

GROTIUS: PRÉ-HISTÓRIA DA TEORIA KANTIANA DA VIRTUDE

Delamar José Volpato Dutra
UFSC/CNPq

Abstract: Abstract: The paper analyzes the critique of Grotius to the virtue ethics of Aristotle. The main point to argue for is that modernity requires a more precise definition of standards that guide conduct, so that the appeal to character is not a sufficient standard. Thus, a moral more clearly defined based on more specific laws is the alternative to which Grotius proposes. The paper will try to show how such perspectives have reflected in Kant's moral theory, whose emphasis is rooted in the notion of a universally valid moral law.

Keywords: Grotius, Kant, virtue, law.

Resumo: O texto analisa a crítica de Grotius à ética da virtude de Aristóteles. O ponto da questão reside em que com o alvorecer da modernidade exige-se uma definição mais precisa dos padrões que orientam a conduta, de tal forma que o caráter de alguém não se mostra mais suficiente para tal. Assim, a definição de uma moral baseada em regras mais claramente delimitadas, leis mais precisas, é a alternativa a que se propõe Grotius. Pode-se vislumbrar como tal perspectiva repercute na obra moral de um autor como Kant, cuja tônica principal da teoria finca raízes na noção de uma lei moral válida universalmente.

Palavras-chave: Grotius, Kant, virtude, lei.

Elementos da teoria aristotélica da virtude

A definição aristotélica de virtude comporta vários elementos que podem ser decompostos e analisados. Para ele, “a virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa

mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática”¹. A virtude, portanto, envolve, por um lado, um caráter disposto de um certo modo e, por outro lado, uma escolha da mediania, a qual por sua vez é um princípio racional. A virtude implica, ainda, um caráter estável, uma disposição estável, ou seja, “um caráter firme e imutável”². Ademais, ela envolve escolha e cultivo, visto que ela resulta de um hábito: “adquirimo-las [as virtudes] pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos que aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo [...] Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos”³. O próprio Aristóteles esclarece que “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (*ethike*) por uma pequena modificação da palavra *ethos* (hábito)”⁴. Por fim, a virtude envolve emoções e paixões, sendo os materiais sobre os quais preferentemente se exerce ou sobre os quais versa.

Na sua explicação da virtude, Aristóteles sustenta que a alma contém três partes, uma parte vegetativa ou nutritiva, uma segunda parte irracional [apetite e desejo] e uma terceira parte racional. Esse segundo elemento está, para ele, em oposição e luta com a terceira parte. Ele afirma: na alma encontra-se “um outro elemento naturalmente oposto ao princípio racional, lutando contra este e resistindo-lhe”⁵. Este ‘outro elemento’ é constituído pelo apetite, eivado de prazeres e paixões. Além de opostos e em luta com o princípio racional, tais “prazeres estão em conflito uns com os outros”⁶, resultando daí a necessidade de obedecerem à razão para serem harmonizados entre si. Naturalmente, Aristóteles vê na mediania a melhor realização do princípio racional e o melhor meio de harmonizar as paixões entre si.

¹ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1107a1-5.

² ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1105a30-34.

³ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1103a31-1103b1.

⁴ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1103a15-20.

⁵ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1102b15-20.

⁶ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1099a11-13.

Kant questionará, de um modo ou outro, todos esses elementos da teoria clássica da virtude, sendo que a partir de tais críticas ele construirá a sua própria teoria.

Como se pode perceber, alguns desses elementos serão de fundamental importância para a análise da doutrina kantiana da virtude, como por exemplo, a sua relação com o hábito, com a mediania e com as emoções. Os mencionados elementos estavam conectados e harmonizados de um modo ou de outro nas éticas antigas e medievais, por exemplo, na do próprio Aristóteles e de Santo Tomás. Em geral, comenta Denis, as virtudes eram vistas por esses pensadores, por um lado, como sendo qualidades instrumentalmente valiosas de uma pessoa, pois permitiam o seu viver bem e, por outro lado, eram vistas como valiosas em si mesmas, já que eram constitutivas da felicidade⁷. De fato, nesse particular, não parece resultar dúvidas com relação à correlação entre felicidade e virtude em Aristóteles: “A felicidade é uma atividade da alma conforme à virtude perfeita”⁸. É verdade também que para Aristóteles, embora a virtude fosse uma condição necessária da felicidade, ela não era uma condição suficiente da mesma, como já havia observado um de seus primeiros comentadores, Diógenes Laércio:

[Aristóteles] Pensa que a virtude não basta para garantir a felicidade, pois se torna necessário juntar-lhe os bens do corpo e os bens do mundo, de modo que o sábio possa ser plenamente feliz, seja no sofrimento, seja na indigência, seja em qualquer outro mal análogo. Afirma, em contrapartida, que a maldade é suficiente para causar a infelicidade, ainda que dispuséssemos de todos os possíveis bens corporais ou mundanais. Também sustenta que as virtude não são relativas umas às outras, bem podendo acontecer que um

⁷ DENIS, Laura. Kant's Conception of Virtue. In GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, 2006, p. 505.

⁸ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1102a5-7.

sábio e justo seja ao mesmo tempo imoderado e inconveniente⁹.

Em Kant, virtude e felicidade são dois conceitos diversos, que se reúnem sinteticamente no sumo bem. Assim a virtude não dá conta da felicidade. Ademais, para ele, a virtude não tem em vista suprimir a natureza. A virtude protege a natureza sempre que ela for ameaçada.

Grotius e a crítica da ética aristotélica da virtude

Antes de proceder a análise da ética kantiana pretende-se apresentar brevemente o tratamento da virtude ofertado pela teoria do direito natural moderno, especialmente por Grotius, tratamento esse que influenciou o modo como Kant teoriza o conceito de virtude. Um ponto a ser mencionado, nesse sentido, mas não o mais importante, é a distinção que Grotius faz no primeiro capítulo do Livro I de *O direito da guerra e da paz* entre direitos perfeitos e imperfeitos, distinção esta que Pufendorf aplicará aos deveres e que Kant recepcionará em uma conexão importante com o tratamento que ele fará da virtude. Não obstante, o ponto mais importante para o presente estudo é a crítica que os filósofos do direito natural fizeram à doutrina da virtude, relegando-a a um papel secundário na teoria moral.

Grotius é considerado por alguns como o fundador do direito natural moderno e um divisor de águas no tratamento da relação entre a virtude e a moral, pois critica a teoria aristotélica da virtude e tenta construir uma teoria centrada na ação e na norma¹⁰. Grotius teria, nos *Prolegomena* à sua obra *De jure belli ac pacis* de 1625 tecido uma das mais severas críticas a uma ética da virtude¹¹. Grotius devota, nesse texto, três parágrafos à crítica da doutrina aristotélica da virtude como um meio-termo com relação às paixões e às ações. A teoria do meio-termo é um modo de articular a idéia partilhada pelos teóricos da virtude de que nenhum conjunto antecedente de normas pode substituir o caráter das pessoas, tendo em vista agir apropriadamente no caso concreto.

⁹ Diógenes Laércio. Vida, doutrina e sentenças dos filósofos ilustres, V, 1. In: ARISTÓTELES. *Organon* (Categorias, Periérmeneias). Guimarães: Lisboa, 1985, p. 34-5.

¹⁰ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 46.

¹¹ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 42-61.

Segundo Grotius, Aristóteles concebe a virtude como um meio-termo em relação às paixões e às ações. Segundo ele, esse critério é problemático e levou Aristóteles “a fazer uma só virtude de duas virtudes distintas, tais como a liberalidade e a economia; a opor à veracidade extremos entre os quais não há oposição alguma, como a jactância e a dissimulação; e a impor a classificação de vícios a certas coisas que não existem ou que não são propriamente vícios, como o desprezo dos prazeres e das honras e a impotência em se irritar contra os homens”¹².

Contudo, para ele, a falsidade de um tal principio é visível quando aplicado à justiça. Pois, Aristóteles não podendo encontrar os opostos dessa virtude nas paixões e nas ações, ele as procurou nas coisas sobre as quais a justiça se exerceria. Ademais, para Grotius, aceitar menos do que nos é devido, o que fere a mediania, não é injusto, pois a justiça é se abster de tocar nos bens alheios¹³.

É verdade que já para Aristóteles a justiça fora considerada como uma relação externa com outras pessoas, o que difere essencialmente das outras virtudes. De fato, na interpretação de Tomás de Aquino, a justiça aa] não é uma relação de solidariedade, pois na justiça “o bem de um indivíduo não é o fim de um outro indivíduo”¹⁴ e ela bb] não é uma relação para consigo, pois é concebida “sem tomar em consideração o modo como o agente a executa”¹⁵. Portanto, ela independe do caráter das pessoas, do seu mérito moral. Assim, ao passo que para todas as outras virtudes é importante o modo pelo qual são realizadas, ou seja, é preciso que elas sejam realizadas de um certo modo, no caso específico da justiça o caráter e o modo daquele que a realiza não têm importância. Nas palavras do próprio Aristóteles: “não faz diferença que um homem bom tenha defraudado um homem mau ou vice-versa, nem se foi um homem bom ou mau que cometeu adultério; a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as

¹² GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [v. 1]. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] ljuí: UNIJUI, [1625] 2004, § 43.

¹³ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [v. 1]. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] ljuí: UNIJUI, [1625] 2004, § 44.

¹⁴ Tomás. *Summa Teologica*. II-II, q. 58, a. 7, 9.

¹⁵ Tomás. *Summa Teologica*. II-II, q. 57, a. 1.

partes como iguais, se uma comete e a outra sofre injustiça, se uma é autora e a outra é a vítima de delito”¹⁶.

Grotius, então, sustenta que buscar a mediania nas paixões não é o caráter próprio da virtude. O critério, na verdade, é a reta razão, a qual em alguns casos prescreve a mediania, mas em outros prescreve ir tão longe quanto possível. Por exemplo, segundo ele, não se pode servir excessivamente a Deus. Assim, a superstição não peca porque serve demais a Deus, mas porque o serve mal. No mesmo sentido, continua ele, “não podemos desejar demasiadamente os bens, nem temer demais os males eternos, nem odiar demais o pecado”¹⁷. De fato, já Tomás observara que as virtudes teológicas não eram meios entre extremos, a não ser acidentalmente, pois embora não possamos nos aproximar de Deus tanto quanto deveríamos, podemos fazê-lo na medida de nossas possibilidades, contudo, absolutamente considerado, não pode haver excesso em tais virtudes¹⁸.

De tudo isso se segue, ademais, para Grotius, que a mediania não é a parte essencial da doutrina da virtude. Para ele, a parte essencial de tal teoria estava errada e era aquela concernente ao motivo, que para a teoria ética importa e para ele não importa, absolutamente. Interessa respeitar os direitos dos outros, não importando os motivos para tal. É verdade que o caráter virtuoso desempenhava um papel importante no tratamento da indeterminação da lei, pois era o caráter do virtuoso que, considerando o conjunto das circunstâncias, determinava do modo correto a mediania para aquele caso circunstanciado. Nesse sentido, embora para Grotius o caráter virtuoso não tenha mais privilégio epistêmico no trato da indeterminação da lei, este aspecto da mesma não foi eliminado. O que ocorreu foi a substituição do caráter virtuoso pela discricionariedade no tratamento da indeterminação¹⁹.

Tuck²⁰ reconstrói em seu texto um ponto importante antiaristotélico. Para tal, há que se entender o direito de propriedade em Grotius e sua

¹⁶ ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, 1132a1-10.

¹⁷ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [v. 1]. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] Ijuí: UNIJUI, [1625] 2004, § 45.

¹⁸ AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola [9 volumes]. I-II, q. 64, a. 4, r.

¹⁹ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 47.

²⁰ TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 61.

relação com estado de natureza. Grotius sustentou que no estado de natureza o homem tinha direitos, os quais embora não fossem estritamente direitos de propriedade, não lhes eram categorialmente distintos. Para ele, a verdadeira fonte da propriedade é um ato físico de posse, sendo um exemplo disso a ocupação de assentos em um teatro, assentos estes que não podiam ser tomados por retardatários, mesmo quando deixados temporariamente vagos. Esse princípio de ocupação não era convencional. Quer dizer, ele considerava a propriedade um desenvolvimento natural do direito humano básico de usar o mundo material, não sendo necessário acordo para tal. Para isso só era necessário trabalho, um processo físico. Nesse sentido, Grotius inaugura uma concepção muito forte de direito, a saber, aquela que sustenta a pertença do direito a um indivíduo de forma independente da sua atribuição por um ato social. Direitos são atributos que se possui antes da tessitura do corpo social. Essa idéia introduz o elemento mais significativo da teoria do direito natural moderna²¹. A base de uma tal concepção se desloca da noção de obrigação ou dever para aquela da noção de direito. Direito é o que desobriga a pessoa. Ele é uma pretensão que se pode fazer sobre os demais porque não dependeu deles a atribuição do mesmo. Ademais, um outro ponto importante é que tais direitos se sustentam sobre seus próprios pés independentemente de Deus. Embora compatíveis com os mandamentos de Deus, seu fundamento não se encontra no fato de emanarem da vontade ou da existência daquele²².

Aplicando tal tese ao seu texto de 1625, ele observa que os mares não eram ainda propriedade no sentido moderno da palavra, contudo, o

²¹ "Grotius's distinctive contribution to modern moral philosophy - hailed by the eighteenth century scholar Jean Barbeyrac as his 'breaking the ice' of medieval moral philosophy - was to claim that the natural *instinct* towards self-preservation served to ground a natural *right* of self-preservation, and that this natural right could be used as the foundation of a universally valid, non relativistic moral code" [BROKE, Christopher. *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*. In Cambridge Companion to Rousseau. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006, p. 99].

²² "Grotius was keen to emphasise that his moral theory could stand independently of the truth of revealed religion, becoming notorious for his claim that the argument would remain valid '[T]hough we should even grant [*etiam daremus*], what without the greatest Wickedness cannot be granted, that there is no God, or that he takes no Care of human Affairs'. The theory presented itself as self-sufficient, fully compatible with Christian religion but not necessarily dependent on it for its validity,- and in presenting his theory in such a way, Grotius contributed to both the secularisation of moral theory and the differentiation and mutual insulation of the spheres of ethics and theology" [BROKE, Christopher. *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*. In Cambridge Companion to Rousseau. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006, p. 99-100].

homem tinha algum direito sobre ele. Eles detinham o direito de domínio dos mares, ainda que a noção de domínio tenha de ser entendida de forma analógica. Portanto, os homens podiam tomar o que quisessem como direito, podendo defendê-lo quando ameaçado. Dessa forma, ele começou o processo intelectual que culminou nos direitos em competição do estado hobbesiano de natureza²³.

Grotius, sustenta Tuck²⁴, reconheceu o caráter não aristotélico de tudo isso, ou seja da pretensão do estagirita de que toda sociedade humana tinha sua origem na natureza, ao passo que a sociedade política era derivada de um intento deliberado, não havendo uma obrigação de adentrar em um Estado. De fato, Aristóteles concebe a possibilidade de um homem bestial fora da polis. Para Grotius, por seu turno, o Estado não pode possuir mais direitos do que os indivíduos já possuíam.

Considerando essas formulações, Schneewind buscou distinguir um ponto de vista moral centrado na virtude, de um ponto de vista moral centrado em regras. No primeiro caso, o caráter da pessoa está no centro da moralidade, sendo que a pergunta fundamental poderia ser ‘que pessoa eu devo ser?’, ao passo que no segundo caso a pergunta moral seria ‘o que eu devo fazer?’²⁵. Nesta última perspectiva pode-se desvendar o que se deve fazer por meio de normas, as quais possibilitam descobrir o que é correto, permitido ou obrigatório. Nessa perspectiva, não há um agente virtuoso com o privilégio epistemológico de determinar de forma modelar a partir de si mesmo o que é certo. Não que a virtude não seja importante para uma perspectiva centrada na norma e na ação, mas ela ocupará um lugar especial, na medida em que as virtudes mais importantes para a moralidade terão uma justificação por si mesmas, independentemente das normas²⁶. Assim, trata-se de uma moralidade do dever, não de uma moralidade da virtude, sendo o dever entendido como cumprimento da lei. Ou seja, constitui-se uma ética de atos²⁷ e não uma ética com base em um

²³ TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 62.

²⁴ TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 63.

²⁵ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 43.

²⁶ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 44.

²⁷ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 45.

determinado caráter. Portanto, no século XVII, os teóricos do direito natural pensaram as virtudes como tendo um papel secundário em relação às normas, o que pode ser claramente visto, por exemplo, em uma citação de Locke: “By whatever standard soever we frame in our minds the ideas of virtues or vices (...) their rectitude, or obliquity, consists in the agreement with those patterns prescribed by some law”²⁸.

Em suma, na teoria do direito natural de Grotius baseada em atos e em normas não há espaço para qualquer habilidade cognitiva especial por parte da virtude²⁹.

Pode-se perguntar, em acréscimo, sob o ponto de vista genético da teoria, por que Grotius buscou um código de normas? Schneewind sugere que tal se deveu ao fato de que o problema que Grotius tinha em mente para resolver era aquele do desacordo, envolvendo conflitos entre nações, religiões e mercados³⁰. De fato, o texto de Grotius começa com a palavra ‘controversiae’³¹. Os teóricos do direito natural pensavam que os conflitos, juntamente com a escassez de recursos, fossem os dois maiores problemas. Nesse sentido, pode-se pensar que teoria dos deveres imperfeitos visava a atender o segundo problema, como uma maneira de dar conta de alguma forma das necessidades de alguns membros da sociedade mais desfavorecidos, considerando a escassez de recursos. Contudo, isso lhes parecia menos urgente do que os conflitos sobre a justiça, pois esta tocava a própria existência da sociedade. É nesta última perspectiva que uma teoria da virtude é de pouca importância, pois, pode-se perguntar, afinal o que pode um agente virtuoso fazer para convencer alguém que não é virtuoso a concordar com ele, a não ser tentar educá-lo? Ou seja, o virtuoso não consegue sugerir nenhum critério objetivo para tratar do assunto, pois qual o critério para distinguir um agente virtuoso de um não virtuoso, ainda mais considerando os desentendimentos entre os próprios teóricos da virtude³²?

²⁸ LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 358, 2.28.14.

²⁹ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 48.

³⁰ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 61.

³¹ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [v. 1]. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] ljuí: UNIJUI, [1625] 2004, I, 1, I.

³² SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 62.

Nesse sentido, como já avançado, uma teoria baseada em normas consegue determinar com mais precisão os termos da cooperação social e é nesse sentido que se pode ler o triunfo de uma moral baseada em normas de dever sobre aquela com base na virtude, ainda que, como sustentado, a virtude continue a desempenhar um papel na nova rearticulação da moral, como se verá mais adiante na própria teoria kantiana.

Tendo isso em vista, pode-se sustentar que o próprio Kant tomou a problemática dos teóricos do direito natural, a saber, aquela dos conflitos sociais, como sendo o primeiro problema que a moralidade deveria tratar, embora não tenha dado a mesma solução.

Evidentemente, a posição dos teóricos do direito natural não era monolítica. Na verdade, na contramão dessa posição estavam filósofos preocupados primariamente com a perfeição individual do caráter, como é o caso de Spinoza, Malebranche, Leibniz e Wolff, os quais deram um papel secundário à obrigação, aos direitos e aos deveres³³. Estes filósofos que podem ser nominados de perfeccionistas acreditavam que o universo no qual vivemos fosse divinamente ordenado e, portanto, harmonioso. Para eles, cada ser humano buscaria a sua própria perfeição, sendo que uma tal perfeição não poderia estar em conflito com a perfeição dos outros. Nesse sentido, tal perspectiva considera o mundo, em última análise, como harmonioso e não conflituoso. Em uma perspectiva como essa, certamente, obrigações são vistas como secundárias.

No que concerne a Kant, ainda que não haja uma referência direta do mesmo a Grotius ou a Pufendorf, Schneewind defende que os problemas enfrentados por Grotius e suas soluções tiveram um lugar de destaque em sua obra, como a ideia de que o conflito entre os seres humanos é inerradicável, indicado pelo conceito de sociável insociabilidade, sendo, ademais, a lei moral o seu conceito central³⁴, e não o conceito de virtude.

O conceito de um dever imperfeito

O conceito de dever imperfeito passou a, de alguma forma, dar conta daquilo que se havia deixado de lado com a secundariedade do conceito de

³³ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 56.

³⁴ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 58.

virtude na teoria do direito natural do século XVII. Tal distinção, familiar no século XVII, foi feita primeiramente por Grotius com relação aos direitos, como já foi mencionado. Para ele, alguns direitos, por exemplo, aqueles ligados à propriedade ou derivados do contrato, dão um título ao seu possuidor de obtê-los coativamente. Já outros direitos, como aquele de receber esmolas, não podem ser obtidos coativamente, sendo, portanto, imperfeitos³⁵. Para Grotius, os direitos imperfeitos caíam sob a lei do amor, a qual determina que se beneficie os outros, não obstante não determine o quanto exatamente se deva beneficiar³⁶. Pufendorf, mais tarde, desenvolve a distinção em referência aos deveres, sendo que ele acrescenta que o devido em um dever perfeito é sempre algo definido, ao passo que o devido nos deveres imperfeitos não é algo de definido. Para ele, os deveres perfeitos são especificáveis, como os advindos do contrato e não requerem a motivação interna, sendo que o titular do direito pode usar a força para executá-lo. Ademais, sua performance é essencial para a existência da sociedade, diferentemente dos outros que não têm essa mesma importância. Ou seja, a sociedade pode continuar sem os deveres imperfeitos. Em suma, tais deveres não são especificáveis, mas de amor, envolvendo, portanto, para sua realização, motivação interior³⁷.

Portanto, pode-se inferir que a idéia de dever imperfeito permitiu a acomodação, na teoria do direito natural, de muitos aspectos da vida moral que eram acentuados pela teoria da virtude³⁸, ao mesmo tempo em que relegou a virtude a um papel secundário.

Kant, na *Fundamentação*, recebe essa distinção típica da teoria do direito natural então vigente e define os deveres perfeitos como aqueles para os quais não se permite exceção da inclinação³⁹. Outra formulação que Kant dá a esses deveres é pela distinção feita entre máximas que não podem ser coerentemente pensadas como universais e máximas que podem ser pensadas como tais, mas não queridas. É por este último expediente que

³⁵ GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [v. 1]. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] Ijuí: UNIJUI, [1625] 2004, 1.1.4-8; 3.13.4; 2.25.3, secções 2-3; 1.2.8, secção 10.

³⁶ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 49.

³⁷ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 63.

³⁸ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 50.

³⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988, IV 421.

Kant reformula em seus próprios termos a doutrina dos deveres imperfeitos⁴⁰.

Na *Metafísica dos costumes* ele sustenta que nós temos dois princípios, um governando os deveres jurídicos e outros os deveres de virtude⁴¹. Contudo, ele não analisa tais deveres ao modo de Pufendorf ou Hume, no sentido de os deveres perfeitos serem mais importantes para a sociedade. O que eles têm na verdade, para Kant, é uma prioridade no sentido de estabelecerem as condições nas quais se pode realizar os deveres imperfeitos, estes, sim, para se obter mérito e, portanto, merecer a felicidade⁴².

Vale observar que em acordo com os teóricos do direito natural da época, o agente virtuoso em Kant não tem privilégio epistemológico moral algum, logo, ele não conhece o melhor a fazer. Ou seja, o virtuoso pode ser considerado aquele que age com discricionariedade para escolher entre alternativas diferentes para ajudar as pessoas, podendo claramente errar como qualquer um pode errar, não tendo a sua posição virtuosa privilégio algum na determinação da correção do ato concreto sob o ponto de vista de suas consequências.

No que diz respeito especificamente à concepção de virtude, Kant a concebe de um modo não aristotélico, como uma luta, não como um princípio estabelecido. Nesse sentido da luta, a virtude é o domínio de uma parte do ser humano, sua razão, sobre outra, suas paixões e não como em Aristóteles o desenvolvimento de nossa natureza em seu sentido máximo. Ou seja, o ponto antiaristotélico da virtude em Kant não é a ignorância da virtude em seu sistema, mas o modo como a tratou.

Nesse diapasão, Kant não foi o único de seu tempo a rejeitar uma teoria da felicidade como sendo o ponto mais importante de uma concepção de moralidade. Muitos, seguindo a inspiração de Grotius, defenderam isso. Kant teve, nesse sentido, uma influência anticonsequencialista a partir de Crusius, oponente de Wolff. Segundo aquele, a vontade teria certas determinações que ela imporia à ação, desqualificando alguns desejos e validando outros. É assim que, para ele, na prudência se segue os próprios

⁴⁰ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 58.

⁴¹ SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 59.

⁴² SCHNEEWIND, J. B. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 60.

desejos, ao passo que na virtude se busca a vontade de Deus, que pode não ter nada a ver com os nossos desejos⁴³.

Kant marca a sua importância no tratamento da questão porque conseguiu, na verdade, ofertar uma explicação para o conceito de obrigação dos teóricos do direito natural⁴⁴. De fato, ao rejeitar o consequencialismo, Kant dá um novo entendimento à noção de obrigação, qual seja, de que somos obrigados por nós mesmos e não por outros, cerne do conceito de autonomia. Uma formulação assim seria a única capaz de resolver de verdade o problema da sociável insociabilidade do homem, ou seja, do caráter conflituoso da sociedade humana⁴⁵.

Em complemento ao já avançado, para os teóricos do direito natural, a controvérsia, o desentendimento, o conflito são inerradicáveis entre os seres humanos, os quais, não obstante, querem ou necessitam viver em comum. Exemplos de tais conflitos puderam e podem ser vistos nas guerras religiosas. É nesse sentido que Kant fala de uma insociável sociabilidade. Hobbes atribui tais determinações ao medo da morte, Locke à tendência inalterável do ser humano à opinião divergente. A própria filosofia de Rawls pode ser considerada uma herdeira tardia de tal postura. É na solução desse problema que se pode ver a importância das noções de obrigação, direitos, deveres, coação⁴⁶. Melhor dito, a prioridade do justo sobre o bem denota a preponderância dos direitos sobre a virtude, a qual passa a ter um lugar secundário nas doutrinas morais e políticas a partir de Grotius. Nesse sentido, Kant não é uma exceção.

⁴³ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 54.

⁴⁴ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 55.

⁴⁵ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 72-3.

⁴⁶ SCHNEEWIND, J. B. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 57.

Referências:

- AQUINO, Tomás. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola [9 volumes].
- ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. (Trad. L. Vallandro, G. Bornheim). São Paulo: Abril Cultural [Os pensadores], 1979.
- BETZLER, Monika [ed.]. *Kant's Ethics of Virtue*. Berlim: Walter de Greyter, 2008.
- BROKE, Christopher. *Rousseau's Political Philosophy: Stoic and Augustinian Origins*. In Cambridge Companion to Rousseau. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2006.
- DENIS, Laura. Kant's Conception of Virtue. In GUYER, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 505-537.
- GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. [Trad. C. Mioranza: De jure belli ac pacis] Ijuí: UNIJUI, [1625] 2004. [2v.].
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. (Trad. Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten). Lisboa: Ed. 70, 1988, IV 421.
- LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- PUFENDORF, Samuel. *The Law of Nature and of Nations*. (Transl. C. H. Oldfather, W. A. Oldfather). Oxford: Clarendon, 1934.
- SCHNEEWIND, J. B. Autonomy, obligation and virtue: an overview of Kant's moral philosophy. In GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 309-341.
- _____. Kant and Natural Law Ethics. *Ethics*. Vol. 104, No. 1, 1993, p. 53-74.
- _____. *The Invention of Autonomy*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1998.
- _____. The Misfortunes of Virtue. *Ethics*. Vol. 101, No. 1, 1990, p. 42-61.
- SHERMAN, Nancy. *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*. Cambridge University Press, 1997.

TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*.
Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Email: djvdutra@yahoo.com.br

Recebido em: Abril de 2011
Aprovado em: Maio de 2011