Artigo recebido em 20/03/2019. Aprovado em 30/05/2019.

O CONFLITO COMO CONDIÇÃO HUMANA? OS LIMITES DA AÇÃO E AS CONSEQUÊNCIAS PARA A CONVIVÊNCIA PACÍFICA

CONFLICT AS A HUMAN CONDITION? THE LIMITS OF ACTION AND THE CONSEQUENCES FOR PEACEFUL LIVING

Maiquel Ângelo Dezordi Wermuth[1]

Anna Paula Bagetti Zeifert[2]

RESUMO: O estudo analisa a origem dos conflitos entre os homens na sociedade contemporânea a partir de uma incursão histórica em algumas fases pelas quais passou a filosofia política, considerando as noções de autopreservação, liberdade, igualdade, reconhecimento e convivência pacífica. Nesse sentido, investiga a noção de homem como um animal político (*zoon politikon*), conforme definido por Aristóteles, que tem como projeto de vida boa o convívio com seus iguais. Examina a necessidade de limitação do agir humano desenvolvida na modernidade por Thomas Hobbes. E verifica como o homem supera a busca pela felicidade e desenvolve-se como ser racional e moralmente livre em Kant. Por fim, objetiva analisar se o conflito poderia ser visto como parte da condição humana, algo inato, ou se apenas se faria presente quando da limitação do agir humano, influenciando a própria convivência pacífica entre os homens. O artigo utiliza no seu delineamento o método de abordagem dedutivo, centrado na pesquisa bibliográfica de tipo exploratória.

PALAVRAS-CHAVE: Conflito. Condição Humana. Guerra. Justiça.

ABSTRACT: The study analyzes the origin of conflicts between men in contemporary society from a historical incursion in some phases through which political philosophy passed, considering the notions of self-preservation, freedom, equality, recognition and peaceful coexistence. In this sense, it investigates the notion of man as a political animal (*zoon politikon*), as defined by Aristotle, whose life project is living with his

1 Doutor em Direito Público (UNISINOS)Professor dos Cursos de Direito da UNIJUÍ e da UNISINOSCoordenador do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu - Mestrado e Doutorado em Direitos Humanos - da UNIJUILíder do Grupo de Pesquisa Biopolítica & Direitos Humanos (CNPq). madwermuth@gmail.com

2 Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Mestre em Desenvolvimento, Gestão e Cidadania (2004), Especialista em Direito Privado (2002) e Graduada em Direito (2000) pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Su - UNIJUI (2000). Coordenadora na Região Sul da Rede Brasileira de Saberes Descoloniais. Professora do Curso de Graduação em Direito da UNIJUI. Professora do Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu em Direito da UNIJUI. Editor-chefe da Revista Direito em Debate (Qualis B1). anna.paula@unijui.edu.br

peers. It examines the need for limitation of human action developed in modernity by Thomas Hobbes. And see how man overcomes the pursuit of happiness and develops himself as being rationally and morally free in Kant. Finally, it aims to analyze if the conflict could be seen as part of the human condition, something innate, or if it would only be present when the limitation of human action, influencing the peaceful coexistence between men. The article uses in its design the deductive approach method, centered on exploratory bibliographic research.

KEYWORDS: Conflict. Human condition. War. Justice.

INTRODUÇÃO

"Homens que não pensam são como sonâmbulos."

(*Hannah Arendt*)

Em correspondência trocada com Sigmund Freud, no alvorecer no século XX, Albert Einsten[3] menciona que "o homem encerra dentro de si um desejo de ódio e destruição" que, em tempos normais "existe em estado latente", emergindo apenas em circunstâncias anormais. No entanto, é "relativamente fácil despertá-la e elevá-la à potência de psicose coletiva." (WERMUTH, 2015) Nesse ponto, Einstein fala não apenas das situações de conflitos internacionais, mas também das guerras civis movidas, por exemplo, pela intolerância religiosa ou fatores sociais, bem como as perseguições às minorias raciais – o que revela a atualidade das suas reflexões.

Com efeito, a temática da "guerra global", na contemporaneidade, tem sido tratada de modo recorrente por diversos autores – a exemplo de Antonio Negri e Michael Hardt (2005), Judith Butler (2009), Paulo Arantes (2007) e, de modo mais contundente, Giorgio Agamben (2004). Para estes autores, esse ambiente permite evidenciar a crise da ilusão de segurança na qual vivia o Primeiro Mundo no início deste novo século, ao ser exposta a vulnerabilidade originária do homem diante de outros seres humanos, que é exacerbada sob determinadas condições sociais e políticas, notadamente quando a violência se transforma em uma forma de vida.

A consciência dessa vulnerabilidade pode ser convertida em base para uma solução pacífica dos problemas sociais, mas sua negação por meio de fantasias (institucionalizadas) de dominação pode fortalecer os argumentos a favor da guerra. Não é à toa que o medo, em tal contexto, compreendido como sentimento de vulnerabilidade,

3 A troca de correspondência entre Einstein e Freud foi suscitada pelo denominado "Instituto Internacional de Cooperação Intelectual", órgão pertencente à Liga das Nações. O objetivo dessa troca de missivas entre intelectuais renomados da época, sobre assuntos de interesse da Liga, era publicá-las como cartas-abertas ao mundo. Albert Einstein – que já havia recebido o Prêmio Nobel de Física em 1921 – foi um dos primeiros intelectuais para tanto interpelados. E, na sua carta, endereçada a Sigmund Freud, ao abordar aspectos políticos e administrativos para a paz mundial, busca resposta para a seguinte indagação: existe alguma forma de livrar a humanidade de ameaça de guerra?

converteu-se em um condicionante importante das políticas de segurança, sendo utilizado como escusa perfeita para evitar a perda de velocidade de projetos neoliberais hegemônicos. Criaram-se "inimigos" com o objetivo de eliminar toda resistência às estratégias das posições dominantes.

Considerando-se, então, que "uma guerra para criar ou manter a ordem social não pode ter fim" e que ela "envolverá necessariamente o contínuo e ininterrupto exercício do poder e da violência", verifica-se, como uma consequência inarredável desse processo, a indeterminação, em termos espaciais e temporais, dos limites da guerra na contemporaneidade. (HARDT; NEGRI, 2005, p. 35)

A partir do contexto até aqui brevemente delineado, o presente estudo visa a analisar as origens dos conflitos entre os homens na sociedade contemporânea. Para tanto, entendeu-se necessária uma incursão histórica em algumas fases pelas quais passou a filosofia política na análise das noções de autopreservação, liberdade e igualdade entre os indivíduos e da constante busca por reconhecimento das diferenças e pela convivência pacífica.

Nesse sentido, primeiramente será analisada a noção de homem como um animal político *(zoon politikon)*, conforme definido por Aristóteles, que se realiza diante de uma sociedade (*Pólis*) e que tem como projeto de vida boa ou vida feliz o convívio com seus iguais (indivíduos livres). Também serão abordadas as primeiras análises sobre a necessidade de limitação do agir humano, presentes em Aristóteles e desenvolvidas na modernidade por Thomas Hobbes.

Posteriormente, analisar-se-á como o homem supera a busca pela felicidade, como ideal de vida em sociedade, desenvolve-se como ser racional e moralmente livre em Kant, agora envolto por um Estado forte, governado por leis, pelos ideais de liberdade e pela concorrência entre iguais. Objetiva-se, por fim, compreender se o conflito poderia ser visto como parte da condição humana, algo inato, ou se apenas se faria presente quando da limitação do agir humano, o que por fim influenciaria, significativamente, a própria convivência pacífica entre os homens. Eis a problemática que guia a investigação.

O artigo foi perspectivado pelo método dedutivo. A técnica de pesquisa empregada foi a bibliográfica, a qual, segundo Geraldo Tadeu M. Monteiro e Mônica Maria G. Savedra (2001), também é chamada de pesquisa exploratória. Esse tipo de estudo objetiva levantar contribuições culturais e científicas em relação a um determinado tema, analisar as principais teorias, bem como oferecer mecanismos que permitam a resolução dos problemas trazidos com a pesquisa. Portanto, a pesquisa dar-se-á em caráter exploratório, respaldada pela coleta de dados bibliográficos.

2 ARISTÓTELES E O HOMEM COMO ZOON POLITIKON

A noção de homem como um ser político foi trabalhada primeiramente por Aristóteles na obra *Política*, na qual o filósofo delineia um modelo de comunidade ideal e apresenta formas extremamente particulares de dominação e de organização. De acordo com Ramos (2019), o pensamento de Aristóteles configura-se como "uma notável contribuição à filosofia política no que diz respeito à qualificação do homem como

um ser que realiza os seus mais altos fins na relação indissociável com a comunidade (*polis*) na efetivação de um bem comum."

As formas de dominação e de organização aristotélicas fundamentam a sua utopia política e expõem duas linhas de argumentos, com vistas a provar essa natureza associativa do homem.[4] O primeiro argumento começa por localizar a ideia de impulsos sociais naturais do homem e a sua necessidade de convivência com seus semelhantes e, o segundo, está fundamentado na questão da linguagem e da razão, no *logos* (HÖFFE, 2001).

Os argumentos são complementares e, nessa linha de compreensão, auxiliam na fundamentação da noção de *Pólis*[5] e na sua configuração como algo necessário e racional. Assim, no entender de Aristóteles, a *Pólis* é algo natural para o homem, "porque seu Agathon é natural para o homem. Se isto é certo, então, de um lado, este interesse natural por nós buscado ou interesse da humanidade deveria existir [...] e fixa o espaço no qual todo o homem se pode desenvolver e agir." Seria um fim buscado por todo o homem, uma espécie de vontade geral. Para Aristóteles, "[...] o homem quer viver (*zen*); na forma mais rebuscada da modernidade, seu fim-geral se denomina: autoconservação. [...] todos querem viver agradavelmente, levar até uma existência bem-sucedida e feliz (*eu zen*)." (HÖFFE, 2001, p. 214).

Nesse sentido, a *Pólis* tem origem no próprio homem devido ao seu instinto para viver em comunidade. O homem, como um ser político por natureza, tem necessidade de conviver com seus semelhantes, tendo como objetivo uma vida plena e feliz, garantindo a sua sobrevivência e desenvolvimento. O que o homem persegue no interior da *Pólis*, é a realização da sua felicidade, enquanto algo necessário para garantia de uma vida boa, ou seja, a "[...] felicidade é aquele horizonte no qual todos os objetivos comuns e interesses encontram seu sentido." Assim, a *Pólis* apresenta-se, inicialmente, como uma potência, presente em cada indivíduo, mas como o passar do tempo, se desenvolve e aponta o caminho necessário a ser trilhado (HÖFFE, 2001, p. 216).

Para tanto, no entendimento de Höffe (2001, p. 218-219),

> ao contrário dos processos puramente biológicos, o desenvolvimento da polis não depende, porém, apenas de um impulso interno dos indivíduos e de suas influências exteriores. A polis não é uma forma de vida que, sem o saber e a contribuição do homem, se forma às suas custas. Para a instalação de uma entidade do direito e do estado, o homem é co-responsável; ele não é apenas objeto, mas também sujeito do desenvolvimento da polis. Aristóteles vê a polis não só como possibilidade e chance dada previamente ao homem, mas também como desenvolvimento da possibilidade, como tarefa. O homem mesmo deve produzir uma comunidade comunitária, e

4 Segundo Höffe (2001, p. 214), "'Natural', no sentido do objetivo mínimo, é, segundo Aristóteles, o fato de o homem como tal conviver com seus semelhantes, mais exatamente: o fato de o convívio receber a forma de uma comunidade familiar e doméstica; 'natural', sentido de objeto ótimo, é o fato de o convívio asumir o nível de uma comunidade como a pólis. Em suma: o homem é um ser social por natureza porque ele quer viver, mas um ser polítco porque quer viver bem."

5 Como bem observa Rawls (2005, p. 6), na introdução da sua obra, "[...] a pólis grega era, pelos nossos padrões, uma sociedade muito pequena e bastante homogênea. Atenas, por exemplo, encerrava cerca de 300.000 pessoas, incluindo mulheres e crianças, estrangeiros e escravos. O número daqueles que podiam comparecer à assembleia e exercer o poder político – todos os homens adultos nascidos no interior de uma das demos reconhecidas – era de aproximadamente 35.000. A religião cívica da polis era parte essencial de suas providências para manter a coesão e a conformidade social."

> precisa, além dos impulsos sociais naturais, um momento de racionalidade prática, e ainda um estágio bem avançado do desenvolvimento cultural [...] E para conservar a comunidade é necessária uma certa postura dos membros, uma "virtude dos cidadãos", que não é possível sem educação e hábito.

Fica evidenciado que o objetivo da *Pólis* é a reunião de homens em torno daquilo que efetivamente interessa para uma vida boa. E essa reunião de indivíduos compondo uma comunidade terá a denominação de cidade, comunidade de cidadãos livres e iguais. Porém, no entender de Aristóteles, o homem já experimenta essa convivência em comunidade no ambiente da família, na casa (*oikos*), considerada como uma unidade social pré-política. O que diferencia essa estrutura privada (casa) da *Pólis* é a relação que se estabelece entre os seus membros, o homem (regente) a sua esposa e os seus filhos (regidos), e os escravos, considerada uma relação de subordinação.

No entender de Aristóteles (1998, p. 51), "[...] a família é uma comunidade formada de acordo com a natureza para satisfazer as necessidades quotidianas". A relação que se estabelece entre o homem e a mulher denomina-se matrimonial; já entre pai e filhos é paternal (preocupação com a educação), sendo que aqui a relação ocorre entre sujeitos iguais, mas não livres. Já a relação que se estabelece entre o senhor e seus escravos será uma relação de dominação, visto que esses eram considerados escravos por natureza.

Para Aristóteles (1998), o escravo era entendido como uma propriedade viva, servindo de instrumento para manutenção do espaço privado (casa), pertencendo ao seu senhor inteiramente. É esse o sentido da expressão escravo por natureza, aquele que pode pertencer a outrem, que possui a força necessária para exercer trabalhos pesados. A escravidão era compreendida como algo necessário e justo.

O que distinguia a relação que se estabelece na *Pólis* das demais formas de convívio entre seres humanos era a noção de liberdade, ou seja, a certeza de que as relações no âmbito da *Pólis* se davam entre sujeitos livres e iguais. "Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa." Isso significa dizer que o homem não poderia "[...] estar subordinado como escravo[6] à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha pão diário." (ARENDT, 2004, p. 47).

Essa liberdade do homem para viver na *Pólis* só seria possibilitada por meio de uma sociedade escravagista, a qual possibilitava ao homem livre viver a sua própria existência, podendo se ausentar da casa e participar da vida pública ou ir mais além, testando sua coragem diante de situações conflituosas. Essa liberdade só possuía o senhor da casa, que em razão do seu domínio sobre os demais membros, poderia ausentar-se da casa e da própria família. Nesse sentido, "a casa [...] não era apenas o lugar no qual os homens dominavam por necessidade e pressão, mas também [...] o lugar onde a vida de cada qual estava assegurada [...]" de maneira a atingir a satisfação plena das necessidades vitais. (ARENDT, 2004, p. 53).

Há, ainda, uma distinção, colocada por Aristóteles (1998), entre homens livres

6 Conforme Arendt (2004. p. 49), "quando os gregos diziam que escravos e bárbaros eram *aneu logou*, não dominavam a palavra, queriam dizer que eles se encontravam numa situação na qual era impossível a conversa livre. Portanto, para a liberdade não se precisava de uma democracia igualitária no sentido moderno, mas de uma esfera limitada de maneira estritamente oligárquica ou aristocrática, na qual pelo menos os poucos ou os melhores se relacionassem entre si como iguais entre iguais. Claro que essa igualdade não tem a mínima coisa a ver com justiça."

e escravos, que parece corroborar com a ideia de escravo por natureza. Diz ele que, no momento em que a natureza modelou os corpos de homens livres e escravos, ela já estabeleceu uma diferença entre ambos. Atribuiu força física para aquele que irá desempenhar trabalhos pesados e presenteou os livres com uma postura altiva, habilitando-os para atividades que se relacionam tanto com o ato de fazer guerra quanto com a virtude de promover a paz[7].

Mas por mais que Aristóteles demonstre a necessidade do homem de viver em comunidade, primeiramente no âmbito privado (casa) e, depois, na esfera pública (*Pólis*), e considerar natural tais relações sociais, pois de certa forma são da natureza do próprio homem, ele não acredita em uma harmonia permanente, e entende necessária a coerção como forma de organização e manutenção da *Pólis*. Sinaliza para a necessidade de dominação e legitimação do poder com vistas à manutenção da ordem (HÖFFE, 2001).

Aristóteles reconhece que o homem poderia viver sem estar subordinado a uma lei. No entanto, acredita que consequências significativas podem originar-se dessa falta de limites a ação, pois segundo ele, a propensão para a guerra estaria mais latente nas esferas sociais. Assim, resta claro que, por mais que o homem seja um ser sociável por natureza, ele pode voltar-se, em algum momento, contra seu semelhante. O limite para tal ação seria imposto pela força coercitiva das regras postas à disposição da sociedade[8] (HÖFFE, 2001).

De acordo com Ramos (2019, p. 65), "se o *bios politikós* constitui uma finalidade essencial para o homem, esta característica deve ser concebida como uma inclinação que, muito embora não seja um destino inelutável, representa um *telos* que porfia pela sua realização". Isso significa que "a tendência social (e política) da natureza humana se realiza quando o homem alcança o estatuto ontológico de um ser que vive na comunidade política (*polis*)". Ocorre que "esta tendência pressupõe, de algum modo, o concurso do fazer artificial (o *nomos*) – o campo da ação humana na criação de leis e instituições políticas que levam o homem à sua plena realização – que completa o fazer natural da *physis*." Nesse sentido, "por obra e arte dos homens é possível dar continuidade ao processo de realização do fim, isto é, da natureza política como destinação da vida humana." Dessa forma, "a natureza se manifesta [...] coroada pelo concurso da ação artificial da atividade humana", ou seja, "não só pelo concurso da formação (*paideia*) para a cidadania, como também pela interveniência do legislador, cuja atuação no conhecimento do fim da *polis* (a felicidade de uma vida boa e virtuosa) concorre para efetivar o *bios politikós*."

7 "Quem, como o escravo, pertence a um outro, a este não faltam somente os direitos civis, segundo Aristóteles, mas também a possibilidade de que ao escravo falta a capacidade para a sobrevivencia autónoma, não se trata, evidentemente, de uma discriminação, mas de um impedimento intelectual, motivo pelo qual Aristóteles não vê aquí a presença de uma violação da justiça. (HÖFFE, 2001, p. 227)

8 Para Höffe (2001. p. 225), "Como já em Platão, assim também se esboça em Aristóteles uma legitimação dos mandatos para o exercício da coerção e novamente segue do lado do conflito do homem, não do lado da cooperação. Aristóteles vê nisso o risco de conflito como fundamentalmente dado – onde não há lei, existe perigo de luta – enquanto Platão a liga à cobiça. Assim, o que em Platão é uma variável, se converte em Aristóteles numa constante, de modo que já se pode falar de uma natureza de conflito do homem."

Do exposto, pode-se afirmar que

> o homem é um *zoon politikon* por natureza, isso significa afirmar que há apenas uma pressuposição virtual da vida política. Se a consecução do fim não é arbitrária (já está dada potencialmente na origem), o seu termo final é a cidade, de tal modo que a tendência natural do homem para ser um animal comunitário deve ser atualizada, mediante o concurso da ação humana (cultura) norteada pelo *logos*. (RAMOS, 2019, p. 65).

Avançando em tais considerações, pode-se supor que Aristóteles já estaria antecipando o que seria a fonte para a teoria hobbesiana, ao considerar o estado sem lei, ou o estado de natureza como efetivamente um estado de guerra, de todos contra todos. Ou seja, "um homem sem lei é ávido de guerra e belicoso." (HÖFFE, 2001, p. 225).

Em várias passagens da obra *Leviatã*, especificamente no capítulo XIII, quando Hobbes (2004, p. 108) trata *Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria*, ele expõe a fragilidade das relações entre os homens, suas disputas, discórdias, desconfiança, e constante busca por dominação do seu semelhante e das suas posses, bem como fica evidente a sua busca pela autopreservação. Nesse sentido, aduz Hobbes "que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória." A finalidade da competição é o lucro; a busca pela segurança aguça a desconfiança com relação aos outros homens; e por fim, a reputação frente aos demais só é alcançada com a glória.

> Com isto se torna manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens. Pois a guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida. Portanto a noção de tempo deve ser levada em conta quanto à natureza da guerra, do mesmo modo que quanto à natureza do clima. Porque tal como a natureza do mau tempo não consiste em dois ou três chuviscos, mas numa tendência para chover que dura vários dias seguidos, assim também a natureza da guerra não consiste na luta real, mas na conhecida disposição para tal, durante todo o tempo em que não há garantia do contrário. Todo o tempo restante é de paz. (HOBBES, 2004, p. 109).

É possível perceber que, mesmo no convívio entre livres, o conflito é algo iminente, ou seja, quando o agir de um homem está sempre condicionado a ação de outro ou outros homens. Mesmo no estado de natureza, os limites à liberdade[9] são evidentes, não que exista uma pré-condição para o conflito, inato ao próprio homem. Para além disso, há na verdade um "mundo exterior comum em que se encontram seres livres na ação" e isso os condiciona a testar os limites de sua liberdade, opondo-se muitas vezes

9 Entende Höffe (2001. p. 268) que "Existem limites sociais da liberdade, não apenas porque o homem quer viver e viver bem, nem apenas quando os bens são escasos, e então, de mono algum, apenas porque o homem seria, por natureza, mais ou menos um egoísta ou porque se instalam instituições coercitivas como o direito e estado. Ao contrario, os limites sociais começam na própria liberdade (de ação), radicam na pura coexistencia da liberdade de ação, a saber (1) de suas necesidades, (2) porque eles podem por si mesmos decidir sobre os meios e sua importancia para as próprias necesidades e (3) porque podem cobiçar, em face do espaço vital comum, um e os mesmos meios."

a própria ideia de cooperação, que deveria ser algo natural no homem no momento em que convive com seus semelhantes (HÖFFE, 2001, p. 267).

Porém, o conflito entre os homens não parece ser algo desejado. Para Hobbes (2004, p. 111), o homem é movido por paixões e essas o fazem caminhar em busca da paz, ou ainda, "[...] o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho," o fazem agir racionalmente. É por meio da razão que o homem tem a possibilidade de reconhecer a importância de um estado de paz duradoura com seus semelhantes. Talvez aí esteja algo necessário e possível de reflexão, a razão como algo que faz com que o homem retorne a ele próprio de maneira a questionar-se sobre o seu papel enquanto agente social.

Na modernidade, "[...] as relações de direito e de estado não servem apenas para a correção de uma calamidade, a múltipla não-autonomia do indivíduo." Mas, também, servirão para a busca da realização plena do sentido de humanidade e, com isso, uma nova fase se apresenta. A procura pela realização da felicidade (individual)[10], agora é substituída pelos ideais de conquista da liberdade (HÖFFE, 2001, p. 215).

Quando se fez referência, anteriormente, citando Hobbes, ao fato de que a razão poderia conduzir o homem a conviver pacificamente com seus semelhantes, abriu-se caminho para a ética kantiana, no âmbito da qual a lei moral aparece como um fato da razão e irá conduzir as ações do homem em comunidade, conforme abordagem que será empreendida em sequência.

3 DA ÉTICA KANTIANA AOS "HOMENS QUE PENSAM" DE HANNAH ARENDT

Kant não tem a intenção de doutrinar sobre o que é correto ou não, mas em provocar uma espécie de autoconhecimento, visto que a lei moral tem raiz na razão humana, ela é um fato da razão livre. Ter plena consciência de tal questão faria os homens agirem em conformidade com a lei, como seres razoáveis e racionais. Para o filósofo, é necessário compreender como os sujeitos agiriam quando influenciados por uma razão prática pura, como nossos desejos se comportariam, em razão de que para ele, enquanto seres racionais teríamos plena capacidade e domínio sobre nossos desejos, podendo determinar segundo o qual agiríamos e se essa ação seria moralmente aceita.

Como forma de auxiliar nesse processo de avaliação, Kant nos apresenta ao Imperativo Categórico, capaz de ordenar nossa reflexão. Segundo Rawls (2005, p. 175), o que Kant faz é apresentar "[...] os princípios segundo os quais um agente razoável e racional completamente ideal agiria." É o que ele denomina de faculdade eletiva, ou seja, a possibilidade de avaliação presente nos sujeitos razoáveis e racionais, que os

10 Para Rawls (2005, p. 7), os gregos "[...] se concentravam na ideia do sumo bem como um ideal atrativo, como a busca razoável de nossa verdadeira felicidade. Estavam em grande medida voltados para este bem como um bem para o indivíduo. Por exemplo, Aristóteles não responde à crítica da ação justa dizendo que devemos sacrificar nosso próprio bem às exigências da justiça, mas dizendo que perdemos nosso próprio bem se rejeitamos tais exigências. A abordagem de Sócrates e Platão é semelhante. [...] viam a conduta virtuosa como um tipo de bem a que se deve dar um lugar ao lado de outros bens da vida boa, e procuravam uma concepção do sumo bem que servisse como uma base para julgar como isso poderia ser feito de maneira razoável."

qualifica para submeter a ação a máxima do Imperativo Categórico, e verificar se essa é moralmente admissível.

Assim, a lei moral produziria um efeito sobre a razão por ser um fato da razão. Ela exerce um efeito sobre nossa vontade a medida que é anterior a qualquer sentimento sensível, empírico; a lei moral, enquanto um fato da razão coloca-se na condição de ditadora de um agir, já que a sua existência impõem um dever por dever. Nesse sentido, a lei moral provoca no próprio senso comum a possibilidade de reconhecimento de viabilidade ou não da ação diante da máxima.

O respeito produzido pela lei moral sobre o homem faz com que não haja qualquer espécie de inclinação com relação aos nossos desejos. Ela determina nossa vontade a partir do momento em que se coloca como um *princípio formal de volição*[11], e que ao concordar com o dever de agir imposto pela lei moral, se torna uma boa vontade. (RAWLS, 2005, p. 177) Esta boa vontade é um querer que não estaria relacionado com aquilo que fora realizado, nem com o que efetivamente se tinha como fim ao se agir dessa ou daquela forma. A boa vontade é considerada boa em si mesma, tendo ela própria o valor necessário para a sua perfeição (WALKER, 1999).

Como o próprio Kant vai manifestar nos seus escritos, nem a felicidade seria representada como boa, havendo a necessidade de seu valor ser dado pela própria lei. "De fato, Kant pensa que o 'sumo bem' consiste numa união completa entre virtude e felicidade." (WALKER, 1999, p. 15). Não é intenção de Kant, ao desenvolver seus estudos sobre a moral nem, segundo ele, objeto de estudos da filosofia moral, desenvolver argumentos de como se alcança a felicidade. Diferentemente dos gregos, Kant entende, ao desenvolver sua doutrina da moral, que seu alvo seria analisar como devemos agir para que possamos ser dignos da tão almejada felicidade. Para ele, "a felicidade, ou a satisfação racionalmente ordenada de nossos desejos naturais, pode ser boa em si mesma (quando os fins desejados e realizados são possíveis)." (RAWLS, 2005, p. 180).

Rawls (2005, p. 181), nesse sentido, questiona-se sobre qual seria o propósito da existência da razão, visto que Kant não entende que o objetivo seria o de encontrar a felicidade. Acredita o autor que, no entender de Kant, o fim último da razão é a produção de uma boa vontade capaz de conduzir os princípios da razão prática, eliminando todos os interesses individuais de promoção da felicidade.

Assim, o Imperativo Categórico é formulado por Kant (2002, p. 51) tendo como pressuposto a vontade que é dada pela razão, *a priori*, sem qualquer possibilidade de que as inclinações do indivíduo possam ser consideradas. Ele é dado de forma objetiva, sem que se possa derivar a sua existência de qualquer proposição prática; aí reside todo o racionalismo da moral kantiana, o que demonstra que o imperativo categórico é, portanto, único e pode ser descrito da seguinte forma: "*age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*"

11 Conforme Walker (1999. p.14) "Para Kant, o valor moral de um ato depende da lei moral, não de quaisquer consequências. De seu ponto de vista, é a própria lei moral que exige de nós que persigamos aqueles fins que são também deveres, e o valor deles é derivado inteiramente da lei, que os constitui como obrigatórios."

Avançando nas reflexões feitas por Kant (2002, p. 59, grifo nosso), tendo como referência a noção de que o *homem possui um fim em si mesmo*[12] e jamais poderia ser utilizado como um meio para se atingir determinados fins, construir um princípio objetivo da vontade que sirva de lei prática universal, capaz de proteger qualquer outro ser racional, para além de mim, aparece como algo fundamental para o filósofo. Nesse sentido, o imperativo prático observa o que segue: "*age de tal maneira que possas tratar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*".

Nasce deste imperativo a noção de humanidade e que para Kant servirá para demonstrar quais são as características que compõem um ser razoável e racional, pertencente a um mundo natural e, quais as razões que nos lavam a tratar a nós e aos outros como um fim em si mesmo.

Nesse viés, torna-se possível um olhar para o pensamento de Hannah Arendt, quando a autora, em sua obra *O que é Política?*, direciona suas reflexões sobre a possibilidade de um novo começo, afirmado por Kant. Essas mesmas análises são visualizadas em *O julgar, apêndice de A vida do espírito,* como se o homem encontrasse o seu lugar no mundo no momento em que coloca em prática os seus juízos reflexivos. A banalidade do mal – categoria que já havia sido utilizada pela filósofa ao abordar o julgamento de Eichmann – assume posição central em *A vida do espírito*. Aqui, Arendt (1993, p. 5-6), ao referir-se ao oficial nazista julgado em Jerusalém, afirma que nesta personagem não era possível encontrar "sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más", sendo que "a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas irreflexão."

De acordo com Arendt (1993, p. 143),

> o pensamento, em seu sentido não-cognitivo e não-especializado, como uma necessidade natural da vida humana, como a realização da diferença dada na consciência, não é uma prerrogativa de poucos, mas uma faculdade sempre presente em todos os homens. Do mesmo modo a inabilidade de pensar não é uma imperfeição daqueles a quem falta inteligência, mas uma possibilidade sempre presente para todos - incluindo aí os cientistas, os eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito. Todos podemos nos esquivar daquela interação com nós mesmos, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates foi o primeiro a descobrir... Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos.

Nesse sentido, se todos os homens possuem capacidade de pensar e refletir, eles podem realizar o imprevisível, o improvável, na medida em que são responsáveis até mesmo pela ausência de ação, pela servidão voluntária à qual porventura se tenham submetido, "o que demonstra que pensar e ser livre é uma questão de escolha, de coragem de se valer do próprio entendimento", razão pela qual cabe "tão-somente a nós, enquanto sujeitos marcados pelo devir, refutar o argumento do *Grande Inquisidor* de

12 Construção metafísica de pessoa, conforme Kant.

Dostoyevski de que seja desejo eterno e unânime da Humanidade encontrar alguém diante do qual se curvar." (TORRES, 2019, p. 243-244).

Na esteira das reflexões de Arendt, pode-se afirmar "que o pensamento tem uma relação não instrumental com uma 'espécie' de consciência moral do homem" e que, "tal como o pensamento, entendido como essa consciência que evoca o 'dois em um', a faculdade do juízo com a característica eminentemente política evoca o 'eu e os outros'". Assim, "a conversa interna do pensamento torna-se manifesta através do juízo, e esse exercício é aquilo que mantem os homens na companhia uns dos outros", ou seja, "o pensamento e o juízo não são necessários, podendo ficar adormecidos ao longo da vida de um indivíduo, mas são eles que mediante o sensus communis viabilizam a existência de um mundo comum entre os homens." (SILVEIRA, 2019, p. 138).

Daí a afirmação arendtiana no sentido de que "pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo". Trata-se, o pensar, de "uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos." (ARENDT, 1993, p. 134).

Segundo Arendt (2004, p. 57), portanto, ao analisar os relatos de Kant, todo o homem é "[...] capaz de começar uma série de novo por si mesmo." Enquanto puder agir ele poderá fazer algo novo para mudar o *status quo*, seja uma mudança com vistas à paz, seja uma mudança com vistas ao conflito.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante de todas as reflexões desenvolvidas ao longo do presente estudo, pode-se considerar que o conflito não se apresenta como algo inato a condição humana. Ele é, sim, algo que nasce das próprias limitações do agir do homem, dos impedimentos que surgem relativos à própria convivência com seus semelhantes.

Isso fora visto inicialmente em Aristóteles, quando ele demonstrou a necessidade de que o homem fosse limitado no seu agir por meio da força coercitiva das normas da *Pólis*. Caso contrário ele se mostraria como um risco para o convívio pacífico. Da mesma forma, isso se observa em Hobbes, quando esse fala da necessidade de um Estado forte e legítimo capaz de frear a ação dos sujeitos.

Também, pode-se considerar que o homem não é um ser ávido de guerra, visto que possui condições de perceber, pela razão, o quanto este estado de insegurança pode lhe trazer consequências para a própria existência. Isso fora destacado em Hobbes, quando da citação do capítulo XIII do Leviatã, e também aparece de forma intensa nos escritos de Kant (2002, p.51), quando da seguinte passagem: "age sempre e de tal maneira que o princípio de tua ação possa se tornar uma lei universal."

Ou seja, a possibilidade que o homem possui de refletir sobre a sua própria existência, e, também, sobre as consequências que podem advir do seu agir, pode fazer com que ele busque o *novo*, promovendo uma mudança tendente ao conflito ou à paz. O homem que pensa, nesse sentido, é, segundo a lição arendtiana, o homem que *vive* – e não o mero *sonâmbulo* –, sendo que *pensar* e *viver* implicam sempre o *recomeçar*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** Trad. Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

ARANTES, Paulo. **Extinção**. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. **O que é Política?** [Fragmentos das Obras Póstumas Compilados por Ursula Lutz]. Tradução de Reinaldo Guarany. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito.** Trad. Antonio Abranches e outros. Rio de Janeiro: Ed. Relume-Dumará/ UFRJ, 1993, p. 143.

ARISTÓTELES. **Política.** Edição Bilíngue. Lisboa: VEGA, 1998.

BUTLER, Judith. **Vida precária:** el poder del duelo y la violencia. Trad. Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2009.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multidão:** guerra e democracia na era do Império. Trad. Clóvis Marques. São Paulo: Record, 2005.

HOBBES, Thomas de Malmesbury. **Leviatã.** Os Pensadores. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

HÖFFE, Otfried. **Justiça Política.** Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes e outros escritos.** Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MONTEIRO, G. M; SAVEDRA, M. G. **Metodologia da pesquisa jurídica:** manual para elaboração e apresentação de monografias. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

RAMOS, Cesar Augusto. Aristóteles e o sentido político da comunidade ante o liberalismo. **Kriterion,** Belo Horizonte, n. 129, Jun./2014, p. 61-77. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/kr/v55n129/04.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2019.

RAWLS, John. **História da Filosofia Moral.** Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo; Martins Fontes, 2005. p. 175.

SILVEIRA, Cláudia Cristina Xavier. **Arendt leitora de Kant:** possibilidades do juízo em uma época pobre de mundo. Tese de doutorado. Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Disponível em: ‹https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/32425/32425.PDF›. Acesso em: 30 jul. 2019.

TORRES, Ana Paula Repolês. O sentido da política em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação,** São Paulo, vol. 30, n. 2, p. 235-246, 2007. Disponível em: ‹http://www.scielo.br/pdf/trans/v30n2/a15v30n2.pdf›. Acesso em: 30 jul. 2019.

WALKER, Ralph. **Kant:** Kant e a lei moral. Tradução de Oswaldo Gicóia Junior. São Paulo: UNESP, 1999.

WERMUTH, Maiquel Ângelo Dezordi. **Por que a Guerra?** De Einstein e Freud à atualidade. Santa Cruz do Sul: *Essere* nel mondo, 2015.