornando-se uma crença. Consequentemente, juízos morais são crenças para Hume. Se há crenças morais, Hume é um cognitivista moral.

Como pudemos observar nesse argumento, Radcliffe fundamenta realmente sua interpretação no que se pode considerar uma teoria da natureza do juízo para Hume. Segundo essa teoria, juízos são o produto de um processo de julgar, no qual estados mentais cognitivos (os juízos) são produzidos ou têm sua “intensidade” aumentada por meio da transferência de força e vivacidade. A segunda parte de seu argumento é mostrar que há de fato percepções morais que se encaixam na categoria “juízo”. Assim, segundo Radcliffe, se há juízos morais em Hume, eles só podem ser cognitivos, dada a suposta teoria humeana dos mesmos.

Como Radcliffe justifica essa posição? A primeira coisa que a autora nos pede para considerar é a ambiguidade ato-objeto e reconhecer a distinção entre o ato de julgar [*judging*] e o produto do julgar, o juízo [*judgment*]. Hume teria considerado que “o processo de julgar em geral é inevitavelmente não-cognitivo”, porque o resultado desse processo é sempre a “intensificação da força e vivacidade de uma

ideia”<sup>29</sup>; ou seja, o processo de julgar tem como resultado um crença, uma ideia concebida de “maneira diferente”, com mais “força e vivacidade<sup>30</sup>”. A análise, portanto, é que em todo processo de julgar há a “experiência de um sentimento” que é transferido para uma ideia. É essa transferência fenomenológica que caracteriza o processo de julgar para Hume como um processo não-cognitivo.

Agora, ainda que todo *processo de julgar* para Hume seja não-cognitivo, temos que notar, segundo Radcliffe, que o *resultado* desse processo, o juízo, é uma entidade cognitiva ou representacional: uma ideia vivida. Essas características, a alteração da qualidade fenomenológica de uma representação, podem ser observadas tanto em juízos causais como em juízos sobre existência externa<sup>31</sup>. Radcliffe afirma que não temos porque não considerar que juízos morais não tenham a mesma natureza dos juízos de outros tipos, tais como o juízo causal e o juízo sobre existência externa. A ideia de que há uma oposição entre juízos morais e juízos “factuais” (baseada no fato de que distinções morais são antes impressões de reflexão do que impressões de sensação) é o que conduziria certos intérpretes de sua filosofia a atribuir um não-cognitivismo moral a Hume, ou mesmo um cognitivismo do tipo *teoria do erro*.

Assim, afirma Radcliffe, Hume aceitaria que

---

<sup>29</sup> ibidem, p.361.

<sup>30</sup> T1.3.5.7, Ab 21.

<sup>31</sup> Essa posição é claramente formulada por Radcliffe (ibidem, p.361) no seguinte parágrafo. “Na formação de juízos causais, por exemplo, nós somos dominados por um sentimento de expectativa de que um evento ocorrerá após outro porque fomos condicionados por uma conjunção constante dos dois tipos de eventos em nossa experiência passada. Sem o sentimento de expectativa que intensifica nossa ideia da conexão, não teríamos aceitado o juízo da conexão causal entre tais eventos. Como notei anteriormente, Hume reconhece que julgar que um objeto existe no mundo externo não é atribuição de uma qualidade, mas uma modificação na maneira de conceber o objeto. Não há uma modificação na ideia, uma modificação cognitiva, mas uma modificação na atitude, que altera a qualidade da ideia e a intensidade com a qual ela é sentida. Tanto no julgamento causal quanto no julgamento sobre a existência de objetos, começamos com ideia e terminamos com ideias mais vividas. No caso da causalidade, há também uma mudança de conteúdo, na medida em que a ideia de necessidade foi adicionada ao complexo de ideias em que acreditamos”.

[...] nada há no processo de julgamento moral que impeça seu resultado de ser igualmente uma ideia (e, portanto, algo cognitivo), dado que os outros tipos de julgamentos envolvem uma modificação mental não-cognitiva que conduz a um resultado cognitivo<sup>32</sup>.

Mas o que caracteriza um juízo moral em oposição a outros tipos de juízos? Basicamente, a explicação de Radcliffe é a seguinte:

Quando julgamos moralmente, começamos com ideias, a saber, com ideias dos traços de caráter de uma pessoa. Nós não terminamos, entretanto, com ideias mais vividas e intensas desses traços. Em vez disso, nós terminamos com um juízo de seu valor [...] via sentimentos *motivacionais* [distinções morais]<sup>33</sup>.

Portanto, segundo Hume, no caso de um juízo moral que resulta da aprovação de uma determinada ação, não tenho como resultado a ideia mais intensa desse traço de caráter, mas a ideia dessa qualidade associada com a ideia da aprovação produzida pela distinção moral, o que constitui a ideia complexa do traço de caráter como virtude. A ideia do traço de caráter avaliado está lá, mas em companhia agora da ideia de aprovação. Consequentemente, quando “pronunciamos como virtuoso ou vicioso um traço de caráter” o que temos em mente é uma crença, um juízo. Além disso, se:

[...] eu tenho uma crença (a saber, uma ideia da virtude ou vício de um caráter) que foi causada por uma impressão de aprovação moral, então tal crença é um juízo *moral*<sup>34</sup>.

O fato de que o resultado de juízos morais são, antes de mais nada, crenças morais, é que o conduz Radcliffe à conclusão de que Hume pensava “em juízos morais como representações – isto é, como cognitivos<sup>35</sup>”. Mas não é só isso. Radcliffe complementa a descrição

---

<sup>32</sup> Ibidem, p.361.

<sup>33</sup> Ibidem, p.365.

<sup>34</sup> Ibidem, p.365.

<sup>35</sup> Ibidem, p.358.

do juízo moral com a afirmação de que a “utilidade [ou] agradabilidade” de certos traços de um caráter é “aprovada por nós segundo um ponto de vista moral, ou geral, através da simpatia<sup>36</sup>”.

#### IV.

Acredito que a principal objeção que se pode fazer a esse tipo de argumento apresentado por Radcliffe, que depende de TC (se há crenças morais, então crenças são juízos morais) é mostrar que sentimentos morais podem muito bem ocupar a função de juízos morais para Hume. Assim, se impressões realmente são nossos juízos morais, então a interpretação cognitivista cai por terra, pois impressões são “existências originais”, não são representações. Em suporte ao argumento não-cognitivista pode se oferecer ainda a tese de que Hume não comprehende todo juízo como uma percepção representacional. Ou seja, Hume não identifica “juízos” com “ideias”. Isso permite que a hipótese não-cognitivista que identifica juízos morais com as distinções morais, isto é, com impressões de reflexão (no caso do discurso moral) e não com ideias, seja ainda mais razoável.

Sobre a natureza de nossos juízos morais, é plausível a consideração de que as duas primeiras seções do terceiro livro do *Tratado* contêm traços fundamentais para essa questão. É evidente que um dos objetivos de Hume em T 3.1.1 e T 3.1.2 é investigar a natureza de nossas percepções morais. Para Hume, percepções morais são os estados mentais que dão origem ao fenômeno da moralidade em geral ou, em outras palavras, ao discurso moral significativo.

Distinções morais são, para Hume, as percepções que fundamentam o discurso moral. Em T 3.1.1.2, por exemplo, ele afirma que distinções morais são as percepções ou “juízos pelos quais nós distinguimos o bem e o mal morais” e “aprovamos ou condenamos um caráter”. Além disso, é por meio delas que “distinguimos o vício da virtude, e declaramos [pronounce] que uma ação é condenável ou

---

<sup>36</sup> Ibidem, p.367.

louvável”<sup>37</sup>. Parece aceitável, portanto, que descrevamos as distinções morais, ainda que Hume não o faça, como *percepções morais*.

Ao revelar a natureza das distinções morais, Hume afirma que as impressões particulares, pelas quais “o bem e o mal morais são *conhecidos [by which moral good or evil is known]*, nada são além de dores e prazeres *particulares*”<sup>38</sup>. Ele afirma também que “nossas decisões sobre a retidão e a depravação moral [...]”, isto é, nossas distinções morais, “[...] são evidentemente percepções”<sup>39</sup>. As distinções morais são, basicamente, portanto, as *percepções pelas quais temos consciência do valor moral*.

Hume caracteriza as percepções como aquilo que está imediatamente presente à consciência<sup>40</sup>. Como sua investigação diz respeito a percepções morais, portanto, e como ele distingue as percepções em ideias e impressões<sup>41</sup>, é compreensível que a discussão sobre os assuntos morais em T 3 inicie pela pergunta sob se nossas distinções morais são *ideias* ou *impressões*<sup>42</sup>.

O resultado é conhecido por nós: distinções morais são um tipo particular de impressão de reflexão. No final das contas, Hume tentará mostrar, em T 3.1.1–2, que distinções morais são, na verdade, impressões e não, ideias. Mais especificamente, ele sustentará que

---

<sup>37</sup> T3.1.1.3.

<sup>38</sup> T3.1.2.3; itálico meu.

<sup>39</sup> T3.1.2.1.

<sup>40</sup> T1.4.2.47.

<sup>41</sup> “Todas as percepções da mente humana dividem-se em dois tipos distintos, que eu chamarei IMPRESSÕES e IDÉIAS. A diferença entre elas consiste nos graus de força e vivacidade com que atingem a mente e afetam [*make their way*] nosso pensamento ou consciência. As percepções que entram com mais força e violência podem ser chamadas de *impressões*, sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *idéias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se apenas as que derivam da visão e do tato, e excetuando-se igualmente o prazer ou o desprazer imediatos que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar” (T1.1.1:1).

<sup>42</sup> T3.1.1.3.

distinções morais são impressões prazerosas ou dolorosas dirigidas a ações<sup>43</sup>:

[...] o vício te escapará completamente enquanto observares o objeto. Nunca o encontrarás, até tornares tua reflexão para o próprio peito e encontres um sentimento de reprovação, que surge em ti, em direção a essa ação<sup>44</sup>.

A opinião de que distinções morais são impressões de reflexão parece estar intimamente conectada com a tese de que tais impressões são o estado mental responsável pelo caráter significativo do discurso moral. Nesse caso, são o tipo de entidade necessária para constituir aquilo que podemos chamar de juízo moral. Não há um estado posterior, causado por esse sentimento, que precise existir para que a atribuição de valor moral a uma ação faça sentido.

Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua visão causa um prazer ou desprazer de um de um tipo particular. [...] Ter o senso de virtude nada mais é do que sentir uma satisfação de determinado tipo pela contemplação de um caráter. O próprio sentimento constitui nosso elogio ou admiração. Não vamos além disso, nem investigamos a causa da satisfação. Não inferimos que um caráter é virtuoso porque nos agrada; mas, ao sentirmos que ele agrada por esse modo particular, nós, de fato, sentimos que ele é virtuoso<sup>45</sup>.

Hume é claro: distinções morais não são ideias. Um dos objetivos de Hume em T 3.1.1 é utilizar a tese de que a razão sozinha não pode produzir distinções morais para mostrar que distinções morais não são ideias. Podemos observar que Hume apresenta claramente o seguinte raciocínio em T 3.1.1-2: se mostrarmos que nossas distinções

---

<sup>43</sup> Na verdade, Hume afirma que a ação em questão é considerada apenas “como signo” do “caráter pessoal” (T 3.3.1.5), pois “o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu” (T 3.2.1.2). Além disso, as distinções surgem à mente quando essas ações são consideradas de um ponto de vista que não leva em conta o interesse próprio (T 3.1.1.26, 3.1.2.3).

<sup>44</sup> T 3.1.1.26.

<sup>45</sup> T 3.1.2.3.

morais não podem ser derivadas somente da razão, então mostraremos também que elas não são ideias e, consequentemente, por disjunção exclusiva, que são impressões.

O curso de nossa argumentação nos leva a concluir que, uma vez que o vício e a virtude não podem ser descobertos unicamente pela razão ou comparação de ideias, deve ser por meio de alguma impressão ou sentimento por eles ocasionados que somos capazes de estabelecer a diferença entre os dois. Nossas decisões a respeito da retidão e da depravação morais são evidentemente percepções; e, como todas as percepções são ou impressões ou ideias, a exclusão de umas é um argumento convincente em favor das outras<sup>46</sup>.

Nesse sentido, dizer que *a razão não pode produzir distinções morais* é dizer que a razão não pode dar origem ou derivar as percepções a partir das quais reconhecemos ou temos acesso ao valor moral<sup>47</sup>.

Assim entramos na segunda parte da objeção não-cognitivista: mostrar que Hume não identifica juízos com ideias. O fato de Hume usar a expressão “juízo” em T 3.1.1.2 para caracterizar as distinções morais requer alguns esclarecimentos.

Nos livros 1 e 2 do *Tratado*<sup>48</sup> e, fundamentalmente, em algumas passagens<sup>49</sup> de T 3.1.1, Hume usa muitas vezes o termo “juízo” para se

---

<sup>46</sup> T3.1.2.1.

<sup>47</sup> O alcance empirista da investigação moral que Hume leva à cabo, pode ser observado, por exemplo, na afirmação segundo a qual ele diz esperar que sua investigação sobre a origem e a natureza de nossas percepções morais torne possível "dar fim imediatamente a todos os discursos vagos e grandiloquentes, atendo-nos a uma abordagem exata e precisa sobre o assunto" (T3.1.1.3).

<sup>48</sup> O uso do termo “juízo” relacionado à parte cognitiva das operações mentais pode ser observado especialmente, no Livro 1, em 1.3.7.5n, onde Hume considera o juízo como “um ato do entendimento”, e, no Livro 2, em 2.3.3.6. Conferir também o uso de “juízo” em 1.4.1.1 e 5 e 1.4.6.23, no livro 1. No Livro 2, em 2.1.5.11, 2.1.11.2 e 9, 2.2.8.6 e 2.3.1.17. Em algumas passagens, Hume até opõe juízos a sensações (T1.3.9.1) e a paixões (T1.3.10.8).

<sup>49</sup> Observe-se, por exemplo, o que Hume diz logo a seguir: “a moralidade [...] é suposta influenciar nossas paixões e ações, e ir além dos calmos e indolentes *juízos* do

referir a estados da parte cognitiva da natureza da mente, isto é, a raciocínios e atos mentais que empregam crenças ou idéias. Portanto, não é improvável que alguém venha a apontar aqui certo descuido de Hume ao caracterizar, no início da seção, as distinções morais como “juízos pelos quais distinguimos o bem e o mal morais”<sup>50</sup>. Se juízos são ideias, então distinções morais também o são.

Agora, se pensarmos que o termo “juízos”, nessa passagem, é utilizado por Hume de modo neutro, ou geral, para se referir a nossos estados mentais, com o mesmo sentido de, por exemplo, “percepções”, então, na verdade, não haveria um “descuido” por parte de Hume. Esse uso neutro se justifica, a meu ver, por duas razões básicas<sup>51</sup>.

Em primeiro lugar, porque se conforma à ordem de apresentação do argumento no transcorrer de T 3.1.1–2. É exatamente a natureza das distinções morais o que Hume propõe-se a investigar. Determiná-la inadvertidamente antes da investigação (e, na verdade, contradizendo o resultado final) seria um erro grosseiro.

Em segundo lugar, não há de fato um uso técnico do termo “juízo” no *Tratado*, ou mesmo uma passagem, que o associe formalmente a estados mentais cognitivos – ainda que se possa defender que, na maioria das vezes, é a tais estados que ele Hume se refere com essa expressão – e que inviabilize um uso geral do termo em uma ocasião determinada, tal como a sentença sobre a qual estamos discutindo. A inexistência de uma definição cognitivista de juízo no *Tratado* fica evidente se lembrarmos que, em alguns trechos,

---

entendimento”. (T 3.1.1.5, grifo meu). A identificação de juízo e ideia, ou crença, poderia ser pressionada também pela leitura de T 3.1.1.11–16, os trechos posteriores a afirmação em questão, nos quais Hume investiga se o valor de verdade dos “juízos” (ou raciocínios) que acompanham as paixões na produção de ações podem ser a origem das distinções morais.

<sup>50</sup> T3.1.1.2; itálico meu.

<sup>51</sup> É possível também imaginar que Hume estaria se referindo aqui não a distinções morais, mas a “juízos morais”. Juízos morais seriam entidades mentais complexas que, ao contrário das distinções morais, seriam estados compostos de ideias produzidas pela “reflexão” necessária para o surgimento do sentimento genuinamente moral. Essa hipótese me parece implausível se levarmos em conta o andamento do argumento presente em T 3.1.1.

Hume refere-se a sensações e sentimentos como “juízos dos sentidos”<sup>52</sup>.

Portanto, parece correto considerar que, quando Hume afirma em T 3.1.1 que distinções morais são juízos, ele apenas chama a atenção do leitor para o fato de elas serem, antes de tudo, percepções<sup>53</sup>; ou ainda, como afirmei acima, percepções morais.

### Considerações finais

Defendi que não basta apontar a existência de crenças morais para se atribuir um cognitivismo moral a Hume. A existência de representações de traços de caráter associados à ideia de aprovação ou reprovação é compatível com a tese não-cognitivista de que os sentimentos morais são juízos morais genuínos. Se os sentimentos morais de aprovação e reprovação puderem ocupar a função de juízos morais para Hume, então ele não é um cognitivista. Uma interpretação cognitivista de Hume, portanto, deve excluir a possibilidade de que sentimentos morais ocupem a função de juízos morais.

### Referências:

AYER, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: Penguin Books, 2001.

BLACKBURN, Simon. *Spreading the Word*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

\_\_\_\_\_. Hume on the mezzanine level. *Hume Studies*, v. 19, 1993, p. 273–288.

BRICKE, John. *Mind and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

---

<sup>52</sup> T 1.2.4.23–24, 1.3.1.4, 6, 3.1.2.3; itálico meu.

<sup>53</sup> O mesmo raciocínio se aplica também, a meu ver, aos termos “pronunciar” e “opinião de injustiça”, utilizados por Hume em T 3.1.1.3 e T 3.1.1.5, respectivamente, para se referir a distinções morais, e que poderiam conduzir a mesma ambiguidade.

COHON, Rachel. **Hume's morality: feeling and fabrication**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FLEW, Antony. "On the interpretation of Hume". **Philosophy**, v. 38, n. 144, apr. 1963, p.178-182.

FOOT, Philippa. "Hume on Moral Judgment". In: **Virtues and Vices and Other Essays**. Berkeley: University of California Press, 1978, p.74-80.

HUME, David. (1739–40). **A Treatise of Human Nature**, 2nd edn., ed. L. A. Selby-Bigge, and P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

IRVIN, Terence. **The Development of Ethics: A Historical And Critical Study - Volume II: From Suarez to Rousseau**. New York: Oxford University Press, 2008.

RADCLIFFE, Elisabeth. "Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume's Metaethics". **Synthese**, v. 152, n. 3, sep. 2006, p.353-370.

MACKIE, John. **Hume's Moral Theory**. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.

SAYRE-MCCORD, Geoffrey. "Hume on Practical Morality and Inert Reason". In: Shafer-Landau, Russ. (Ed.), **Oxford Studies in Metaethics – Volume 3**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p.299-320.

SHAW, Daniel. "Hume's Moral Sentimentalism". **Hume Studies**, v. 19, n. 1, apr. 1993, p.31-54.

SMITH, Michael. **The Moral Problem**. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.

SNARE, Francis. **Morals, Motivation and Convention**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

STEVENSON, Charles Leslie. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". **Mind**, New Series, v. 46, n. 181, jan. 1937, p.14-31.

\_\_\_\_\_. **Ethics and Language**. New Haven: Yale University Press, 1944.

STROUD, Barry. **Hume**. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.

STURGEON, Nicholas. "Hume's Metaethics: Is Hume a Moral Noncognitivist?" In: RADCLIFFE, Elizabeth (Ed.), **A Companion to Hume**. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, p.513-528.

## A razão e a moralidade em David Hume

*Antonio Adilson Venâncio<sup>1</sup>*

Este trabalho tem por objetivo salientar alguns aspectos relevantes sobre a razão no âmbito da moralidade em David Hume. Para tanto, será necessário analisar como Hume define a relação entre razão e paixão, o que motiva as ações e como justifica as distinções morais. É notório que, no contexto da teoria moral, o aspecto da razão é um tema de grande relevância e tem sido explorado por vários comentadores. Embora existam muitas divergências com relação ao tema do cognitivismo ou do não cognitivismo de Hume, trata-se de uma filosofia com base na experiência, no hábito. O que se pretende esclarecer é se Hume descarta definitivamente ou apenas de modo aparente a ideia de racionalidade como necessária à moralidade ou, mais especificamente, às distinções morais.

Pode-se dizer que, de acordo com o pensamento de Hume e com base em alguns comentadores, existem dois aspectos em sua teoria moral, um negativo e outro positivo, como se perceberá adiante. Torna-se importante discutir este aspecto, uma vez que a problemática decorre desse paralelo, ou seja, como ponderar tal relação. Contudo, a discussão consiste em destacar o papel da razão e, desse modo, cabe considerar a importância da fidelidade aos próprios textos e obras de Hume. As considerações reflexivas, da razão ou do conhecimento, desempenham uma atividade discursiva que possibilita orientar a ação moral, bem como, justificar regras com a finalidade de estabelecer a utilidade e o interesse público. Isso não significa apropriar-se da ideia de uma razão prática, detentora de um caráter pré-determinado capaz de fundar princípios imutáveis para a moralidade ou, ainda, a motivação dos agentes.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

No *Tratado da Natureza Humana*, livro 2 *Das paixões*, Hume diz que o interesse, o impulso e a motivação para a ação advém das paixões. A afirmação de que *a razão é e deve apenas ser escrava das paixões*, contribui para que possíveis interpretações literais neguem um papel importante à razão. No entanto, antes da afirmação categórica da servidão da razão, Hume comenta que não está falando de modo filosófico e rigoroso<sup>2</sup>. Desse modo, é indispensável para uma adequada análise compreender e justificar a possibilidade da razão possuir um papel prático e, principalmente, a sua relevância para a motivação moral.

O processo de distinção entre bem e mal, em sentido moral, é uma característica própria da filosofia moral, pois possibilita compreender os mecanismos que a influenciam, bem como o que constitui a aprovação ou reprovação das ações do agente. Para Hume:

[...] é impossível que a distinção entre o bem e o mal morais possa ser feita pela razão, já que essa distinção influencia nossas ações, coisa que a razão por si só é incapaz. A razão e o juízo podem, é verdade, ser a causa mediata de uma ação, estimulando ou dirigindo uma paixão; não pretendemos afirmar, porém, que um juízo dessa espécie seja acompanhado, em sua verdade ou falsidade, de virtude ou vício<sup>3</sup>.

Tendo em vista essa passagem, é possível compreender a preocupação de Hume em estabelecer o que distingue bem e mal, vício e virtude. Dado que a razão possui apenas um caráter representacional de relação entre ideias na mente, não pode ser motivo para a ação da vontade, ao menos de modo imediato. Isso não significa que a ação do agente seja *a-racional* ou, melhor, desprovido de qualquer influência de reflexão nas definições morais. A razão é incapaz de distinguir *por ela mesma*, mas pode influenciar de modo medito na direção de uma paixão em termos de verdade e falsidade, o que não seria de todo insignificante em termos de requisitos para a ação. Tampouco significa afirmar de antemão que é virtude a conformidade

---

<sup>2</sup> T 2. 3. 3. 4.

<sup>3</sup> T 3. 1. 1. 16.

com a razão. Hume propõe um passo qualificativo no esclarecimento das ações morais em termos de práticas de ações situadas no contexto amplo das experiências humanas e de seus hábitos. Consequentemente, o aspecto *especulativo* da razão não é determinante sobre as paixões e as ações humanas<sup>4</sup>.

Considerando o Tratado e o comentário de Norman Kemp-Smith, em *The philosophy of David Hume*, pode-se dizer que a filosofia moral de David Hume possui dois aspectos centrais, a saber, um negativo e o outro positivo. O primeiro, o negativo, se refere à incapacidade da razão determinar a distinção entre o bem e o mal morais. O segundo aspecto, o positivo, é que na doutrina moral o bem e o mal são determinados por nossos sentimentos de aprovação ou desaprovação que tem por causa natural a contemplação desta ou daquela ação ou situação. A principal questão que Hume concebe, segundo Kemp-Smith, é a de definir precisamente como os aspectos negativo e positivo de sua doutrina estão relacionados<sup>5</sup>.

O entendimento ou a razão, isto é, as considerações reflexivas podem ser antecipadas pelo indivíduo e desempenhar um papel importante na ação moral. De modo algum Hume está preocupado em negar que isso seja uma função da razão ou do entendimento. Com isso, Kemp-Smith evidencia a relevância da teoria moral, tanto no Tratado como na Investigação, pois a aprovação e desaprovação morais são consequências da contemplação de uma infinita variação de situações que se é chamado a intervir<sup>6</sup>. A situação ou detalhe da circunstância determinam o caráter apropriado da resposta moral, tornando-se necessário conhecer as características que envolvem a ação. A relevância dessas características, bem como as consequências da ação pode ser antecipada pela razão sobre possíveis respostas, o que não significa afirmar que a razão determina os motivos da ação de modo *a priori*.

---

<sup>4</sup> T 3. 1. 1. 5.

<sup>5</sup> KEMP-SMITH, 2005, p.192s.

<sup>6</sup> KEMP-SMITH, 2005, p.193.

A razão transmite o conhecimento sobre o que é verdadeiro ou falso; o gosto fornece o sentimento de beleza e deformidade, de virtude e vício. A primeira exibe os objetos tal como realmente existem na natureza, sem acréscimo ou diminuição; o segundo tem uma capacidade produtiva e, ao ornar ou macular todos os objetos naturais com as cores que toma emprestada do sentimento interno, erige, de certo modo, uma nova criação. A razão, sendo fria e desinteressada, não é um motivo para a ação, e apenas direciona o impulso recebido dos apetites e inclinações, mostrando-nos os meios de atingir a felicidade ou evitar o sofrimento. O gosto como produz prazer ou dor e com isso constitui felicidade ou sofrimento, torna-se um motivo para ação e é o princípio ou impulso original do desejo e da volição. A partir de circunstâncias e relações conhecidas ou supostas, a primeira nos conduz à descoberta das que são ocultas ou desconhecidas. O segundo, quando todas as circunstâncias e relações estão dispostas à nossa frente, faz-nos experimentar diante desse todo um novo sentimento de censura ou aprovação<sup>7</sup>.

Como no Tratado, Hume formula uma distinção ou, ainda, uma função da razão na obra *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. A primeira função da razão é de distinguir entre fatos verdadeiros ou falsos e, a segunda, é de simplesmente expor os objetos tais como eles se apresentam na natureza. Ora, mesmo que tais funções sejam postas pela razão de modo frio e objetivo, não é possível pensar em uma distinção ou uma inferência moral sem conhecer os fatos tais como eles se apresentam, antes de julgá-los. De outro modo, mesmo diante de uma possível falha ou de um não comprometimento da razão, o sentimento e o gosto desencadeado pelas afecções não podem sequer serem negados. Quando algo afeta o indivíduo, toma-o por inteiro. Essa afecção pode gerar um novo movimento, pois, segundo Hume, somente as paixões de desejo e aversão, as quais surgem da percepção de prazer e dor, expressam estados mentais avaliativos e, juntamente com a vontade, podem desencadear a produção direta de ações. De outra forma, na razão, a relação entre os objetos ocorre pela conjunção de ideias e não

---

<sup>7</sup> E 2. App. 1. 21.

por existência original em si mesma, como no caso das paixões. Desse modo, a possibilidade de influência da razão sobre os motivos da ação, o qual tem sua origem nos mecanismos das paixões, ocorre de modo indireto. A razão não é o princípio nem o fim último da ação, servindo apenas na informação e orientação, como meio em vista de um fim.

Essas considerações não tornam a razão desnecessária em um processo mais amplo de justificação de ações morais. Se por um lado, as paixões estão na origem e no fim da ação, por suas características práticas e avaliativas de aprovação e de censura, por outro lado, a razão desperta a necessidade da descoberta dos fatos ocultos, orientando e informando os impulsos da paixão, apoiando-se nas operações do entendimento, mais especificamente da demonstração<sup>8</sup>.

Nesse sentido, a razão pode desempenhar um papel significativo na filosofia de Hume, mesmo que a finalidade das ações seja um aspecto dos sentimentos, dado naturalmente. Hume tem feito uma clara distinção entre razão e paixão, no entanto, ele permite a interpretação de uma racionalidade que se engendra na natureza humana e influencia as ações de modo indireto. É possível aceitar que as distinções morais e as ações não sejam determinadas pela razão e, mesmo assim, manter a ideia de que o entendimento possui um papel importante para a motivação moral.

É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto, sentimos, em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou a abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação. Também é evidente que tal emoção não se limita a isso; ao contrário, faz que olhemos para todos os lados, abrangendo qualquer objeto que esteja conectado com o original pela relação de causa e efeito. É aqui, portanto, que o raciocínio tem lugar, ou seja, para descobrir

---

<sup>8</sup> Em T 2. 3. 3. 2, Hume parte da ideia que demonstração é o exercício do entendimento e considera as relações abstratas entre as ideias e, para isso, ele toma como exemplo a ideia de um triângulo utilizado nas operações da matemática e da geometria.

essa relação; e conforme nossos raciocínios variam, nossas ações sofrem uma variação subsequente. Mas é claro que, nesse caso, o impulso não decorre da razão, sendo apenas dirigido por ela. É a perspectiva de dor ou prazer que gera a aversão ou propensão ao objeto; e essas emoções se estendem àquilo que a razão e a experiência nos apontam como as causas e os efeitos desse objeto. Nunca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são as causas e tais outros são os efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes. Quando os próprios objetos não nos afetam, sua conexão jamais pode lhes dar uma influência; e é claro que, com a razão não é senão a descoberta dessa conexão, não pode ser por meio dela que os objetos são capazes de nos afetar<sup>9</sup>.

Nota-se que, para Hume, o principal ponto em questão está relacionado ao raciocínio provável o qual representa a relação de causa e efeito. A influência desse conhecimento depende das emoções de desejo e aversão que surgem na medida em que os indivíduos são afetados, tanto pelas ideias quanto pelas impressões, na perspectiva de sentir prazer ou dor. O raciocínio provável, por si mesmo, não pode produzir ações, nem impedir o impulso da paixão. A razão necessitaria de um impulso contrário ao da paixão para produzir ação, mas, para Hume, é impossível, por paixão e razão serem de naturezas distintas.

Apoiando-se nessa passagem e em outras dessa Seção, pode-se observar que Hume parece estar convencido de que o tratamento dado à razão, tanto pelos *antigos* quanto pelos *modernos* filósofos e público em geral de sua época, não satisfaz suas indagações, sendo necessário ancorar o conhecimento em outra base ou, ao menos, considerar outros aspectos<sup>10</sup>. Para ele a racionalidade clássica não é exclusivamente a autora e protagonista no que tange os motivos da ação, mas, sim, as paixões, justamente por desempenharem um papel ativo capaz de condicionar o agir humano.

---

<sup>9</sup> T 2. 3. 3. 3.

<sup>10</sup> T 2. 3. 3. 1.

Essa ousada pretensão do pensamento humeano tem inúmeras consequências, pois parece inverter os paradigmas da tradição filosófica que até o momento ancorava na razão a instância última do conhecimento e da moralidade. Entretanto, percebe-se que a simples inversão desses paradigmas apenas modificaria a polaridade do problema esbarrando nas questões de linguagem que, por vezes, trai a expectativa de abarcar um conhecimento genuinamente eficaz e satisfatório. Talvez, mexer nas velhas estruturas da racionalidade clássica tenha suscitado em Hume o desejo de uma “nova racionalidade”, a qual tendesse mais a um conhecimento racionalmente justificável em que a experiência e o hábito fossem a base da investigação e as paixões e sentimentos representassem a intenção que move os seres humanos. Talvez, ainda, uma dose de ceticismo diante da infalibilidade da razão possibilitesse rever conceitos sem a pretensão de preservar *verdades* que, muitas vezes, não correspondem às necessidades da sociedade.

Nota-se, primeiramente, que os aspectos apresentados por Hume na seção referida têm por desafio mostrar que “[...] a razão, sozinha, não é motivo para uma ação da vontade; e, [...] que nunca poderia se opor a paixão na direção da vontade”<sup>11</sup>. Observa-se, também, que esses dois problemas suscitados tem como desafio definir o que move os agentes morais e quem direciona a ação da vontade. Em ambos os casos a razão, embora se acrede que ela tenha um papel importante na filosofia de Hume, não é determinante. A obrigatoriedade de “regular as ações pela razão” fica comprometida pelas duas teses anteriores, pois a razão perde a exclusividade que lhe era atribuída até o momento.

Hume contrapõe os argumentos metafísicos e do senso comum que pretendem eternizar ou, ainda, *divinizar* a razão, mais do que pretender colocar a paixão em um pedestal. Tal perspectiva não significa afirmar que a paixão ou os sentimentos *sozinhos* dão conta de “regular as ações” ou que os sentimentos não sedem a razão em algum momento. As passagens referidas enfatizam a inatividade da

---

<sup>11</sup> T 2. 3. 3. 1.

razão, isto é, a incapacidade de motivar a ação da vontade por si mesma.

O entendimento, segundo Hume, estrutura suas relações no mundo das ideias e dos juízos, a vontade sempre se revela ao mundo das realidades práticas da ação. Com isso, o conhecimento pode influenciar apenas de modo indireto a ação. De outra forma, as perspectivas de sentir prazer ou dor geram as emoções de propensão ou de aversão, as quais afetam e influenciam o agente de modo direto para a ação. A maneira como os raciocínios demonstrativos podem influenciar as ações está limitada às afirmações que dizem respeito a verdade ou a falsidade dos fatos, na medida em que “*dirige nosso juízo sobre causas e efeitos*”.

De acordo com a variação do raciocínio, as ações sofrem influência, mas isso não significa dizer que o impulso da ação decorra das determinações da razão. O que afeta os indivíduos desperta um interesse que está associado à perspectiva de prazer e dor. Tais indivíduos, auxiliados pela razão e pela experiência, buscam as causas e os efeitos desse objeto como o meio mais adequado de alcançar a finalidade dada previamente<sup>12</sup>.

É evidente que as características que qualificam a razão e a paixão não são as mesmas. A estrutura que as define é diferente e, por isso, não se pode dizer que há *embate* na filosofia entre paixão e razão, ao menos no sentido referido por Hume. O sentido da palavra *embate* é impróprio, pois a paixão é a única capaz de produzir um impulso ou volição e somente um impulso contrário pode disputar a preferência na direção da vontade. A inatividade da razão impossibilita um confronto direto com as paixões e, nesse sentido, não rigoroso e filosófico pode-se dizer que “[...] é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão”<sup>13</sup>.

Entretanto, se na perspectiva tradicional criticada por Hume, o indivíduo moralmente correto pauta sua ação pelo uso da razão, cabe

---

<sup>12</sup> T 2. 3. 3, 2-3.

<sup>13</sup> T 2. 3. 3. 5.

ressaltar que para o autor a motivação dessa ação não é racional. A razão é apenas o meio que informa, orienta e direciona a ação em vista de uma vontade da paixão. Desse modo, observa-se que a paixão é ativa e possui uma existência original. Ela simplesmente é real no indivíduo e não contém nenhuma qualidade representativa exterior que a torne cópia de outra existência, diferenciando da razão a qual é inativa e depende da relação e associação de ideias. Desse modo, a impossibilidade de conteúdos *a priori* derivados da razão torna inválida a justificativa de conteúdos normativos. Não há conteúdo original produzido pela razão, consequentemente não se sustenta a ideia de juízos motivacionais e normativos produzidos apenas pela razão. Toda ideia deriva de impressões de modo direto ou indireto.

A retórica utilizada por Hume em relação às paixões e os motivos que influenciam a vontade, não pretende reduzir a razão a certos tipos de sentimentos<sup>14</sup>. Não obstante, é possível afirmar que não há oposição entre razão e paixão e, ainda, não é contraditório atribuir um papel necessário à razão. Mesmo o autor tendo aplicado uma retórica favorável aos sentimentos ele não desconsiderou a razão a ponto de reduzi-la à sua dimensão meramente instrumental<sup>15</sup> e, sim, como ferramenta de uma crítica autêntica aos racionalistas de sua época.

Pode-se dizer, em termos humeanos, “A natureza humana se compõe de duas partes principais, requeridas para todas as ações,

---

<sup>14</sup> BALIEIRO, 2005, p.26.

<sup>15</sup> Compreende-se que, para Hume, razão instrumental significa a capacidade que a razão possui na associação de ideia, na informação e na orientação de fatos verdadeiros ou falsos, sem com isso estabelecer-se como princípio ou fim último para a ação. No artigo “Hume, as paixões a motivação” (2001) Marina Velasco sustenta que não existe em Hume sequer uma concepção instrumental da racionalidade prática, pois: “As ações não podem, propriamente, ser ditas racionais, porque nenhum processo racional intervém em sua produção.” (Velasco, 2001, p.40), logo, “Para Hume, estritamente falando, não haveria nada de especificamente racional na escolha de um meio em vista de um fim que procuramos.” Embora, Hume tenha confirmado a inatividade da razão na produção de motivos para a ação, não se pode negligenciar o fato que a razão possui uma influência, ainda que de modo indireto, na informação e orientação da paixão, bem com dos meios adequados para alcançar o fim desejável, conforme as passagens: (T 2. 3. 3. 2-3; E 2. App. 1. 21).

ou seja, os afetos e o entendimento; e certamente os movimentos cegos daqueles, sem direção destes, incapacitam o homem para a sociedade”<sup>16</sup>. Nesse sentido, considerar a relação entre paixão e razão torna-se indispensável para melhor compreensão do sistema moral de Hume, pois, se por um lado, a distinção moral e a motivação para a ação é fornecida pelos sentimentos, pela paixão, por outro lado, o discernimento, a informação, a inferência a partir da observação de causa e efeito, o dever de agir de acordo com a justiça, por exemplo, exige, ao menos, “muita reflexão”<sup>17</sup>.

O bem e o mal morais certamente se distinguem por nossos *sentimentos*, não pela *razão*; mas esses sentimentos podem surgir, seja do simples aspecto e aparência de um caráter ou paixão, seja da reflexão sobre sua tendência a trazer o bem da humanidade e dos indivíduos. Minha opinião é que essas duas causas se entrelaçam em nossos juízos morais<sup>18</sup>.

Desponta, aqui, uma moralidade que privilegia o ser humano não apenas pela sua racionalidade ou, ao menos, elimina a dualidade entre paixão e razão, a qual tende a opor duas dimensões humanas, qualificando uma e desqualificando outra.

As ações que implicam um dever têm como critério de razoabilidade a sua utilidade e a sua capacidade de resolver problemas, tendo em vista os verdadeiros interesses da humanidade, ou seja, nas palavras de Hume, um interesse benevolente pela sociedade. Este critério básico de dever não tem sido desenvolvido como um sistema complexo e abrangente por Hume. Mas denota um ponto de partida que é fundamental para pensar qualquer atividade que se pretenda moral, uma vez que estão intrinsecamente ligadas as ações práticas e aos interesses da sociedade.

A utilidade pública é, para Hume, fundamento valorativo e razão de ser da justiça. Esta é uma regra da moral que deve ser preservada em todo lugar, de acordo com a necessidade. Isso, porque o princípio

---

<sup>16</sup> T 3. 2. 2. 14.

<sup>17</sup> Cf. E 2. 1. 9.

<sup>18</sup> T 3. 3. 1. 27.

de utilidade se impõe à justiça, tendo em vista problemas que surgem em situações adversas. A justiça atua diante de casos particulares mediante uma necessidade, como por exemplo, garantir a própria existência em tempos de penúria e guerra. Do contrário, diante da abundância e na medida em que todos desfrutam do que anseiam, perde-se a necessidade de pensar sobre a justiça, como por exemplo, o uso público do ar.

As regras da equidade ou da justiça dependem, portanto, inteiramente do estado e situação particulares em que os homens se encontram, e devem sua origem e existência a *utilidade* que proporciona ao público pela sua observância estrita e regular. Contrarie-se, qualquer aspecto relevante, a condição dos homens; produza-se extrema abundância ou extrema penúria; implante-se no coração humano perfeita moderação e humanidade ou perfeita rapacidade ou malícia; ao tornar a justiça totalmente inútil, destrói-se totalmente sua essência e suspende-se sua obrigatoriedade sobre os seres humanos<sup>19</sup>.

A razão possibilita apreender a utilidade, o bem público, desta e daquela ação desta e daquela lei. Ela divulga o que é útil, isto é, o que é *eficiente* direcionado a um sentimento, o qual define a finalidade da ação ou conduta. Nesse sentido, embora “não seja contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no dedo”<sup>20</sup>, é menos ‘humano’ fazer isso, ou seja, é menos de acordo com o sentimento que, como membro da espécie humana, *naturalmente* se acolhe<sup>21</sup>. Desse modo, torna-se indispensável ponderar razão e paixão ou sentimento, tendo em vista os aspectos fundamentais da perspectiva humeana. Pois a justiça, mesmo sendo uma virtude artificial, não dispensa a finalidade das ações as quais são movidas pelos sentimentos e outros aspectos tais como os mecanismos de

---

<sup>19</sup> E 2. 3. 12.

<sup>20</sup> T 2. 3. 3. 6.

<sup>21</sup> “While, therefore, reason discloses the useful, i.e. what is *efficient* towards an end, it is feeling that gives it influence in our conduct. Though it is not contrary to reason to prefer the destruction of the whole world to the scratching of my finger, it is less ‘humane’ to do so, i.e. less in keeping with the *sentiments* which, as members of the human species, we *naturally* entertain.” (KEMP-SMITH, 2005, p.198).

simpatia e da benevolência. Um aprofundamento dessa questão leva em consideração outros aspectos que vão além da intenção deste trabalho.

Contudo, mesmo não sendo um princípio determinante para ação, a razão desempenha um papel indispensável na informação e orientação das paixões. Evidencia os meios adequados que orienta o princípio em vista de um fim. Ela possibilita antecipar o resultado da ação, sem a preocupação de impor princípios fixos, pois a relação e as circunstâncias dos fatos são conhecidas posteriormente. A aprovação ou desaprovação surge na mente como um ato do sentimento moral.

### **Referências:**

HUME, David. **Investigação Sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. Tradução: Jose Oscar de Almeida Marques – São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução: Debora Danowski – 2<sup>a</sup> ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

BALIEIRO, Marcos Ribeiro. “Razão e sentimento na teoria moral de Hume”. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 7, 2/2005, p.23-35.

BARRY, Melissa. **Humean Theories of Motivation**. p.195-223.

BRITO, Adriano Neves de. “Da Validade de Juízos Morais: Uma Abordagem Empirista”. In: **Ensaios Sobre Hume**. Lívia Guimarães, organizadora. Belo Horizonte: Segrac, 2005, p.171-185.

CONTE, Jaimir. Sobre a natureza da teoria moral de Hume. **Kriterion**, Belo Horizonte, n<sup>a</sup> 113, junho 2006, p.131-146.

GUIMARAES, Lívia. “Símpatia, moral e conhecimento na filosofia de Hume”. **Dois pontos**. Curitiba, São Carlos, Vol. 4, n. 2, outubro, 2007, p.203-219.

KEMP-SMITH, Norman. **The Philosophy of David Hume**. With a new introduction by Don Garret. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

KLAUDAT, Andre. “Hume e a Determinação da Mente”. In: **Ensaios Sobre Hume**. Lívia Guimarães, organizadora. Belo Horizonte: Segrac, 2005. p.187-203.

MAGRI, Tito. “Hume on the Direct Passions and Motivation”. In: RADCLIFFE, Elizabeth S. (Ed.) **A Companion to Hume**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

MONTEIRO, João Paulo. “Hume: três problemas centrais”. **DoisPontos**, Curitiba, vol. 1, n. 2, jan/jun, 2005, p.111-128.

SMITH, Michael. “The Humeans Theory of Motivation”. **Mind, New series**. vol. 96, n. 381, January 1987, p.36-61.

SOARES, Franco N. A. “Hume e a inatividade da razão”. **Controvérsia**, vol. 7, n. 3, set/dez 2011, p.18-30.

STROUD, Barry. “O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica”. Trad. Plínio Junqueira Smith. **Sképsis**, Ano II, n. 3-4, 2008.

VELASCO, Marina. “Hume, as paixões e a motivação”. **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 6, n. 2, 2001-2002, p. 33-60.

WRIGHT, John P. **Hume's A Treatise of Human Nature: an introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

# **Responsabilidade moral e naturalismo na filosofia de David Hume**

*Julio Henrique Carvalho Pereira*<sup>1</sup>

*Lucas Vinícius Cintra Mendes*<sup>2</sup>

David Hume objetiva desenvolver uma ciência da natureza humana, partindo do método das ciências naturais por acreditar que tal modelo investigativo é o mais eficaz no tratamento da natureza moral. Para tanto, ele introduz o método experimental “ao examinar o mundo interior da percepção, dos desejos, dos sentimentos, das crenças, dos raciocínios, das ações e das inferências”<sup>3</sup> com vistas a fornecer um fundamento sólido para o estudo da natureza moral do homem. Guiado estritamente por fatos observáveis do comportamento humano Hume afirma que a filosofia moral é uma questão de fato, e, portanto, devem-se confrontar casos particulares a fim de extrair princípios mais gerais.

É após a distinção dos objetos da razão (questões de fato e relações de ideias<sup>4</sup>), que Hume evidencia uma relação *causa e efeito*.

---

<sup>1</sup> Acadêmico do curso de Filosofia Bacharelado, Universidade federal de Pelotas.

<sup>2</sup> Acadêmico do curso de Filosofia Licenciatura, Universidade federal de Pelotas.

<sup>3</sup> CONTE, 2004, p.118.

<sup>4</sup> As relações de ideias (que pertencem aos campos da ciência geométrica, álgebra e aritmética) tratam de raciocínios demonstrativos descobertos pelo pensamento e que devem ser entendidos como comparação de ideias. Para entender essas relações de ideias faço uso do exemplo de Hume “que três vezes cinco é igual à metade de trinta” que ainda nas suas palavras “exprime uma relação entre esses números” (HUME, **Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral**, p. 53). Ou seja, essa simples operação do pensamento não depende de uma existência empírica para comprovar sua verdade, além do que, seu contrário é impossível; já as questões de fatos não são determinadas da mesma forma que os raciocínios demonstrativos, haja vista que o contrário de algo sempre será possível, isto é há uma correspondência com a empiria, ou seja, não se pode derivar daí juízos de verdadeiro ou falso. Por exemplo,

Tal relação parece fundar-se em questões de fato. Assim, raciocínios acerca de fatos podem se dar tanto no âmbito das impressões internas quanto nas relação de ideias<sup>5</sup>. Deve haver algo na relação *causa* e *efeito* que possibilite uma inferência sem precariedades: “calor e luz são efeitos colaterais do fogo, e um dos efeitos pode ser legitimamente inferido do outro”<sup>6</sup>. Para chegarmos à evidência que nos torna seguros acerca de fatos devemos investigar melhor a relação causa e efeito.

Essa relação não tem conexão direta com raciocínios *a priori*, mas está diretamente relacionada com a experiência, visto que a razão sem o contato com o empírico não tem capacidade de depreender um efeito de determinado evento, somente o contato direto com a causa na experiência conduz o homem a inferir um determinado efeito. Isto é,

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão; e tampouco nossa razão é capaz de extrair,

---

“que o sol não nascerá amanhã é tão inteligível e não implica mais contradição do que a afirmação de que ele nascerá” (HUME, **Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral**, p. 54). Então, as relações de fato podem se modificar sem que haja alteração nas relações de ideias, pois a base para as questões de fato são os eventos empíricos. Faz-se nítido que Hume não está preocupado se o sol aparecerá ou não amanhã, visto que ele parte do empiricamente verificável no que se refere às questões de fato.

<sup>5</sup> Hume se compromete com um empirismo extremo, inaugurando um rompimento com a metafísica tradicional. Para ele, existem objetos que são independentes à nossa existência, esses são exteriores a nós e somente podem ser representados em nossas mentes. Essa representação é chamada de percepções (impressões e ideias). Dentro da concepção que Hume nos oferece acerca das impressões temos que: “todos os materiais do pensamento só podem provir dos sentidos e que toda ideia pressupõe uma experiência” e, além do que, ele divide “as ideias complexas em suas partes mais simples, que não podem mais ser analisadas e correspondem a impressões simples, que constituem o ponto de partida de todo o conhecimento” (QUELBANI, 2009, p.44s).

<sup>6</sup> HUME, **Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral**, p.55.

sem auxílio da experiência, qualquer conclusão referente à existência efetiva de coisas ou questões de fato<sup>7</sup>.

Nesse sentido, a experiência é elemento fundamental para o entendimento do conceito de causalidade, uma vez que Hume realiza uma inversão de tal noção, concebendo-a não mais no âmbito dos objetos, mas na mente do sujeito. O homem descobre a relação causal que implica a ideia de conexões necessárias, isto é, que uma coisa se segue necessariamente a outra numa ordem de causas naturais, entretanto por se tratar de uma noção relacionada à natureza humana não *a priori* envolve inferências psicológicas de efeitos sobre causas e causas sobre efeitos.

Assim tais conexões não implicam que fenômenos futuros sejam derivados de eventos passados, pois que tal implicação jamais se encontra na esfera do entendimento e tampouco pode ser intuída. Por exemplo, caso se deseje derivar efeitos de dois objetos com características sensíveis semelhantes, um no passado e outro no futuro, não necessariamente eles teriam um mesmo resultado, existem inúmeras possibilidades de efeitos. “Mas, se alguém insistir em que ela se faz por meio de uma cadeia de raciocínio, eu gostaria que esse raciocínio me fosse apresentado”<sup>8</sup>.

O conhecimento de características de objetos naturais é adquirido somente pelo aperfeiçoamento da experiência, na qual o observador deriva resultados de causas que se assemelham: “não é o raciocínio que nos leva a supor o passado semelhante ao futuro e a esperar efeitos semelhantes de causas que são em aparência semelhantes”<sup>9</sup>, mas tão

---

<sup>7</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, p.56.

<sup>8</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, p.64.

<sup>9</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, p.70.

somente a razão funciona na descoberta dos raciocínios advindos da experiência<sup>10</sup>.

O princípio determinante no estabelecimento da relação entre *causa* e *efeito* é o *costume ou hábito*. Tal conceito não oferece uma razão última que explique a propensa relação inferida pelo homem, todavia “apenas apontamos um princípio universalmente reconhecido da natureza humana, e que é bem conhecido pelos seus efeitos”<sup>11</sup>. Devido à ignorância humana, bem como a inadequação das fontes de conhecimento da natureza oculta dos objetos, encontra-se o *costume* – fundamento principal de todas as nossas conclusões que derivam da experiência.

O *hábito* torna útil a experiência do homem, conferindo significado à vida, uma vez que por meio dele se podem esperar fenômenos futuros semelhantes aos observados no passado, de modo que *causa* e *efeito* se conectam. Na ausência do *costume* é impossível utilizar nossas faculdades naturais para derivar efeitos de um

---

<sup>10</sup> Hume considera, então, que a moral influencia as paixões e as ações humanas. Não pode haver influência da razão, visto que “a razão é, por si só, inteiramente impotente quanto a esse aspecto” (HUME, **Tratado da Natureza Humana**, p.497). Ou seja, as regras da moral são conclusões de nossas paixões e jamais da razão, ao passo que a moral não pode ser descoberta somente através de uma dedução racional. A razão é inativa, e assim deve permanecer em “todas as suas formas e aparências” (HUME, **Tratado da Natureza Humana**, p.497), não é o caso de que na moral ela pudesse ser ativa. Portanto, ela é uma escrava das paixões (no linguajar de Hume) e somente pode influenciar a conduta humana de dois modos, a saber: “despertando uma paixão ao nos informar sobre a existência de alguma coisa que é um objeto próprio dessa paixão, ou descobrindo a conexão causas e efeitos, de modo a nos dar meios de exercer uma paixão qualquer” (HUME, **Tratado da Natureza Humana**, p.499). Hume entende a razão num sentido instrumental, não a descartando. Ele considera-a como uma faculdade que exerce um papel de descoberta de verdade e falsidade, que consiste no acordo ou desacordo, tanto de relações de ideias quanto a existência de fatos reais. Essa razão instrumental opera também na descoberta das virtudes e vícios, no entanto “essa descoberta supõe uma existência separada dessas distinções morais, existência essa que depende somente da vontade e do apetite, e que, tanto em pensamento como na realidade é possível distinguir da razão” (HUME, **Tratado da Natureza Humana**, p.507).

<sup>11</sup> HUME, **Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral**, p.74.

determinado evento, e, por conseguinte, não se poderiam formar crenças a respeito de fato e existência real. A formação é uma operação na alma inevitável, pois dada a conjunção de dois objetos (*chama* e *calor*) o espírito é levado a esperar que tal relação exista realmente.

Kemp Smith (1905), Mounce (1999) e Dwit Dame (2002), evidenciam que a natureza é fundação de nossas crenças factuais e que o fato fundamental da natureza humana, para Hume, está na causalidade. A idéia do naturalismo humeano é encontrada no mental, uma vez que a idéia de conexão necessária não pode ser encontrada nos eventos externos, mas somente no observador. As questões filosóficas que Hume levanta assentam-se exclusivamente no campo empírico, isto é, o estudo do homem no seu habitat natural.

O naturalismo de Hume formula um princípio empírico da mente humana. De uma relação constante observada entre eventos “a” e “b”, fixa-se mediante o *habito* que o pensamento do primeiro evento leva naturalmente à mente o pensamento do segundo. Ele justifica um cuidadoso estudo empírico da natureza humana, para que investiguemos a base da determinação causal revelando as origens de porque pensamos haver uma relação entre eventos distintos. Assim, a natureza e não a razão é o fundamento de todas as nossas crenças factuais. Por tanto para Hume é insustentável que procuremos uma justificação racional (baseada no entendimento) para o fundamento último de nossos raciocínios acerca de fatos, dado que uma conexão necessária é extraída da regularidade que atribuímos aos eventos empíricos.

### **Compatibilismo: necessidade e liberdade**

Toda matéria em todas suas operações sofre atuações de *forças necessárias*, tais efeitos podem ser descritos como a exatidão dada as leis da natureza. Sendo assim, devemos considerar a necessidade em relação ao movimento dos corpos. Segundo Hume, se os eventos da natureza mudassem constantemente de maneira que eles não tivessem qualquer relação de semelhança e regularidade uns com os outros – em que cada evento ou objeto fosse inteiramente novo – sem o

estabelecimento de similaridades, então jamais teríamos a ideia de necessidade ou conexão necessária entre objetos.

Nossa ideia de necessidade e causação provém inteiramente da uniformidade que se observa nas operações da natureza, nas quais objetos semelhantes estão constantemente conjugados, e a mente é levada pelo hábito a inferir um deles a partir do aparecimento do outro. Nessas duas circunstâncias, esgota-se toda a necessidade que atribuímos à matéria. Fora da *conjunção* constante de objetos semelhantes, e da consequente *inferência* de um ao outro, não temos a menor ideia de qualquer necessidade ou conexão<sup>12</sup>.

A uniformidade natural é somente uma característica observável da necessidade, de maneira que tal noção advém do homem (por meio de inferências baseadas no *hábito*) e jamais dos próprios eventos. Assim, não há possibilidade de provar objetivamente a ideia de necessidade: “a necessidade é efeito dessa observação, e é apenas uma impressão interna [de reflexão] da mente, uma determinação a levar nossos pensamentos de um objeto a outro”<sup>13</sup>.

Hume reconhece que há de forma semelhante uma uniformidade tanto nas operações dos corpos quanto nas ações e motivações humanas, que conferem universalidade. Deste modo, acredita que há uma grande regularidade nas ações dos homens que perpetua em todas as épocas e nações, pois tal natureza permanece a mesma na sua base, nas formas de operar e nos seus princípios; as observações gerais que são reunidas no decorrer do curso da experiência nos possibilitam investigar as complexidades da natureza humana, oferecendo o cerne dessa natureza, embora não se possa dizer objetivamente o que é tal natureza.

Considerando tal uniformidade presente nas ações humanas, ainda que as condutas sejam variadas, os homens de diferentes lugares ou épocas agirão da mesma forma, caso se ignore fatores externos

---

<sup>12</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, p.122.

<sup>13</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, p.199.

como o ambiente e a educação. Entretanto, pode se apontar irregularidades e inconstâncias nas ações humanas, em relação aos fatores supracitados, de maneira que as instabilidades se dão de forma aparente e não inerentes a natureza do ser humano, pois tantos princípios quanto os motivos internos são constantes (princípios estáveis) - o homem não consegue investigar tal problema com facilidade, visto que a “sua aparente incerteza em alguns casos deriva da oposição secreta de causas contrárias”<sup>14</sup>. Há na concepção humeana uma influência externa que remete a relação de *causa e efeito* de eventos não conhecidos, isto é, que são em comuns e levam o homem a acreditar em certas irregularidades aparentes dos fenômenos, porém se trata de uma atuação de fatos que dizem respeito a uma exceção, dado o desconhecimento causal.

A liberdade, basicamente para Hume, encontra-se no poder de *agir* ou não *agir* e se trata de um conceito simplório que restringe a possibilidade a uma ação. Ainda que ele trate a liberdade dessa forma parece problemático afirmar que há um compatibilismo entre determinismo (necessidade) e liberdade<sup>15</sup>. No sentido usual o determinismo pressupõe o governo de leis causais universais que justificam as causas dos eventos (negação do acaso), ao passo que a liberdade pressupõe uma contingência.

Todavia Hume trata o determinismo num sentido fraco, pois os conhecimentos humanos são derivados de disposições cognitivas da natureza humana, isto é, ele não avança na definição a ponto de chegar a princípios especulativos exteriores à vida cotidiana. No que se refere à liberdade ele distingue entre *liberdade de indiferença* e *liberdade de espontaneidade*. A primeira refere-se à liberdade do agente deliberar racionalmente entre alternativas para a ação e a segunda diz respeito à vontade como causa das ações. A liberdade de indiferença leva os indivíduos a acreditarem numa sensação de

---

<sup>14</sup> HUME, *Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral*, p.127.

<sup>15</sup> O compatibilismo consiste em relacionar os dois usos, de liberdade e necessidade, sem implicar numa anulação de alguma delas, isto é, compatibilizar dois conceitos que implicam contradição.

liberdade ou indeterminação, crendo que o agir ou não agir diz respeito a sua escolha – visto deste modo o indivíduo é levado pensar que sua vontade é indeterminada e que seus atos dependem dela, e, por conseguinte, ela não depende de nada.

Embora todos reconheçam uma necessidade causal para as relações humanas ao supor uma vontade livre como uma causa anterior e indeterminada, Hume inverte a questão, pois se tratam de eventos empíricos que são reduzidos a uma necessidade cognitiva que explica as ações dos homens e não uma determinação ligada às ações humanas a partir de *causas* e *efeitos*. Assim, Hume acredita que o acaso (ou liberdade) reside na ação e não na vontade, desde que a liberdade de espontaneidade seja causa para ações exteriores, visto que há inúmeras circunstâncias (ambientais e pessoais) que causam a vontade. Há liberdade quando não há constrangimento e necessidade quando há coação. Tal discussão se dá no âmbito estritamente prático, no qual o filósofo escocês vincula o conceito de liberdade à noção de acaso. A própria vontade não é passível de contingências externas, mas tão somente a ação possui causas particulares. “As ações são, por natureza, temporárias e perecíveis; e quando não procedem de uma causa no caráter e na disposição do agente, não se implantam firmemente nele, nem podem redundar em sua honra, quando boas, ou descrédito, quando más”<sup>16</sup>.

A princípio Hume parece defender um compatibilismo entre necessidade e liberdade, porém tal concepção parece trazer problemas tanto em relação a questões internas do todo da teoria humeana quanto à atribuição de uma responsabilidade moral, que poderia residir nas ações “supostamente” livres dos homens, havendo assim uma dissociação entre vontade (necessária) e ação (livre), na qual a liberdade ou acaso teria uma função adequativa entre ambas.

Entretanto, existem três questões acerca do compatibilismo que parecem conter arbitrariedade<sup>17</sup>: primeira, de certa forma o

---

<sup>16</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, p.447.

<sup>17</sup> O elemento específico desta questão consiste que a responsabilidade deveria referir-se: (a) ou ao caráter natural do homem, a uma conduta geral da espécie ou (b) a ações

compatibilismo reitera o princípio de contradição no sistema, que tudo é determinado por conexões causais necessárias, embora admite um conceito de liberdade, uma heteronomia da vontade e por isso se pode formar um slogan: *sou livre e não sou*; segundo, o uso semântico da questão de liberdade e necessidade parece ser arbitrário porque o compatibilismo coloca o uso semântico desses termos de uma maneira especializada invertendo o uso comum dos termos – que no seu sentido ordinário parece conter uma definição eliminativista entre eles; e terceiro, não endossa a questão naturalista que Hume tanto presa, tal questão advém desde a epistemologia e é totalmente relacionada à questão mora<sup>18l</sup>. Hume parece querer desmontar esse paradigma metafísico e não reafirmá-lo, a fim de colocar o uso dos conceitos de liberdade e necessidade de acordo com seus devidos usos semânticos.

O que os defensores da naturalização da moral (cuja orientação é sem dúvida empirista) ilegitimamente concedem à metafísica é que a liberdade não é tragada pelo ralo da necessidade causal. O compatibilismo é expressão desse recuo. [...] Ora, ou bem nossas ações no âmbito da moral não são determinadas por causas naturais e não somos livres – a moral seria então um sistema supérfluo de juízos, pois que eles não poderiam influenciar nossos atos para além das forças naturais – ou bem a liberdade, e com ela as sentenças morais, pertencem

---

particulares não *constrangidas*. Caso ela resida no ponto (a) parece gerar um problema em que a ação praticada pelo homem diria a respeito de sua natureza e caráter intersubjetivo, no entanto a liberdade da ação pressupõe somente uma subjetividade<sup>17</sup> e não toca de todo uma vontade necessária, além do fato que expandiria o objetivo humano para aquilo aquele deseja evitar: obscuridades e especulação. No caso de (b) acontece algo semelhante, visto que ações particulares não dizem respeito a toda natureza humana, dada a liberdade de escolha de ações.

<sup>18</sup> Um possível motivo, que ainda não foi investigado com a devida profundidade nesse artigo, é que a tradição racionalista metafísica confere à necessidade e liberdade um sentido objetivo. Parece que para Hume tais conceitos não possuem uma conotação objetiva, mas uma característica subjetiva, referindo-se ao nosso sistema de apreensão e não algo que possui conferência no mundo mesmo. “Necessidade e liberdade Também não são no sentido humenao compatíveis”. (Vários autores. Ensaio sobre Hume (II Colóquio Hume), 2005, p. 176).

a um outro plano que não o natural, o que salvaria a moral, mas custaria o essencial à tese da sua naturalização<sup>19</sup>

Outros pontos que reafirmam de forma análoga essa questão é que Hume tende em algumas partes do Tratado da Natureza Humana (livro II) abolir com tal concepção compatibilista, afirmando que de algum modo, se não há liberdade, pelo menos há uma ideia equivocada acerca de sua existência e isso não valida uma responsabilidade moral objetiva, na qual se podem imputar os indivíduos, por determinados atos, de forma geral. Ele afirma ainda que uma ação espontânea baseada num sentimento moral não tem poder suficiente de contrariar o caráter, além de sustentar uma possibilidade de arrependimento que exclui de todo um crime praticado.

Segundo a doutrina da liberdade, portanto, um homem continua tão puro e imaculado após ter comido o mais terrível dos crimes, como no momento de seu nascimento; suas ações não atingem em nada seu caráter, pois não derivam dele; de modo que a perversidade das ações não pode ser usada como prova de depravação do caráter<sup>20</sup>.

Em determinadas passagens Hume leva o leitor a acreditar uma supressão completa da noção de liberdade, levando a crer na não existência de tal compatibilismo, mas somente na necessidade das ações. Apesar de haver *caracteres* que são comuns a todos os homens, bem como aqueles peculiares, ele afirma que “a necessidade é regular e certa”, ao passo que “a conduta humana é irregular e incerta”<sup>21</sup>. Então, ao tratar de problemas concernentes à conduta do homem, ou melhor, ao julgar ações humanas deve-se raciocinar de forma necessária, estabelecendo àquela conexão que se realiza ao falar de objetivos externos.

Deste modo, Hume encerra a seção 2, do livro 2 parte 3, afirmindo que a necessidade é uma parte essencial da causalidade e,

---

<sup>19</sup> Vários autores. Ensaio sobre Hume (II Colóquio Hume), 2005, p. 172.

<sup>20</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, p.447.

<sup>21</sup> HUME, *Tratado da Natureza Humana*, p.439.

consequentemente, a liberdade (acaso) ao suprimi-la suprimi todas as causas, que portanto têm um caráter necessário. Então, assim como o acaso implica contradição no que se refere à experiência, tal argumento pode ser dirigido sempre contra a liberdade ou *livre-arbítrio*.

A compreensão da crítica ao compatibilismo reformula a questão da responsabilidade moral na filosofia de David Hume, mostrando a não dependência do conceito de liberdade. Como nos mostra Paul Russell (1995) a responsabilidade moral nos termos de Hume, por conta de seu naturalismo é independente do conceito de liberdade. É possível abraçar o aspecto naturalista da teoria da responsabilidade sem se comprometer com a ideia de acaso. E nem precisa ser compatibilizada com a necessidade, pois tal compromisso possui muitos problemas, como nos mostra Adriano Novaes Brito (2005), onde tal tese parece reiterar a questão metafísica.

### **Responsabilidade e imputação moral**

A questão que orbita no debate moral, para Hume, em consideração a atribuição de responsabilidade a agentes morais tem no seu todo apoio em dados empíricos. Sendo assim é possível concluir que existe uma compreensão de uma moral naturalizada, não se utilizando de uma separação normalmente cara a alguns filósofos de um “mundo da liberdade” e o “mundo causal” onde se encontra a necessidade, distinguindo o “mundo causal” natural da esfera da liberdade. E neste aspecto tais filósofos fazem uma concessão forte à metafísica.

Norton (1995) ao tratar do naturalismo de Hume, no campo da moral, elenca algumas características fundamentais de tal abordagem. Uma delas é a crença de que o homem pode construir um mundo moral válido e viável sem recorrer a princípios transcendenciais e abstratos, como suscitado no parágrafo anterior, uma dissociação da liberdade em relação ao “mundo causal natural”. Assim, Hume rejeita uma fundamentação *sobre-humana* e *transcendente* para a questão. Aprofundando tal tema o filósofo escocês relaciona a moral exclusivamente ao emprego do método empírico e, desta forma, tenta

compreender o próprio fato empírico que está na base da pressuposição da liberdade de nossos juízos morais.

A responsabilidade, neste caso, é também naturalizada e sua mecânica é encontrada dentro da filosofia de Hume se relacionado diretamente a os sentimentos morais (esses que sustentam nossos sistemas morais). A responsabilidade é como um relato descritivo do funcionamento do sentimento moral. Assim, encontramos um reflexo da base da filosofia humana no velho slogan: o fundamento da moral encontra-se nos sentimentos e jamais na razão. A moral não está amparada num sistema racionalmente fundado em valores, mas num sistema inclinatório de avaliação e exigências. “Culpa, indignação e vergonha são peças chaves para o funcionamento da moral e, por conseguinte, para a garantia da validade de juízos morais”<sup>22</sup>.

Desta forma, a responsabilidade moral encontra-se em vista de uma disposição interna que motiva agir compelida por princípios básicos que estruturam uma natureza humana, resumida aqui como sentimentos. Esses últimos levam a uma imputabilidade moral, pois são eles que formam a estrutura humana, de maneira que toda a espécie humana possui certos sentimentos intersubjetivos, visto que o caráter individual se relational com o de todos. Determinados sentimentos nos levam a determinadas formas de agir, o que concede espaço para a um critério de avaliação moral de aprovação ou desaprovação de uma ação. Por exemplo, a simpatia (entre outros) é um princípio da natureza humana, a partir do qual derivamos, ao observar uma ação, certa avaliação moral.

A responsabilidade moral é retirada desse padrão de sentimentos naturais do homem, que são conhecidos entre os homens e não de uma questão transcendente. Por isso o único critério para a imputabilidade e responsabilidade moral advém da própria base da natureza humana, de agentes individuais que compactuam de características de determina espécie (espécie humana). Os valores são, para Hume, aprendidos pela noção de causalidade, tal princípio nos ajuda na predição de objetos e seus modos de comportamento no

---

<sup>22</sup> Vários autores. Ensaio sobre Hume (II Colóquio Hume), 2005, p.183-184.

futuro. Mas, tal noção não remete somente a uma questão propriamente descritiva, todavia também uma questão prescritiva. Há inclusão de julgamentos e normas – os valores. Estes que não são frutos da natureza, mas são efeitos da vontade, esta que está inserida em uma base natural.

Portanto, ao tratar de responsabilidade, bem como imputação moral não podemos nos reduzir à simples avaliações de meras ações humanas. Visto que, como argumentado, uma ação pode se referir estritamente a um reflexo exterior, e por isso, não influi diretamente no caráter humano. Desta forma, as ações humanas podem refletir seu caráter, porém de forma indireta e pouco precisa.

### **Referências:**

CONTE, J. **A natureza moral de Hume**. Programa de Pós- Graduação (tese doutorado) em Filosofia Universidade Federal de São Paulo, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

DAME, D. “The Naturalistic Epistemology of Hume and Wittgenstein”. **Macalester Journal of Philosophy**, vol. 19, iss. 1, article 8, 2010.

FERRAZ, M. C de. **Liberdade e imputabilidade moral em Hume**. Dissertação (mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: [s.n.], 2010.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de Jose Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínios nos assuntos morais**. Tradução Débora Danowski – 2.ed.rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KEMP SNITH, N. (1941). **The Philosophy of David Hume**. Londres: Macmillan. 1964.

- MOUNCE, H. D. (1999). **Hume's Naturalism**. Londres: Routledge.
- NORTON, D. F. (1982). **David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician**. Princeton: Princeton University Press.
- PUTNAM, H. **O colapso da verdade e outros ensaios**. Tradução Pablo Rubén Mariconda e Sylvia Gemignari Garcia. Aparecida: idéias & letras, 2008.
- QUELBANI, M. **O circulo de Viena**. Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- RUSSELL, P. **Freedom and moral sentiment: hume's way of naturalizing responsibility**. Oxford: Oxford university press, 1955.
- VÁRIOS AUTORES. **Ensaio sobre Hume [II Colóquio Hume]**. Organização Lívia Guimarães – Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005, p. 171-186.

## A resposta de FitzPatrick à crítica de Korsgaard ao realismo moral

*Karen Giovana Videla da Cunha Naidon*<sup>1</sup>

Christine Korsgaard dirige uma forte crítica contra o posicionamento metaético conhecido como realismo moral, segundo o qual há fatos morais, cuja descrição correta torna os juízos morais verdadeiros. De acordo com a autora, tal posicionamento seria incapaz de explicar o que justifica a força normativa que juízos morais têm sobre os agentes, o que o tornaria insatisfatório. A crítica de Korsgaard ao realismo pode ser considerada parte integrante de seu projeto mais amplo de propor que a ética seja concebida como uma disciplina puramente prática, voltada à solução de problemas práticos, abandonando-se, assim, o modelo de conhecimento aplicado. Em consonância com essa nova orientação, Korsgaard propõe uma forma de construtivismo moral, para o qual as respostas para problemas práticos seriam obtidas por meio de procedimento construtivo. Para ela, seu construtivismo, ao contrário do realismo, seria capaz de explicar satisfatoriamente a normatividade dos juízos morais.

Para rebater essa crítica, algumas possibilidades de resposta colocaram-se à disposição do realista, tais como as de Enoch (2006), Parfit (2006) e FitzPatrick (2005). O objetivo deste trabalho é proceder a uma breve reconstrução da resposta de William J. FitzPatrick à crítica de Korsgaard ao realismo moral. Segundo o autor, estaria disponível ao realista, assim como para Korsgaard, recorrer ao foco na busca de solução para problemas práticos como forma de explicar a força normativa de juízos morais sobre a vontade do agente,

---

<sup>1</sup> Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Bolsista CAPES.

excluindo, dessa maneira, o principal problema que Korsgaard atribui ao realismo.

Para realizar a reconstrução e avaliação pretendidas, o trabalho está estruturado em duas partes. Na primeira delas, são apresentadas a crítica central de Korsgaard ao realismo moral e a alternativa que ela propõe. Na segunda parte, é apresentada e avaliada a resposta de FitzPatrick à crítica de Korsgaard.

### A crítica de Korsgaard ao realismo e o construtivismo moral

Christine Korsgaard sustenta uma concepção em filosofia moral denominada “construtivismo moral”. Descrito de uma maneira bastante genérica, o construtivismo moral constitui um conjunto de concepções que partilham a característica de sustentar que, “na medida em que há verdades normativas, por exemplo, verdades sobre o que devemos fazer, elas são em algum sentido determinadas por um processo idealizado de deliberação, escolha ou acordo racional<sup>2</sup>. ” Há várias vertentes de construtivismo moral, que se distinguem entre si pela maneira como concebem o processo idealizado de deliberação, escolha ou acordo racional. De acordo com esse critério, pode-se falar em construtivismo kantiano, construtivismo humeano, construtivismo aristotélico e construtivismo convencionalista. O construtivismo de Christine Korsgaard é de inspiração kantiana e, assim como as demais concepções construtivistas dessa vertente, partilha a característica de explicar “a natureza das verdades normativas e morais a partir de considerações sobre as características do agir racional<sup>3</sup>. ”

O construtivismo mantido por Korsgaard está em consonância com sua proposta, para usar a expressão cunhada por FitzPatrick, de um *giro prático* para a filosofia moral: passar a ver a filosofia moral como uma disciplina primordialmente prática, voltada à solução de problemas práticos, e abandonar o modelo, então predominante, da

---

<sup>2</sup> BAGNOLI, 2011, p.1, tradução nossa.

<sup>3</sup> BAGNOLI, 2011, p.5, tradução nossa.

aplicação de conhecimento, para o qual haveria um conhecimento moral a ser aplicado durante a deliberação e a prática de ações.

Um dos resultados de adotar este último modelo em filosofia moral seria, segundo Korsgaard, um posicionamento metaético conhecido como “realismo moral”, conforme o qual haveria certas entidades como fatos morais, os quais se pretende descrever por meio das frases que expressam juízos morais. De acordo com esse posicionamento, a deliberação e a prática morais seriam uma questão de aplicação de um conhecimento moral. A filosofia moral, a partir dessa perspectiva, estaria sendo tratada sob o mesmo modelo da filosofia teórica, desconsiderando-se a natureza primordialmente prática da disciplina, o que Korsgaard considera um erro.

Como uma consequência natural dessa divergência em relação ao modo adequado de conceber a filosofia moral, a autora costuma apresentar seu construtivismo como uma posição alternativa ao realismo moral: enquanto o seu construtivismo entende que há verdades morais porque há procedimentos corretos para se chegar a elas, o realismo afirma que há verdades morais porque há certas entidades como os fatos morais, os quais são descritos por tais verdades<sup>4</sup>. Sendo assim, grande parte da argumentação de Korsgaard em prol de seu posicionamento consiste em se contrapor a esse realismo e em tentar refutá-lo.

A fim de compreender adequadamente a concepção de Korsgaard, bem como sua crítica ao realismo moral, é necessário ter em mente o problema filosófico pelo qual a autora se interessa primordialmente. Referido problema consiste no que ela chamou de “questão normativa”, que pode ser formulada da seguinte maneira: o que justifica as demandas que a moralidade faz sobre os agentes? A autora esclarece, porém, que o que é buscado com essa pergunta não é uma explicação de como as obrigações morais surgiram no curso da evolução da espécie humana ou mesmo uma explicação psicológica do que leva os agentes a cumprirem suas obrigações, por exemplo. Tais explicações não seriam capazes de responder à questão normativa,

---

<sup>4</sup> KORSGAARD, 1996, p.35.

visto que restaria aberta a possibilidade de se perguntar a respeito de um requerimento moral: por que ele *deve ser* cumprido? Ao fazer isso, pede-se uma explicação do que justifica a normatividade do requerimento ou, em outras palavras, o que lhe dá direito a obrigar os agentes a agirem de determinadas maneiras. De acordo com Korsgaard, uma concepção em filosofia moral deveria ser capaz de fornecer esse tipo de explicação e é isso, precisamente, o que ela pretende fazer por meio de seu construtivismo moral<sup>5</sup>.

Conforme Korsgaard, embora não tenham abordado a questão direta e separadamente, “a maioria dos filósofos morais pretendem dar uma explicação da moralidade que [fosse] capaz de responder à questão normativa<sup>6</sup>. ” Suas tentativas de resposta à questão poderiam ser divididas em quatro grupos: o voluntarismo, o realismo, o endosso reflexivo e o apelo à autonomia. Por motivo de brevidade, não se adentrará em cada uma dessas respostas. Dado o objetivo do trabalho, focar-se-á tão somente no que Korsgaard considera ser a resposta realista à questão normativa e na resposta alternativa fornecida pela própria autora através de seu construtivismo. Antes disso, porém, será apresentada a maneira como Korsgaard descreve a oposição entre realismo e construtivismo.

De acordo com Korsgaard, o realismo seria visto por muitos como a única forma de evitar posições como o ceticismo e o relativismo, as quais são indesejáveis para aquele que pretende sustentar a objetividade da moralidade<sup>7</sup>. A autora, porém, considera um erro pensar que o realismo seja a única forma de evitar posições como o ceticismo e o relativismo. Para ela, a fim de evitar posições como essas, não seria necessário sustentar um realismo forte que postula a existência de fatos morais, o qual ela chama “realismo substantivo”; já seria suficiente sustentar uma versão mais fraca de realismo, por ela denominada de “realismo procedural”, que é o tipo de realismo que ela própria sustenta por meio de seu construtivismo. Realismo substantivo seria “a visão de que há

---

<sup>5</sup> KORSGAARD, 1996, p.9.

<sup>6</sup> KORSGAARD, 1996, p.9.

<sup>7</sup> KORSGAARD, 1996, p.34.

respostas para questões morais porque há verdades ou fatos morais, sobre os quais aquelas questões são<sup>8</sup>”. Realismo procedural, por outro lado, seria “a visão de que há resposta para questões morais; isto é, que há maneiras corretas e incorretas de respondê-las<sup>9</sup>.”

Para o realismo substantivo, um juízo moral será verdadeiro se ele representar, se ele descrever corretamente um fato no mundo. Sendo assim, para se descobrir se um juízo é verdadeiro, tem-se de investigar como o mundo é. As razões para a verdade de um juízo moral, portanto, seriam independentes das mentes humanas e seriam descobertas por estas mediante investigação.

Para o realismo procedural, entretanto, um juízo moral será verdadeiro se ele for resultado de (se ele for *construído* por meio de) um procedimento (raciocínio prático) correto. Se se raciocina corretamente sobre determinada questão moral, então se chegará à resposta verdadeira. As razões para a verdade de um juízo moral, portanto, seriam resultado de um raciocínio prático correto.

Neste ponto, então, surge a questão: qual o critério para dizer quando um raciocínio prático é correto? Como o construtivismo de Korsgaard é de inspiração kantiana, sua resposta a isso será: o imperativo categórico As obrigações morais são requerimentos da razão prática. Tais requerimentos são *construídos* por meio de raciocínios práticos. Mas esses raciocínios, para serem corretos, têm de obedecer ao critério do imperativo categórico. Sendo assim, não será lícito construir um requerimento moral baseado em uma máxima que eu não possa querer que seja uma lei universal, pois o imperativo categórico impõe esse tipo de limitação<sup>10</sup>.

Korsgaard aponta outro elemento distintivo entre realismo substantivo e realismo procedural. De acordo com ela, as duas concepções sustentariam visões diferentes a respeito da função dos conceitos normativos. Para o realismo substantivo, a função dos

---

<sup>8</sup> KORSGAARD, 1996, p.35.

<sup>9</sup> KORSGAARD, 1996, p.35, tradução nossa.

<sup>10</sup> BAGNOLI, 2011, p.10s.

conceitos normativos seria descrever ou referir-se a fatos ou entidades morais, os quais existem independentemente desses conceitos. Para o realismo procedural, porém, a função desses conceitos seria nomear soluções para problemas práticos. Quando se tem um problema prático determinado, dá-se um nome para a solução que está sendo buscada, por exemplo, o *conceito* de justiça na obra de John Rawls. A solução para o problema prático deverá ser construída, com o que se chega a uma determinada *concepção* de justiça, para seguir o mesmo exemplo. Segundo a autora, o papel do conceito será destacar um problema para torná-lo “objeto do pensamento prático<sup>11</sup>. ” Esta explicação da função dos conceitos normativos pode ser melhor compreendida quando se tem em mente o já mencionado giro prático em filosofia moral proposto por Korsgaard, como também a tarefa que ela atribui à disciplina em conformidade com essa nova orientação. Para ela, “a tarefa da filosofia prática é mover-se de conceitos para concepções, construindo uma explicação do problema refletido no conceito que apontará o caminho para uma concepção que soluciona o problema<sup>12</sup>”.

Como dito anteriormente, Korsgaard considera o realismo substantivo como o posicionamento rival do seu construtivismo. Em função disso, ela procura sempre contrapor as duas posições, como também tenta refutar o que ela pensa ser seu rival. O principal problema que Korsgaard aponta no realismo substantivo é que ele não conseguiria responder à questão normativa.

Segundo a autora, a resposta realista à questão normativa consistiria, simplesmente, em afirmar que há fatos morais e que tais fatos são aquilo que dá força normativa às reivindicações morais, por tornarem elas verdadeiras. Um requerimento moral como “é moralmente errado mentir”, por exemplo, terá normatividade, para o

---

<sup>11</sup> KORSGAARD, 2003, p.116.

<sup>12</sup> KORSGAARD, 2003, p.116.

realista substantivo, se ele for verdadeiro, isto é, se ele descrever corretamente o fato moral de que é moralmente errado mentir.<sup>13</sup>

Korsgaard, porém, não considera essa uma resposta satisfatória. Ela afirma:

Por que devemos crer [na existência de entidades como fatos morais]? No fim, parece, estaremos preparados para asserir que tais entidades existem apenas porque — e apenas se — estamos já confiantes de que as reivindicações da moralidade estão justificadas<sup>14</sup>.

Para a autora, a tese realista de que há fatos morais independentemente dos seres humanos depende da crença prévia de que as reivindicações da moralidade estão justificadas e, dessa maneira, não tem serventia para justificar a normatividade dessas reivindicações. Sendo assim, o realista substantivo não conseguiria responder à questão normativa, por não explicar com que direito as reivindicações da moralidade podem obrigar os agentes a determinadas ações<sup>15</sup>.

Um segundo argumento apresentado por Korsgaard para rejeitar a resposta realista à questão normativa consiste em atacar o modelo de aplicação de conhecimento que é seguido pelo realismo<sup>16</sup>. Segundo a versão realista desse modelo, o conhecimento sobre fatos morais seria aplicado durante a deliberação e a prática de ações. Assim, quando um agente está deliberando, ele aplica o conhecimento sobre determinado fato moral, como, por exemplo, que é errado mentir, e decide, na melhor das hipóteses, que a ação que ele praticará será dizer a verdade, já que essa é a ação correta de acordo com o conhecimento moral que possui. Porém, a aplicação desse conhecimento moral por parte desse sujeito requer, segundo Korsgaard, uma norma adicional que prescreva que o agente pratique ações corretas, ou seja, que determine

---

<sup>13</sup> Dentre os autores que mantêm este tipo de resposta à questão normativa, estão Clarke, Price, Prichard, Moore, Ross e Nagel (KORSGAARD, 1996, p.19).

<sup>14</sup> KORSGAARD, 1996, p.90s, tradução nossa.

<sup>15</sup> KORSGAARD, 1996, p.91.

<sup>16</sup> 2003, p.110-112.

a aplicação do conhecimento moral. O daí decorrente é que esta norma, descrita nos moldes realistas, também constituiria um conhecimento, o qual, para ser aplicado, requereria mais uma norma adicional que determinasse sua aplicação e isto conduziria a um regresso *ad infinitum*. Conforme Korsgaard, portanto, a apreciação da versão realista do modelo de aplicação de conhecimento apoiaria sua conclusão de que o realismo substantivo é incapaz de responder à questão normativa.

Em sendo inadequado o realismo substantivo, tem-se, como alternativa, o realismo procedural consubstanciado no construtivismo de Korsgaard. Ao contrário do realismo substantivo, este posicionamento seria capaz de responder satisfatoriamente à questão normativa.

A resposta de Korsgaard à questão normativa tem como ponto de partida seu foco na visão da ética como uma disciplina voltada para a solução de problemas práticos. A solução para tais problemas seria obtida, por seu turno, através de procedimento construtivo. A autora explica isso da seguinte maneira. Segundo ela, diferentemente dos demais animais, os seres humanos não apenas teriam percepções e desejos, fixando sua atenção essencialmente no mundo; eles seriam capazes também de fixar sua atenção em suas próprias percepções e desejos, criando, assim, uma espécie de distância reflexiva em relação a eles. Essa distância reflexiva possibilitaria aos seres humanos refrear o efeito que essas percepções e desejos causariam naturalmente neles, o que lhe confere um poder de decisão, uma liberdade de escolha entre seguir ou não seguir seus impulsos naturais. Conforme Korsgaard, tal autoridade sobre si próprio decorrente desse poder decisório permitiria ao ser humano comandar suas ações mediante normas de conduta, mas normas de conduta legisladas por ele próprio. Sendo assim, a obrigatoriedade dos requerimentos morais, para Korsgaard, decorreria do fato de terem sido construídos pelo próprio agente como solução para problemas práticos reais com os quais tenha se deparado.

## A resposta de FitzPatrick à crítica de Korsgaard ao realismo moral

FitzPatrick inicia sua elaboração de uma resposta realista à crítica de Korsgaard separando duas teses da autora utilizadas em sua resposta à questão normativa. A primeira delas seria sua concepção sobre a normatividade orientada pela busca de solução para problemas práticos e a segunda tese seria, propriamente, o construtivismo por ela sustentado. De acordo com a primeira tese, o fato de algo ter força normativa sobre o agente está relacionado com o fato de esse algo ser a solução para um problema prático com o qual o agente se depara. Uma vez que se concebe algo como solução para um problema prático do próprio agente, a questão acerca do que justifica sua normatividade sequer emergirá para esse agente. Conforme a segunda tese, por outro lado, os problemas práticos devem ser resolvidos de forma construtivista, isto é, por meio da construção da solução mais adequada, e não investigando supostas verdades normativas previamente existentes, como diria o realista.

Segundo FitzPatrick, as duas teses de Korsgaard seriam passíveis de dissociação, podendo-se sustentar a primeira mesmo que se rejeite a segunda. Diante disso, estaria disponível ao realista a possibilidade de responder à questão normativa adotando a mesma concepção de Korsgaard sobre normatividade, embora negando a tese construtivista, e, com isso, conseguiria ele eliminar o problema que Korsgaard encontra em seu posicionamento.

Conforme FitzPatrick, o realista poderia, assim como faz Korsgaard, recorrer ao foco na solução para problemas práticos e sustentar que possui força normativa o princípio prático que, em cada deliberação, constituir a melhor solução ao problema em questão. Porém, diferentemente de Korsgaard, o realista poderia afirmar que constituirá a melhor solução ao problema prático, em cada caso, o princípio que for verdadeiro, isto é, que corresponder a um fato moral. Ao assim proceder, o realista conservaria a estrutura realista de seu posicionamento e conseguiria explicar a relevância de princípios práticos verdadeiros para a vontade do agente, uma vez que o fato de ser a melhor solução para um problema prático sobre o qual se debruça determinado agente constitui uma boa razão para ele agir em

conformidade com esse princípio. Através desse recurso para explicar a normatividade, o realista, portanto, conseguiria responder à questão normativa. Referido recurso, por sua vez, seria possível por não haver qualquer incompatibilidade, segundo FitzPatrick, entre considerar um princípio como a melhor solução para um problema prático e, ao mesmo tempo, descrevê-lo em termos realistas, ou seja, como uma verdade normativa independente dos seres humanos.

A respeito do argumento de Korsgaard que acusa o realismo de conduzir a um regresso infinito de normas, as quais são requeridas para determinar a aplicação de conhecimentos práticos, o realista poderia responder, de acordo com FitzPatrick, alegando que a aplicação do conhecimento, em cada caso, é determinada pelo fato de ele ser a melhor solução para um problema prático enfrentado pelo agente. A relevância prática do conhecimento seria capaz, por si só, de evitar a indagação sobre o que justifica a sua aplicação na deliberação e prática de ações.

Para FitzPatrick, um dos erros cometidos por Korsgaard reside em sua insistência em conceber a filosofia moral como uma disciplina primordialmente prática, como se isso excluísse a possibilidade de ela ter, em parte, também um caráter teórico. Essa insistência, ao que parece, não permite que Korsgaard perceba que o cerne de sua resposta à questão normativa também está disponível ao realista substantivo que ela tanto critica.

Sendo assim, a argumentação de Korsgaard em prol de sua concepção acaba por restar enfraquecida, na medida em que ela se apoia, em grande medida, na rejeição ao posicionamento que ela considera seu rival, o realismo moral. Se o principal problema que ela atribui ao realismo e para cuja solução ela propõe sua concepção pode ser eliminado, então, ao que parece, sua própria concepção não figura mais como a mais promissora. O realismo substantivo, em suas diferentes versões, tem de enfrentar uma série de objeções e seria possível rejeitá-lo alegando-se que ele não é capaz de oferecer uma resposta satisfatória às mesmas. Entretanto, a objeção de Korsgaard ao realismo moral não parece ser capaz, como argumenta FitzPatrick, de refutar dito posicionamento.

## Referências:

- BAGNOLI, Carla. "Constructivism in Metaethics". In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Edward N. Zalta (ed.), winter 2011. Disponível em:  
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/constructivism-metaethics/>>.
- FITZPATRICK, W. "The Practical Turn in Ethical Theory: Korsgaard's Constructivism, Realism, and the Nature of Normativity". In: **Ethics**, vol. 115, n. 4, Julho 2005, p.651-691.
- KORSGAARD, C. M. **The Sources of Normativity**. O. O'Neil (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1996a.
- \_\_\_\_\_. "The Normativity of Instrumental Reason". In: **Ethics and Practical Reason**, G. Cullity and B. Gaut (eds.) Oxford: Clarendon Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Realism and Constructivism in Twenty-Century Moral Philosophy". In: **The Journal of Philosophical Research**. APA Centennial Supplement, Philosophy in America at the End of Century, 2003, pp.99-120.

# Considerações sobre alguns elementos da teoria do direito em Schopenhauer e Hobbes

*Anerson Gonçalves de Lemos<sup>1</sup>*

As questões que discutiremos a seguir dizem respeito à filosofia do direito em Hobbes e Schopenhauer, embora se concentre, sobretudo, na análise desse último, na medida em que o tema se relaciona com sua investigação ética. Nesse sentido, a análise da visão de Hobbes dessas questões será explorada em referências à tese schopenhaueriana, como forma de delinear a concepção do filósofo alemão, o que se dará a partir da análise dos pontos de concordância e divergências entre os dois pensadores, e/ou ainda, por meio da interpretação de Schopenhauer das teses hobbesianas.

Os conceitos do filósofo inglês serão analisados tomando como referência sua obra *Leviatã*, na qual ele relaciona de forma mais clara sua ética e a sua política, investigações estas, que, como sabemos, o autor situa em campos distintos do conhecimento. Essa relação entre filosofia moral, teoria do direito e do Estado, apresentada de forma singular por Hobbes naquela sua obra, nos possibilitará fazer aproximações, ou constatar divergências com a ética de Schopenhauer, uma vez que o pensador alemão relacionará essas questões, sobretudo, para explicar sua concepção da diferença entre o *direito natural* e o *direito positivo*. Para essa finalidade tomaremos como referência a dissertação de Schopenhauer *Sobre o Fundamento da Moral*<sup>2</sup>, na qual

---

<sup>1</sup> Aluno do Programa de Pós-graduação em Filosofia (mestrado) da Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. Bolsista do CNPq.

<sup>2</sup> Recorremos também à obra principal do autor *O mundo como vontade e representação*. Schopenhauer faz ainda referência a Hobbes em um dos escritos publicados na sua última obra *Parerga e paralipomena*.

estão contidas algumas de suas mais significativas reflexões sobre o tema.

A exposição desenvolverá primeiramente uma discussão sobre os elementos concordantes das teses de ambos os filósofos, momento em que apresentaremos uma descrição de um estado de convivência humana em que não há leis positivas, ou em que elas são suprimidas. *A bellum omnium contra omnes*<sup>3</sup> de Hobbes, segundo Schopenhauer, é um dos poucos artífices que conseguiu “mostrar em plena luz” tal conjuntura. Ainda neste tópico, exporemos a reflexão hobbesiana sobre a instituição do Estado e o seu papel, também vista pelo filósofo alemão como uma das mais lúcidas reflexões sobre o tema. Portanto, em todos esses aspectos serão discutidas elementos de amplas concordâncias entre os dois filósofos. Fechando o primeiro tópico, discutiremos as noções de direitos naturais e moralidade, momento em que se pode dizer que se iniciam as divergências entre eles.

No segundo tópicos, aprofundaremos a discussão dos elementos divergentes das teses de Hobbes e Schopenhauer, no que diz respeito a direitos naturais, justiça e moralidade independente das positivas do Estado, em que será tratada especialmente a proposta de Hobbes de uma noção de justiça inaugurada pela instituição das leis estatais, tese questionada por Schopenhauer, que propõe uma noção de justiça individual anterior ou independente das mesmas. Por meio da exposição desses aspectos divergentes, enfatizaremos a proposta do filósofo alemão de um suposto direito *natural* ou *moral*, baseada no conceito de compaixão.

### **As condições tenebrosas produzidas pelo egoísmo humano e a natureza artificial do Estado**

Uma das concordâncias mais evidentes entre a concepção de Hobbes e a de Schopenhauer referentes às questões éticas, consiste no fato de que ambos consideram que ações humanas tendem por natureza para atitudes egoísticas, ou seja, “o ímpeto para existência e o

---

<sup>3</sup> “[...] guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1979, p. 77).

bem-estar”<sup>4</sup>. Essa disposição do ser humano – que em Hobbes é vista como uma tendência natural e em Schopenhauer como uma limitação moral –, tende a se efetivar nas mais diversas formas conflitos pessoais, produzindo um cenário de guerra permanente e inviabilizando a possibilidade da convivência humana pacífica, se não se contrapõe a ela algum tipo de freio.

Esse retrato da natureza humana, evidentemente, deveria se refletir na convivência social, entretanto, ela tende a ficar escamoteada em função da repressão efetiva das leis do Estado. Isso explica o esforço de ambos os filósofos para representá-la independentemente daqueles reguladores da ordem pública, ou seja, da “condição de simples natureza” – estados de coisas anteriores à instituição do Estado –, ou qualquer outra situação em que o poder estatal esteja ausente.

Tal descrição se torna importante para Hobbes em sua explicação da criação do Estado e seus elementos constitutivos, assim como, os “tenebrosos, obscuros e perigosos da facção e sedição<sup>5</sup>” e da guerra civil, segundo ele, sua doença e morte. Enquanto que para Schopenhauer, embora interesse menos o aspecto político, semelhante descrição – de acordo com analogia por ele usada, o detalhamento da situação em que a “focinheira”, representada pelo Estado, tivesse sido retirada<sup>6</sup> –, se torna relevante porque isso nos mostraria um retrato genuíno da vida humana em seu aspecto moral.

Para que compreendamos com mais clareza a importância e a singularidade da tese antropológica e política hobbesiana e os seus desdobramentos, que por sua vez é reiterada por Schopenhauer, se torna necessário entender que a mesma foi formulada em contraposição a teoria clássica de “animal político” (*zoon politikon*), descrito na *Política* de Aristóteles, em que o ser humano é caracterizado como possuidor de uma tendência natural para a sociabilidade, em consequência da qual surge a ordem política. Como

---

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p.120. Cf. também em: HOBBES, 1979, p.87.

<sup>5</sup> HOBBES, 1998, p.13.

<sup>6</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p.118.

explica Frateschi: para Aristóteles “a cidade é natural porque há no homem um impulso natural para a vida em comunidade<sup>7</sup>”.

Hobbes, por outro lado, apresenta um retrato, completamente diferente do ser humano, no sentido de que a sociabilidade não se mostra nele como um elemento de caráter natural, e em decorrência dessa concepção modifica-se radicalmente também a sua explicação em relação ao que motiva e possibilita a criação do Estado civil. A partir do ponto de vista hobbesiano, a estrutura maior da ordem civil não se constitui naturalmente, mas é um artifício do ser humano, criado em função do seu próprio egoísmo, para possibilitar a realização de suas inclinações de ordem pessoal.

Grosso modo, esses são os principais elementos da inovação em relação a teoria antropológica e política, promovida por Hobbes na modernidade, que nos interessam nessa ocasião, uma vez que são esses também os pontos de interseção entre a sua doutrina e a concepção de Schopenhauer, como veremos a seguir.

A começar por Hobbes, que afirma:

Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado<sup>8</sup>.

Schopenhauer, por sua vez, afirma:

O Estado, esta obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somado, deu para a proteção do direito de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e que o força a respeitar o direito de todos os outros<sup>9</sup>.

As semelhanças entre as duas concepções expostas são evidentes, e de certa forma até mesmo autoexplicativas, mostrando, que tanto para

---

<sup>7</sup> FRATESCHI, 2008, p.14.

<sup>8</sup> HOBBS, 1979, p.5.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p.118.

Hobbes como para Schopenhauer, a instituição do Estado civil não resulta de uma tendência natural do ser humano para a convivência social, ou das qualidades morais das pessoas que os levam a colaborar e conviver pacificamente com seus semelhantes, mas da carência dessas supostas virtudes<sup>10</sup>. Tais qualidades, percebidas pelos indivíduos em si mesmo e nos outros, faz com que cada um represente para o outro uma ameaça ao seu bem estar e a sua existência, condição que os impelem a encontrarem por meio da razão, uma forma proteção individual, ou seja, o Estado, o qual, por meio da instituição de um poder comum os protegem uns dos outros e de inimigos externos.

Schopenhauer admira a perspicácia do filósofo inglês, em relação aos aspectos acima mencionado, ou seja, em relação aos seus aspectos políticos e antropológicos. Nesse sentido, ele escreveu: “Hobbes explanou de maneira correta e primorosa essa origem e fim do Estado. A mesma coisa indica o antigo princípio fundamental de toda ordem estatal: *salus publica prima lex esto*”<sup>11</sup>. Entretanto, como explica Schopenhauer, em sua concepção, a ordem política não está atrelada a ordem moral, e, em função disso, suas conclusões divergirão em muitos aspectos daquelas propostas por Hobbes no âmbito da ética.

Estas divergências podem ser compreendidas a partir de um elemento fundamental, a saber, a diferença em relação à posição de cada um deles no que diz respeito ao motivo que pode frear o egoísmo, ou seja, “as paixões naturais do homem”<sup>12</sup>. Uma vez que para o filósofo inglês as paixões humanas somente podem ser contidas pelo medo da punição, como mostra a sua observação no *Leviatã*, que diz: “os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém”<sup>13</sup>. Enquanto que, para

---

<sup>10</sup> A carência de qualidades morais é um termo que só se aplica a concepção de Schopenhauer, uma vez que para Hobbes a ideia de moralidade é inseparável das leis positivas, nesse caso na concepção de filósofo inglês, o que ameaça a convivência pacífica entre os seres humanos no estado de natureza são suas paixões, das quais, não se pode fazer nenhum julgamento moral, ainda que produzam consequências funestas.

<sup>11</sup> “O bem-estar público deve ser a primeira lei” (SCHOPENHAUER, 2005, p.442).

<sup>12</sup> HOBBS, 1979, p.103.

<sup>13</sup> HOBBS, 1979, p.103.

Schopenhauer, entre os motivos que podem contrapor-se ao egoísmo, estão não somente o “medo de potências naturais ou sobrenaturais”, mas também “um autêntico motivo moral”, isto é, o sentimento de compaixão, que também pode impedir o indivíduo de causar dano ao outro.

Esta diferença é fundamental quando se pretende analisar as concepções de moralidade de cada um dos pensadores, pois a concepção schopenhaueriana possibilitará uma ideia de moralidade independente da instituição das leis positivas do Estado, o que é inadmissível segundo a concepção hobbesiana. Questões que estarão no centro da discussão no próximo tópico.

### **As concepções de direitos naturais e justiça em Hobbes e Schopenhauer**

Para Hobbes a filosofia moral diz respeito especificamente à ciência das leis naturais, ou seja, as regras ou preceito da razão que possibilita o ser humano preservar ou conservar sua vida<sup>14</sup>, uma vez que as ideias de bem e de mal não tem um sentido absoluto, mas são relativas às paixões humanas, ou seja, segundo sua concepção, é a partir de suas paixões que cada indivíduo julga o que é bom ou ruim. Por isso, não há parâmetro para julgar o bem e o mal de forma objetiva, e assim, predicar qualquer valor moral antes da instituição de leis positivas<sup>15</sup>. Desta concepção de moralidade deriva também a sua compreensão de justiça, segundo a qual, justiça e injustiça também são posteriores à instituição das leis positivas do Estado, e só tem sentido em função destas. Vejamos sua explicação:

Desta guerra de todos os homens contra todos os homens também isto é consequência: que nada pode ser injusto. As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça, não podem aí

---

<sup>14</sup> HOBBES, 1979, p.78.

<sup>15</sup> “[...] Os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as ações que derivam dessas paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba [...]” (HOBBES, 1979, p.76.)

ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça<sup>16</sup>.

Nesse sentido, a noção de justiça para Hobbes não pode ser desvinculada da regulamentação positiva, haja vista que a determinação de bem e de mal não pode ser dada independente das paixões, mas trata-se de convenções, a partir dos contratos firmados entre os cidadãos. Ademais, no estado de natureza, segundo Hobbes, “todos os homens tem direito a todas as coisas<sup>17</sup>”, de forma que não havendo nenhuma forma de propriedade, não haveria também como definir dano ou ausência de dano, ou seja, não haveria como determinar o que é injusto ou o que é justo. Em consequência disso ele afirma “que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos”, ou seja, é posterior a instituição do Estado.

Schopenhauer, por outro lado, ao considerar que as determinações morais dizem respeito a “determinações válidas em relação à conduta humana enquanto tal, e em relação à íntima significação dessa conduta em si”<sup>18</sup>, admite a possibilidade de moralidade, e consequentemente de justiça, independente de regulamentação positiva. Esta concepção de moralidade, por sua vez, só faz sentido a partir da concepção metafísica de Schopenhauer, segundo a qual os indivíduos são separados apenas do ponto de vista do fenômeno, mas que essencialmente constituem uma unidade, a qual ele chama de *Vontade*. Desse ponto de vista, portanto, procede a sua definição de injustiça, a seguir: “[...] a injustiça é o caráter da ação de um indivíduo na qual este estende tão longe a afirmação da vontade manifestada pelo seu próprio corpo, até negar a vontade manifestada pela pessoa do outro [...]”<sup>19</sup>.

Segundo a compreensão de Schopenhauer, o indivíduo é capaz de perceber em sua consciência quando a sua ação se estende para além da sua própria pessoa e causa sofrimento ao outro indivíduo, o que

---

<sup>16</sup> HOBBS, 1979, p.77.

<sup>17</sup> HOBBS, 1979, p.87.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p.436.

<sup>19</sup> SCHOPENHAAUER, s.d. p.448.

também mostra que, embora separado como indivíduos, ambos são parte de uma mesma essência. Nesse sentido que o filósofo alemão propõe que também a justiça desinteressada tem sua origem no sentimento de compaixão, uma vez que a justiça, isto é a ausência da injustiça, pode ser motivada não somente por medo de punição, mas também pela consideração para com o sofrimento alheio<sup>20</sup>.

Nesse sentido, a injustiça pode ser percebida e praticada também no estado de natureza, e, embora a instituição do Estado tenha também como fim evitar a injustiça, agir segundo as leis instituídas não significa necessariamente para Schopenhauer, agir moralmente, pelo contrário agir somente em cumprimento as leis e/ou por medo de uma punição, significa ter um motivo egoísta para a ação, o que para ele comprometeria o seu valor moral.

Schopenhauer alega que Hobbes não admite a possibilidade da justiça independente das leis positivas em razão das limitações de sua tese em considerar a existência de conceitos puros “a priori”. Vejamos sua explicação:

Quem, todavia, deseja pôr de lado a consideração puramente moral da conduta humana, ou negá-la e a considerar somente segundo sua eficácia exterior e consequência, pode certamente, com Hobbes, declarar justiça e injustiça determinações convencionais, arbitrariamente adotadas e, por conseguinte, inexistentes fora da lei positiva; e com isso jamais podemos apontar-lhe na experiência, externa o que não pertence a ela<sup>21</sup>.

Segundo Schopenhauer, as noções de injustiça e justiça, que significam o mesmo que dano e ausência de dano procedem das experiências, mas não são puramente empíricos, pois dependeriam do conhecimento puro “a priori”, uma vez que as mesmas “nascem da ligação do conceito empírico de dano com aquela regra que o entendimento puro fornece a priori”<sup>22</sup>. Segundo tal suposição, não

---

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p.146.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER, 2005, p.438.

<sup>22</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p.148s.

haveria como demonstrar aqueles conceitos somente do ponto de vista empírico<sup>23</sup>.

Para o filósofo alemão, uma prova de que a ideia de justiça independe de leis positivas, são os selvagens que embora não tenham o conhecimento de leis instituídas têm consciência de justiça e de injustiça,<sup>24</sup>.

Portanto, o fato de que a maioria das ações dos indivíduos seja motivada pelo seu egoísmo – cuja consequência se configura na “guerra de todos contra todos” –, não significa para Schopenhauer que não haja ações que tenha motivações genuinamente morais, mas esse fato se deve a diferença de caráter dos indivíduos e a raridade de indivíduos com disposições para praticar ações morais, uma vez que a ocorrência desse fenômeno deve reunir não somente a motivação moral, mas também a receptividade para ela.

Em relação ao conceito de compaixão não há referências direta de Schopenhauer ao pensamento de Hobbes, há, contudo uma citação do filósofo alemão de Rousseau em que aparece a questão, quando ele escreve:

Há um outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para suavizar em certas circunstâncias a ferocidade de seu amor-próprio, tempera o ardor que ele tem por seu bem-estar por uma *repugnância inata em ver seu semelhante sofrer*. [...] Falo da piedade etc<sup>25</sup>.

A afirmação de Rousseau, citada por Schopenhauer, não é inteiramente verdadeira, uma vez que Hobbes não ignora completamente o conceito de compaixão, mas o menciona como uma

---

<sup>23</sup> Entretanto Hobbes menciona a possibilidade de se pensar essas questões a priori quando afirma: "Finalmente, a política e a ética (isto é, a ciência do justo e do injusto, da eqüidade e da ineqüidade), podem ser demonstradas a priori; pois nós próprios criamos os princípios - isto é, as causas da justiça (a saber, leis e tratados) - com o que se sabe o que é justiça e eqüidade, bem como seus opostos, a *injustiça e a ineqüidade*" (HOBBS apud NOUR; ZITTEL, 2003, p.16).

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, 2001, p.149.

<sup>25</sup> ROUSSEAU apud SCHOPENHAUER, 2001, p.185.

das paixões humanas, sem, contudo considerar que esse fenômeno tenha outras implicações em relação à noção de justiça. Vejamos sua observação:

A tristeza perante a desgraça alheia chama-se *piedade*, e surge do imaginar que a mesma desgraça poderia acontecer a nós mesmos. Por isso é também chamada *compaixão*, ou então, na expressão atualmente em voga, *sentimento de companheirismo*<sup>26</sup>.

A concepção de compaixão apresentada por Hobbes é, por fim, bem diferente da concepção de Schopenhauer, pois o filósofo inglês descreve a compaixão, como um simples fenômeno de ilusão psicológica, em que o indivíduo que sofre é visto de modo absolutamente separado, daquele que sente compaixão. Enquanto que para o filósofo alemão o sentimento de compaixão é surpreendente, exatamente por mostrar que, mesmo tendo consciência de estar separado do outro que sofre, o indivíduo é capaz de sentir a sua dor, o que demonstra a essência ambos como uma só.

### Referências:

ARISTÓLELES. *A política*. Tradução de Mário Gama Kury. Brasília: UNB, 1985.

FRATESCHI, Yara. *A física da política: Hobbes contra Aristóteles*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2008.

HOBBES. *Leviatã* . Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [Os pensadores].

\_\_\_\_\_. *Do Cidadão*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NOUR, Soraya ; ZITTEL, Claus. “O Historiador e o Teórico. A Historiografia de Hobbes na Teoria das Relações Internacionais”. In:

---

<sup>26</sup> HOBBES, 1979, p.37.

**Revista Contexto internacional**, Rio de Janeiro, vol.25, n.2, julho/dezembro 2003, p.229-272.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução M. F. Sá Correia. Porto: Rés, s.d.

\_\_\_\_\_. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução de Maria Lucia M.<sup>a</sup> Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fragments para a história da filosofia (FHF)**. Tradução, apresentação e notas de Maria Lucia Cacciola. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

# Vida no pensamento trágico: uma abordagem em torno da criação de si em Nietzsche e Deleuze

*Ricardo Niquetti<sup>1</sup>*

Podemos pensar a existência de diferentes maneiras, isso não torna necessário o ato de pensar a vida. Viver apartado de um movimento reflexivo é algo possível, hoje, e me atrevo a dizer, em qualquer época histórica.

O parágrafo acima ganha algum sentido ao colocarmos em pauta o objetivo do trabalho, a saber, investigar a relação entre vida, tragédia e criação de si, procurando compreender como essa tríade se entrelaça.

Antes de avançarmos no detalhamento desta aventura filosófica, reiteramos que a disposição para pensarmos a existência em plena movimentação não se deve a uma boa vontade do autor, nem mesmo a uma natureza reta do pensamento que proporcionaria a descoberta de um método pelo qual chegaríamos à ditas “verdades”, esse trabalho é fruto, sobretudo de um disparador, ou seja, “algo que nos força a pensar”, nesse caso o risco de um empobrecimento das questões vitais, tanto pelas ciências naturais e biológicas que procuram instrumentalizar a temática da vida, reduzindo-a a uma problemática de sobrevivência. Como pelo mercado capitalista que procura controlar, pilotar a maquinaria desejante reduzindo-a ao consumo.

Estas preocupações reforçam a tentativa não historiográfica ou evolutiva, mas filosófica e política de pensar o viver como possibilidade de criação de si, ou seja, criação de si e afirmação trágica

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciências Sociais pela PUC/SP.

da vida como vetores intensivos para problematizarmos questões como velhice, finitude, liberdade, resistência entre outras.

Antes de avançarmos nestes temas, precisamos examinar com algum cuidado o termo *si*, que gravita na ideia de criação de si, isto é, devemos tomar muito cuidado para não associá-la rapidamente a algo pronto, a uma individualidade atemporal, a um “*eu*” essencializado, pois deste modo todo processo de encontros, reflexões, invenções, etc., seriam desnecessários e a grande tarefa intelectual seria apenas especular uma metafísica transcendente e adequar o mundo a esta realidade.

Deste modo, a insuficiência dessa coisa que chamamos de *si* fica evidente, ou seja, não estamos prontos, vamos nos constituindo ou sendo constituídos na exterioridade, esse processo complexo de constituição do *si*, para muitos autores, desencadeará o processo de formação da noção de sujeito, que torna possível a pergunta clássica, como se constitui o sujeito? Essa problemática, torna-se matéria prima para um grande leque de filósofos e produto de muitos embates educacionais.

Entretanto, o que nos interessa aqui, é afirmar um distanciamento em relação à discussão em torno da substancialidade da constituição do sujeito, em especial aquela que gravita em torno de um viés mais racionalista. Iremos sim, nos concentrar no viés de Nietzsche e Deleuze, que salientam que a constituição permanente do *si*, se dá através do mundo das experiências, esse modo de pensar afirma que o *si* se constitui ao longo das experiências, com os encontros com o outro, com a alteridade, etc.

A discussão do *si* passa então por uma problemática das experiências, dos encontros, das forças e das alianças. Isso se deve primeiramente a singularidade de como cada *si* se constitui, como somos envolvidos por determinados encontros, como nos relacionamos com aquilo que vivemos, etc. O *si* não está dado, mas se constitui nos dados da experiência, no contato com os acontecimentos.

Questionamos: como isso acontece? Nos diferentes encontros vividos com o outro, exercitamos nossa potência para diferenciar-nos de nós mesmos e daqueles que nos cercam. Existem diferentes maneiras de viver tais encontros. Alguns deles podem passar praticamente despercebidos. Já outros são fortes, marcantes e até mesmo violentos. Dependendo dos efeitos produzidos pelos encontros, o sujeito é praticamente “forçado” a questionar e a produzir sentidos àquela experiência que emergiu ao acaso e que, sem consulta, desorganizou um modo de viver até então conhecido. Obviamente, o contato com esse tipo de dado e de acontecimento gera uma série de estranhamentos, incômodos e angústias. A vida se desenrola nesse campo complexo do qual fluem ininterruptamente os dados e os acontecimentos.

Nesse sentido, é impossível manter qualquer tipo de controle ou planejamento sobre o que vai emergir, enquanto modo de vida, a partir do contato do “sujeito” com os dados. Para Deleuze na esteira de Nietzsche, a composição de si envolve um processo vivo e, portanto, provisório, uma vez que o sujeito está vulnerável à ação de novas forças e dos acontecimentos. Daí a sua insistência em afirmar: “Se o sujeito se constitui no dado, somente há, com efeito, sujeito prático”<sup>2</sup>.

A subjetividade torna-se então um movimento de desdobrar a si mesmo. Esse movimento do si se dá como um tornar-se outro ou um ultrapassar-se. A tese empirista afirma o primado da experiência, isto é, do dado. Esta tese é retomada por Deleuze que destaca sua radicalidade no que ela tem de paradoxal. Pois todo esforço da intuição do filósofo escocês, Hume, foi o de pensar um dado ou uma experiência em sua absoluta imanência, pois a ideia não tem mais a função de representar uma existência real, mas de apresentá-la.

Assim o combate aqui é entre uma filosofia da transcendência e outra da imanência. Nietzsche e Deleuze nos apresentam um método que não admite nenhuma transcendência ao dado, pois o sujeito antes de ser o que explica a experiência (sendo sua condição de

---

<sup>2</sup> DELEUZE, 2001, p.118.

possibilidade) é o que deve ser explicado. Daí esta outra pergunta filosófica: como o sujeito se constitui na experiência?

Deste novo questionamento filosófico, se afirma a centralidade da ideia de relação, ou como Deleuze diz “o dado não é mais dado ao sujeito, o sujeito se constitui no dado”<sup>3</sup>. Essa constituição se faz por uma operação de ultrapassagem do dado. O sujeito é aquilo que ultrapassa o dado na medida em que crê e que inventa, fazendo das crenças e invenções sínteses e sistemas. A partir do dado, o sujeito infere a existência de uma outra coisa que não é dada, ou seja, ele crê. Creio que o dia nascerá amanhã e só posso fazê-lo porque afirmo mais do que sei. Afirmo mais do que sei porque ultrapasso a experiência desse dia que agora nasce. Mas, também, valendo-se do dado, o sujeito extrai daquilo que experimenta um poder que é independente da experiência atual, uma “função pura” que ultrapassa a parcialidade e o dado. Ao distinguir do dado totalidades que não são dadas na natureza, o sujeito inventa, cria-se.

Entretanto, como podemos aproximar essas problemáticas em torno das relações, experimentações, encontros, com a atmosfera do pensamento trágico, em especial em Nietzsche, ou seja, porque essas aproximações desencadeariam um ganho de potência ao pensarmos vida, transvaloração dos valores, criação de si, atualmente. Acredito que para iniciarmos um esboço de resposta, necessitamos retomar a temática da tragédia.

Os registros indicam que a primeira tragédia provavelmente foi encenada entre 536 e 533 antes da era comum, na Atenas governada pelo tirano Pisístrato. O surgimento da tragédia sevê, então, atrelado à tirania, um governo de base popular contra a aristocracia.

O gênero trágico segue o desenvolvimento da cidade até 404 a.e.c, quando sua produção cessa quase em pleno auge. Isso quer dizer que a tragédia se desenvolve no quadro do nascimento do pensamento clássico, ou seja, em plena mudança política, social, econômica e religiosa que segue a transição da Grécia arcaica para a clássica, mais

---

<sup>3</sup> DELEUZE, 2001, p.92.

especificamente em Atenas: o surgimento da democracia, o inicio do pensamento laico (rompimento com a explicação mitológica e surgimento da Filosofia), o uso da retórica nos debates políticos, a institucionalização da cidade e do cidadão, um maior intercambio com as culturas do oriente ocasionado pelo avanço no comércio marítimo, entre outros.

Mas esse seria seu contexto político, ligado ao surgimento da polis clássica no século V, e considerar apenas essa explicação privaria a tragédia de todo seu caráter religioso, necessário a sua compreensão. O gênero trágico nasce, por excelência, atrelado à religião; os rituais de encenação deixam isso bem claro: a tragédia era encenada nas festas a Dioniso, em um lugar específico chamado *teatro de Dioniso*, com toda uma ritualística própria ligada a esse Deus, isto é, a experiência dionísica é a possibilidade de escapar da divisão, da multiplicidade individual e se fundir ao uno, ao ser; é a possibilidade de integração da parte na totalidade, uma fuga ao espírito apolíneo.

A partir dessa breve contextualização amplia-se o rol de explicações a respeito de como a tragédia modificou a formação do homem grego elas variam, como vimos, de um viés mais político ou religioso, passando até por uma interpretação da tragédia como catarse coletiva e culminando com uma visão de tragédia como um redimensionamento singular dos modos de vida, entre outras que não são relacionadas neste estudo.

O nosso interesse se adensou particularmente na tentativa explicativa em torno do redimensionamento singular dos modos de vida, que considera radical e decisiva a quinada trágica tanto no sentido de um desnudamento radical do homem, como numa vertente criativa que forja para o homem um nascimento segundo. Jaeger salienta “[...] o “homem trágico”, que criou a arte da tragédia, expande a sua oculta harmonia com o ser e se ergue, pela sua capacidade de sofrimento e pela sua força vital, a um grau superior de humanidade”<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> JAEGER, 2010, p.314.

Essa refundação vital provocará reflexos importantes na maneira de se pensar tempo, vida, destino, criação, liberdade, entre outras coisas. Entretanto, não poderíamos suplantar a ideia, que esta implicada no desenvolvimento da tragédia, que é uma tentativa de propiciar um ambiente fértil ao desenvolvimento da criação de si pela afirmação da vida no seu âmbito mais dramático.

Essa magia vital, esse sim a vida seduziu o jovem Nietzsche, o filósofo construiu um arsenal filosófico com o intuito primeiramente de criticar a interpretação do trágico feita tanto em sua época como nos primórdios da filosofia, em especial a Aristóteles, e seu desenvolvimento com o cristianismo e a dialética, pois ambos seriam incapazes de *viver, compreender e pensar o trágico*.

Nietzsche em o *Nascimento da tragédia*<sup>5</sup> procura além das críticas reinventar essa temática, entretanto a ainda alguns problemas para esse voo filosófico, sem nos aprofundarmos e usando o próprio Nietzsche conforme sua autocrítica presente em *Ecce homo*, a obra “tem cheiro indecorosamente hegeliano<sup>6</sup>”. Apesar do cheiro, há uma distinção: Nietzsche se distingue graças à maneira pela qual são aí concebidas a contradição e sua solução. Mas essa distinção, diz Deleuze, não é suficiente, não impede a continuidade do odor, pois “a contradição e sua solução continuam desempenhando o papel de princípios essenciais”<sup>7</sup>.

Como já foi anotado, mesmo em sua primeira obra, Nietzsche rompe alguns elos dessa cultura que mata o que ele precisa pensar efetivamente como trágico. Esse elo entre contradição e dor precisa ser rompido sob vários aspectos. Embora ele insufla a atmosfera dominante em o *Nascimento da tragédia*, mil coisas afloram nesse livro, fazendo-nos sentir, a aproximação de uma concepção nova capaz de arejar o ambiente, abrindo vãos de fuga em seu tecido. Que coisas são essas?

---

<sup>5</sup> NIETZSCHE, O Nascimento da Tragédia..., 2007.

<sup>6</sup> NIETZSCHE, Ecce Homo: como alguém se torna o que é, p.62.

<sup>7</sup> DELEUZE, 1976, p.12.

Elas se conectam num entrelaçamento complexo de inovações. Temos, primeiramente, a insistente apresentação de Dioniso como o deus *afirmativo e afirmador*; concretamente, em vez de resolver a dor num prazer superior e suprapessoal, ele afirma a dor e dela faz o prazer de alguém. Liga-se a esse caráter afirmativo o próprio modo de Dioniso *metamorfosear-se* em afirmações múltiplas em vez de só dissolver-se no ser original ou de só dissolver o múltiplo no fundo primitivo. Além disso, as dores que ele mais afirma são as do *crescimento*, em vez de ater-se à reprodução dos sofrimentos da *individuação*. E, coroando esse circuito, Dioniso afirma a vida para que a vida seja afirmada, mas não justificada nem redimida.

Trata-se de afirmar e apreciar a vida, não de negá-la e depreciá-la; de ver a laceração dionisíaca como símbolo imediato da afirmação múltipla irredutível à reconciliação, ou seja, seu exercício deixa ver uma purgação, pois, para cada coisa, será preciso encontrar os meios particulares pelos quais ela é afirmada, pelos quais ela deixa de ser negativa, mesmo em se tratando de sofrimento, o que mostra a dificuldade dessa maneira de agir. Trata-se, a cada problema, de desencadear o esforço e o gênio do pluralismo, a potência das metamorfoses, a própria dilaceração dionisíaca.

Quando se desencadeia tudo isso, ninguém está livre de angústia e desgosto, mas o trágico nietzscheano não se encontra nesses efeitos e nem na nostalgia da unidade perdida; encontra-se na multiplicidade da própria afirmação, em sua diversidade. Por isso, a passagem do primeiro Nietzsche do *Nascimento da tragédia* a um segundo Nietzsche o da transvaloração dos valores e o da criação estética da vida.

Deste modo, torna-se importante a figura do filósofo francês Gilles Deleuze que surfa neste segundo Nietzsche, insistindo em reafirmar que o trágico implica a alegria do múltiplo, a alegria plural, mas alegria que não resulta de sublimação, purgação, compensação, resignação, reconciliação.

Um pergunta aflora nessa perspectiva, como tratar com alegria aquilo que, pulsando no trágico, aparece como o mais grave problema

da filosofia, o do “sentido da existência”? Deleuze recorre a Nietzsche, ou seja, em vez de ater-se a uma visão cristã-peccaminosa ou a uma visão criminosa da vida, Nietzsche encaminha sua indagação de modo a afirmar o caráter radicalmente inocente da existência. Para não ser mera ingenuidade, candura ou pureza de belas almas, a inocência aí pensada é própria de um “pluralismo”, é a que faz o “jogo da existência, da força e da vontade”, o jogo bem jogado, ganha esse predicado, quando nele vibra a afirmação complexa, quando a existência é nele “afirmada e apreciada”, quando a “força não é separada daquilo que ela pode” e quando a “vontade” não se confunde com a de um “sujeito” posto como “neutro, dotado de livre arbítrio”.

Em outras palavras, Nietzsche e Deleuze vêm na tragédia algo alegre do ponto de vista da afirmação complexa; isso não quer dizer, obviamente, que a alegria se reduza ao riso que acompanha negações ou besteiras brutais e idiotas.

Com efeito, compreender o pensamento trágico como positividade pura e múltipla, como alegria é compreendê-lo como aquele que, por ser afirmativo, alija o negativo, não para empurrar-se burramente na oposição, mas para questionar criativamente e enveredar-se por toda uma nova maneira de pensar, aquela que, sem curtir culpabilidades, “afirma a vida e a vontade na vida”, como diz Deleuze, ou, “afirma a vida *sem reservas*”, como sublinha Lebrun<sup>8</sup>.

O pensamento afirmativo é trágico porque, a rigor, trágica é a própria afirmação, esta qualidade da vontade de potência. E é trágica porque, envolvendo-se com o eterno retorno, ela afirma o acaso e a necessidade do acaso, o devir e o ser do devir, o múltiplo e o uno do múltiplo.

Esta amarrada à união vitalista tragédia entre Nietzsche e Deleuze em prol da criação de um habitat para possíveis experimentações que resultem criações ético estéticas de si. Pois afirmar e fazer valer um diferir que escape das redes que o reduzem a uma diversão de si é um

---

<sup>8</sup> LEBRUN, 1983, p.35.

combate na imanência; capaz de disseminar transmutações de coisas e eus no sentido de novas maneiras de coexistir, de viver, sentir, pensar e etc.

Assim investigar vida, tragédia e criações de si é uma tarefa delicada, pois esses temas podem se relacionar numa indeterminação que sublima suas problemáticas próprias, ou podem ser burocraticamente divididos num processo estéril e frio que não comporte suas alianças diabólicas.

Para terminar invoco um Nietzsche, um tanto místico, porém preciso em relação a dimensão trágica implicada no sim dionisíaco, isto é, sim trágico como precursor sombrio de modos de vidas éticos implicados na complexidade de suas próprias potências:

Nuvem sempre apta a desprender do fundo do seu coração obscuro o relâmpago, o raio libertador, o raio que diz sim, cujo riso diz sim, o relâmpago profético<sup>9</sup>.

### Referências:

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Tradução: Edmundo Fernando Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

\_\_\_\_\_. **Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume**. Tr. br. Luiz Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2001.

JAAGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução: Artur M. Parreira. 5 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

LEBRUN, Gérard. “Por que ler Nietzsche, hoje?” (1980). In: **Passeios ao léu**, SP/ Brasiliense, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução: Mário da Silva. 15 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, **Assim falou Zarathustra...**, p.78.

\_\_\_\_\_. ***Ecce Homo: como alguém se torna o que é.*** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. ***O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo.*** Tradução, notas e posfácio de Jaime Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

# **Psicologia metafísica: delineamento de uma crítica nietzscheana**

*Fabiano Freitas Pinto<sup>1</sup>*

*O psicólogo tem de afastar a vista de si para enxergar. (GD/CI I, § 35)*

Em nota que encerra a primeira dissertação da obra *Genealogia da Moral* (1887), Friedrich Nietzsche expressa pública e formalmente um desejo (*einen Wunsch*), a saber: “que alguma faculdade de filosofia tome para si o mérito de promover os estudos histórico-morais<sup>2</sup>”, enfatizando que esta questão merece a atenção de filólogos, historiadores e profissionais da filosofia, além de ser igualmente necessário fazer com que fisiólogos, psicólogos e médicos se interessem pelo problema do valor das valorações até então existentes. Neste caso particular das valorações, os filósofos de ofício podem representar os porta-vozes e mediadores, “após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos<sup>3</sup>”. Nesse sentido, todo “tu deves” necessita de uma interpretação fisiológica descritiva, além de psicológica, e ambas aguardam por uma crítica da ciência médica. Neste compromisso com a evolução dos conceitos morais, a questão do valor das tábuas de valores deve ser observada pelas mais diversas perspectivas e todas as ciências devem preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo de hierarquizar os valores. À vista do exposto, antes de partirmos para a

---

<sup>1</sup> Psicólogo, mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> GM/GM I, § 17.

<sup>3</sup> GM/GM I, § 17.

caracterização desta psicologia que compõe o projeto “naturalista”<sup>4</sup> de Nietzsche, colocaremos em evidência a psicologia metafísica praticada no final do século XIX<sup>5</sup> numa tentativa de acessarmos suas nuances e pensarmos na “contribuição” de Kant e do ressentimento para que ela tenha deixado de ser reconhecida como a “rainha das ciências”. Para tanto, faremos os seguintes movimentos: i) buscarmos em Kant seu imperativo categórico; ii) em *Além do bem e do mal* relacionaremos este imperativo com a psicologia; iii) na *Genealogia da Moral* relacionaremos a psicologia do período com os mecanismos psicológicos do ressentimento, através do exame nietzscheano que mostra como eles podem ocasionar atitudes e crenças humanas específicas<sup>6</sup>. Assim, a questão que gostaríamos de colocar portanto é: que características apresenta a psicologia vigente no final do século XIX, para Nietzsche?

Na *Crítica da Razão Pura* (1781), Immanuel Kant assinala que duas espécies de causalidade podem ser concebidas para explicar os fenômenos do mundo em seu conjunto, a saber: a causalidade pela natureza e a causalidade pela liberdade. Nesse sentido, o primeiro tipo representa a ligação de um estado com seu precedente do qual aquele decorre segundo uma regra, no entanto, como esta causalidade repousa sobre condições temporais e seu estado anterior, caso ela sempre tivesse existido não teria sido produzido um efeito que se mostra pela primeira vez no tempo e a causalidade da causa do que acontece não teria começado como podemos ler a seguir: “[...] a causalidade da causa do que acontece ou começa, também começou e,

---

<sup>4</sup> O naturalismo de Nietzsche, como destaca Richard Schacht, respeita as ciências e se vale delas, estando “determinado a levar em conta a investigação científica e o que pode ser aprendido e entendido através dela”, mas não deposita nesta investigação todas as suas inspirações (SCHACHT, 2011, p.39).

<sup>5</sup> De acordo com Brian Leiter, Nietzsche articula uma psicologia especulativa, dado o estado primitivo desta no sécculo XIX, mesmo que suas especulações se mostrem mais procedentes à luz da pesquisa em psicologia científica (LEITER, 2011, p.81s). Ainda sobre este aspecto, lembramos que Schacht concorda com Leiter, em termos básicos, quanto a Nietzsche estar na companhia de filósofos naturalistas como Hume e Freud (SCHACHT, 2011, p.40).

<sup>6</sup> LEITER, 2011, p.89.

segundo o princípio do entendimento, tem necessidade, por sua vez, de uma causa<sup>7</sup>.

Nessa perspectiva, a causalidade natural, segundo o entendimento, contradiz a si mesma em sua universalidade ilimitada e, consequentemente, não pode ser considerada a única de onde derivam os fenômenos do mundo em seu conjunto, deste modo, é possível afirmar que existe uma primeira causa para cada acontecimento, ou melhor, “uma espontaneidade absoluta das causas, espontaneidade capaz de dar início por si a uma série de fenômenos”<sup>8</sup>. Em contrapartida, se existe uma faculdade capaz de iniciar de forma absoluta um estado, esta faculdade pressupõe um primeiro começo não determinado por nenhum outro no tempo, o que contraria a lei da natureza que, como sabemos, exige que todo acontecimento tenha uma causa:

[...] todo o começo de ação pressupõe um estado da causa, ainda não atuante, e um primeiro começo dinâmico de ação pressupõe um estado que não possui qualquer encadeamento de causalidade com o estado anterior da mesma causa, isto é, que de modo algum dele deriva.<sup>9</sup>

Por conseguinte, um encadeamento sucessivo de estados a partir de um membro que não deriva de seu estado anterior, ou seja, não é encontrado em qualquer experiência, distingue-se da lei da natureza pela ausência de leis e representa apenas uma causalidade cega, porque apenas na natureza encontramos o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo, assim, por mais que a ilusão da liberdade promete repouso ao entendimento por conduzir a uma causalidade que começa a agir por si própria, ela é vazia de sentido e representa não só o abandono do princípio da causalidade, mas também do próprio conceito de lei.

Exposta esta suposta incompatibilidade, Kant adota uma estratégia defensiva em relação ao conceito de liberdade com o intento

---

<sup>7</sup> CRP, A 532 B 560.

<sup>8</sup> CRP, A 446 B 474.

<sup>9</sup> CRP, A 446 B 474.

de preservar o terreno em que a moral pode constituir seu domínio, uma vez que “a supressão da liberdade transcendental anularia simultaneamente toda a liberdade prática”.<sup>10</sup> Nesse sentido, busca mostrar que a antinomia é simples aparência e, consequentemente, não existe um conflito entre causalidade pela liberdade e pela natureza. Atentemos a Kant:

Pudemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade<sup>11</sup>.

Para tanto, considera as teses aparentemente antagônicas como compatíveis recorrendo à distinção transcendental entre a ordem do fenômeno e a ordem da coisa em si, para mostrar que se não existe exceção para o princípio do encadeamento universal de todos os acontecimentos do mundo, a única possibilidade de salvar a liberdade é concebê-la como conceito da razão pura, isto é, sem pretensões em relação ao conhecimento fenomênico, do contrário, ela entraria necessariamente em conflito com o princípio da causalidade natural<sup>12</sup>, assim, Kant compatibiliza liberdade e natureza ao apresentá-los apenas como pontos de vista diversos sobre a mesma coisa.

Salvaguardada a liberdade em sentido transcendental, no terceiro capítulo da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) Kant retoma o tema a fim de comprovar sua existência, uma vez que esta comprovação é uma exigência para a fundamentação do agir com base em um imperativo<sup>13</sup>. Nesse sentido, sublinha a necessidade de que seja atribuída a ideia de liberdade a todo ser dotado de vontade uma vez que esta é condição para seu agir, além disso, afirma que seria impossível pensarmos uma razão que recebesse de qualquer outra parte um direcionamento para seus juízos, pois, nesse caso, a faculdade de julgar estaria atribuída a um impulso e não à própria razão. Nessa perspectiva, no âmago da argumentação kantiana está a

---

<sup>10</sup> CRP, A 534 B 562.

<sup>11</sup> CRP, A 558 B 586.

<sup>12</sup> BECKENKAMP, 2006, p.42.

<sup>13</sup> ALMEIDA, 1997, p.194.

ideia de que um agente racional necessariamente pressupõe a liberdade de sua vontade, ou seja, a razão passa a considerar a si mesma como autora dos seus princípios, uma vez que a vontade só pode ser própria sob a ideia da liberdade, como destacado do fragmento de texto que segue:

[...] como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais<sup>14</sup>.

No que diz respeito à referida relação entre o agir e o imperativo, Kant exprime, nesta mesma obra de 1785, o imperativo categórico em sua fórmula da lei universal como um procedimento para decidir se um ato é ou não moralmente permissível, estabelecendo-o da seguinte maneira: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal<sup>15</sup>”. Nesse sentido, este procedimento é concebido de forma que atinge incondicionalmente a vontade de todo ser racional na avaliação de suas máximas ou princípios, de tal modo que ocorra um autoquestionamento sobre a regra seguida na realização de determinada ação e se esta regra poderia ser seguida por todos, em todas as situações.

Contra o caráter prescritivo da filosofia kantiana, Arthur Schopenhauer, em *Sobre o Fundamento da Moral*, assinala que o discurso filosófico não tem aptidão para dizer ao homem o que deve ser feito ou evitado, sendo impossível pensarmos em uma voz que comanda, seja interna ou externa, a não ser por meio de ameaças ou promessas, de modo que uma ética, numa forma imperativa, provém, tal como assinala o autor, “inegavelmente só da moral teológica e, logo, do Decálogo”<sup>16</sup>. Neste sentido, cada dever é necessariamente condicionado ao castigo e a recompensa, o que revela a fragilidade de uma moral que estabeleça mandamentos, leis e obrigações. Valendo-se desta crítica, Nietzsche enfatiza, no capítulo intitulado “Dos

---

<sup>14</sup> FMC, BA 101.

<sup>15</sup> FMC, BA 52, 53.

<sup>16</sup> SFM, 2001, p.28.

preconceitos dos filósofos” de *Além do bem e do mal* (1886), que por longo tempo estivemos presos à questão da origem da vontade de verdade, até voltarmo-nos para uma questão ainda mais fundamental, a saber: o valor dessa verdade. Desta maneira, ao falar nos metafísicos, reporta-se à crença de Kant nas oposições de valores para sublinhar que este autor deriva a gênese das coisas de mais elevado valor do deus oculto e da ‘coisa em si’, o que revela um preconceituoso modo de julgar que perpassa todos seus procedimentos lógicos e culmina na supressão do “saber para encontrar lugar para a crença, e o dogmatismo da metafísica”<sup>17</sup>, o que representaria uma estratégia para instituir a moralidade e torná-la irrefutável.<sup>18</sup> Neste contexto, Nietzsche acusa Kant de defender manhosamente seus preconceitos sedimentados nas oposições de valores, como forma de atrair à sua oculta dialética e, consequentemente, desencaminhar ao imperativo supracitado, num espetáculo que “faz sorrir, a nós, de gosto exigente, que achamos não pouca graça em observar os truques sutis dos moralistas pregadores da moral”<sup>19</sup>. Neste caso, tal crítica ocorre porque para Nietzsche, assim como para Schopenhauer, as condições semânticas do imperativo categórico<sup>20</sup> se confundem com as exigências do cristianismo.<sup>21</sup> Entrementes, Nietzsche critica a descoberta kantiana, no homem, de uma faculdade para corações ávidos de devoção, qual seja: a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*, juízos que deveriam ser vistos como “uma aparência, que faz parte da ótica-de-perspectivas da vida”<sup>22</sup>, necessária para a conservação da

---

<sup>17</sup> CRP, B XXX.

<sup>18</sup> No entendimento de Nietzsche, como afirma Scarlett Marton, “Kant não hesitou em delimitar o campo de atuação da razão, excluindo de seu alcance o domínio moral, para torná-lo irrefutável, pois incompreensível” (2010, p.115).

<sup>19</sup> JGB/BM, § 5.

<sup>20</sup> De acordo com Érico de Oliveira, já na *Gaia Ciéncia* Nietzsche denunciava a intenção kantiana de promover o discurso popular ao patamar de fundamento metafísico: “- Kant quis demonstrar, de maneira chocante para ‘todo o mundo’ que ‘todo o mundo’ tem razão – eis a secreta pilharia dessa alma. Ele escreveu contra os eruditos, em favor do preconceito do povo, mas para eruditos, não para o povo” (FW/GC, § 193).

<sup>21</sup> OLIVEIRA, 2010, p.175.

<sup>22</sup> JGB/BM, § 11. Para este § 11 de Além do bem e do mal, utilizamos a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho encontrada no livro *Ensaios de filosofia ilustrada*, p.31-33.

essência de nossa espécie, mas que acaba objetivada na “impureza” transcendental do imperativo categórico<sup>23</sup>, tudo isso em um tempo, tal como assinala, “quando ainda não se sabia evitar de confundir ‘achar’ e ‘inventar’!<sup>24</sup>”

Neste contexto, Nietzsche assinala que a psicologia do final do século XIX não ousou descer às profundezas por estar presa a preconceitos morais que penetraram no mundo mais espiritual, tal como escreve:

A força dos preconceitos morais penetrou profundamente no mundo mais espiritual, aparentemente mais frio e mais livre de pressupostos - de maneira inevitavelmente nociva, ofuscante, deturpadora<sup>25</sup>.

Nesse sentido, a faculdade dos juízos sintéticos *a priori*, em consonância com as exigências do cristianismo, parecem incluir-se nestes preconceitos morais indicados por Nietzsche, uma vez ao mesmo tempo em que este *sacrifizio dell' intelletto* tornou as coisas mais cômodas e alegres para os corações necessitados de devoção e conservação, acabou contribuindo para que a psicologia do período se tornasse mais superficial, deixasse de ser o caminho para os problemas fundamentais e, consequentemente, perdesse o título de rainha das ciências.

Avançando nesta vereda encontramos, na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, mais uma referência à psicologia. Ali, após sugerir falta de valentia e de desejo de verdade nos “psicólogos ingleses”, Nietzsche assinala que estes microscopistas da alma estão

---

<sup>23</sup> Nesse sentido, Rubens Rodrigues Torres Filho assinala que para Nietzsche a questão é pensar “o transcendental como um desarraigamento da terra que não leve a enraizar-se em nenhum sobrenatural, um supra-sensível em que esse “supra” não indique nenhum lugar; não ceder às ilusões topológicas do pensamento objetivante que projeta espaços além do mundo ou, em suma, poder ler a palavra utopia em sua etimologia mais estrita (*ouk topos*); pensar o transcendental, literalmente , em sua ‘pureza’, sem nenhum ‘idealismo objetivo’, sem nenhum ‘imperativo categórico’[...]

(TORRES FILHO, 1987, p.49).

<sup>24</sup> TORRES FILHO, 1987, p.49.

<sup>25</sup> JGB/BM, § 23.

presos ao erro de buscar a fonte do conceito de “bom” não no *pathos* da distância, mas na oposição entre “egoísmo” e “não egoísmo”, uma oposição característica do instinto de rebanho que só viria a se impor à consciência humana depois de muito tempo, com a rebelião escrava na moral e o consequente declínio dos valores aristocráticos. Sobre este aspecto escreve Nietzsche:

É somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição “egoísta” e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana - é, para utilizar minha linguagem, o instinto de rebanho, que com ela toma finalmente a palavra (e as palavras). E mesmo então demora muito, até que esse instinto se torne senhor de maneira que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição (como ocorre, por exemplo, na Europa de hoje: nela, o preconceito que vê equivalência entre “moral”, “não egoísta” e “désinterésse” já predomina com a violência de uma “ideia fixa” ou doença do cérebro)<sup>26</sup>.

Por seu turno, a rebelião citada tem inicio quando o ressentimento, oriundo do ódio insatisfeito de seres privados da possibilidade de reação, torna-se criador de valores, a partir de um olhar que nega um mundo oposto e exterior ao seu, concebe seu inimigo como “mau” e pensa a si próprio como “bom”, tal como escreve Nietzsche:

[...] já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” - e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que estabelece valores - este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si - é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto - sua ação é no fundo reação<sup>27</sup>.

Nesse sentido, o homem do ressentimento é caracterizado por não ser franco nem honesto consigo, “ele entende de silêncio, de não esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da

---

<sup>26</sup> GM/GM I, § 2.

<sup>27</sup> GM/GM I, § 10.

humilhação própria<sup>28</sup>”, desse modo, em maior escala, uma raça de tais homens resultará necessariamente mais inteligente do que qualquer raça nobre e venerará muito mais a inteligência, uma vez que nela está sua condição de existência de primeira ordem. Em contrapartida, no homem nobre<sup>29</sup> primeiro e de forma espontânea é concebida, de dentro de si, a noção básica de “bom” e só depois é criada uma representação de “ruim”, ou seja, este homem busca seu oposto apenas para dizer “sim” a si. Nesta perspectiva, sua felicidade está condicionada a ação, uma vez que em primeiro plano está à honestidade consigo. No nobre há um excesso de forças plásticas propiciadoras do esquecimento, de modo que ele não consegue levar a sério por muito tempo seus inimigos e por isso reclama-os para si, assim como também reclama o perigo, por ser possuidor de certa imprudência, valente precipitação e entender que tanto nos inimigos como no perigo reside a possibilidade de sua distinção, portanto, dadas estas características, mesmo que no homem nobre apareça o ressentimento, ele não será por este envenenado devido a sua postura ativa<sup>30</sup>.

Nesse contexto, ao pensar a origem do “bom” a partir da perspectiva do ressentido, Nietzsche enfatiza a impotência deste homem que exige da força que ela não queira dominar, vencer e subjugar, ou seja, que não se expresse como força. Deste modo, evidencia-se uma aversão à força e sua expressão, como se por trás do homem nobre houvesse uma liberdade para expressar ou não a sua força, o que possibilita que a fraqueza seja interpretada como liberdade e seu ser assim como mérito, raciocínio motivado por um instinto de autoconservação, no entanto, não existe tal liberdade, “não

---

<sup>28</sup> GM/GM I, § 10.

<sup>29</sup> Oswaldo Giacóia Junior destaca que a diferenciação moral nobre X moral escrava está fundamentada em outra distinção, a saber, ação X reação, que por sua vez introduz o par de opostos forte e fraco, complementar a ativo e reativo, nobre e escravo (2001, p.79s).

<sup>30</sup> De acordo com Marco Brusotti: “a diferença específica quanto ao forte consiste, assim, (1) no fato de que nele o ressentimento não necessariamente se apresenta e ainda (2) no fato de que, mesmo que o ressentimento advenha, o forte está em condições de reagir imediata e completamente. O fraco [...] não está em condições de reagir, já o forte nem mesmo tem essa necessidade” (2010, p.380).

existe ‘ser’ por trás do fazer, do atuar, do devir; ‘o agente’ é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo<sup>31</sup>”. Na verdade, é bastante ardiloso que o homem do ressentimento cultive a crença de que a ave de rapina é livre para ser ovelha, porque, desta forma, responsabiliza o nobre pela expressão de sua força, o que justifica que o oprimido, pisoteado e ultrajado seja “bom” como todo aquele que não ultraja, não fere, não promove acerto algum de contas. Neste sentido, ganha relevo a defesa de uma vida vivida na sombra e a mínima exploração das possibilidades da própria vida, com a justificativa de que viver assim representa paciência, humildade e, em última palavra, bondade, contudo, isto nada mais significa do que uma confissão: “nós, fracos, somos realmente fracos; convém que não façamos nada para o qual não somos fortes o bastante<sup>32</sup>”, assim, graças a uma profunda desonestidade consigo, a fraqueza dos fracos passou a ser vista como algo desejado, voluntário, escolhido, ou seja, a impotência disfarçou-se de virtude que cala, renuncia e espera.

O presente artigo partiu do texto de Nietzsche para chegar a elementos indicados pelo autor que contribuíram para que a psicologia do final do século XIX tenha deixado de ser reconhecida como “rainha das ciências”. Assim, entendemos que contribuem para a superficialidade desta psicologia, tanto o *sacrifizio dell' intelletto* promovido por Kant, que culmina com a validação dos juízos sintéticos *a priori*, como a atuação dos psicólogos ingleses, regulada por uma oposição característica do instinto de rebanho que viria a se impor à consciência humana com a rebelião escrava na moral.

### Referências:

ALMEIDA, G. A. “Liberdade e moralidade segundo Kant”. In: **Analytica** vol. 2, n.1, 1997, p.175–202.

BECKENKAMP, J. “O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia crítica kantiana”. In: **Kant e-prints**. Campinas, Série 2, v. 1, n.1, jan.-jun. 2006, p.31-56.

---

<sup>31</sup> GM/GM, § 13.

<sup>32</sup> GM/GM, § 13.

BRUSOTTI, M. “Ressentimento e vontade de nada”. In: **Cadernos Nietzsche**, Trad. de Ernani Chaves. São Paulo: Editora GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, v. 8, 2000, p.3-34.

OLIVEIRA, É. A. M. “A crítica de Nietzsche à moral kantiana: por um moral mínima”. In: **Cadernos Nietzsche**. São Paulo: Editora GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, v. 27, 2010.

GIACÓIA JÚNIOR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5.ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

MARTON, S. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas**. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; posfácio de Antônio Cândido. - 3º ed. – São Paulo: Nova Cultural, 1983 [Os Pensadores].

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal**. Trad. de Paulo Cesar de Sousa. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da Moral – Uma polêmica**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. de Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo: 2006.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TORRES FILHO, R. R. **Ensaios de filosofia ilustrada**. São Paulo:  
Brasiliense, 1987.

# A crítica de Nietzsche ao modelo acético Schopenhauriano: dentro do projeto de questionamento dos valores

*Gabriel Heidrich Medeiros*<sup>1</sup>

No prefácio da genealogia da moral temos uma amostra da importância que Nietzsche dava ao seu oponente, colocando-o como o principal empecilho para a sua tarefa de questionamento dos valores<sup>2</sup>. Schopenhahuer procurava mostrar que o fundamento da moral está na disposição compassiva. Deste modo o sentimento da compaixão é a base de todo o agir moral e que “caminha ao passo contrário”, por exemplo, do egoísmo.

Apesar desta colocação feita por Nietzsche no prefácio da genealogia da moral de que Schopenhauer seria o seu principal oponente dentro do projeto de questionamento dos valores, ainda assim ele só levanta considerações sobre o seu mestre, na terceira dissertação da obra. Sendo que a problemática entre bom e mau e bom e ruim e sobre a má consciência serão tratados nas duas primeiras dissertações do livro. Schopenhauer só aparece na terceira parte da obra, quando o autor irá tratar da ascese. Ainda que o filósofo não esteja trabalhando nesta parte diretamente sobre o problema da moral, ainda assim podemos coligar a ascese com um tipo de moral ao qual Nietzsche critica.

---

<sup>1</sup> PPG Filosofia UFPel.

<sup>2</sup> “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca a origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do valor da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer, ao qual aquele livro, a paixão e a secreta oposição daquele livro se dirigem, como a um contemporâneo” (NIETZSCHE, 2007, p.11).

Schopenhauer é o oponente filosófico da terceira dissertação<sup>3</sup>, contudo ele é utilizado primeiramente como uma lente de aumento para demonstrar um ideal vencedor dentro da história. Trata-se de um filósofo, que se rendeu ao ideal ascético, e que segundo Nietzsche, toda a filosofia também o realizou. Daí a generalização, ou seja, Schopenhauer sendo pensado como o representante da filosofia. Nesta parte do livro Nietzsche, ainda não tem uma crítica propriamente dita à filosofia de Schopenhauer, mas um uso da mesma, que não remete-se ao personagem histórico, pois o ultrapassa. Nietzsche utiliza-se do seu antigo mestre, justamente como um exemplo, como uma poderosa lente de aumento em que a miséria de um tipo de homem é mostrada. Schopenhauer é o exemplo de como ganha corpo, o ideal ascético dentro da filosofia. Schopenhauer ainda não é criticado, mas, sim, certa perspectiva do ideal que ele defende.

Temos então que compreender o ideal Ascético. Ele pode ser visto de duas maneiras, como um meio para a elevação do indivíduo, ou com uma maneira de justificar os débeis. A ascese em primeiro lugar é o exercício de negação do prazer e até mesmo de algumas necessidades que não são essências para o indivíduo. Por exemplo, a castidade é uma das características mais conhecidas dos hábitos ascéticos. Este fim se justificaria tendo em vista a meta, da busca de bens espirituais. Na primeira interpretação, podemos dizer que um indivíduo que aspire a metas mais elevadas, precisa afastar-se do desejo por pequenas satisfações. O ascético deve renunciar voluntariamente estas satisfações e partir para a ‘solidão do deserto (nada)’. Esta é uma condição para alcançar bens mais elevados, uma vez que com falta de disciplina não se é possível chegar a metas mais altas “A falta de disciplina: no futuro se necessitará de muito ascetismo para fortalecer a vontade, para renunciar voluntariamente<sup>4</sup>”. Não é por desgosto dos prazeres encontrados no cotidiano que estes espíritos mais elevados<sup>5</sup> os negam,

---

<sup>3</sup> Conforme Paschoal nos parágrafos da genealogia da moral “Nietzsche passa à questão do significado de ideais ascéticos para os filósofos, analisando novamente um caso particular: Schopenhauer, e continuando também a colocar o ideal do cristianismo em foco por meio da referência à castidade” (2003, p.148).

<sup>4</sup> KGW/NF-1887, 9 [33].

<sup>5</sup> NIETZSCHE, 2007, p.87.

mas sim pela meta de bens ainda mais superiores<sup>6</sup>.Já em um segundo momento a ascese é utilizada, pelos débeis como meio para justificar a sua fraqueza. Eles renegam os prazeres cotidianos, apenas para fundamentar as suas fraquezas como virtudes, estes defeitos são o meio para metas, presentes no além.

Devemos atentar então para estas duas formas com que o ideal ascético se apresenta. Na terceira dissertação da genealogia da moral, Nietzsche trata das formas de ascese encontradas em vários tipos, no artista, filósofo, sacerdote ascético e no cientista. Não é por mera coincidência que o autor trata primeiramente da ascese na arte, para depois adentrar na forma como se manifesta na filosofia. Schopenhauer é o representante da filosofia e ele possui uma forma peculiar de pensar a estética. Segundo o filósofo pessimista, a contemplação estética deveria ser desinteressada<sup>7</sup>. Isso já é contraditório, pois para Schopenhauer é através dela que se chega a um quietivo da vontade<sup>8</sup>. Por meio desta contemplação é que se alcança um estado, em que os estímulos sexuais são barrados, e se chega então a um estado superior. Este estado é o nada, e a arte é apenas um dos meios para se chegar a ele.

Não são apenas aqueles que procuram uma elevação de espírito, que buscam a reclusão ascética. Também os débeis procuram a ascese. Seguem eles por sua vez o ideal de imparcialidade e de verdade objetiva (que não possuem em realidade, pois a sua busca é interessada). Para firmar as suas teses, procuram eles a verdade no mundo do além, que esta longe do vir a ser. Assim o mundo ‘real’ se torna uma fábula, a verdade está apenas no além. Com a fixação da verdade ocorre a “falsificação de moedas”, ou seja, os valores são

---

<sup>6</sup> Nessa interpretação, o ascetismo, assim como a moral em geral, é parte de uma afirmação do homem e da vida. Cfr. PASCHOAL, 2003, p.151.

<sup>7</sup> Conforme Paschoal, Schopenhauer pensaria kantianamente a estética, ou seja, como uma apreciação desinteressada. Em contraposição ao modelo defendido por Stendhal, em que esta apreciação possui o interesse da busca pela felicidade. Contudo conforme o comentador Schopenhauer não consegue ser totalmente fiel a Kant, um vez quer há um interesse na contemplação, que é a busca pelo quietivo da vontade encontrado no nada (2003, p.149).

<sup>8</sup> Existem outras maneiras para se chegar a este objetivo.

modificados. Schopenhauer como todo o filósofo também buscou a ascese como elevação de espírito, mas nele já operava, essa força motriz oculta e inquestionável, o da busca pela verdade, a qualquer preço. Esta é, pois a meta da ascese Schopenhaueriana, que é semelhante a dos débeis, pois, procura sair do horror do vir a ser para alcançar o “mundo superior” eterno e imutável. Esse ideal pela busca pela verdade, a qualquer custo, por mais horrível que ela seja seguida por Schopenhauer possui uma ligação com a tradição cristã.

A questão do ascetismo não se manifesta somente na filosofia, mas possui outras fontes como, por exemplo, o cristianismo. A compreensão de mundo feita pelo cristianismo teve uma influência ampla. A crença em um “mundo do além” remete que o mundo sensível é falso. Mas esta crença em um além e no descredito neste mundo “carnal”, só é possível através de uma ampla valoração do ideal de veracidade. A verdade como algo que deveria ser pensada, como superior a mentira, pois, leva a crença neste mundo do além. Uma vez que o mundo sensível não é uma fonte totalmente confiável de um saber eterno imutável e isento de dúvidas, pois, está em constante mudança. Assim a busca pela verdade leva o homem à crença em um além.

A constante confiança no ideal de verdade por muito tempo manteve o cristianismo instável e assim ele pode influenciar todo o globo. Deste ideal se baseia a moral cristã e é o principal elemento da sua forma de valorar. O mentiroso é visto com descredito, pois, se trata de alguém a que não se pode confiar. Assim a moral está ligada à veracidade e à verdade estão interligadas com a moral. Pois deste modo sendo o cristianismo o retentor da verdade, a única moral verdadeira seria a cristã que está no mundo do além. Mas para Nietzsche a verdade não é a questão mais importante quando ele se questiona sobre a moral. Conforme Nietzsche;

[...] a questão dos valores é *mais fundamental* que a questão da certeza: esta última só se torna séria sob a condição de que a questão do valor já tenha encontrado resposta<sup>9</sup>.

Deste modo Nietzsche não está preocupado com a certeza de um juízo, mas sim com o valor que este possui. Os próprios juízos ditos verdadeiros possuem um determinado valor na economia da vida. Mas para o cristianismo as coisas só possuem valor quando são verdadeiras, por exemplo, a sua moral possui valor por que é a ‘verdadeira forma correta de conduta’. Não por que possui um valor precioso para a economia da vida.

Existe uma aparente semelhança entre a ascese cristã com a de Schopenhauer. Emborra Schopenhauer seja conforme Nietzsche o primeiro ateu completo da história<sup>10</sup>, Justamente pelo seu repúdio a ideia de que o mundo seja organizado, por uma inteligência divina. Ainda assim o filósofo pessimista está indiretamente em conformidade, com os valores morais do cristianismo e com o ideal de verdade<sup>11</sup>, Nas palavras de Nietzsche;

O grau de segurança, no que diz respeito à perfeição dos valores supremos era tão grande que os filósofos partiam dali com uma *certeza absoluta a priori*: ‘Deus’ na cúpula como a verdade *dada*. ‘tornar-se igual a Deus’, ‘fundir-se com Deus’ - Tem sido durante milênios os desejos mais ingênuos e convincentes [...]. Schopenhauer que não queria que fosse assim teve a necessidade de pensar este fundamento metafísico

---

<sup>9</sup> NIETZSCHE, KGW/NF-1886, 7 [49].

<sup>10</sup> NIETZSCHE, 1983, p.220.

<sup>11</sup> Nietzsche trabalha com o registro de afetos. Cfr. WOTLING, 2011, p.11. Segundo Nietzsche a vontade de buscar a verdade a todo o custo esta ligada ao cristianismo. Foi através de milênios de ostentação deste ideal que o seu oposto foi repudiado. Mesmo o ateísmo está ligado a este ideal. Esse ideal está vinculado a moralidade cristã, que se traduz em conhecimento. Uma vez que se encontra problemas tanto nos dogmas cristãos como em qualquer princípio vinculado a este ideal, tem-se a descrença tanto na veracidade, como na moral advinda de tais princípios. Segundo Nietzsche este problema surge não só quando se encontram incoerências dentro de um sistema, mas principalmente quando se toma consciência do questionamento da vontade de verdade, ou seja, por que a verdade e não o erro? Parte-se agora para a avaliação não da verdade de algo, mas sim sobre o seu valor (2007, p.147s).

como oposto ao ideal, como ‘vontade má e cega’: deste modo podia ser ‘o que aparece’, o que se revela no mundo fenomênico. Mas mesmo assim não abandonou a incondicionalidade do ideal - apenas se esquivou furtivamente<sup>12</sup>.

Contudo a ascse cristã não é a progenitora de todos os modelos ascéticos (com seus defeitos e qualidades):

O ascetismo não é específico no cristianismo: isto foi mal compreendido por Schopenhauer: Simplesmente penetra no cristianismo: Em toda parte onde havia ascetas, inclusive no cristianismo<sup>13</sup>.

O mal que o cristianismo carrega não está em si mesmo, mas veio de fora. O cristianismo *hipocondríaco* surge pela falta de capacidade de defesa do próprio cristianismo. São decadentes, não por que possuem a decadência em si mesmo, mas uma vez afetados por ela espalham-na em tudo o que atingem<sup>14</sup>.

A origem do ascetismo dos débeis deve ser buscada em fontes anteriores ao cristianismo, pois este foi apenas o móbil, com que a doença<sup>15</sup> ganhou força e espaço para depois infectar até mesmo filósofos com o seu ideal. Atentemos que ideal não é o mesmo a acesse, pois esta ultima é um exercício para se atingir uma meta, e não a meta mesma. Quando se fala de ideal acético, se trata da própria acesse tornar-se a meta do agir e não mais o meio. O problema surge para Nietzsche quando estes ideais se sobrepõem a própria vida. Mesmo estando à vida em descredito, ainda assim o homem sempre necessitará de uma finalidade<sup>16</sup> para a sua existência, que pode não estar em acordo com os impulsos vitalícios.

---

<sup>12</sup> KGW/NF-1887, 10 [150].

<sup>13</sup> KGW/NF-1887, 10 [96].

<sup>14</sup> KGW/NF-1887, 10 [96].

<sup>15</sup> A doença aqui demonstrada é o niilismo, que apresentasse com um declínio de forças, uma ‘doença da vontade’, que frente à perda de sentido, nada mais quer (KGW/NF-1887, 9 [35]).

<sup>16</sup> “querer o nada a nada querer” (NIETZSCHE, GM III, 1).

A meta final na própria ascese nos leva ao nada. Schopenhauer é entendido por Nietzsche como o filósofo que caracteriza a idade do animalismo<sup>17</sup>.

Infelizmente Nietzsche só utilizou este termo uma vez em toda a obra, por isso ficamos com um espaço para a especulação, quanto ao que o filósofo quis dizer com isso. Apontamos que Nietzsche quis dar a entender, que Schopenhauer seria o pensador que melhor demonstrou a causalidade fisiológica do homem, como um animal. Schopenhauer desenha uma imagem do homem como um ser completamente determinado dentro do fenômeno. Ele não possui metas nem conscientes, ou inconscientes<sup>18</sup>. Neste sentido o homem é um ser como qualquer outro animal, mas com o acréscimo da consciência.

Esse animalismo é segundo Nietzsche a característica básica do século XIX. Nas palavras do filósofo:

O século XIX é o *mais animal*, mais subterrâneo, *mais feio*, mais realista, mais plebeu, e precisamente o ‘melhor’, ‘mais honesto’, mais submetido a ‘realidade’ de todo o tipo, *mais verdadeiro*, sem nenhuma dúvida: *mais natural*; porém débil de vontade, mas triste e de obscura concupiscência, mas fatalista. Sem respeito nem estima ante a ‘razão’ nem ante ‘coração’; profundamente convencido do domínio dos apetites (Schopenhauer dizia <<vontade>>; mas nada é mais característico da sua filosofia que a falta de vontade, a absoluta negação do autêntico *querer*) incluindo a redução da moral a um instinto (‘compaixão’)<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> KGW /NF-1887, 9 [178]. Nietzsche caracteriza Schopenhauer como um filósofo que coloca os afetos na frente da razão (KGW/NF-1887, 9 [119]). Mas modifica a forma com que estes afetos predominantes são caracterizados. Em (KGW/NF-1887, 9 [74]) ele caracterizava Schopenhauer como um sentimentalista, mas em (KGW/NF-1887, 9 [178]), já o caracterizava como um defensor do animalismo, deixando o título de filósofo do sentimentalismo para Rousseau.

<sup>18</sup> Diferente de Darwin que coloca a finalidade da existência na própria sobrevivência (KGW/NF-1886, 7 [25]), Schopenhauer, dentro da determinação do fenômeno, não adiciona nenhuma finalidade última para todo o acontecer no fenômeno.

<sup>19</sup> KGW/NF-1887, 9[178].

Apesar de a compaixão ser um instinto, como coloca Nietzsche, ainda assim a sua valoração, não possui raízes naturais, mas se trata em realidade da interpretação feita pela cristandade do mundo e da vida<sup>20</sup>. Mas a valoração de impulsos débeis não possui a sua causa necessariamente no cristianismo, mas em um tipo ascético, que julga o mundo sob a perspectiva da sua própria ascese. “Sob a preção da *moral ascética* altruísta teria que se mal entender precisamente os afetos do amor, da bondade, e da compaixão”<sup>21</sup>.

O asceta mesmo quando coloca a sua meta na sua própria negação do mundo terreno, ainda assim possui interesse em sua ação. Tendo em vista a perspectiva de Nietzsche, sobre a valoração da vida como critério externo para avaliar uma filosofia<sup>22</sup>. Neste sentido fica claro a sua oposição a Schopenhauer;

Ao redor da mesma época comprehendi que meu instinto rendia ao contrario que o de Schopenhauer: A uma justificação da vida, incluindo no que ela tem de mais terrível, mais equivoco e mais mentiroso: - para ter em minhas mãos a fórmula ‘dionisiaca’ (- que o ‘ser-em-si-das-coisas’ tenha que ser necessariamente bom, bem-aventurado, verdadeiro, uno, contra isso a interpretação de Schopenhauer do em-si como vontade era o passo essencial: mas não sabia *divinizar* essa vontade, pois foi capturado pelo ideal moral Cristiano. Schopenhauer estava a tal ponto sob a dominação dos valores cristianos que uma vez que a coisa em si não era ‘Deus’, teria que ser má, estúpida, absolutamente reprovável. Não comprehendeu que pode haver infinitos modos de poder-ser-outro, incluindo-poder-ser-Deus<sup>23</sup>.

Apesar de ser um ateu Schopenhauer está intimamente ligado ao ideal cristão. Nietzsche como genealogista, não irá mais se questionar

---

<sup>20</sup> KGW/NF-1888, 14 [156].

<sup>21</sup> KGW/NF-1887, 10 [128].

<sup>22</sup> Wotilng nos esclarece o posicionamento do conceito de vida em Nietzsche “Seria mais correto dizer que seu pensamento é uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida” (2011, p.59).

<sup>23</sup> KGW/NF-1887, 9 [42].

sobre a veracidade destes valores, mas sim sobre o seu valor, tendo como pano de fundo a vida.

### Referências:

D'LORIO, Paolo (ed.). **Nietzsche Source**. Disponível em:<[www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org)> Acessado em 06.10.13.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. **Para além de bem e mal**. Tradução: Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **A genealogia da moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos póstumos** (1885-1889) v.4. Madrid: Tecnos, 2008.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2003.

WOLTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

# Como unir “liberdade da vontade” e necessidade: uma investigação do problema da liberdade no pensamento de Nietzsche

Leonardo Camacho de Oliveira<sup>1</sup>

O problema da liberdade, que motiva a presente pesquisa, infelizmente, quase não é abordado diretamente na obra nietzschiana, de modo que novamente somos obrigados a “escavar” as críticas e escritos referentes a outras temáticas em busca de indícios de um tratamento do problema da liberdade. Cabe também salientar que o excuso ora apresentado é parte de uma pesquisa maior que pretende analisar o problema da liberdade nos escritos do período 1886 – 1889; de modo que no momento nos limitamos à analisá-lo nas obras *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*<sup>2</sup>.

## I.

Antes de abordar a questão determinismo X liberdade gostaríamos de abordar a questão de se Nietzsche realmente afirma um determinismo; temos consciência do caráter polissêmico que o termo “determinismo” assume na história da filosofia e, sobretudo, relativamente aos atuais debates concernentes ao problema da liberdade. De tal modo que vemos como importante deixar as claras qual sentido atribuiremos ao termo para os fins de nosso trabalho.

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

<sup>2</sup> Doravante BM e GM, respectivamente. Também utilizaremos passagens do livro V da *Gaia ciência* (doravante GC), visto que este livro só foi escrito e acrescentado à obra, que data originalmente de 1882, em 1887, estando, por isso, no mesmo contexto de pensamento que BM e GM.

Com efeito, entendemos por determinismo<sup>3</sup> a afirmação que dado um determinado estado de coisas só há um estado de coisas posterior possível; por exemplo, dado um determinado sujeito em uma determinada interação com o exterior teremos apenas um curso de ação possível. Essa conceituação de determinismo com a qual operaremos é, consequentemente, incompatível com a existência de eventos contingentes, ou seja, eventos que dado um estado de coisas podem ocorrer como podem não ocorrer; segundo nosso conceito de determinismo, dado um estado coisas só há um curso possível de acontecimentos posteriores. Nossa intenção, não obstante, é verificar, através de uma análise dos escritos nietzschianos do período já delimitado, se há uma defesa de um determinismo nestes moldes.

Não obstante, não encontramos na obra de Nietzsche uma abordagem direta de definitiva com relação ao determinismo, de tal sorte que nos utilizaremos da estratégia de buscar indícios sobre um posicionamento a esse respeito e esperamos que com a somatória desses indícios vejamos capazes de afirmar se o pensador endossa ou não uma visão determinista do acontecer.

Existe na obra nietzschiana uma cosmovisão centrada na noção de causalidade da vontade<sup>4</sup>, a qual se estende por todo o existente, de

---

<sup>3</sup> Nossa formulação é compatível com o determinismo apresentado no experimento mental conhecido como “o demônio de Laplace”. Pierre Simon Laplace (1759 – 1827) matemático francês tornou-se célebre ao apresentar um experimento mental de um intelecto capaz de conhecer o futuro: “Um intelecto que, em dado momento, conhecesse todas as forças que dirigem a natureza e todas as posições de todos os itens dos quais a natureza é composta, se este intelecto também fosse vasto o suficiente para analisar essas informações, compreenderia numa única fórmula os movimentos dos maiores corpos do universo e os do menor átomo; para tal intelecto nada seria incerto e o futuro, assim como o passado, seria presente perante seus olhos” (HOEFER, 2010, p.4).

<sup>4</sup> A apresentação desta noção de causalidade da vontade aparece no § 36 de BM, juntamente com a apresentação da cosmologia da vontade de poder. Esta cosmologia caracteriza-se por ser monista, sendo a multiplicidade contemplada apenas por diferenças de grau, qualitativas; e a qualidade única, presente em todo o existir, é a busca por poder/potência/domínio; devido ao fato de esta qualidade única fomentar uma luta constante, na efetividade se processa um eterno vir-a-ser, no qual se alternam concerto e ruptura através de relações de mando e obediência; a pluralidade que Nietzsche afirma é a pluralidade de “vontades de poder”, ou seja, forças que buscam

modo que qualquer evento será resultado dessa causalidade e, talvez, em se especulando com base no texto, será *determinado* por essa causalidade. Ora, se toda a relação entre vontades está conectada a uma mesma causalidade, a hipótese de que esta cosmovisão seja determinista é, ao menos, verossímil; se afirmarmos que de uma determinada relação de vontades só um resultado possível pode advir. Não obstante, não há uma afirmação textual desse determinismo da causalidade da vontade; podemos encontrar mesmo passagens que tornam dúvida uma tal leitura. É o caso do § 200 de BM, no qual Nietzsche está trabalhando a noção de um homem “mestiço”, ou seja, que concentra no interior de si impulsos contraditórios; diante de tal quadro o pensador apresenta duas possibilidades: a regra, que confirma um homem fraco e que deseja apenas o repouso e fim do conflito interno que o define, e a exceção, na qual esse homem vê na própria contradição um “estímulo de vida *mais*”. O curioso e relevante para nós nesse ponto é que ambos surgem de um mesmo contexto: “Eles surgem precisamente nas épocas em que avulta aquele tipo mais fraco, que aspira ao repouso: os dois tipos estão relacionados e se originam das mesmas causas<sup>5</sup>”. Essa afirmação poderia servir para inviabilizar uma leitura determinista da causalidade da vontade, pois o § parece afirmar a existência de um evento contingente, uma vez que dadas as mesmas causas (dado o mesmo estado de coisas) qualquer um dos dois tipos podem advir. No entanto, a passagem do § 200 situa-se no capítulo quinto de BM, estando distante das afirmações cosmológicas mais fortes dos capítulos iniciais, bem como a causalidade nele é apenas mencionada e não está no centro das atenções do §. Isso poderia nos levar a uma relativização da afirmação do § 200, contudo, o certo é que a questão do determinismo, levando-se em conta apenas BM não é dotada de

---

dominar umas as outras, de modo que a causalidade da vontade é representada pela relação entre as forças em uma dinâmica global, uma ordenação de forças leva a uma outra ordenação em momento posterior, sendo que todos os acontecimentos estão interconectados enquanto relações de forças. Para adotar tal visão da cosmologia de Nietzsche, além da leitura do § 36 de BM, endossamos as interpretações de Scarlett Marton e Wolfgang Müller-Lauter, respectivamente em *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* e *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*.

<sup>5</sup> BM § 200.

respostas definitivas, que nos permitam recusar ou defender um determinismo.

A GM, no entanto, nos ajuda a reforçar os indícios de determinismo, que são fracos em BM, sobretudo, por meio da seguinte passagem: “Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força<sup>6</sup>”. Grosso modo, o que a passagem nos diz é que uma força, ou uma ordenação de forças (um “sujeito”), é incapaz de se expressar de forma contrária ao que ela é<sup>7</sup>. Ora, parece adequado pensarmos que dada uma determinada configuração de forças, relacionando-se de uma determinada forma com o fluxo global de forças, só pode haver um curso possível de acontecer; se aceitarmos que a passagem endossa tal quadro, então, de fato, parece ser a cosmologia da vontade de poder, uma cosmologia determinista. Nesse ponto, contribui o § 360 da GC, no qual Nietzsche apresenta uma confusão normalmente feita com relação a duas causas, a causa do agir (provocada pelo acúmulo de forças) e a causa do agir em uma determinada direção (que seria um mero fator desencadeante), a essa segunda foi, tradicionalmente, dada maior ênfase ao se interpretá-la como finalidade; o pensador, não obstante, mostra que ela é mero acaso, e questiona mesmo a existência de uma força diretiva, ou de um piloto para o agir:

O “objetivo”, o “fim”, não seria frequentemente um pretexto embelezador, um posterior fechar de olhos da vaidade, que não quer admitir que o barco *segue* a corrente na qual

---

<sup>6</sup> GM I § 13.

<sup>7</sup> Tal posição apresentada na GM também pode ser vista no CI, lá o pensador afirma: “primeiro exemplo de minha ‘transvaloração de todos os valores’: um ser que vingou, um ‘feliz’, tem de realizar certas ações e receia instintivamente outras, ele carrega a ordem que representa fisiologicamente para as suas relações com as pessoas e as coisas” (CI, VI, § 2). Além de reforçar a posição de GM, pois este ser que vingou não possui possibilidade alternativa de se comportar diferentemente, a passagem citada ilustra que tal postura permanece nos escritos de 1888 e em consonância com o projeto da transvaloração de todos os valores.

fortuitamente caiu? Que ele “quer” ir para lá porque – *tem* de ir? Que ele tem uma direção, mas não – um piloto?<sup>8</sup>.

A passagem citada reforça a afirmação feita na GM de que uma força só pode se expressar enquanto força, pois mostra que o pretenso “objetivo” de uma ação é apenas um adereço, acrescentado à ação posteriormente, em razão da vaidade, vaidade que se recusa a aceitar esse grau de determinismo e inventa um piloto para tal ação. Essa inversão na relação de uma ação e seu objetivo, sendo a primeira anterior ao segundo, fortalece uma noção de determinismo no pensamento nietzschiano.

Ainda na GM temos outro § sugestivo:

De modo não diferente de Spinoza durante milênios os malfeiteiros alcançados pelo castigo pensaram a respeito de sua “falta”: “algo aqui saiu errado”, e *não*: “eu não deveria ter feito isso” – eles se submetiam ao castigo como alguém se submete a uma doença, a uma desgraça ou à morte, com aquele impávido fatalismo sem revolta, em virtude do qual os russos, por exemplo, ainda hoje têm vantagem sobre nós, ocidentais, no trato com a vida<sup>9</sup>.

Embora a postura do “fatalismo sem revolta” não esteja sendo apresentada como tese nietzschiana, mas como descrição de uma postura historicamente situada; ao afirmar que os russos, que partilham de tal fatalismo, possuem vantagem no trato com a vida, o pensador se compromete, ao menos, com a afirmação de que tal postura é mais adequada à vida, em comparação com a postura ocidental, a qual sabemos ser caracterizada pela defesa da liberdade absoluta na visão de Nietzsche. Com efeito, isso nos permite pensar que se o fatalismo é melhor no trato com a vida que o libertarianismo, tal se deve ao fato de o mundo ser determinístico. Ainda que essa conclusão seja nossa e não de Nietzsche, somada aos demais indícios de uma cosmologia determinista, a visão do mundo

---

<sup>8</sup> GC § 360.

<sup>9</sup> GM II § 15.

como vontade de poder ser determinista ganha força e se mostra como sólida hipótese de leitura da cosmovisão nietzschiana.

## II.

Neste segundo momento passamos a uma busca pelos indícios que podem contribuir na resposta ao problema da liberdade, propriamente, no pensamento de Nietzsche. O primeiro indício a ser trabalhado está presente no § 19, lembremos que lá Nietzsche se voltava contra o preconceito de uma vontade simples e nos apresentava toda uma dinâmica pulsional interna presente no ato de vontade, mostrando que a mesma não possui simplicidade alguma. O ponto que nos interessa aqui é que ao apresentar tal dinâmica o filósofo nos explica incidentalmente o que é a “liberdade da vontade”, sendo ela uma identificação do sujeito com a parcela de si que ordena, que comanda: “O que é chamado “liberdade da vontade”<sup>10</sup> é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem de obedecer: ‘eu sou livre, ‘ele’ tem de obedecer’”<sup>11</sup>. Logo adiante no § a “liberdade da vontade” volta a ser tratada com mais vagar:

[...] liberdade da vontade” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer nos instrumentos executivos bem sucedidos, as “subvontades” ou sub-almas – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L'effet c'est moi* [O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> Preferimos alterar a tradução de Paulo César Souza, que traduz *Freiheit des Willens* por livre-arbítrio, para liberdade da vontade, devido ao fato de, incialmente, manter uma maior literalidade da tradução, bem como pelo fato de tal termo manter uma maior unidade temática do §, afinal o tema central é a vontade.

<sup>11</sup> BM §19.

<sup>12</sup> BM § 19.

Vemos que Nietzsche não ataca propriamente a noção de “liberdade da vontade”, mas vai resignificá-la levando em conta sua interpretação do mundo. Ora, o sentimento que se atribuía tradicionalmente a uma faculdade de ter o total controle sobre si, a tal ponto de possuir uma vontade livre, ou seja, um querer livre de qualquer determinação interna ou externa é, na verdade, resultante de somadas ilusões do querente. Quando ele afirma “eu sou livre”, primeiro ignora que o seu “eu” se trata de uma estrutura social de muitas almas e, em segundo lugar, ignora que dentro de si, ainda que haja uma parte que comanda, com a qual ele se identifica, há também uma parte que é comandada. Com efeito, como visto anteriormente, num ato de vontade sensações são produzidas, repercutindo no todo, tanto provenientes da parte que comanda, quanto da parte que obedece, de modo que a “liberdade da vontade”, nada mais é do que esse multiforme estado de prazer gerado pela identificação do querente com a parte que comanda. Em outras palavras, há uma identificação com os impulsos dominantes desse sujeito querente, o qual desfruta da sensação de sucesso ao subjugar resistências, olvidando que essas resistências mesmas estão também no interior do seu “ser”.

Já no § 21 Nietzsche vai criticar diretamente a noção tradicional de “liberdade da vontade”, apresentando-a como autocontradição motivada pelo anseio do “sujeito” de carregar e responsabilidade última pelas próprias ações:

A *causa sui* [causa de si mesmo] é a maior autocontradição até agora imaginada, uma espécie de violentação e desnatureza lógica: mas o extravagante orgulho do homem conseguiu se enredar, de maneira profunda e terrível, precisamente nesse absurdo. O anseio de “liberdade da vontade”, na superlativa acepção metafísica que infelizmente persiste nos semi-educados, o anseio de carregar a responsabilidade última pelas próprias ações, dela desobrigando Deus, mundo, ancestrais, acaso, sociedade, é nada menos que o de ser justamente essa *causa sui* e, com uma temeridade própria do Barão de

Münchhausen, arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência<sup>13</sup>.

Na passagem citada, Nietzsche vai mostrar a relação entre a “liberdade da vontade” e a pretensão do sujeito em ser *causa sui*, pois ao se arrogar tal liberdade o sujeito vai se colocar como causa única de suas ações. Ora, para ser causa completa e suficiente do seu agir o próprio sujeito não pode ser causado por algo externo a ele, de modo que para se arrogar essa “liberdade da vontade” o sujeito deve também se colocar como causa de si próprio. Contudo, tal noção de ser *causa sui* é absurda, pois o sujeito é também causado, ou influenciado, pelo mundo e a atitude de se separar completamente do mundo para que ele e só ele seja causa de si mesmo é um disparate comparável a “arrancar-se pelos cabelos do pântano do nada em direção à existência”.

Ainda no § 21 o pensador apontará para a necessidade de ir além do abandono de uma noção de *causa sui* e “liberdade da vontade” e abandonar também a noção de “vontade não-livre” *unfreier Wille*, a qual é resultado da má utilização de causa e efeito:

Não se deve *coisificar* erroneamente “causa” e “efeito”, como fazem os pesquisadores da natureza (e quem, assim como eles, atualmente “naturaliza” no pensar –), conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espermer e sacudir a causa, até que se “produza efeito”; deve-se utilizar a “causa”, o “efeito”, somente como puros *conceitos*, isto é como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação<sup>14</sup>.

A crença na “vontade não-livre” está conectada a uma má compreensão da causalidade, nos moldes de uma relação de causa e efeito mecanicista, de modo que passa-se de um paradigma da liberdade metafísica de o sujeito ser apenas causa e de nenhuma forma efeito, ou causado, para uma visão do sujeito como apenas efeito. De tal sorte que as noções de causa e efeito subsistem apenas enquanto

---

<sup>13</sup> BM § 21.

<sup>14</sup> BM § 21.

ficções convencionais úteis e não devem ser de tal modo “coisificadas” a ponto de apresentar o sujeito apenas como efeito. Cabe indagar, não obstante, por qual paradigma deve ser colocado no lugar dessa visão mecanicista, no seguimento o pensador responde:

No “em si<sup>15</sup>” não existem “laços causais”, “necessidade”, “não-liberdade psicológica”, ali não segue “o efeito à sua causa”, não rege nenhuma “lei”. Somos nós apenas que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*. A “vontade não-livre<sup>16</sup>” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades *fortes* e *fracas*<sup>17</sup>.

Com efeito, na cosmologia de Nietzsche não há espaço para relações de causa e efeito, fundadas por leis universais da física, como vimos existem apenas vontades fortes e fracas; se é que podemos falar de alguma causalidade, essa deve ser a causalidade da vontade, que está distante da causalidade mecanicista dos que “naturalizam no pensar”.

Acreditamos ser importante para a compreensão desse §, utilizar-se dos elementos já fornecidos pelo § 19. Ora se a “liberdade da vontade” resulta de um foco exclusivo nas sensações produzidas pela “parte que comanda” no procedimento de um ato de vontade, nada mais lógico que a “vontade não-livre” resultar de um foco nas sensações produzidas pela “parte que é comandada”, vale retomar o §:

[...] nessa coisa tão múltipla, para qual o povo tem uma só palavra: na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a parte que obedece, e como

---

<sup>15</sup> Devemos notar o cuidado de Nietzsche que utiliza “” para referir-se “ao em si”, o que nos alerta que ele aqui está se referindo, não a uma realidade dos fatos, ao “texto”, mas a “realidade dos fatos” segundo sua *interpretação* do mundo como vontade de poder.

<sup>16</sup> Preferiu-se traduzir *unfreier Wille* por “vontade não-livre” e não por “cativo-arbitrio”, pela maior precisão e literalidade do termo, além de manter a coerência com a alteração feita na nota 6.

<sup>17</sup> BM §21.

parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade<sup>18</sup>.

Vemos como a partir da sistemática da vontade, apresentada no § 19, podemos aprofundar a compreensão da noção de “vontade não-livre” e vê-la como resultado dessas sensações de coação, sujeição, pressão... ou seja, o sujeito, fundando na unidade ilusória do “eu”, olvida que também nele reside a parte que comanda, e não apenas a que obedece.

Com efeito, diante do que vimos nos §§ 19 e 21, tanto a noção de “liberdade da vontade” quanto a de “vontade não-livre” estão refutadas<sup>19</sup>, pois a primeira apela para a noção absurda de *causa sui*, que implica uma separação causal entre sujeito e mundo, e a segunda por tomar “causa” e “efeito” como conceitos “em si”, apresentado o sujeito apenas como “efeito”. Além disso, o pensador nos explica a origem de tais sentimentos, enquanto ignorância do sujeito quanto a dinâmica da vontade que ocorre no interior de si; ora esse sujeito olvida a parte que comanda e tem a sensação da “vontade não-livre”, ora olvida a parte que é comandada e tem a sensação da “liberdade da vontade”. Nietzsche ainda nos mostra a pessoalidade de tais sensações fomentadas por ilusões, sendo que elas resultam de anseios mais profundos e que refletem a própria ordenação dos impulsos dos que as têm:

E, se observei corretamente, em geral a “não liberdade da vontade” é vista como problema por dois lados inteiramente opostos, mas sempre de maneira profundamente *pessoal*: uns não querem por preço algum abandonar sua “responsabilidade”, a fé em si, o direito pessoal ao seu mérito (as raças vaidosas estão deste lado -); os outros, pelo contrário, não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada,

---

<sup>18</sup> BM § 19.

<sup>19</sup> Adicionalmente, podemos encontrar indícios de tal refutação no § 18, onde Nietzsche refere-se à “vontade livre” como teoria cem vezes refutada; e no § 53, no qual também o pensador se refere a “vontade livre” como refutada.

e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar<sup>20</sup>.

Mas diante da refutação do significado tradicional de “liberdade da vontade” e da apresentação da dinâmica mais profunda que opera nesse sujeito fragmentado, podemos perguntar: onde Nietzsche quer chegar com isso? O § 32 parece trazer uma contribuição interessante para dar conta de tal pergunta. Nele podemos observar uma reconstrução histórica da atribuição de valor, que começa, no chamado período pré-moral, pela atribuição de valor segundo as consequências da ação e não da ação propriamente dita. Posteriormente, temos uma inversão de valores, passa-se a voltar-se para a origem da ação para a atribuição de valor, origem essa que será interpretada como *intenção*, de modo que esse período moral é caracterizado pelo fato de o valor de uma ação residir na sua respectiva intenção. Será ao final, contudo, que o pensador indagará pela necessidade de uma nova inversão:

Mas não teríamos alcançado a necessidade de novamente nos decidirmos quanto a uma inversão e deslocamento básico de valores, graças a um novo auto-escrutínio e aprofundamento do homem, – não estariamos no limiar de um período que, negativamente, de imediato se poderia se designar como *extramoral*: agora, quando pelo menos entre nós, imoralistas, corre a suspeita de que o valor decisivo de uma ação está justamente naquilo que nela é *não-intencional*, e que toda a sua intencionalidade, tudo o que dela pode ser visto, sabido, “tornado consciente”, pertence ainda à superfície, à sua pele – que, como toda pele, revela algo, mas sobretudo *esconde*? Em suma, acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si, - que a moral, na acepção que até agora teve, isto é, moral das intenções, foi um preconceito, uma precipitação, algo provisório talvez, uma coisa da mesma ordem que a astrologia e a alquimia, mas , em todo caso, algo a ser superado<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> BM § 21.

<sup>21</sup> BM § 32.

Vemos que a moralidade, ou período moral, é caracterizada pela atribuição de valor à intencionalidade, ou seja, para atribuir louvor ou culpa, para responsabilizar um agente deve-se buscar o estado consciente do mesmo de desejar o resultado obtido pela ação. Contudo, tal intencionalidade demanda um “sujeito uno” e que possui “liberdade da vontade”, pois ele terá de possuir o controle sobre si para que o seu querer consciente seja a motivação de seu agir e para que possamos considerar tal agir intencional e, consequentemente, responsabilizável. Claro está que essa intencionalidade opera com noções refutadas pelo pensamento de Nietzsche e justamente por essa razão é que o pensador aponta para a necessidade de uma nova inversão de valores; afinal de contas a moral enquanto moral das intenções nada mais é que um preconceito, assentado sobre outros preconceitos como o do “eu” e o da “liberdade da vontade”. Logo, diante da proposta de um sujeito cindido em impulsos, a ilusória intencionalidade consciente é apenas superfície, de modo que o realmente decisivo na ação está justamente no que é *não-intencional*, ou seja, na dinâmica profunda dos impulsos em conflito constante no interior desse sujeito. O § em questão não aponta para maiores elaborações sobre esse momento extramoral, mas fica claro que a superação do momento moral é algo que se impõe<sup>22</sup> e que a pedra de toque para tal superação reside justamente numa nova compreensão da liberdade, motivada pela nova compreensão do sujeito e do mundo que o pensador alemão está propondo.

Temos ainda mais um interessante indício para trabalhar, que está situado no último § do capítulo *Nós, eruditos*; o § 213 finaliza a reflexão de Nietzsche sobre a filosofia e traz como tema a preciosa qualidade de se obter uma “coexistência genuinamente filosófica de uma espiritualidade vivaz e audaciosa, que corre de modo *presto*, e uma exatidão e necessidade dialética que não dá um passo em falso<sup>23</sup>. Com efeito, ao falar daqueles que não conhecem por experiência própria tal coexistência, Nietzsche faz a seguinte consideração: “Eles

---

<sup>22</sup> Levando-se em conta que o § 32 está localizado no capítulo referente ao *espírito livre*, podemos inferir que a superação da moral da intenção e consequente passagem ao período extramoral seria tarefa para os espíritos livres.

<sup>23</sup> BM § 213.

imaginam toda a necessidade como aflição, como penoso ter-de-seguir e ser-coagido, e o pensar mesmo têm como algo lento, hesitante, quase uma fadiga, e com frequência ‘digno do *suor* dos nobres’”<sup>24</sup>. Embora o tema em foco não seja a liberdade, indubitavelmente, na passagem citada temos uma importante consideração sobre uma compreensão errada da necessidade, uma compreensão que crê ser possível evitá-la e, por isso, a despreza. A questão fica mais clara no seguimento, quando Nietzsche afirma uma outra postura diante da necessidade, aqui atribuída aos artistas:

Os artistas talvez tenham um faro mais sutil nesse ponto: eles, que sabem muito bem que justamente quando nada mais realizaram de “arbitrário”, e sim tudo necessário, atinge o apogeu a sua sensação de liberdade, sutileza e pleno poder, de colocar, dispor e modelar criativamente – em suma, que só então necessidade e “liberdade da vontade” se tornam unidas neles<sup>25</sup>.

Infelizmente a passagem fornece não mais que um indício, não obstante, parece razoavelmente claro que Nietzsche defende uma espécie de conciliação entre “liberdade da vontade” e necessidade. Mas voltemos para a postura anterior, nela o sujeito vê a necessidade como coação, como ser arbitrariamente arrastado por algo completamente externo a ele; tal postura, no entanto, parece estar ancorada na concepção refutada de um sujeito capaz de ser *causa sui* (causa de si mesmo), de modo que ao confrontar-se com o necessário e, consequentemente, falhar em ser causa de si mesmo, sente a aflição resultante de sentir-se coagido. Ora, como a noção de *causa sui* é, como dito anteriormente, um disparate e autocontradição será inevitável a esse sujeito, que comprehende mal a sua liberdade, o confronto inexitoso com o necessário, o que torna sua existência pesada; ele se insere entre aqueles que “não querem por preço algum abandonar sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao *seu* mérito (as raças vaidosas estão deste lado –)”<sup>26</sup>. Cabe lembrar que a

---

<sup>24</sup> BM § 213.

<sup>25</sup> BM § 213.

<sup>26</sup> BM § 21.

posição oposta a essa não é a que Nietzsche está atribuindo ao artista no § 213, recapitulemos que os antagonistas eram aqueles que: “não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum outro lugar”<sup>27</sup>. Com efeito, a postura do artista, presente no § 213 nos dá um precioso indício de uma terceira forma de se lidar com a liberdade, a qual não se confunde com as duas posições refutadas, presentes no § 21. Essa terceira via se caracteriza justamente pela compatibilização entre o necessário e a “liberdade da vontade” e aqui devemos lembrar da dinâmica do ato de vontade presente no § 19, lá Nietzsche nos mostra que o homem conhece a coação, mas também o afeto de comando, pois em seu interior contém tanto a parte que obedece quanto a que comanda. Logo, a postura apresentada no 213 parece ser justamente de se compreender enquanto sujeito cindido. O homem não é livre de forma absoluta (como *causa sui*), mas tampouco é puramente determinado de forma externa, pois a parte que comanda também o constitui. De uma perspectiva cosmológica, o homem não pode desprender-se do fluxo global da vontade de poder, mas ele, enquanto estrutura social de muitas almas, é também parte desse fluxo, sendo, ao mesmo tempo, determinado e determinante para ele; possuindo, portanto, um papel ativo no mundo, ainda que sujeito à necessidade. Ao compreender-se dessa forma é que o homem enfim pode tornar “liberdade da vontade” e necessidade unidas em si, de modo que temos bons indícios para observar em Nietzsche uma postura compatibilista entre liberdade e determinismo, a qual pode se mostrar promissora para compreender como podem coexistir no pensamento nietzschiano a afirmação do determinismo com propostas positivas e mesmo com noções de responsabilidade.

## Considerações finais

Ao final desse esforço de buscar pelo estatuto da liberdade, podemos elencar as seguintes conclusões parciais desta pesquisa ainda em curso:

---

<sup>27</sup> BM § 21.

- Nietzsche tem uma visão determinista da realidade, dado que a um concerto de forças só pode seguir um outro concerto determinado, não havendo espaço nesse cosmos fechado, no qual age a causalidade da vontade, para eventos contingentes;
- Os dois extremos da “liberdade da vontade” e da “vontade não-livre” são refutados, pois o sujeito é incapaz de ser *causa sui*, bem como não pode ser considerado somente como “efeito”;
- A proposta de uma nova inversão dos valores, fortemente ligada com as duas refutações do item anterior, que propõe um abandono da intencionalidade como critério de valor, sobretudo, em razão da incompatibilidade dessa noção de intencionalidade com a nova visão de mundo como vontade de poder e a redefinição do sujeito enquanto cindido em impulsos;
- O indicio de uma nova postura compatibilista diante da necessidade, que se define por um “sujeito” que se comprehende enquanto parte de um fluxo global que o determina, mas que, ao participar de tal fluxo, também é determinante; ele é consciente de que dentro de si reside tanto “a parte que comanda” quanto “a parte que obedece”.

## Referências:

- HOEFER, Carl. “Causal Determinism”. In: **Stamford Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em:  
<<http://plato.stanford.edu/entries/determinism-causal/>>
- MARTON, Scarlett. **Das forças cósmicas aos valores humanos**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Unifesp, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Gaia ciência**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

\_\_\_\_\_. **Sämtliche Werke 15 Bande. Kritische Studienausgabe**. Berlim: Walter de Gruyter, 1992.

## **Estado, direito e ideologia no pensamento de Karl Marx**

*Ranieri Rodrigues Garcia*<sup>1</sup>

A percepção do indivíduo e da sociedade é algo impossível de ser totalmente dissociado. E a sociedade é algo que invariavelmente não contempla todos os sentimentos comuns e vontades daqueles que a compõem. Nesses termos, a política é o subsidio que os homens encontraram para coordenar e mensurar suas vontades autônomas. Quando Aristóteles proclamou que o homem é um animal político, possivelmente ele teve como objetivo principal dizer que é no seio do convívio em comunidade que está localizada a possibilidade de se atingir um bem comum. No entanto, o bem comum como sendo um contentamento geral é algo praticamente impossível de ser definido quando notamos a pluralidade dos indivíduos que compõem a totalidade da sociedade.

O caminho trilhado pela sociedade desde a aurora dos tempos se deu de maneira difusa e complexa, na qual a política e o direito permearam as relações de forma dinâmica e não necessariamente evolutiva. O percurso do direito divino legitimado pela metafísica religiosa entalhou a forma estatal proclamada pelas monarquias e impérios até a queda do absolutismo com a Revolução Francesa. A partir daí, uma nova forma política e de Estado foi edificada, baseando-se não mais em critérios metafísicos por si só, mas também por um novo sistema dominante que tinha como fundamento o liberalismo baseado na economia política desenvolvida por pensadores iluministas do porte de Adam Smith e David Ricardo. Esse sistema ficou conhecido mundialmente como capitalismo.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Direito pela UFPel. Mestrando em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPel, como bolsista CAPES.

Claramente, o movimento criado pelo pensamento liberal concedeu maiores oportunidades à burguesia que vivia sob o jugo da nobreza absolutista. Todavia, as formas sociais da burguesia foram determinantes para a substituição das elites tradicionais da corte para uma nova elite, calcada nas trocas de mercadorias e na acumulação de riquezas. Essa ressignificação da elite substituiu de certa forma a noção de que as razões do homem estavam antes no espectro divino para uma razão do homem na questão da divisão do trabalho ontologicamente considerada. Max Weber explica bem essa transformação do *ethos* religioso e sua relação com o capitalismo, mas o que pretendemos mostrar é algo além das perspectivas weberianas.

Karl Marx e os pensadores que seguiram a tradição da “filosofia da práxis” tentaram mostrar uma crítica ao regime de acumulação de mercadorias e sua consequente legitimação através de um aparato invisível e onipresente: o Estado. Como tal, essa entidade que se faz presente cotidianamente é mais do que o leviatã hobbesiano, pois sua dominação opressora não se dá de maneira tão evidente, observado que a consciência gerada pelo capitalismo se dá de forma indireta e contínua. A tirania não é aberta e justificável pela metafísica, mas sim silenciosa e explicada pelas condições materiais de existência.

Esse artigo tem como principal mote a concepção da ideologia e do direito no pensamento de Marx e como as classes dominantes se utilizam de ambos para reger o andamento da sociedade moderna através do Estado. A transformação da consciência com a possibilidade ilusória que o capitalismo oferece com seu discurso de liberdade permeia todo este texto, ao descrever os principais aspectos críticos da teoria de Marx e de alguns pensadores marxistas que lidaram com a questão do Estado e sua relação com as formas políticas e jurídicas derivadas do capitalismo.

A dimensão teórica infelizmente não pode ser explorada em sua totalidade, devido ao curto espaço que demanda a questão. Mas é crível perceber as ideias principais de como se dá a perpetuação da ideologia e do direito a partir da relação superestrutural que exsurge da economia política burguesa. Para Marx e os marxistas, o Estado seria a pedra fundamental dessa superestrutura, agindo como

centralizador dos aparelhos ideológicos que giram a roda capitalista, amparados pelas formas jurídicas. É nessa linha que se pretende desenvolver o raciocínio abaixo.

### A construção da ideologia no pensamento de Karl Marx

A compreensão da noção de ideologia de Marx parte da ruptura do pensamento hegeliano para uma concepção materialista da dialética. Encarando como circunstância obrigatória a noção de que a abstração do idealismo alemão não dava conta de explicar as verdadeiras nuances que ocorriam no mundo, Marx desenvolveu um método que invertia a dialética proposta por Hegel – cuja síntese se dá na mudança das ideias – para uma questão a qual a verdadeira mudança se encontra através da história: a lógica do “terceiro excluído”, neste caso, seriam as transformações diuturnas que ocorrem através do tempo materialmente considerado. A descrição do seu método se dá de maneira pouco convencional. Aludindo que o fundamento epistemológico hegeliano se encontra de “cabeça para baixo”, Marx atenta para o fato de que Hegel “mistifica” o método dialético, culminando em um impedimento do conhecimento substancial do devir humano. Além disso, Marx parte do pressuposto que o seu método dialético é racional e que inspira temor no modo de vida burguês, devido ao seu caráter crítico e revolucionário<sup>2</sup>.

Essa dialética materialista tem como fundamento que a realidade é disposta através da contínua modificação da natureza humana. Isso decorre principalmente pelas formas que o homem absorve o processo histórico e modifica-o, através de ações encadeadas e impossíveis de mensurar no mundo concreto. Deve-se considerar a dinâmica desse processo como sendo um intenso fluxo negativo e/ou positivo, tendo em vista que mudanças e permanências são categorias reflexivas, isto é, uma não pode ser pensada sem a outra. Marx pretendia explicar seu método dialético em uma obra própria, mas a ocupação com *O Capital* tomou totalmente seu tempo até o fim de sua vida. Apesar disso, Friedrich Engels deu forma à dialética marxista através de seu

---

<sup>2</sup> MARX, 1996, p.140s.

trabalho no *Anti-Dühring*, resgatando na obra de Hegel as leis dialéticas e trazendo para o contexto materialista.

Contudo, Marx já dava indícios suficientemente interessantes para a construção do que consistia a particularidade do seu método dialético. Ao criticar os jovens hegelianos no seu clássico *A Ideologia Alemã*, Marx pressupôs que o radicalismo conformista de Feuerbach, Stirner e Bauer não possuía o arcabouço necessário para uma fundamentação contundente de modificação da sociedade, associando esses pensadores como sendo naturalmente conservadores e fruto de uma filosofia estanque caracterizada pela idealização do conflito entre ideias como sendo a real possibilidade de mudança. O embate de ideias, para Marx, não passava de uma ilusão de consciência, pois a mudança real do mundo não se dá através da produção das ideias, mas sim na atividade do homem como protagonista da história.

As ideias adquirem uma forma determinada a partir da construção histórica e das condições materiais determinadas através do tempo. Isso fica claro principalmente frente ao seu primário pensamento sobre a divisão do trabalho entre trabalho manual e trabalho intelectual que ele faz no decorrer da sua primeira fase e que depois toma uma forma mais científica n' *O Capital*, particularmente quando discorre sobre a mercadoria e o seu valor de uso e valor de troca. Essas condições materiais se dão aprioristicamente com o advento da propriedade privada dos meios de produção que terão influência direta na construção das ideias e das práticas cotidianas. Marx expõe essa noção particular em uma passagem significativa de sua obra:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos

aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos aos quais faltam os meios da produção espiritual<sup>3</sup>.

Quando Marx forçosamente diz que as ideias dependem de condições materiais, ele está diretamente influenciado pelo pensamento de que são as condições econômicas que determinam a construção do pensamento dominante. A atividade do homem não se dá através, portanto, de uma autonomia das ideias por si só, já que são as condições materiais de existência que determinarão o dimensionamento das ideias. Não há uma predisposição original do pensamento na qualidade das ideias, pois estas são sacralizadas com o advento da percepção mundana das relações sociais que o indivíduo está incluído. Essa condição se dá a partir de sua posição de classe a partir de uma conexão direta entre a divisão do trabalho material e intelectual e, ao tratar desse ponto essencial, Marx iniciou uma tradição nova e diferenciada da concepção de ideologia.

Entretanto, antes da concepção marxiana, o filósofo francês Destutt de Tracy elaborou o conceito como sendo uma “ciência das ideias”, e, inclusive, chegou a criar um círculo de estudos para sistematizar a consciência das ideias e formular uma nova ciência que pudesse explicar todo o processo revolucionário de maneira científica. De Tracy queria possibilitar um real conhecimento sobre a natureza humana de maneira positiva, com a intenção de esta ser a ciência primária que fundamentaria a base do entendimento: a ideologia como gênese da condição humana. Com o decorrer do processo revolucionário e a chegada de Napoleão ao poder, a ideologia começou a ser mal vista dentro do contexto do que era considerado como ciência naquele momento. De Tracy tinha ligações com a política republicana e isso fez com que o Primeiro Cônsul da França desconfiasse da doutrina da ideologia, como bem assinala John B. Thompson: “Napoleão ridicularizou as pretensões da ‘ideologia’: ela era, na sua visão, uma doutrina especulativa abstrata, que estava divorciada das realidades do poder político”<sup>4</sup>. A antipatia de Napoleão teve consequências severas para o desenvolvimento dessa

---

<sup>3</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.47. Grifos do autor.

<sup>4</sup> THOMPSON, 2007, p.47.

nova ciência, pois sua posição referente a um positivismo naturalista como era primariamente proclamado por Destutt de Tracy foi gradualmente sendo ressignificado, após sua entrada no universo político: de ciência das ideias, ela passou a ser um conjunto de ideias em si mesmas que destoariam da realidade política.

Marx, ao elaborar seu conceito de ideologia para criticar os jovens hegelianos baseou-se nessa concepção napoleônica: a reprodução da dialética hegeliana a partir de uma concentração da mudança nas ideias era, na verdade, uma falsa consciência de como a mudança realmente se dá. A realidade concreta é determinada a partir das contradições históricas e da constante modificação que estas impõem no decorrer do tempo. Marx alude que as ideias se dão na consciência, mas que se reproduzem na sociedade a partir das condições materiais que se apresentam. Não há um estágio de pureza da consciência, no qual as ideias simplesmente surgiram. O que há é um hibridismo de consciência instintiva e outra necessária da vida social:

A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível mais imediato e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é desse modo uma consciência puramente animal da natureza [...] e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade<sup>5</sup>.

O desenvolvimento desse pensamento se daria, mais tarde, de maneira concisa na *Contribuição à Crítica da Economia Política*, com a passagem clássica contida no prefácio da obra: “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social. Não é a consciência dos homens que determina seu ser. Ao contrário, é o seu

---

<sup>5</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.35.

ser social que determina a consciência”<sup>6</sup>. De fato, essa formalização do atributo da consciência como sendo algo próprio do sujeito histórico é basilar na construção das ideias e na inversão da dialética hegeliana, demonstrada pela ausência total de uma reprodução das ideias através de outras ideias. O contato com a realidade concreta é impossível de ser deixado de lado na reprodução das ideias. É diante desses argumentos sobre a consciência dos homens e sobre as condições sociais de quem detém a possibilidade de reprodução das ideias que Marx fundamenta a sua concepção crítica de ideologia.

A constelação conceitual que Marx faz na sua fase primária remete ao ponto do trabalho como autorrealização do sujeito. Todavia, o trabalho paulatinamente torna-se alienado com a instituição da propriedade privada e a transferência da produção do trabalho para um regime de acumulação a partir dos intercâmbios entre os indivíduos. A divisão do trabalho foi paulatinamente destituindo o homem de sua real natureza, modificando os indivíduos que começaram a se afastar do seu ideal como tal: a consciência paulatinamente foi se modificando, na medida em que o tempo foi avançando e a divisão do trabalho aumentando, com a especificidade contínua do modo de produção. É daí que Marx estipula, portanto, o surgimento da sociedade civil, como sendo “o conjunto intercambial material dos indivíduos no interior de um estágio de forças produtivas”<sup>7</sup>. O agrupamento humano só é possível a partir da questão das trocas e a evolução da complexidade dessas trocas é que resultou na sociedade civil. O regime de acumulação é um componente direto na construção da coesão social e, ao mesmo tempo, da sua fragmentação, pois, à medida que a propriedade privada foi sendo costumiramente consolidada pela consciência dos homens e a divisão do trabalho foi sendo dada como algo natural, a assunção dessa condição paulatinamente foi sendo tomada como uma verdade universal da classe dominante que edificou as bases da sociedade civil: a burguesia. Essa fragmentação orientada pela forma

---

<sup>6</sup> MARX, 2006, p.47.

<sup>7</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.74.

social burguesa é condenável por Marx, sendo criticada de maneira contundente pelo pensador:

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível* (*sinnliche*), é a expressão material-sensível da *vida humana estranhada*. Seu movimento - a produção e consumo - é a manifestação (*Offenbarung*) *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, arte, etc. são apenas formas *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral. A supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da *vida humana* é, por conseguinte, a supra-sunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*), portanto o retorno do homem da religião, família, Estado, etc., à sua existência (*Dasein*) *humana*, isto é, social<sup>8</sup>.

De fato, Marx determina o pensamento dominante como sendo aquele que edificou as bases da sociedade civil e, assim, se expressa categoricamente como a classe detentora da propriedade privada e dos meios de produção e, por conseguinte, da ideologia dominante. Esse pensamento é diretamente ligado à questão econômica que pavimenta todo o modelo explicativo da realidade marxiana, isto é, o que articula a ideologia dominante da burguesia é a acumulação de riqueza provinda da exploração do trabalho das classes dominadas. É interessante notar que a gênese da sociedade civil é imbricada com a distinção do trabalho entre os homens: a afirmação histórica do comércio se dá invariavelmente com o advento da burguesia em proteger seus interesses principalmente após o fim do feudalismo, com a constituição dos Estados absolutistas e a expansão do colonialismo e do mercantilismo na Idade Moderna. E foram nessas circunstâncias que gradualmente a ideologia do capitalismo foi se impregnando no imaginário dos indivíduos como sendo uma falsa consciência delimitada pelos interesses daqueles que elaboraram a infraestrutura baseada no já mencionado sistema de trocas e que, com isso, se elevou até a superestrutura que sedimentou a organização do Estado e do direito burguês.

---

<sup>8</sup> MARX, 2004, p.106 – grifos do autor.

O reforço que Marx faz sobre essa elevação da economia política na infraestrutura até a superestrutura legal e política se dá a partir da formação da consciência de quem consegue influenciar diretamente na organização e concretização desse modelo. Marx faz alusão diretamente a esse método com a modificação do status das classes no decorrer da história e com a evolução da propriedade tribal para o conceito moderno de propriedade privada:

Entre os povos originados da Idade Media, a propriedade tribal desenvolve-se, passando por diferentes fases [...], até chegar ao capital moderno, condicionado pela grande indústria e pela concorrência universal, quer dizer, até chegar à propriedade privada pura, que se despiu de toda a aparência de comunidade e supriu toda influência do Estado sobre o desenvolvimento da propriedade. A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno, que, comprado progressivamente pelos proprietários privados por meio de impostos, cai plenamente sob o domínio destes pelo sistema de dívida pública [...]. A burguesia, por ser uma *classe*, não mais um *estamento*, é forçada a organizar-se nacionalmente, e não mais localmente e a dar a seu interesse médio uma forma geral<sup>9</sup>.

É nessa construção peculiar que reside a questão jurídica para Marx, a ser tratada no próximo tópico: a ideologia burguesa calcada na propriedade privada resulta na alienação do homem com o produto do seu trabalho e essa alienação causa estranheza ao homem que não mais vê o produto de sua atividade como ente-espécie. Como o próprio Marx fala “a economia nacional oculta o estranhamento na essência do trabalho porque não considera a relação imediata entre o trabalhador (o trabalho) e a produção<sup>10</sup>”. Esse estranhamento é ocasionado pela dimensão superestrutural que o Estado adquire ao ser estabelecido por uma classe dominante gerenciadora do trabalho intelectual - este ilusoriamente considerado mais “nobre” que o trabalho material - através dos seus interesses comuns de acumulação. A forma política se dá, portanto, nos termos da sociedade civil que

---

<sup>9</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.75.

<sup>10</sup> MARX, 2004 p.82.

segue os moldes ideológicos burgueses constitutivos das instituições coletivas, cujo regime de exploração legitima a atuação do direito burguês a partir da atividade econômica das classes dominantes.

### O Estado, o direito e o marxismo

Ao tratar da construção da ideologia como falsa consciência, Marx discorre sobre as relações interpessoais como sendo a questão chave da ilusão do cotidiano. A própria natureza do trabalho desempenhado dentro da sociedade civil se basta para desempenhar na consciência uma espécie de “zona cinzenta”, na qual aquilo que está dado materialmente é considerado natural. Essa “naturalidade” se dá pelo fato de que o homem é alienado daquilo que produz e, consequentemente, este não vê outra saída dentro de uma percepção de emancipação do modo de vida propiciado pelo capitalismo. Conforme leciona Erich Fromm:

A alienação (ou “alheamento”) significa, para Marx, que o homem *não* se vivencia como agente ativo de seu controle sobre o mundo, mas que o mundo (a natureza, os outros, e ele mesmo) permanecem alheios ou estranhos a ele. Eles ficam acima e contra ele como objetos, malgrado possam ser objetos por ele mesmo criados. Alienar-se é, em última análise, vivenciar o mundo e a si mesmo passivamente, receptivamente, como o sujeito separado do objeto<sup>11</sup>.

Esse “desligamento” do homem com a sua real natureza é primordialmente um reflexo da adoção da reprodução contínua do sistema capitalista, diante da estruturação calculada da produção de mercadorias avaliadas de maneiras diferentes, apartadas de sua utilização objetiva. O trabalho, assim, começa a ser fixado como algo árduo e fatigante, visto que o homem não possui mais os meios necessários para satisfazer sua condição humana, dado que há uma privação da natureza sob a forma da propriedade privada particular da reprodução das formas sociais burguesas. Conforme ele mesmo alude em uma passagem significativa nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, a ressignificação do trabalho:

---

<sup>11</sup> FROMM, 1962, p.51.

Sob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia nacional, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização consequente da renegação do homem, na medida em que ele próprio não mais está numa tensão externa com a essência externa da propriedade privada, mas ele próprio se tornou essa essência tensa da propriedade privada. O que antes era *ser-externo-a-si* (*sich Äusserlichsein*), exteriorização (*Entäusserung*) real do homem, tornou-se apenas ato de exteriorização, de venda (*Veräusserung*)<sup>12</sup>.

Marx faz uma construção histórica essencial para explicar a formação da alienação do homem e da falsa consciência criada pela noção burguesa da propriedade privada n'A *Ideologia Alemã*. Ele perpassa por todos os estágios de construção e secularização do Estado Moderno para justificar a questão da passagem dos direitos divinos da propriedade da nobreza para a concepção burguesa da propriedade. De acordo com ele, o direito privado, cujos institutos foram inspirados na tradição romana, teve papel basilar nesse distanciamento e a edificação do conceito de Estado após a queda dos regimes absolutistas foi fundamental para o desenvolvimento das formas políticas do capitalismo. A ideologia burguesa é calcada paulatinamente na ruptura entre a sacralização da propriedade privada e a secularização do direito oriundo de uma vontade arbitrária daqueles que não estão contemplados com a “proteção de Deus”.

A questão fundamental do direito em Marx se dá a partir da legitimidade adquirida do Estado na acepção do modo capitalista de produção para coordenar a exploração das classes dominadas. Ao tratar do Estado, Lenin aborda o assunto de maneira veemente ao perceber que “o primeiro ato pelo qual o Estado se manifesta como representante de toda a sociedade - a posse dos meios de produção em nome da sociedade - é, ao mesmo tempo, o último ato do próprio Estado”<sup>13</sup>. Embora essa conceituação seja de suma importância para a compreensão marxista do Estado, ela não é exatamente original. Marx já aludia a existência do Estado como tal em função da propriedade

---

<sup>12</sup> MARX, 2004, p.100 – grifos do autor.

<sup>13</sup> LENIN, 2007 p.36.

privada, corroborando o fato de que a formalização do direito e da política se dá a partir do estatuto de ordem elaborado pela noção de Estado, através da sociedade civil:

A sociedade civil, como tal, desenvolve-se somente com a burguesia; com esse mesmo nome, no entanto, foi continuamente designada a organização social que se desenvolve diretamente a partir da produção e do intercâmbio e que constitui em todos os tempos a base do Estado e da restante superestrutura idealista<sup>14</sup>.

O Estado corresponde a um esforço *sui generis* de cooperação da classe dominante, a qual gera um poder social alienado, pois este não é alcançado e sequer está sob o controle daqueles que não detém os meios de produção. Assim, de acordo com o pensamento de Marx, esse poder é alienado das classes dominadas, tendo em vista que o Estado é controlado pelas elites econômicas e, com isso, as ideias desta se tornam as ideias dominantes de uma determinada época. E o direito, como expressão coercitiva do poder, serve para legitimar a dominação da ideologia imposta por essa classe, tendo em vista que as ideias dominantes parecem ter validade para toda a sociedade, inclusive para as classes dominadas. Nessa perspectiva é que se encontra o argumento ilusório de que cada período histórico resulta de determinados ideais abstratamente considerados, como, por exemplo, a liberdade e a igualdade prezadas pela sociedade burguesa, como sendo o direito burguês um estatuto de verdade universal baseado numa suposta vontade da maioria:

Essa ilusão jurídica, que reduz o direito à mera vontade, resulta necessariamente, no desenvolvimento ulterior das relações de propriedade, no fato de que alguém pode ter um título jurídico de uma coisa sem ter a coisa realmente [...]. A partir dessa mesma ilusão dos juristas, explica-se que, para eles e para todos os códigos jurídicos em geral, seja acidental que os indivíduos estabeleçam relações uns com os outros<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.74.

<sup>15</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.77.

A atribuição dessa camada valorativa ilusória se dá com a articulação entre a infraestrutura, que concerne à economia política da produção de mercadorias, e a superestrutura, que tem a ver com as ideias sedimentadas no inconsciente coletivo pelas classes dominantes. Em se tratando do Estado e do direito, Marx alude como fator principal que as relações jurídicas não conseguem se explicar a partir da sua evolução espontânea, através do “espírito absoluto”, como preconizava Hegel. O Estado é um ente diretamente considerado através da idealização do direito privado, isto é, sua existência se dá para justificar o desenvolvimento da crescente dinamização dos indivíduos ao viver em sociedade cuja razão última se dá com a tentativa (bem sucedida) de proteger o regime de acumulação de mercadorias. Na lição de Marx, “a abstração do *Estado como tal* pertence somente aos tempos modernos porque a abstração da vida privada pertence somente aos tempos modernos. A abstração do *Estado político* é um produto moderno”<sup>16</sup>. Sendo um produto moderno derivado das formas sociais da burguesia, o Estado pode ser considerado um componente essencial da superestrutura que tem como objetivo a legitimação do capitalismo praticado pela classe burguesa através das formas políticas e jurídicas. Conforme preconiza Engels:

O Estado não é pois, de modo algum, um poder que se impõe à sociedade de fora para dentro; tampouco é a “realização da ideia moral”, nem “a imagem e a realidade da razão”, como afirma Hegel. É antes um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento; é a confissão de que esta sociedade se enredou numa irremediável contradição com ela própria e está dividida por antagonismos irreconciliáveis que não consegue conjurar. Mas, para que esses antagonismos, essas classes com interesses econômicos não se devorem e não consumam a sociedade numa luta estéril, faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo nos

---

<sup>16</sup> MARX, 2010 p.52.

limites da “ordem”. Este poder, nascido da sociedade, mas posto acima dela e se distanciando cada vez mais, é o Estado<sup>17</sup>.

Entretanto, o sujeito de direito no pensamento marxista não é uma construção em si oriunda do Estado. A normatividade que estabelece o vínculo entre os sujeitos de direito é própria do intercâmbio de mercadorias que foi gradativamente elevada a uma condição superestrutural, cujas formas política e jurídica se tornam imbricada com a forma social capitalista. A subjetividade, como elemento central do sujeito de direito, passa a ser operacionalizada no interior do Estado que dá um conteúdo valorativo das relações entre as classes dominantes e dominadas constituindo assim categorias fundamentais que são recíprocas, pois os sujeitos de direito se relacionam mutuamente e são legitimados e amparados por um sistema coercitivo que estabelece um conteúdo ilusório como sendo o direito em sua forma ideal. Essa legitimação do Estado como mantenedor da ordem jurídica e catalizador da vontade política deu origem ao Estado de Direito. Nas palavras de Alysson Leandro Mascaro:

Com o Estado de Direito, as formas que se originam do direito privado – como a subjetividade jurídica – transbordam para o direito público, ao mesmo tempo que o direito público captura a construção imediata do direito privado – processo judicial e legislativo e competências, por exemplo<sup>18</sup>.

Ou seja, as normas jurídicas e as forças repressivas e mantenedoras da ordem – aparato policial, militar, etc. – tem como origem primária a noção individualista do direito que foi progressivamente introduzida na superestrutura sob a forma do Estado. A mobilização principal é o interesse das classes dominantes de manutenção do seu status e o Estado como função coercitiva é fundamental para essa perpetuação. Embora nem sempre a classe dominante exerça o poder político no Estado, é ele em si mesmo em sua estrutura e forma organizativa que representa os interesses do capital. A própria noção

---

<sup>17</sup> ENGELS, 1984, p.191.

<sup>18</sup> MASCARO, 2013, p.43.

dos fundamentos de ordem repressora justifica tal finalidade com o avanço do modo de produção capitalista. Isso fica claro quando Marx descreve os fatos políticos da Comuna de Paris e suas consequências devastadoras:

No mesmo passo em que o progresso da moderna indústria desenvolvia, ampliava e intensificava o antagonismo de classe entre o capital e o trabalho, o poder do Estado foi assumindo cada vez mais o caráter de poder nacional do capital sobre o trabalho, de uma força pública organizada para a escravização social, de uma máquina de despotismo de classe. Após toda revolução que marca uma fase progressiva na luta de classes, o caráter puramente repressivo do Estado revela-se com uma nitidez maior<sup>19</sup>.

Não obstante, a constelação de direitos que são outorgados pelo Estado depende de processos de institucionalização próprios que marcam o devir das ações sociais praticadas pelos sujeitos de direito assim legitimados. Isso causa uma série de conflitos característicos da sociedade capitalista. O foco assim é sempre a manutenção do Estado de Direito, através do contentamento superficial e ilusório da subjetividade do sujeito de direito. Uma estrutura técnica e formal procura estabilizar as contradições, costuradas através daquilo que Louis Althusser chamou de aparelhos ideológicos do Estado, cujas bases se encontram no próprio substrato da consciência que pavimenta a legitimidade das formas capitalistas de reprodução social<sup>20</sup>. Por conseguinte, as formas políticas e jurídicas de institucionalização tendem a se autorreproduzir a partir de suas próprias formas estruturalmente consolidadas, perpetuando assim o sistema de acordo com a ideologia das classes dominantes. Nas palavras de Joachim Hirsch:

[...] os processos de institucionalização não se desenvolvem arbitrariamente; eles são submetidos à “coerção da forma”. A determinação formal da configuração institucional gera a probabilidade de que as opções estratégicas e as ações

---

<sup>19</sup> MARX, 2011, p.55.

<sup>20</sup> ALTHUSSER, 1998.

orientadas sejam compatíveis com a reprodução da sociedade capitalista e, paralelamente, a ação social reproduz as formas sociais que a marcam, sem uma determinação causal<sup>21</sup>.

O direito burguês é reconhecido devido a uma série de construções ideológicas que consolidaram as relações interpessoais de acumulação de mercadorias e o Estado legitima tais ações através dos seus aparelhos ideológicos. A política é uma forma de reprodução do capitalismo, não sendo mais algo puro que permeia as relações sociais dos indivíduos. Ademais, é possível de reconhecer a constituição da sociedade moderna e de suas principais instituições como sendo derivadas do capitalismo e daqueles que detém o controle dos meios de produção; e os aparelhos ideológicos do Estado procuram sedimentar cada vez mais essa posição através da contínua institucionalização política do sujeito de direito e o reconhecimento jurídico das classes dominadas. Nesse sentido, conforme leciona John B. Thompson na sua interpretação d' *O 18 Brumário de Luis Bonaparte* de Marx, a ideologia assume uma *concepção latente*, tendo em vista que a mudança social é praticamente indesejada pelos indivíduos, que se contentam com esse sistema de representações orientadas por uma relação de dominação de classe, que ocultam os meios necessários na busca de uma prática emancipatória<sup>22</sup>.

Mais do que sinalizar essa concepção latente da ideologia, o Estado ocupa uma relação tão central com as formas sociais do capitalismo que sua própria existência imbrica relações de classe, cujas determinações se dão através daquelas classes que controlam economicamente o Estado e as demais classes dominadas. Joachim Hirsch subdivide as primeira em classes economicamente dominantes e classes governantes<sup>23</sup>, sendo estas aquelas que compõem o chamado “bloco no poder”. Fazendo alusão a teoria do Estado proposta por Nicos Poulantzas, Hirsch acredita que as classes dominantes, embora distintas e separadas por objetivos diferentes, procuram se organizar

---

<sup>21</sup> HIRSCH, 2011, p.52.

<sup>22</sup> THOMPSON, 2007, p.58.

<sup>23</sup> HIRSCH, 2011, p.55.

de modo a preservar seu domínio e tentam desorganizar as classes dominadas. Mais especificamente:

[...] uma “política das classes dominantes”, precisamente do bloco capitalista no poder, só se torna possível com base nos mecanismos em operação na aparelhagem do Estado. O Estado é então o campo sobre o qual a “política do capital” pode ser formada. Isso não pode ser entendido como se os aparelhos de Estado desenvolvessem uma política capitalista de classe de maneira consciente. Em primeiro lugar, o ‘interesse do Estado em si mesmo’, ou seja, as necessidades de conservação de poder e de reprodução do pessoal dirigente, obriga-os a adotar políticas que garantam a sustentação do processo capitalista de produção e de reprodução. O que pressupõe, por princípio, a garantia dos interesses de valorização do capital. Por isso, o Estado é obrigado a organizar compromissos entre as frações divergentes do “bloco no poder”, cujo conteúdo é definido pelas relações de força que o caracterizam<sup>24</sup>.

Contudo, não se pode reduzir o Estado como sendo o domínio dos capitalistas: ele é a forma política por excelência da reprodução do capitalismo. A sociabilidade dos indivíduos não é resultado direto do Estado, mas sim pelo regime de propriedade privada e a acumulação e troca de mercadorias próprias do capitalismo. O Estado é um ente estruturalmente organizado que legitima essas relações através das formas políticas e jurídicas. O direito, nesse caso, tem como papel precípua a normatização de condutas e adequação das regras e princípios às relações próprias do capitalismo. A divisão do trabalho e a estruturação das instituições políticas corroboram com a ideia de que a luta de classes persiste na dinâmica social legitimada pela própria ação do Estado, principalmente com a outorga dos direitos sociais e da organização sindical<sup>25</sup>.

Apesar disso, ao retornar ao pensamento primário de Marx, o Estado persiste como o instrumento necessário e legitimado de exploração da dominação do homem sobre o homem. Diversas teorias

---

<sup>24</sup> HIRSCH, 2011, p.55.

<sup>25</sup> MASCARO, 2013, p.62.

que não cabem nesse texto tratam do problema, como a crítica ontológica de Lukács à reificação da burocracia ou o pensamento sobre Estado e hegemonia em Gramsci; no entanto o fundamento do pensamento marxista segue o mesmo para esta questão. Sendo um componente da superestrutura indissociável do Estado, o direito burguês segue a premissa ideal de regular as relações do capitalismo e, com isso, garantir a manutenção da ordem de reprodução das condições materiais de existência no intercâmbio das mercadorias, sempre com intuito de acumulação de riqueza. Nas palavras de Marx, “as relações, na jurisprudência, na política, convertem-se – em conceitos na consciência; por não estarem acima dessas relações são, na cabeça de religiosos, juristas, políticos e moralistas, conceitos fixos<sup>26</sup>”. O caráter ilusório do Estado de direito é, portanto, uma ideologia contínua que segue perpetuando de maneira incisiva e perene o modo de produção capitalista em favor das classes dominantes.

### **Considerações finais: rumo a uma emancipação**

A ideologia praticada pelas classes dominantes sob a forma social do sistema burguês de intercâmbio de mercadorias tem sido a força motriz do capitalismo. Essa consciência generalizada que se tornou uma presença invisível dentro do imaginário social permitiu que se tornasse a consciência dominante, na medida em que o avanço do sentimento de liberdade proclamado pelo iluminismo tornou-se uma necessidade por parte de quem vivia sob o jugo do absolutismo. Nesse caso, a “dupla revolução” no século XVIII, como costuma chamar o historiador Eric Hobsbawm, teve um papel central na disseminação das ideias de liberdade.

Contudo, a liberdade proclamada não tinha um fundamento de igualdade material e formal. Quem detinha a propriedade privada e detinha uma quantidade maior dos meios de produção era quem controlava os rumos do presente, fixando suas noções ideais como sendo as verdades universais. O que se viu é que, para que essas ideias conseguissem prosperar, era necessário um aparato que tivesse uma

---

<sup>26</sup> MARX e ENGELS, 2010, p.78.

legitimidade inquestionável perante as classes dominadas e que gerasse uma consciência ilusória de liberdade e igualdade entre todos. Esse aparato, como foi visto, era o Estado.

A composição do Estado parte de uma série de transformações que envolvem formas políticas e jurídicas. Tais formas, conforme lecionado pelos teóricos marxistas do Estado, são derivadas essencialmente das formas sociais da burguesia, que correspondem à propriedade privada, a fragmentação e diferenciação entre trabalho intelectual e trabalho manual e a constante circulação de bens e mercadorias que geram a alienação e o estranhamento na produção do trabalho. O Estado se torna um meio e não um fim na contínua perpetuação do capitalismo. E o direito burguês é nada mais que a substantivação normativa da razão de Estado como forma jurídica legitimadora de sua atuação.

Observa-se que o sem o Estado, o sistema de exploração das classes dominadas teria um conteúdo escravagista em sua essência e certamente estaria fadado ao insucesso, como os anteriores governos que utilizaram do instituto da escravidão. A consciência moderna do liberal burguês não permitiria tal situação, visto que a liberdade é o fio condutor de sua prática. Nesse aspecto, o Estado tem como objetivo principal a regulação legítima das práticas capitalistas e da exploração do trabalho. É nesse sentido que o conceito de ideologia em Marx quer chegar: a falsa consciência é sim ainda presente no cotidiano, justamente pela vantagem que as classes dominantes controladoras dos meios de produção possuem ao controlar um sistema de representações sólido o suficiente difícil de ser contestado.

Consequentemente, o direito baseia todo esse sistema de representações, calcado numa espécie de “poder simbólico” (análogo ao conceito de Pierre Bourdieu), cuja modalidade se dá a partir da prática reiterada das condutas mercantis. O fetichismo da mercadoria e, por conseguinte, da norma jurídica, se faz presente a partir desse simbolismo que se encontra regulado na noção de Estado de Direito: tudo que pode ser mensurado, mesmo que não seja realmente palpável – como as grandes fortunas fictionais das sociedades anônimas – se torna mercadoria e, a partir disso, tende a se tornar norma jurídica. O

dever-ser não se relaciona com categorias morais ou positivas, mas sim com a dinâmica do intercâmbio de mercadorias simbolicamente considerado.

A percepção do sistema capitalista e sua relação com o Estado e as formas jurídicas são unívocas e inseparáveis, na medida em que uma invariavelmente sustenta as outras. A forma política e a forma jurídica são derivadas da forma social da burguesia, ou seja, da noção de acumulação e trocas. É a infraestrutura compondo as bases da superestrutura, a partir da modificação da história. A ideologia dominante inicia debaixo para cima e não como dispunha Hegel. E, nesse aspecto, a consciência dos homens se submete as formas sociais dominantes do capital, diante da vitória do pensamento burguês ao semear a resistência das mudanças sociais em nome de uma perpétua dominação excludente e desigual das relações humanas sob uma ilusão compensadora que é o capitalismo.

Todavia, Marx sinaliza que existe uma única possibilidade de emancipação humana: a extinção da propriedade privada como único do regime de acumulação de riqueza. Marx alude ao fato de que o social é o universal de todo o movimento e a essência humana da natureza se dá a partir de uma elevação da condição do homem em sociedade, sendo esta a unidade imbricada do homem com a natureza. A propriedade privada, nas suas conclusões, dirimiu a essência humana da natureza, a partir de um distanciamento da sua própria comunidade, a partir da individualização do trabalho com a necessidade histórica dela. E a atividade do homem enquanto ser universal, uno com a sua predisposição natural – ente-espécie – se faz não tão somente por um fundamento comunitário, mas também pela noção de que o homem só é ativo enquanto tal porque ele é invariavelmente um ser social.

Nessa medida, a supressão da propriedade privada acarretaria na extinção do Estado, com a progressiva substituição do regime capitalista, caminhando para o socialismo e, por fim, chegando ao comunismo, sendo este “a expressão *positiva* da propriedade privada

supra-sumida, acima de tudo a propriedade privada *universal*<sup>27</sup>. Ou seja, o substrato da emancipação humana das formas de dominação na filosofia da práxis de Karl Marx é o fim do regime de propriedade privada calcada nos valores burgueses e, por conseguinte, a universalização da potencialidade humana através do comunismo.

### Referências:

- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos do Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1997.
- FROMM, Erich. **Conceito Marxista de Homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.
- ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.
- HIRSCH, Joachim. **Teoria Materialista do Estado**. Rio de Janeiro. Revan, 2011.
- LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. **O Capital - Crítica da Economia Política. Tomo I, Livro I**. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [Coleção Os Economistas].
- \_\_\_\_\_. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2010.

---

<sup>27</sup> MARX, 2004, p.103, grifos do autor.

\_\_\_\_\_. **A Guerra Civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e Forma Política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna**. Petrópolis: Vozes, 2007.

# **Em defesa da crítica: por uma ética para além do capital**

*Ricardo Rojas<sup>1</sup>*

## **Teoria Crítica e Teoria Tradicional**

Em um texto de 1937, intitulado “Teoria Crítica e Teoria Tradicional”, Max Horkheimer apresenta pela primeira vez o conceito de “Teoria Crítica”, tal qual trabalharemos neste artigo. Em linhas gerais, a proposta surge como uma crítica da dominação em todas as suas formas e um profundo interesse pelas condições emancipatórias presentes na realidade social. Não se pode negligenciar, ao mesmo tempo, o contexto em que nasce o pensamento da Escola de Frankfurt, isto é, a ascensão do fascismo, do nazismo e do stalinismo, o declínio dos movimentos operário de esquerda na Europa Ocidental e o colapso dos partidos de esquerda na Alemanha. Neste cenário, com o enfraquecimento dos prognósticos que apregoavam o socialismo como tendência inevitável do desenvolvimento histórico, a proposta da Escola de Frankfurt surge como uma reinterpretação dos postulados marxistas, no sentido de oferecer um caminho para a evolução da sociedade que se configurasse como uma alternativa tanto ao capitalismo quanto ao socialismo soviético.

É bem verdade que ao cunhar a expressão “Escola de Frankfurt” para designar os pensadores organizados em torno do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt criamos, inicialmente, um problema, pois pressupomos a unidade teórica onde, de fato, não há – levando em conta que os diversos autores nem sempre apresentam uma íntima relação teórica. Assim, quando nos referirmos à Escola de Frankfurt

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

durante este trabalho estamos falando, especialmente, de Adorno, Marcuse e Horkheimer – embora outros autores como Pollock e Lowenthal também tenham exercido destacada contribuição para a Teoria Crítica.

Neste sentido, herdado diretamente da concepção marxista de liberdade como autodeterminação – que, por sua vez, tem origem em Spinoza e Hegel, principalmente – o conceito de emancipação torna-se, desde o começo, crucial para a Teoria Crítica; tanto que já afirmamos, inclusive, que do ponto de vista normativo a orientação para a emancipação social seria sua característica fundamental. Entretanto, o próprio fundamento normativo deste projeto tornou-se alvo de inúmeras críticas nas últimas décadas, sendo a principal delas elaborada por Jürgen Habermas, que o denominou “déficit da tradição da Teoria Crítica”<sup>2</sup>. Em linhas gerais, a crítica de Habermas aos teóricos da Escola de Frankfurt dirigia-se no sentido de superar as fragilidades de um diagnóstico sem saída, fruto de uma “contradição performativa da crítica totalizada”<sup>3</sup>.

De fato, Adorno e Workheimer estavam conscientes desta problemática e já haviam antecipado-a em *Dialética do Esclarecimento*:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objecto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> WERLE, 2007.

<sup>3</sup> HABERMAS, 2002.

<sup>4</sup> 1985, p.13.

O esclarecimento, pois, cunhado pelo pensamento iluminista como uma forma de apropriação do mundo pelo homem, uma forma de libertação e redenção, tornou-se, nas palavras de Horkheimer e Adorno, o fundamento totalitário pelo qual o homem se afundaria em uma nova espécie de barbárie<sup>5</sup>. E não seria outra a principal responsável para este cenário apocalíptico, para a coisificação dos indivíduos, senão a razão. Segundo os próprios autores, “[a razão] tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos”<sup>6</sup>. A razão e o saber, portanto, concebidos pelo projeto iluminista como instrumentos à serviço da civilização acabaram por se igualar aos mitos outrora combatidos.

Desta forma, a concepção de razão aqui exposta, que já podemos caracterizar como instrumental, torna-se central para problematizar os processos de sujeição que acabam por inviabilizar a emancipação - pois como vimos, a razão para Adorno e Horkheimer constitui-se como a fonte da dominação. Assim, como pretendo sugerir, a dominação enquanto antítese da emancipação deve ser diagnosticada desde sua origem, sendo que apenas a superação da primeira pode garantir a viabilidade da segunda. Talvez com uma preocupação semelhante é que Habermas passa a formular um projeto capaz de superar as “aporias” expostas pela primeira geração da Escola de Frankfurt. Por isso, a razão em Habermas assume uma forma dialógica a partir da ampliação das noções apresentadas por Adorno e Horkheimer - o que resulta em sua concepção de racionalidade comunicativa. Em outras palavras, a razão *frankfurtiana* instrumental, em Habermas assumirá um desdobramento conceitual, originando uma razão instrumental e uma razão comunicativa.

Neste caminho, Habermas chega à uma concepção ampliada da sociedade, propondo uma verdadeira distinção entre “mundo da vida” e “sistema”. Estas duas esferas, aparentemente complementares, significam, respectivamente, o mundo da reprodução simbólica e o

---

<sup>5</sup> 1985, p.7.

<sup>6</sup> 1985, p.26.

mundo da reprodução material. Ou, nas palavras do próprio autor, “el marco institucional de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida” e “los subsistemas de acción racional com respecto a fines que están insertos em este marco”<sup>7</sup>.

No “mundo da vida”, Habermas expõe a existência de um espaço livre de coações, onde os sujeitos compartilham a tradição, a cultura e a linguagem. Neste espaço, onde impera a *ação comunicativa*, os sujeitos percebem e vivenciam a realidade, construindo e reconstruindo a validade das normas existentes através do diálogo. Em outras palavras, no “mundo da vida” a razão instrumental dá lugar à “razão comunicativa”. O “sistema”, por outro lado, representa as estruturas responsáveis pela reprodução material da sociedade, um “conjunto total de todas as normas institucionalizadas”<sup>8</sup> sendo este o espaço onde a ação instrumental age obrigatoriamente.

Em sentido oposto, dando continuidade aos estudos em busca de uma Teoria Crítica renovada, Axel Honneth propõe uma revisão dos conceitos habermasianos, contrapondo as posições adotadas pelo autor em relação à distinção entre “sistema” e “mundo da vida”. Segundo Honneth, no modelo formulado por Habermas:

[...] a dinâmica de transformação e as patologias sociais passam a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um debate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetivas comunicativas do mundo da vida<sup>9</sup>.

Nesta linha, Honneth elabora a substituição da lógica consensual da ação comunicativa por um conflito entre sujeitos que reivindicam o reconhecimento de suas identidades, descrevendo a sociedade como um campo de conflitos. Entretanto, o autor não abandona a orientação comunicativa apresentada por Habermas. Pelo contrário, afirma que esta identidade coletiva é produto dos processos de

---

<sup>7</sup> HONNETH, 2002, p.372.

<sup>8</sup> HONNETH, 2002, p.373.

<sup>9</sup> WERLE, 2007.

socialização realizado entre os indivíduos<sup>10</sup>. Assim, o objetivo de Honneth diz respeito aos conflitos que originam-se de uma “experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior”<sup>11</sup>. Aos poucos, desta forma, podemos delinear no seio da tradição da Teoria Crítica as posições adotadas por Habermas, Honneth e pela primeira geração da Escola de Frankfurt no sentido da emancipação.

### **Apontamentos para uma ética marxista**

O propósito de empreender um trabalho com vistas ao esclarecimento da concepção de ética a partir de uma teoria crítica de inspiração marxista baseia-se em três pontos: primeiramente, do ponto de vista normativo, consiste em uma crítica ao capitalismo e suas formas de dominação – pela qual sustentamos a incompatibilidade entre o fundamento da ética e a origem da dominação capitalista; por outro lado, aplicando aos princípios éticos as condições histórico-sociais da realidade, consideramos apontamentos para o desenvolvimento de um novo paradigma, baseado na liberdade como autodeterminação dos indivíduos; ao mesmo tempo, do ponto de vista fatural, sugerimos o vínculo de complementação entre conhecimento e prática no sentido de um apelo pela transformação social, aproximando-se daquilo que Gramsci denominou “Filosofia da Práxis”.

Entretanto, apenas esta explanação, ainda bastante incipiente, não seria suficiente para sugerirmos uma formulação teórica em torno da ética no mundo contemporâneo. Por isso, embora sejamos tentados a aceitar o caráter teleológico da ação humana, para qual aponta Aristóteles, devemos problematizar este princípio questionando a distinção das condutas e a própria concepção de ética que abordaremos aqui, tendo em vista que tais condutas não podem ser tomadas como universais e imutáveis, mas sim como processos em

---

<sup>10</sup> HONNETH, 1991.

<sup>11</sup> NOBRE, 2004.

construção. Em outras palavras, parece-nos pertinente afirmar que os padrões de condutas, fundados na moral, também são categorias históricas, construídas e legitimadas pelos homens.

Neste sentido, a distinção entre moral e ética é fundamental. Para Adolfo Sanchez Vázquez “la ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana<sup>12</sup>”. Com base nisto, podemos afirmar ainda que embora a moral suponha certos princípios, normas ou regras de conduta não é a ética que estabelece estes princípios ou normas. “La ética es la ciencia de la moral”, pontua Vazquez<sup>13</sup>. Em outras palavras, os homens não apenas conduzem suas ações com base na moral mas também refletem sobre este comportamento e assim passam do plano prático-moral para o plano ético. Esta constatação encontra respaldo, por exemplo, no propósito de Aristóteles em definir o *conteúdo* do bem agir e não em *determinar* as condutas particulares que serão consideradas boas.

Entretanto, é natural que ao passo em que se define o conteúdo do bem agir no plano ético seja esboçado também um parâmetro sob os quais os homens conduzirão suas condutas no plano prático-moral, como mostra Vázquez. Até aqui temos clara a ideia de que os atos morais dos homens desenvolvem-se a partir de suas relações sociais sendo fundamental, portanto, considerar tanto as condições subjetivas que permeiam os juízos de valores quanto as estruturas sociais sob as quais atuam os indivíduos. Estas estruturas desenvolvem-se com o progresso histórico-social, sendo este responsável por criar as condições necessárias para o progresso moral.

Desta forma, podemos concluir que o progresso histórico-social afeta diretamente a conduta dos indivíduos do ponto de vista moral. Historicamente, com o desaparecimento do regime de comunidade primitiva a moral deixa de ser única, aceita integralmente por toda a sociedade. Com efeito, a partir da antiguidade, quando havia uma divisão natural entre homens livres e escravos, pode-se notar ao

---

<sup>12</sup> VÁZQUEZ, 1984.

<sup>13</sup> VÁZQUEZ, 1984.

mesmo tempo traços de uma divisão entre a moral do senhor (hegemônica) e a moral do escravo (subalterna). Fenômeno semelhante surge nas sociedades feudais, com a proliferação dos códigos morais (religioso, aristocrático, intelectual, etc.). Com o surgimento da burguesia a partir do século XI nota-se, então, o surgimento de uma nova moral, baseada economicamente na lei do máximo benefício que gera, com isso, “uma moral individualista e egoísta, correspondente às relações sociais burguesas”<sup>14</sup>.

Assim, a moral burguesa busca justificar as relações de exploração entre os homens, utilizando-a, também, para legitimar as relações de opressão e dominação. Com base naquilo que vimos até aqui, podemos concluir que apenas a superação deste estágio de dominação do homem pelo homem pode conduzir à construção de uma nova sociedade, operando a construção de uma moral verdadeiramente humana. Entretanto, esta nova moral só pode ser concebida no horizonte das transformações sociais, políticas e econômicas necessárias.

Desta forma, sobre o caráter hegemônico do paradigma ético do capital, Gramsci nos oferece importante contribuição ao conceituar hegemonia como “o predomínio ideológico das classes dominantes sobre a classe subalterna na sociedade civil”<sup>15</sup>. Isto é, partindo de uma concepção marxista, podemos explicar o conceito gramsciano de hegemonia como a capacidade da classe dominante, ou aspirante ao domínio, de afirmar-se como classe dirigente, exercendo direção intelectual e moral sobre as classes subalternas. Neste sentido, vale retomar o conceito de Sociedade Civil, que para Gramsci representa “o conjunto dos organismos chamados comumente de privados”<sup>16</sup>.

Importante ressaltar que na teoria de Gramsci, a Sociedade Civil é parte constitutiva do Estado, sendo que este desempenha uma dupla função nas relações entre as classes sociais: por um lado, suporta, pela via coercitiva, a dominação que uma classe exerce sobre as classes

---

<sup>14</sup> VÁZQUEZ, 1984, p.49.

<sup>15</sup> PORTELLI, 1987.

<sup>16</sup> GRAMSCI, 1982.

subalternas; por outro lado, legitima essa dominação pela via hegemônica, isto é, pela consecução da direção ideológica da sociedade<sup>17</sup>. Percebe-se que Gramsci propõe uma ampliação no conceito marxista tradicional de Estado, dividindo seu nível superestrutural em Sociedade Civil e Sociedade Política, ou seja, “a hegemonia garantida pela couraça da coerção”<sup>18</sup>, sendo a “hegemonia” conquistada no âmbito da Sociedade Civil e a “coerção” exercida no âmbito da Sociedade Política, através dos aparelhos coercitivos do Estado.

De uma forma geral, podemos dizer que a hegemonia “compreende as tentativas bem sucedidas da classe dominante em usar sua liderança política, moral e intelectual para impor sua visão de mundo como inteiramente abrangente e universal, e para moldar os interesses e as necessidades dos grupos subordinados<sup>19</sup>”. Eis a importância deste conflito ideológico travado no seio da Sociedade Civil, pois é a partir disso que uma determinada relação de dominação, ou seja, uma determinada ordem social, pode ser, ou não, legitimada. Em outras palavras,

É pelo funcionamento do sistema destes aparelhos de hegemonia, pela criação de um ‘bloco intelectual’ forte e pela elaboração da sua ideologia orgânica, que uma classe pode conquistar a hegemonia, conquistar a direção ideológica da sociedade<sup>20</sup>.

Temos aqui, portanto, um importante elemento contributivo no sentido de esclarecer a importância de uma concepção contra-hegemônica de ética. Entretanto a realização plena desta concepção só poderia ser possível a partir daquilo que Gramsci denominou como um momento de *catarse*, isto é, a partir “da passagem do momento meramente econômico ao momento ético-político, [...] a passagem do ‘objetivo ao subjetivo’ e da ‘necessidade à liberdade’”<sup>21</sup>. A fixação do

---

<sup>17</sup> SANTOS, 1986.

<sup>18</sup> GRAMSCI, 1971.

<sup>19</sup> PORTELLI, 1987, p.95.

<sup>20</sup> SANTOS, 1986, p.101.

<sup>21</sup> GRAMSCI, 1999, p.314.

momento “catártico”, segundo o autor, torna-se assim o ponto de partida de toda a filosofia da práxis. Esta “necessidade de liberdade”, sugerida como circunstância objetiva e transformadora desenvolve-se, desta forma, ao passo em que o fundamento da moral burguesa origina-se no fundamento de sua própria origem material, isto é, a exploração. Por isto mesmo, parece-nos pertinente a partir de agora expor os obstáculos pelos quais sugerimos a incompatibilidade do modo de produção capitalista e de uma concepção ética que valorize as potencialidades humanas – o que, naturalmente, contrapõe-se às agressões geradas com o processo de reprodução material das sociedades contemporâneas.

### A ética colonizada do capitalismo tardio

Ao chegar neste ponto, somos levados a problematizar a seguinte questão: afinal, qual a concepção de moral em Marx? Parece-nos razoável admitir que a crítica de Marx não se baseia, de forma alguma, em um julgamento moral, mas sim científico, do capitalismo. Entretanto, como vemos em Bottomore (1989), ao pretender demonstrar as contradições imanentes ao modo de produção capitalista, esta crítica “encerra juízos morais inequívocos”. Ou seja, a indicação das consequências negativas do capitalismo tratam de avaliações morais (*idem*). Por este motivo, tendo como horizonte uma crítica objetiva da realidade social, propomos investigar algumas questões que remetem às possíveis contradições éticas do modo de produção capitalista em um contexto de pós-modernidade a partir de uma leitura de orientação marxista.

O estudo sobre a reificação, por exemplo, esboçado por Marx e magistralmente aprofundado por Lukács, nos abre alguns caminhos para o debate. É o filósofo húngaro que em *História e Consciência de Classe* afirma:

[...] [a essência da estrutura da mercadoria] se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, desta coisa, o de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo o traço de sua essência

fundamental: a relação entre os homens<sup>22</sup>.

Adorno e Horkheimer, em *Dialética da Razão*, também referiram-se ao fenômeno da reificação como “um esquecimento [do homem] de sua antiga unidade no mundo natural”, produto de um mundo “que havia atribuído erma alma às coisas, [onde] o progresso acabou por submeter-se a uma mistificação bem mais terrível: a de um mundo que transforma a alma do homem em coisa”<sup>23</sup>. Aqui, o conceito de reificação aparece como resultante de um progresso que além de apropriar-se da natureza, transforma o homem em objeto e desumaniza as relações sociais. Em suma, a reificação pode ser entendida como a transformação dos seres humanos em coisas (por isto também o termo *coisificação*), o que significa em última análise uma radicalização da alienação<sup>24</sup>.

A concepção de alienação, neste sentido, deve ser entendida como o estranhamento do indivíduo em relação ao produto de sua atividade. O fenômeno da alienação, no entanto, nos diz mais do que isso, pois representa também a separação do indivíduo do meio em que vive, de sua própria natureza, dos seres que compartilham com ele a realidade e, por fim, representa a alienação do homem à sua própria condição humana. O trabalho, neste contexto, em vez de potencializar a experiência do indivíduo como ser humano acaba por degradar sua existência. Dado que não pode haver algo mais degradante para o homem que o esquecimento de sua própria existência enquanto ser humano, reificação e alienação, ambos fenômenos próprios do capitalismo, apresentam-se como duas formas de ofensa à dignidade humana e, portanto, ao fundamento da ética. E se a ética, como nos mostra Mészáros, “se ocupa da avaliação e da implementação dos objetivos alternativos que os indivíduos e grupos sociais podem realmente definir para si próprios nos seus enfrentamentos dos

---

<sup>22</sup> LUKÁCS, 2003, p. 194.

<sup>23</sup> Apud LÖWY, 1992.

<sup>24</sup> Sobre esta questão, importante material podemos encontrar no primeiro volume de *O Capital* (capítulo I, seção 4), no terceiro livro de *O Capital* (capítulo XL), em *O dicionário do Pensamento Marxista* (Pg. 314) e *História e Consciência de Classe* (p.193).

problemas de sua época<sup>25</sup>”, sugerimos, então, a necessidade de um novo paradigma, que substitua o discurso apocalíptico da inexistência de alternativas por um projeto de emancipação social.

A crítica do marxismo à lógica irreversível do capital possui, portanto, uma carga moral, embora tenhamos que precaver nossa fundamentação afastando-a do extremo moralismo que em nada contribui para a concepção de realidade que propomos esboçar neste trabalho. A partir de uma leitura objetiva da realidade, por outro lado, podemos afirmar como conceito básico do materialismo histórico a exploração enquanto fenômeno originário da luta de classes. Como antagonismo inerente à estrutura das sociedades capitalistas, a exploração da força de trabalho, como mostra Marx, é resultante “da maior autovalorização possível do capital, isto é, a maior produção possível da mais valia<sup>26</sup>”. O trabalho, desta forma, assume um caráter forçoso, acentuado nos processos de intensificação do esforço laboral e capaz de submeter o trabalhador a situações desumanas.

Além disso, o conjunto de relações anteriormente expostas neste trabalho nos conduz para afirmação de um claro não cumprimento das promessas imanentes ao surgimento do capitalismo enquanto modo de produção hegemônico. A ideia do esclarecimento, por exemplo, cunhado pelo pensamento iluminista como uma forma de apropriação do mundo pelo homem, uma forma de libertação e redenção, tornou-se, como vimos em Horkheimer e Adorno (1985), o fundamento totalitário pelo qual o homem se afundaria em uma nova espécie de barbárie. Retomamos assim, a afirmação dos *frankfurtianos* que afirmam: “[a razão] tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> 2011, p.499.

<sup>26</sup> Apud MÉSZÁROS, 2011, p.763.

<sup>27</sup> HORKHEIMER E ADORNO, 1985, p.26.

## **Considerações finais**

Ao final, sugerimos a ideia de que os escritos de Marx tratam também de conceitos morais ao problematizar obstáculos que se colocam à realização das potencialidades humanas nas sociedades capitalistas. Poderíamos, é verdade, encerrar este debate como se faz usualmente com uma leitura vulgar a partir da afirmação de Marx que “os comunistas não predicam de nenhuma moral”. Por outro lado, parece-nos que esta expressão, vinculada ao contexto em que foi produzida, não reafirma outra coisa senão a natureza ideológica da moral, vinculada objetivamente por Marx às relações de produção e os interesses de classe. Assim, o que pretende-se sustentar aqui é que além de estar presente na crítica marxista ao modo de produção capitalista a ética e a moral ainda permeiam as categorias desenvolvidas pelos estudos marxistas até hoje.

Além disso, somos confrontados por uma questão fundamental e ainda latente nas ciências humanas no século XXI: o “socialismo real”. Após o exposto neste trabalho, parece-nos bastante claro a importância de examinar as consequências da Revolução de 1917. O fato é que inicialmente não basta reconhecer que a intenção emancipatória perverteu-se durante o processo revolucionário, dando lugar a novas formas de dominação. É necessário, antes disso, admitir que estes problemas devem ser reexaminados historicamente. As críticas, em verdade, nos obrigam a resgatar a ideia de socialismo (e não enterrá-lo), a partir de seu conteúdo humanista e libertador, no sentido de esclarecer os motivos pelos quais aquele modelo social não configura-se, de forma alguma, como o contraponto histórico à teoria crítica contemporânea.

Além disso, aqui apresentamos questões morais determinadas pela natureza material do capitalismo enquanto modo de produção hegemônico e sua correspondente formulação ética – que pretende explicar a moral às margens dos interesses de grupos ou classes sociais. A discussão, entretanto, a partir de uma orientação marxista, assume um sentido normativo que pretende justificar a nova sociedade. Existe, portanto, no marxismo espaço para uma ética normativa, capaz de articular não apenas a crítica da moral dominante no

capitalismo, mas também uma prática política necessária para transformar a sociedade. É esta possibilidade que buscamos apresentar neste trabalho: uma concepção de ética que se baseie na crítica ao capitalismo e todas as suas formas de dominação; na práxis transformadora, responsável por executar este conhecimento a partir de uma prática política engajada; e, por fim, no caráter emancipatório, humanista e libertador de uma nova sociedade.

### **Referências:**

- ADORNO, T. W. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- \_\_\_\_\_; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CAMARGO, Sílvio César. “Axel Honneth e o legado da teoria crítica”. **Revista Política & Trabalho**, João Pessoa, n.24, 2006, p.123-138.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola. 2002.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- JAMESON, Fredric. **Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio**. São Paulo: Ática, 1997.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes. 2003.
- MÉZÁROS, I. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

NOBRE, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”. In: **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 07-19.

SANTOS, José de Almeida. **O princípio de hegemonia em Gramsci**. Lisboa: Vega, 1986.

VÁZQUEZ, Adolfo S. **Ética**. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

VÁZQUEZ, Adolfo S. **Después del derrumbe: estar o no a la izquierda**. Sistema. n. 108. Madrid, p.57-67.

WERLE, D. L e MELO, R. S. “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: NOBRE, M. (Org). **Curso livre de Teoria Crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008, p.183-198.

# **Filosofia do Direito: a questão da responsabilidade na moralidade subjetiva hegeliana**

*Mariana Secani Lucas Fredes*<sup>1</sup>

Em sua obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel formula um “Sistema do Direito”, no qual se encontra três etapas, a saber, o Direito Abstrato, a Moralidade Subjetiva e a Moralidade Objetiva. Cada uma destas contribui para a evolução desse sistema, para finalmente na Moralidade Objetiva se definir o Estado. Neste Estado se encontra a efetivação da liberdade, tema central na compreensão do autor.

Para melhor entendimento do pensamento hegeliano, é necessário, para este estudo, entender como a *Filosofia do Direito* se desenvolve, para posteriormente investigar o tema da responsabilidade presente na etapa da Moralidade Subjetiva.

O tema da liberdade faz parte do “Sistema do Direito” de Hegel, sendo assim, ao estudar seu sistema, se estuda também a questão da liberdade presente nele. Contudo, este trabalho não tem objetivo de tratar da liberdade, mas sim de expor a questão da responsabilidade existente no Sistema do Direito de Hegel. A liberdade será abordada apenas para melhor entendimento de toda esta obra do autor, uma introdução à esta obra, para posteriormente adentrar ao tema da responsabilidade.

A responsabilidade, segundo este autor, está baseada nas circunstâncias: isso significa que, de acordo com a circunstância a qual o ato ocorreu, a responsabilidade é ou não atribuída ao sujeito e à sua

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas, sob a orientação da Profa. Dra. Sônia Maria Schio. E-mail: mari\_nihil@hotmail.com

vontade. A vontade, em Hegel, é estabelecida de várias formas, e estas são esclarecidas no decorrer deste escrito.

Este estudo, portanto, tem como primeiro momento uma introdução ao pensamento da *Filosofia do Direito* de Hegel, para depois esclarecer como a responsabilidade se situa na Moralidade Subjetiva, sem deixar de esclarecer as formas de vontade retratada pelo autor, assim como os conceitos de propósito, intenção, bem-estar, Bem e certeza moral.

### **Introdução à Filosofia do Direito hegeliana**

O principal tema da *Filosofia do Direito* de Hegel é a liberdade e sua efetivação: efetivar a liberdade significa tê-la desenvolvida pela ideia e pelo espírito, ou seja, a liberdade é pensada e idealizada, para posteriormente se efetivar. Com isso, o direito tem como princípio uma “ideia de liberdade”, para durante esse “sistema do direito” expor a liberdade em todas suas fases de desenvolvimento e finalmente, sendo efetivada pelo Direito. As três fases são: o direito abstrato, a moralidade (moralidade subjetiva) e a eticidade (moralidade objetiva).

A primeira parte do Sistema do Direito hegeliano é o Direito Abstrato. Este trata das formas imediatas do Direito, das relações interpessoais, relações estas que não são mediadas por qualquer instituição social. No Direito Abstrato, a pessoa é tratada como “sujeito do direito” pelo filósofo, isto é, “ser pessoa” significa ter garantido o direito de não ser tratado como coisa, e sim como sujeito. Nesta direção, Hegel afirma: “O imperativo do direito é portanto: sé uma pessoa e respeita os outros como pessoas<sup>2</sup>”.

Para se conquistar esse título de pessoa é preciso ter propriedade, a qual é composta por características, essas são: a possessão, o uso da coisa e a alienação da propriedade. Na possessão, a ideia de liberdade se concretiza e pode, a partir deste ponto, se tornar propriedade. A posse é a forma existente no direito de realizar sua vontade, é direito de toda pessoa poder ter e usar um objeto de acordo com suas

---

<sup>2</sup> 1997, p.40.

necessidades e desejos. É com o uso da coisa que o indivíduo se afirma, somente assim ele garante seus direitos. O uso da coisa pode garantir também uma relação entre pessoas, relação de necessidade e vontade, na qual os indivíduos precisam ou querem coisas que outros indivíduos possam vir a produzir. A alienação da propriedade consiste em troca, troca de uma coisa por outra coisa.

A propriedade permite que o contrato exista. Ele se torna necessário para a continuação do “Sistema do Direito”. O contrato é a garantia da propriedade e da possibilidade de sua transferência. Nele existe um reconhecimento mútuo da liberdade, proporcionando uma maior possibilidade de concretização do contrato. Nas palavras do autor, “O contrato supõe que os contratantes se reconheçam como pessoas e proprietários; [...] nela está já contido e suposto o fator de validade<sup>3</sup>”.

A injustiça surge das vontades, isto é, pela existência dela há também a possibilidade de se causar injustiças quando existe um conflito entre essas vontades. Pode ocorrer que uma vontade deseje se sobressair à outra, causando danos que podem ser de vários graus, estes são: dano civil, impostura, violência e crime.

O Dano civil é o de grau menos intenso. Nele, a vontade do outro é lesada involuntariamente. Na impostura, em contrapartida, há um grau mais intenso de dano: um dano indireto à vontade do outro. É um engano provocado com o propósito de lucrar com ele. A violência e o crime são a última e a mais intensa forma de lesar a vontade alheia. É querer ser injusto e ferir a liberdade do outro, não há reconhecimento<sup>4</sup> do direito do outro. O castigo é entendido como uma reparação para tal violência, porém não pode haver vontade de vingança, é preciso buscar apenas restabelecer a ordem.

---

<sup>3</sup> HEGEL. 1997, p.70.

<sup>4</sup> O “reconhecimento” em Hegel é, também, importante, pois o autor faz uma explicação bastante completa sobre a dialética do reconhecimento em suas obras, por exemplo, na *Fenomenologia do Espírito*. No reconhecimento é preciso que se estabeleça reciprocidade, pois sem ela não há a possibilidade de estabelecer relações sociais, permitindo a ocorrência de danos.

Na segunda parte do Sistema do Direito de Hegel, a “moralidade subjetiva” (Moralidade), o indivíduo anteriormente reconhecido como pessoa passa a ser sujeito, senhor de sua moralidade. Nela as vontades são superadas e guardadas, permitindo que ocorra uma evolução, aquela inerente ao movimento dialético. Pode-se dizer também que “a segunda esfera, ou moralidade subjetiva, representa, pois, no seu conjunto, o lado real do conceito da liberdade<sup>5</sup>”, ela é a fundamentação do Direito abstrato.

O limite da vontade aparece como o “não ser da vontade”, mas é o momento em que o sujeito deixa de ser sujeito, ou seja, a limitação da vontade é quando o “ser outro” está colocado como limite. A partir disso se sabe “onde” está a vontade de si e a vontade do outro, neste sentido o autor Denis Rosenfield explica que:

O não-ser da vontade é o limite (Grenze), simples negação diante da qual o sujeito, se ele se acomoda ao seu ser imediato (logo, da não-liberdade), poderia determinar-se (o sujeito cessaria de ser sujeito). Mas chegando ao seu limite (Grenze), o sujeito percebe que esse não-ser é na verdade o seu próprio ser-outro<sup>6</sup>.

A ação moral equivale à exteriorização da vontade moral. Existem três aspectos imediatos: o propósito (projeto e responsabilidade), a intenção (intenção e o bem-estar), e a ideia do bem (Bem e a certeza moral).

O propósito reforça a moralidade, fazendo com que as circunstâncias e consequências sejam consideradas na ação para a possível responsabilidade<sup>7</sup>, isso significa que, se o indivíduo está ciente dos resultados de sua ação em determinadas circunstâncias, pode ser responsabilizado pelos seus atos.

A intenção é o propósito universalizado. Nela é preciso conhecer o universal da sua ação, além do particular. Esta universalização se

---

<sup>5</sup> HEGEL, 1997, p.97.

<sup>6</sup> HEGEL, 1995, p.111.

<sup>7</sup> Este conceito será desenvolvido posteriormente.

completa com a ideia do bem, a intenção universal busca o bem-estar do agente e dos outros. O bem-estar é um dever, e para que este se realize é preciso agir em conformidade com o direito em busca do bem para todos.

O bem universalizado é a passagem da moralidade para a eticidade, Hegel explica da seguinte forma:

O bem, que é a substância universal da liberdade, mas ainda uma forma abstrata, apela para determinações e para um princípio de tais determinações que lhe seja idêntico, ao passo que, reciprocamente, a consciência moral, que é princípio de determinação, mas apenas abstrato, apela para a universalidade e para a objetividade<sup>8</sup>.

Isso significa que o bem a ser buscado ultrapassa a esfera da moral subjetiva e passa a ter em vista a moral objetiva, a saber, a eticidade (moralidade objetiva).

A Moralidade Objetiva, terceira e última parte do Sistema, é o campo da moralidade social, é a síntese da Filosofia do Direito, isso pressupõe que ela seja a realização da ideia de liberdade na forma social. Na eticidade devem existir os momentos anteriores superados e conservados, ou seja, a partir da dialética<sup>9</sup> ela busca definir os deveres e direitos, tal como Hegel afirma:

[...] no plano moral objetivo, tem o homem deveres na medida em que têm direitos e direitos na medida em que tem deveres. No direito abstrato tenho eu um direito e um outro tem o dever correspondente. Na moralidade subjetiva, o direito da minha consciência e da minha vontade, bem como o da minha

---

<sup>8</sup> 1997, p.138.

<sup>9</sup> A dialética hegeliana é um método que gera movimento. Ela consiste na negação de uma afirmação, e a negação dessa negação. Isto é, há uma afirmação, algo existente ou dado, para depois ocorrer a negação desse algo e posteriormente a negação dessa negação. Dessa última etapa, a negação da negação, surge uma nova afirmação (podendo ser chamada de afirmação<sub>2</sub>), e que posteriormente terá sua negação (negação<sub>2</sub>) e a negação da negação<sub>2</sub>. Essa dialética é cíclica: nela se perde o que não é essencial, e se mantém o que o é, proporcionando assim uma evolução.

felicidade, são idênticos ao dever e só como dever-ser são objetivos<sup>10</sup>.

Isso quer dizer que é somente como cidadão do Estado que o indivíduo alcança seus direitos. A família, a sociedade civil e o Estado compõem essa terceira parte.

A família é a forma mais imediata da eticidade. Ela é natural: é a primeira organização social, unificando as pessoas por meio do amor e, a partir disso, o indivíduo não é mais pessoa ou sujeito, ele se torna “membro”. Resumidamente, temos dois sujeitos que por meio do amor se unificam no casamento e se tornam membros de uma família. Estes precisarão ter propriedades, ter filhos e educá-los. Posteriormente, os filhos irão formar sua própria família, e isso é a dissolução da família. A família é uma só pessoa para o Direito, e é apenas no caso de sua dissolução que existe a possibilidade de intervenção jurídica.

A sociedade civil é o momento intermediário entre a família e o Estado. Nela existe um sistema de carências. Neste, a satisfação das necessidades particulares inclui a satisfação das necessidades de todos. Nesta mútua dependência surgem as classes, que são grupos de pessoas com interesses em comum querendo que estes se satisfaçam. É nessa classe social que o indivíduo se torna cidadão da sociedade civil, precisando do contexto social para se realizar.

A sociedade civil tem a função de garantir a justiça. Ela deve manter a ordem e garantir a aplicação das leis nas transações comerciais e na sociedade em geral. A liberdade, na sociedade civil, é, de certa forma, limitada, pois é preciso que assim o seja. Do contrário, não é possível haver liberdade. Ou seja, é preciso considerar o outro, senão, haveria um caos social: se todos os cidadãos resolvessem fazer o que quisessem.

A corporação é, para o indivíduo, sua segunda família. É a segunda base ética do Estado (a primeira é a família). Esta corporação

---

<sup>10</sup> 1997, p.148.

é necessária para que a sociedade civil se torne “Estado”. Nela todos buscam defender seus interesses em comum, sem existir egoísmos, e ela é submissa ao poder público. A sociedade civil, então, com seus conflitos e contradições, precisa do Estado para controlá-los. No Estado, a particularidade e os interesses pessoais da sociedade civil cedem lugar à universalização.

O Estado é o verdadeiro fundamento da ideia de liberdade: é nele que a liberdade alcança seu direito, sua efetivação. É dever do indivíduo ser membro deste Estado. Nos termos de Hegel,

O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever<sup>11</sup>.

O Estado, enquanto totalidade, inclui as liberdades individuais conservadas e guardadas na universalidade. Nele a liberdade é realizável plenamente, pois é ele que define o que é permitido publicamente. Ou seja, o cidadão é livre no Estado, fazendo o que este permite, e isso quer dizer que o cidadão possui liberdade, porém esta é limitada pelo Estado, e não pelas pessoas particulares e pelos seus interesses.

Pode-se concluir então que o Estado define o que é a liberdade, e os seus limites. Nesse contexto, a liberdade pode ser entendida como fazer o que o Estado determina, pois este define o que é o dever e o que é permitido fazer, e consequentemente o que é o Direito. É somente nele que a liberdade se efetiva. O Direito “realiza” a liberdade do indivíduo, o que não quer dizer que realiza os interesses particulares dos indivíduos, mas que ele busca integrar esses interesses na universalidade, pois no Estado, o particular está unido ao universal: um só existe em função do outro.

---

<sup>11</sup> 1997, p.217.

## **Responsabilidade na Moralidade Subjetiva hegeliana**

A Moralidade Subjetiva, como exposto acima, é a segunda parte deste referido Sistema do Direito de Hegel. Esta expõe a subjetividade do sujeito, de sua ação. Nesta se tem presente a seção do conceito de responsabilidade (ou culpa, como é de acordo com algumas traduções<sup>12</sup>), a qual o filósofo explica como ocorre, pois para ele a responsabilidade depende da circunstância, e tem relação com a vontade e com o Bem.

Para tratar da responsabilidade, é preciso entender o que é vontade, pois em Hegel este é um conceito importante, que precisa ser explicitado. Para o autor, o ponto de partida do Direito é a vontade livre, que a partir de um processo que ocorre no “Sistema do Direito” se torna liberdade. Para esta vontade livre se tornar liberdade é preciso passar por um processo de superação. O processo de superação realizado pela vontade livre começa por uma vontade que é denominada pelo autor de “vontade natural”, a qual posteriormente se torna o que se pode chamar de “vontade reflexiva” para se tornar, no final vontade livre, por meio dos movimentos dialéticos.

A primeira vontade, neste movimento em busca da efetivação, é, portanto, a vontade natural. Ela é imediata, pois é somente conceito. Nela se tem os instintos e os desejos. Na segunda forma, que pode ser chamada de “vontade reflexiva”, a vontade deixa de ser imediata e passa a ter o poder de decisão: a capacidade de escolher suas inclinações e as satisfazer. Esta vontade, porém, não é só reflexão, ela possui seu aspecto sentimental, mas é um pouco mais atualizada do que a vontade natural. A terceira vontade, a “vontade livre”, está voltada para o universal: ela se pensa como livre e quer a si. É a própria verdade, ela se torna verdadeira pelo fato de representar o que é de sua vontade, ou seja, ela quer a si mesma. Tal qual o expõe Hegel:

---

<sup>12</sup> Tal qual a obra: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio.** São Leopoldo: Loyola, 2010.

Ora, a verdade deste universal formal, que é indeterminado para si e só na matéria encontra a sua específica determinação, é o universal que a si mesmo se determina, a vontade, a liberdade. A partir do momento em que o conteúdo, o objeto e o fim do querer passam a ser ele mesmo, o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a Idéia em sua verdade<sup>13</sup>.

Estas três etapas da vontade são essenciais para a efetivação da liberdade no Sistema do Direito hegeliano, pois a efetivação da liberdade ocorre ao final de todo o processo de desenvolvimento de seu sistema, no Estado. A vontade livre é o que se chama de “ideia de liberdade”.

A vontade, presente na Moralidade Subjetiva, de acordo com o autor é

[...] definida como subjetiva, livre de si, a vontade começa por ser um conceito que carece de uma existência para ser também ideia. Daqui se conclui que o ponto de vista moral assumirá a forma de direito da vontade subjetiva. Segundo este direito, a vontade só reconhece o que é seu e só existe naquilo em que se encontra como subjetiva<sup>14</sup>.

Isso significa que a vontade é ela mesma, que ela deixou de ser só conceito para ser para si imediata, sendo, assim, equivalente à vontade reflexiva, isto é, ela reflete, pensa sobre si. Essa vontade subjetiva, para o autor, é ação, o que ocorre quando a vontade é exteriorizada, isto é, quando há uma ação. Podem existir aspectos de culpa nessa ação, ou seja, o sujeito pode ser responsabilizado por esta ação, porém de diferentes formas.

---

<sup>13</sup> 1997, p.25.

<sup>14</sup> HEGEL, 1997, p.98.

Na primeira seção intitulada *Projeto e Responsabilidade*, ou *Propósito e a culpa*<sup>15</sup> da segunda parte desta obra de Hegel, encontra-se o tema da responsabilidade descrito como sendo ligado à circunstância, isto é, como responsabilidade ligada ao contexto a qual o sujeito é proprietário, ou seja, o sujeito tem responsabilidade pelo que lhe pertence, por sua propriedade. Neste sentido:

Não é, sem dúvida, por um ato meu que coisas de que eu seja proprietário e que como exteriores se acham em diversas relações e ações recíprocas causam dano a alguém (e isto também pode acontecer a mim como ser corpóreo ou ser vivente). Todavia, tal dano me é imputável de algum modo porque as coisas que são absolutamente minhas também estão, de acordo com a sua própria natureza, mais ou menos submetidas à minha soberania e à minha vigilância<sup>16</sup>.

Como por exemplo, em uma guerra, quando pessoas morrem nela, essas mortes não foram causadas pelo governante de tal país, mas é de sua responsabilidade, pois ele comanda o ato de entrar em guerra. O ato de estar em guerra traz consequências que serão da responsabilidade do agente, mesmo que não seja ele quem mata as pessoas, ao colocar seu governo em guerra, ele se torna responsável pelas consequências que surgirão desta.

O sujeito tem responsabilidade sobre o que possui, sobre sua propriedade, podendo ser responsabilizado (culpado) por atos que ocorreram com ela, ou por atos cometidos por ela, mesmo que ele não tenha consciência do ocorrido. Porém, a vontade subjetiva pode não estar representada nessa ação descrita, pois a ação é apenas ação quando é exteriorização da vontade. Isso significa que a vontade tem direito de não reconhecer como sendo sua a ação que não a representa. Com isso, ela apenas reconhece sua responsabilidade no que ela atua, a saber, no seu propósito. Um ato ocorrido não é

---

<sup>15</sup> Como é traduzido na obra: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Loyola, 2010.

<sup>16</sup> HEGEL, 1997, p.104.

propriamente dito “ação da vontade”, porém o sujeito pode ser responsabilizado por esse ato, mesmo sem ter a respectiva culpa.

Quando o sujeito tem propósito na ação, ele é responsabilizado pelo ato de outra forma. Isto é, o sujeito é culpado quando ele quer aquela ação. Hegel afirma “O ato apenas pode ser *imputado* enquanto *culpa da vontade*, - [é] o direito do saber”<sup>17</sup>, isso significa que o ato é responsabilidade do indivíduo quando a culpa é da vontade, ou seja quando este ato é conhecido pela vontade e é o que ela quis, seu propósito. A vontade nessa posição, sabe de sua ação e conhece todas suas consequências, e mesmo assim quis essa ação. Assim ocorrendo, a responsabilidade é do sujeito, de sua vontade, porém, caso venha a ocorrer algo contrário ao propósito dessa vontade, ela mantém seu direito de não ser responsabilizada.

O propósito é, para o autor, uma parcela do ato. A intenção possui as “minúcias” que são possíveis circunstâncias da ação. No propósito, a particularidade é o que gera a ação; na intenção, é o universal. Porém a intenção não é somente universal, ela tem uma parte singular que é o bem-estar, um fim, é o direito de buscar na ação a sua satisfação.

Sobre isso Hegel explicou:

O bem-estar de muitos outros particulares também é, então, fim essencial e direito da subjetividade [...] e não há intenção que, por mais orientada que seja para o meu bem-estar ou para o dos outros – caso que em particular se chama uma intenção moral –, possa justificar uma ação contra o direito<sup>18</sup>.

Isso significa que o direito de satisfação é o direito da subjetividade. Porém, mesmo que a intenção do sujeito em um ato tenha como fim sua satisfação, não é aceitável que este ato vá contra o direito. O Bem surge aqui como fim a ser buscado universalmente.

---

<sup>17</sup> 2010, p.135. Grifos do autor.

<sup>18</sup> 1997, p.111.

O Bem é a verdade da vontade, é essência da vontade, porém existe apenas na ideia. Para a vontade subjetiva o Bem é essencial, e ela não tem valor e ou dignidade se o Bem não estiver conforme sua intenção. A vontade possui o Bem como substancial, ou seja, o Bem como sendo seu fim e realização, no sentido de realizar o Bem que ainda é ideia. Para o autor,

O Bem é a Ideia como unidade do conceito da vontade particular – nela o direito abstrato assim como o bem-estar, a subjetividade do saber e a contingência da existência exterior são ultrapassados como independentes para si mas mantendo-se e continuando, ao mesmo tempo, em sua essência –, é a liberdade realizada, o fim final absoluto do mundo<sup>19</sup>.

O Bem abstrato é o que define uma consciência moral, ou uma certeza moral, no sentido que o Bem universalizado é, de certa forma, a consciência moral. Ao se pensar o Bem como a essência da vontade, se entende que ele é o que deve ser buscado por todos, ele se torna então uma certeza moral.

A consciência moral busca o que é bom, o que é bom para si e em si, de acordo com princípios, obrigações, ou deveres. Essa consciência moral faz com que a vontade queira o que ela sabe que é bom para ela (particular) e em si (universal). Em outros termos, a certeza moral faz com que a autoconsciência saiba o que é direito e obrigação, e ao fazer com que a vontade reconheça apenas o que conhece como Bem, faz com que reconheça também o que é de direito e obrigação, pois o que é bom é direito e dever, e o que é direito e dever é bom. A consciência moral permite ao sujeito usar a racionalidade para saber o que é bom e, a partir disto, buscar o que é bom, fazendo isso, o sujeito estará agindo de acordo com o direito.

Para Hegel, o sujeito tem capacidade de saber o que é um Bem tanto para ele como para os outros por meio da consciência moral. Portanto, o sujeito é responsabilizado pelos seus atos, pois ele pode

---

<sup>19</sup> HEGEL, 1997, p.114.

saber se este é um Bem ou não, e é dever do sujeito prever as consequências de suas ações.

## Considerações Finais

Sabe-se então que o Bem é o que deve ser buscado, e se tem uma certeza moral a este respeito, porém, quando voltado para a responsabilidade, pode ocorrer como demonstrado, da vontade querer algo que não é um Bem, e pode também, ocorrer um ato, no qual o resultado não era da vontade do agente. Ou seja, a responsabilidade pode ocorrer da consequência de uma ação que ocorreu sem que o sujeito reconheça sua vontade na ação, e pode ocorrer responsabilidade das ações provindas do conhecimento e do querer da vontade subjetiva, a qual, mesmo sabendo as consequências, tanto boas como más, ainda são queridas pela vontade.

A responsabilidade pode ser proveniente do sujeito mesmo que seu propósito tenha sido um e o resultado outro. Neste caso, a responsabilidade cabe ao sujeito, pois este tem o dever moral de saber as possibilidades de suas ações, buscando agir conforme o Bem, seu e dos outros.

Em contrapartida, pode ocorrer que uma vontade conheça as consequências universais de um dado ato, ao qual podem ser boas ou más, mas supondo que sejam más, pode ocorrer de mesmo assim a vontade ainda queira essa ação. Neste caso, a responsabilidade é eminente.

A responsabilidade existe de acordo com as circunstâncias, é considerando o querer ou não querer da vontade, assim como o propósito ou não existente em uma ação. O discernimento, para Hegel, é importante no momento de se pensar a responsabilidade, pois como está em seu pensamento<sup>20</sup>, o homem tem a liberdade da

---

<sup>20</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Linhos fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Loyola, 2010, p.137, § 120.

vontade, e com isso ele possui a capacidade de escolha em seu agir, salvo, os casos de crianças e dementes, a qual existe a imputabilidade.

### **Referências:**

BOURGEOIS, Bernard. **O pensamento político de Hegel**. Tradução: Paulo Neves da Silva. São Leopoldo: Editora Unisinos [Coleção Idéias].

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio**. São Leopoldo: Loyola, 2010.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Trad. Álvaro Cabral; Rev. Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LEIVAS, Cláudio. **Duas idéias: a idéia de Deus e a idéia do Direito em Hegel**. Pelotas: EdUFPEL, 2005.

ROSENFIELD, Denis. Hegel. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. **Política e Liberdade em Hegel**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

TIMMERMANS, Benoît. **Hegel**. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

WEBER, Thadeu. **Hegel, liberdade, estado e história**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

# O conceito de classe social em Thompson e o seu diálogo com Hobsbawm sobre a formação da classe operária inglesa

*Daniel de Souza Lemos<sup>1</sup>*

Qualquer estudo acerca das teorias de Edward Thompson e Eric Hobsbawm encontra sua validade ancorada na qualidade do trabalho e na erudição de ambos. Amplia-se o valor do estudo de suas teorias ao observarmos a influência exercida, por parte de suas ideias nos pensadores brasileiros, sejam eles do campo das ciências humanas em geral, ou historiadores e filósofos em particular.

Além disso, é forte a presença do referencial teórico europeu na produção intelectual brasileira. Portanto, torna-se essencial uma avaliação crítica das obras traduzidas para o português e publicadas no Brasil.

Ainda, outro argumento favorável a um estudo das obras desses pensadores ingleses está em suas profundas e significativas contribuições à tradição marxista, que tem como expoentes teóricos como Georg Lukács, Antônio Gramsci (cuja influência em Thompson é marcante), Louis Althusser (com o qual o mesmo Thompson polemizou vivamente), Perry Anderson, entre outros.

O conceito de classe social elaborado por Edward Thompson, amplamente discutido na obra que impulsionou sua fama em nível internacional, a saber, *A Formação da Classe Operária Inglesa*, é referência para os estudantes de inúmeros cursos de pós-graduação das universidades brasileiras.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Ciência Política (IFISP-UFPel). Bolsista da FAPERGS/CAPES. Graduado em História (ICH-UFPel), Formando em Direito (Faculdade de Direito-UFPel).

## Classe operária inglesa

No seio da historiografia marxista encontram-se questões cuja intensidade da polêmica que as cercam são, ocasionalmente, insuperáveis. É o caso, por exemplo, da problematização feita em torno da transição do feudalismo para o capitalismo, protagonizada pelos pensadores Maurice Dobb, Paul Sweezy e Pierre Vilar, entre outros. Ainda, sobre questões polêmicas, há aquela em torno do caráter do Estado Absolutista que encontrou opiniões distintas em alguns teóricos marxistas, entre eles Perry Anderson e Nicos Poulantzas.

Muitas vezes essas questões insolúveis, encontram sua origem em percepções diferenciadas acerca dos conceitos oriundos da tradição inaugurada por Marx e Engels. No entanto, não raras vezes alguns pensadores são capazes de contribuir de forma brilhante e extremamente singular, na superação dos entendimentos que gravitam na órbita do universo conceitual marxista.

Um bom exemplo de contribuição teórica inovadora, é o caso de Edward Thompson que, em sua formulação da ideia de classe social, se por um lado foi objeto de algumas críticas, de outro, ganhou o respeito da intelectualidade para além da Inglaterra em geral, e da brasileira em particular. Principalmente após a chegada, no Brasil, de sua Formação da Classe Operária Inglesa<sup>2</sup>.

O autor começa com uma discussão acerca do título escolhido para o trabalho, dando pistas do entendimento que tem sobre o que é a classe operária. O termo *fazer-se* do título (making – ora traduzido por formação) sugere como se efetiva a constituição da classe operária, ela (a classe) “faz-se”. Como diz Thompson “a classe operária não surgiu tal como o sol numa hora determinada. Ela estava presente ao seu próprio fazer-se”<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> THOMPSON. *A Formação da Classe Operária Inglesa. A árvore da Liberdade* – Livro I. 3º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

<sup>3</sup> THOMPSON, 1997, p.9.

Edward Thompson logo de início afasta de si concepções que limitam o conceito de classe:

Por Classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria prima da experiência como na consciência. Ressalto que é um fenômeno histórico. Não vejo a classe como uma “estrutura”, nem como uma “categoria”, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas<sup>4</sup>.

A classe só pode ser percebida, e apenas existe, em relação a outra classe. Constantemente a relação é de disputa de interesses. O pensador inglês aponta o erro, comum, de se tomar a classe por uma *coisa*. Ela tendo uma existência dada pelo simples fato de homens estarem posicionados no processo produtivo. Isso implica em uma avaliação imprecisa da questão da *consciência de classe*.

Por outro lado, está a opinião que admite a existência estática da classe, facilmente observável na estrutura social, mas sendo a consciência de classe algo *daninho, inventado por intelectuais deslocados*.

Thompson usa como exemplo, a experiência inglesa dos anos situados entre 1780 e 1832. Quando os trabalhadores ingleses articularam-se em torno de interesses comuns, contra seus patrões, que também estavam unidos.

Na leitura que fez de Thompson, um professor da Universidade de Campinas-Unicamp, Cláudio Batalha, concluiu que uma das principais contribuições de Thompson à tradição historiográfica marxista, foi a releitura do conceito de classe<sup>5</sup>. Em especial das noções de *classe em si* e *classe para si*.

O pensador inglês propõe classe como um “conceito histórico” em oposição a uma “categoria sociológica estática”. Amplia o

---

<sup>4</sup> THOMPSON, 1997, p.09.

<sup>5</sup> BATALHA, 2000, p.195.

conceito, incorporando ao mesmo, uma importância singular às noções de *consciência de classe e autoconstrução*.

Dois aspectos significativos constituem-se como ruptura com as concepções dominantes: primeiramente a *consciência de classe* não leva necessariamente ao *partido revolucionário*, e em segundo lugar a classe operária não surge, fundamentalmente, da indústria. Nesse segundo aspecto Eric Hobsbawm discorda categoricamente, atribuindo ao fenômeno estudado por Thompson, diferença quanto à formação da classe operária britânica, pois aquele situa o aparecimento dela no período entre 1880 e 1914.

Na ideia de classe de Thompson, a ação humana ganha importância, conforme Batalha sintetiza: “na capacidade dos homens e das mulheres efetivamente existentes [...] realizarem escolhas coletivas dentro de um determinado contexto, de articularem interesses comuns”<sup>6</sup>. O teórico da história operária inglesa acredita na capacidade de autofazer-se da classe trabalhadora. Os homens e as mulheres, assim como as lutas, travadas por seus interesses fazem da classe uma relação.

Uma série de elementos levaram a tese do pensador inglês concluir que, a formação da classe operária inglesa data do final do décimo oitavo e início do décimo nono séculos. As críticas à escolha desse período de tempo, entretanto, não faltaram. Destaca-se uma, crítica não em termos conceituais, mas, cronológica, que partiu de uma membro da mesma escola teórica, *História Social Inglesa*, que Edward Thompson então compunha. Foi de seu colega do grupo de historiadores do Partido Comunista Inglês, Eric Hobsbawm que partiu o contraditório.

Hobsbawm não estava interessado em formular críticas teórico-conceituais a formulação do conceito de classe social erguido por Edward Thompson, entretanto, discorda dele acerca do período da formação da classe trabalhadora na Inglaterra. Já no começo de seu

---

<sup>6</sup> BATALHA, 2000, p.196.

texto, Hobsbawm aponta algumas concordâncias com Thompson, implicitamente.

Na justificativa da escolha que fez, para o título de seu artigo<sup>7</sup>, Eric Hobsbawm afirma que no seu entendimento o “fazer-se” da classe operária não tem um início, um meio e um fim, pelo contrário, “as classes nunca estão prontas no sentido de acabadas”<sup>8</sup>.

Logo, propõe-se apenas delinear o período de emergência da classe operária inglesa, coisa que, em sua opinião, Thompson “tentou” fazer e, além disso apontar aspectos que a tornam identificável.

O título que Hobsbawm escolheu para o texto, é uma referência elogiosa e crítica à obra de Thompson. De acordo com o primeiro, o outro historiador inglês acerta em apontar o início do décimo nono século como momento de aparecimento da classe operária inglesa. Vários elementos sustentam esta hipótese entre eles, a linguagem de classe estava em uso e popularizavam-se termos como burguesia em oposição a proletariado.

De outra parte, a crítica de Hobsbawm tem como eixo a sugestão, “pois ele não vai além disso”<sup>9</sup>, feita por Thompson de que as classes trabalhadoras pré-cartismo, eram as mesmas desenvolvidas após este movimento. Há uma descontinuidade extraordinária entre o movimento operário pré e pós-cartismo, que impede as gerações do socialismo utópico de Owen e dos militantes de 1880, de serem vistas como componentes de um mesmo movimento de trabalhadores.

Em virtude dessa descontinuidade Hobsbawm defende que o surgimento real da classe operária, entendida como realmente ela é “*data de muito tempo depois do fim do trabalho de Thompson*” (Hobsbawm, 1987). Ele afirma que a classe trabalhadora da *era vitoriana* diferenciava-se, abruptamente, da classe existente no período imediatamente anterior à construção da rede ferroviária da Inglaterra.

---

<sup>7</sup> O Fazer-se da Classe Operária, 1880 a 1914.

<sup>8</sup> HOBSBAWM, 1987, p.273.

<sup>9</sup> HOBSBAWM, 1987.

## **Considerações finais**

As divergências entre os dois teóricos ingleses - Edward Thompson e Eric Hobsbawm - têm um conteúdo fortemente firmado na questão temporal uma vez que ambos concordam no *fazer-se da classe operária* enquanto método e na dialética enquanto princípio filosófico que orienta a historicidade dela. Uma abordagem mais detalhada acerca das questões levantadas no presente trabalho, justificam a importância de novos estudos a respeito do conceito de classe, sempre atual e relevante.

### **Referências:**

- ANDERSON, Perry. **A Crise da Crise do Marxismo. Introdução a um debate contemporâneo.** São Paulo: Brasiliense, 1974.
- BATALHA, Cláudio H. M. "Thompson diante de Marx". In: BOITO JR., et all. **A Obra Teórica de Marx: atualidades, problemas e interpretações.** São Paulo: Xamã, 2000, p.191-202.
- CARTORIADIS, Cornelius. **A Experiência do Movimento Operário.** São Paulo: Brasiliense, 1974.
- HOBSBAWM, Éric. **A Era do Capital, 1848-1875.** 5º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- \_\_\_\_\_. **A Era dos Impérios, 1875-1914.** 3º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Mundos do trabalho. Novos estudos sobre história operária.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Rebeldes primitivos. Estudos de formas arcaicas de Movimentos sociais nos séculos XIX e XX.** 2º Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- THOMPSON, Edward P. **A Formação da Classe Operária Inglesa. A árvore da liberdade.** 3º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. **A Formação da Classe Operária Inglesa. A maldição de Adão.**  
2º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. **A Formação da Classe Operária Inglesa. A força dos  
trabalhadores.** 2º Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

\_\_\_\_\_. **Senhores e caçadores: a origem da lei negra.** Rio de Janeiro:  
Paz e Terra, 1987.

## **Propriedade, governo e resistência em Locke**

*Leandro da Silva Bertoncello*<sup>1</sup>

O pensamento moderno destaca a razão individual como meio para o desenvolvimento da humanidade. O interesse do indivíduo encontra na coletividade os meios de sua defesa, e o Estado passa a ter como papel a proteção do indivíduo e dos seus direitos fundamentais.

Conhecido como o pai do liberalismo político e um pensador contratualista, John Locke entendia que os seres humanos viviam inicialmente em estado de natureza, com a mais perfeita liberdade e igualdade, previamente à organização social.

Desde então, o homem é dotado de direitos inalienáveis, conferidos pela própria natureza. Na teoria de Locke, é central o direito individual natural à propriedade. Por propriedade deve ser entendido a propriedade que os homens têm de si mesmos, tanto quanto dos seus bens, além de suas vidas e liberdade (sentido lato); ou apenas de seus bens (sentido estrito).

A propriedade de si mesmo significa que sobre a minha pessoa ninguém tem qualquer direito, a não ser eu mesmo. Qualquer coisa que o homem retire da natureza, mistura com o seu trabalho e junta algo que é seu, torna essa coisa sua propriedade, e a exclui do direito comum dos demais homens.

A terra e seus frutos foram dados pelo Criador em comum à espécie humana. Nenhum consentimento alheio é necessário a sua apropriação. Dois postulados justificam a apropriação individual: 1)

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia na Universidade de Caxias do Sul. Bacharel em Direito pela mesma instituição.

os homens têm direito à conservação de suas vidas; 2) o trabalho de um homem é propriedade sua<sup>2</sup>.

Mas há três limitações ao direito de propriedade, duas explícitas e a terceira implícita. 1º) Alguém pode apropriar-se somente de um tanto que deixe bastante e de igual qualidade para os demais em comum. 2º) Qualquer pessoa pode fazer uso de qualquer vantagem da vida antes que se estrague; o que excede isso pertence aos outros, nada pode perecer inutilmente nas mãos do apropriador. 3º) Para Macpherson, a terceira limitação seria a quantidade que cada pessoa pode obter mediante seu trabalho<sup>3</sup>.

Essas limitações ao direito de propriedade podem ser transcendidas. A invenção do dinheiro e o acordo tácito de atribuir-lhe um valor possibilitaram um direito a posses maiores.

Das limitações, a do desperdício pareceu obviamente transcendida pela criação do dinheiro. O desejo de ter mais do que o necessário ao consumo era um desejo de acumular terra e dinheiro como capital.

Quanto à limitação da suficiência, não é absoluta, mas sim derivada do direito natural de cada homem à subsistência. Perceba-se que Locke fala em subsistência e não em direito à vida. A Constituição Federal do Brasil fala em direito à vida e, para os juristas, trata-se de um direito à vida digna. Mas Locke fala em subsistência ou autoconservação.

O direito à subsistência ou autopreservação só pode ser atendido de duas maneiras. Uma é determinar que todos tenham acesso à apropriação da terra, enquanto existir muita terra não apropriada. Mas a outra maneira, viável quando já não houver terras livres, é garantir aos despossuídos o direito de trabalhar para os proprietários.

O fim principal para a união dos homens em sociedade política e submissão a um governo é a preservação da sua propriedade. Às vezes

---

<sup>2</sup> MACPHERSON, 1979, p.212.

<sup>3</sup> MACPHERSON, 1979, p. 213.

Locke refere-se a propriedade em sentido lato (vida, liberdade e bens), mas às vezes apenas a bens e fortuna. Dessa ambiguidade resulta que os despossuídos podem ou não estar dentro da sociedade civil.

Para Macpherson, todos são membros da sociedade civil, tendo ou não propriedade, e nela estão incluídos como interessados na preservação das próprias vidas e liberdades. Ao mesmo tempo, somente os proprietários podem ter plena cidadania, pois apenas eles têm interesse na preservação da propriedade e apenas eles são capazes de vida racional<sup>4</sup>. A ambiguidade com relação a quem é membro da sociedade civil permite que Locke considere que todos são membros para efeito de serem governados, mas apenas os proprietários é que devem governar. Vale lembrar que, na Constituição do Império do Brasil, o direito de ser votado era baseado na propriedade e na renda.

Nenhuma sociedade civil pode existir sem ter os meios necessários para preservar a propriedade e, para tanto, punir os culpados de delitos contra a propriedade. A sociedade política implica a renúncia ao poder natural de punir de acordo com o juízo particular de cada um.

O fim do governo é o bem da humanidade, mas se o povo estiver exposto à vontade ilimitada da tirania, esse é o exercício do poder visando ao interesse próprio do governante e não ao bem comum. O Estado foi criado para garantir o direito à propriedade e, quando deixa de cumprir esse fim ao qual foi destinado, torna-se ilegal e degenera em tirania. Com a violação do direito à propriedade, Locke reconhece ao povo o direito de resistência, mediante o recurso à força para a deposição do governo rebelde.

## Referências:

CINTRA, Rodrigo Suzuki. **Locke e o direito de resistência**. Disponível em: < [http://www.estig.ipbeja.pt/~ac\\_direito/Rodrigo\\_Suzuki2.pdf](http://www.estig.ipbeja.pt/~ac_direito/Rodrigo_Suzuki2.pdf) > Acessado em: 01/08/2013

---

<sup>4</sup> MACPHERSON, 1979, p.260.

HENRICHSEN, Chris. **Locke on Property: a critique**. Disponível em: <<http://www.patheos.com/blogs/faithpromotingrumor/2012/02/locke-on-property-a-critique/>> Acessado em: 30/07/2013.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil - e outros escritos: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. “John Locke e o individualismo liberal”. In: **Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau** (Org. Francisco C. Weffort), v 1. 6 ed., São Paulo: Ática, 1995, p.79-110.

NODARI, Paulo César. **A emergência do individualismo moderno no pensamento de John Locke**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. John Locke”. **Conjectura**, Caxias do Sul (RS) , v.9, n.1/2, p. 19-41, jan. 2004.

