

PUCRS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

SAULO FREIRE LANDGRAF

**A FILOSOFIA MORAL KANTIANA E A ÉTICA MILITAR NO PARADIGMA DO
EXÉRCITO BRASILEIRO**

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Ficha Catalográfica

L256f Landgraf, Saulo Freire

A Filosofia Moral Kantiana e a Ética Militar no Paradigma do Exército Brasileiro / Saulo Freire Landgraf. – 2021.

133 f.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco.

1. Kant. 2. Exército Brasileiro. 3. Ética. 4. Filosofia Moral. 5. Guerra. I. Bavaresco, Agemir. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

Saulo Freire Landgraf

**A FILOSOFIA MORAL KANTIANA E A ÉTICA MILITAR NO PARADIGMA DO
EXÉRCITO BRASILEIRO**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Agemir Bavaresco

Porto Alegre - RS

2021

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em ____ de _____ de 2021.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Agemir Bavaresco – PUC/RS

(orientador)

Prof. Dr. Thadeu Weber – PUC/RS

Prof Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima – UFPI

Prof Dr. Nuno Pereira Castanheira – PUC/RS

À Deus, a quem dedico toda glória, honra
e louvor.

AGRADECIMENTO

Agradeço à minha família, Fernanda, Pedro, Clarice e Gabriela, razão dos meus dias;

Aos meus pais e irmão querido, que mesmo longe sempre me incentivaram e apoiaram a minha trajetória acadêmica;

Ao professor Dr. Agemir Bavaresco, pela orientação e por instigar-me a ampliar o escopo da pesquisa;

Aos colegas instrutores da Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), pela amizade e pelas fecundas discussões filosóficas;

Ao Cel Marcus D'Angelo, pela confiança depositada e orientações no início dessa caminhada, e;

Agradeço ao Exército Brasileiro, pelo apoio financeiro no período de desenvolvimento da pesquisa.

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.

Immanuel Kant

Denn wenn der gute Wille da ist, so ist jeder willkommen nach dem, was er hat, nicht nach dem, was er nicht hat.

2.KOR 8,12

RESUMO

A atividade militar, tal como estruturada atualmente, não pode dispensar o conhecimento de suas bases filosóficas para o desempenho de suas funções no seio da sociedade. Nesse sentido, os militares vivenciam, no exercício dessas atividades, diversas situações que resultam em responsabilização tanto na esfera legal como na esfera moral por suas ações. A Ética Militar no Brasil se fundamenta em três dimensões: o sentimento do dever, o pundonor militar e o decoro da classe. O filósofo alemão Immanuel Kant propõe em sua filosofia moral determinar os fundamentos éticos que influenciam a bússola moral do ser humano. O presente estudo evidenciou conceitos kantianos que podem ser trazidos para o emprego em uma Ética Militar, como as noções de Boa Vontade, ação por dever e autonomia moral. Apresentou também as noções de reverência à lei moral, imperativos categóricos e a humanidade como fim em si mesma, buscando evidenciar suas aplicações em atividades militares, particularmente no paradigma do Exército Brasileiro. Propôs aplicar a filosofia moral kantiana a um dos maiores dilemas morais da atividade militar: a guerra. Concluiu que devemos estruturar um estudo sobre a ética militar em todas as fases da carreira militar, destacando a importância da filosofia moral kantiana para a fundamentação desses princípios.

Palavras-chave: Kant; Exército Brasileiro; Ética; Filosofia Moral; Ética Militar; Guerra.

ABSTRACT

The military activity, as currently structured, cannot dispense with the knowledge of its philosophical bases for the performance of its functions within society. In this sense, the military experiences several situations that result in accountability both in the legal sphere and in morality sphere for their actions. Military Ethics in Brazil is based on three dimensions: the consciousness of duty, the military *punt'honor* and the decorum of the class. The German philosopher Immanuel Kant proposes, in his moral philosophy, the ethical foundations that set the bearing on human moral compass. The present study exposed Kantian concepts that can be brought to employment in Military Ethics, such as the concepts of Goodwill, action for duty, and moral autonomy. It also presented the senses of reverence for moral law, categorical imperatives and humanity as an end in itself, seeking to highlight its applications in military activities, particularly in the paradigm of the Brazilian Army. Next, it proposed to apply Kantian moral philosophy to one of the highest moral dilemmas of military activity: War. Finally, it concluded that we should structure a study on military ethics at all stages of the military career, highlighting the importance of Kantian moral philosophy for the foundation of these principles.

Keywords: Kant; Brazilian Army; Ethics; Moral Philosophy; Military Ethics; War.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Relação entre os deveres	90
---	----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – esfera de atuação dos fundamentos da Ética Militar	34
Quadro 2 - 100 anos de Estatuto dos Militares	37
Quadro 3 - Divisão dos deveres na Metafísica dos Costumes	90
Quadro 4 - Deveres morais.....	91

LISTA DE SIGLAS

AMAN	Academia Militar das Agulhas Negras
CPM	Código Penal Militar
CRPr	Crítica da Razão Prática
CRP	Crítica da Razão Pura
EsAO	Escola de Aperfeiçoamento de Oficiais
ECEME	Escola de Comando e Estado Maior do Exército
EsFCEX	Escola de Formação Complementar do Exército
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>
MC	Metafísica dos Costumes
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i>

MODO DE CITAR

Cita-se Kant segundo a *Akademieausgabe* para a *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*), com a paginação correspondente, indicando os números de página da primeira (A) ou segunda (B) edição da *Crítica*, tendo como base a tradução e notas de Fernando Costa Matos, publicado pela editora Vozes, precedida da sigla da obra em português; por exemplo: (CRP, B 162).

Cita-se Kant também segundo a *Akademieausgabe* para a *Metafísica dos Costumes* (*Metaphysik der Sitten*), com a paginação correspondente, tendo como base a tradução de Clélia Aparecida Martins, publicado pela editora Vozes, precedida da sigla da obra em português; por exemplo: (MC, 167).

Cita-se Kant segundo a *Originalausgabe* (edição original “A”) para a *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*), com a paginação correspondente, tendo como base a tradução de Valério Rohden, publicada pela editora Martins Fontes, precedida da sigla da obra em português, por exemplo: (CRPr, 150).

Cita-se Kant segundo o texto da edição de *Immanuel Kants Werke* para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), com a paginação correspondente, tendo como base a tradução de Paulo Quintela, publicada pela Edições 70, precedida da sigla da obra em português, por exemplo: (FMC, BA 32).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1.1 Contextualização e problema.....	18
2. ASPECTOS GERAIS DA ÉTICA MILITAR E DA DEONTOLOGIA KANTIANA.....	23
2.1 Aspectos gerais da Ética Militar	26
2.1.1 <i>Ethos</i> Militar	26
2.1.2 Ética Militar no paradigma do Exército Brasileiro	33
2.2 Aspectos Gerais da deontologia kantiana	38
2.2.1 O Império da Razão.....	38
2.2.2 Da felicidade ao dever	41
3. FUNDAMENTOS DA MORAL EM KANT.....	44
3.1 Boa Vontade	44
3.1.1 Porque a boa vontade é boa sem restrições.....	45
3.1.2 Tudo o que é bom, é bom sem restrições?	47
3.1.3 O que se entende por Vontade?	50
3.1.4 O que é finalmente Boa Vontade?	51
3.1.5 A Boa Vontade nas ações militares	52
3.2 Universalidade da Lei Moral.....	54
3.3 Valor Moral, interesse e dever.....	60
3.3.1 General Osório e o dever.....	62
3.4 As formulações do Imperativo Categórico.....	67
3.4.1 (I) Fórmula da lei universal.....	68
3.4.2 (Ia) Fórmula da lei da natureza	70
3.4.3 (II) Fórmula do fim em si mesmo.....	73
3.4.4 (III) Fórmula da autonomia.....	82
3.4.5 (IIIa) Fórmula do reino dos fins	85
3.5 Autodomínio.....	86
3.5.1 Deveres perfeitos para consigo mesmo – O paradigma dos <i>Kamikazes</i>	93
3.5.2 Deveres imperfeitos para consigo mesmo – Canudos assoma.....	96
3.5.3 Deveres perfeitos para com os outros – verdade e responsabilidade	101
3.5.4 Deveres imperfeitos para com os outros – Ruanda e Bósnia.....	106

4.	O PROBLEMA DA GUERRA EM UMA PERSPECTIVA KANTIANA...	111
4.1	Guerra e Paz.....	111
4.2	Hipóteses de guerra na filosofia kantiana.....	114
4.3	Responsabilização moral em uma proposta cosmopolita.....	117
4.4	O agir moral e a liberdade de ação em um contexto de beligerância	120
4.4.1	O Resgate de crianças no Haiti	122
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
6.	BIBLIOGRAFIA.....	129

INTRODUÇÃO

A relevância da filosofia kantiana para a sociedade se faz sentir desde os bancos escolares, nos currículos do Ensino Médio até os currículos de cursos superiores, em áreas das mais diversas, como Relações Internacionais, Psicologia, Sociologia, Direito, entre outros.

Para o Exército Brasileiro a relevância desse tema também não é diferente. Como parte do currículo da Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN),¹ desde o ano de 1971, a Cadeira de Ética e Filosofia Moral aborda as principais contribuições do iluminista alemão, particularmente no que tange à sua filosofia moral.

A formalização dos currículos em escolas militares está intrinsecamente ligada à profissionalização das Forças Armadas. À Prússia pertence a primazia por essa profissionalização,² que ocorreu por volta do século XIX, onde todos os elementos básicos para o profissionalismo militar foram desenvolvidos em um sistema completo e acabado, desde a formação até os estudos de Estado-Maior (HUNTINGTON, 2016, p. 51). No Exército Brasileiro esse processo consolidou-se no início do século XX, com as Missões Indígena e Francesa,³ e com a criação das escolas de Aperfeiçoamento de Oficiais (EsAO) e a Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (ECEME).

¹ A AMAN é uma instituição de ensino superior do Exército Brasileiro, localizada na cidade de Resende-RJ, destinada à formação dos oficiais de carreira combatentes da Força, sendo a única deste gênero no Brasil, tem suas origens na Real Academia Militar, 1810.

² Apesar de outras escolas de formação de oficiais como a *Royal Military Academy Sandhurst* (1802) e a *École Spéciale Militaire de Saint-Cyr* (1802), serem mais antigas que a *Preußische Kriegsakademie* (1810), Huntington (2016) indica que a sistematização da profissão militar ocorreu primeiramente na Prússia, ao longo do século XIX. Um dos expoentes nesse processo foi o General Carl Von Clausewitz, comandante da *Preußische Kriegsakademie*, por mais de uma década.

³ A Missão Indígena foi um processo de reforma educacional interno, nos anos de 1919 a 1922. A Missão Francesa foi uma missão contratada, nas décadas de 1920 a 1940, que trouxe instrutores do Exército Francês, vencedor da 1ª Guerra Mundial, para orientar o processo de modernização do Exército Brasileiro.

Nesse processo solidificou-se os fundamentos da Ética Militar no Brasil. Ao considerar esse tema como objeto de pesquisa, percebe-se necessário analisá-la no escopo de uma filosofia moral. Percebe-se também que, enquanto filosofia prática, voltada a ser um *corpus* teórico de uma doutrina dos deveres militares, deve possuir conceitos racionais puros, independentes de todas as condições da intuição, ou seja, uma *metafísica*. Porém, em uma primeira aproximação ao objeto de pesquisa, nota-se que esse conjunto de normas se apresenta, muitas vezes, como um conjunto de doutrinas historicamente reunidas de forma isolada, sem constituir-se sistematicamente.

Nesse sentido, diversos matizes filosóficos deram o tom que hoje compõe a Ética Militar do Brasil, incluindo, nesse contexto, a filosofia moral kantiana. Importante salientar que a Ética Militar, consolidada no Estatuto dos Militares, não pressupõe a ética deontológica kantiana como fundamento. Tampouco podemos dizer que a Ética Militar ab-roga as influências kantianas de suas bases, de modo que, se buscarmos princípios primeiros de uma metafísica na Ética Militar, é legítimo especular que, em alguns de seus alicerces, podemos encontrar similitude com a deontologia do filósofo de Königsberg, tais como, a ação por dever (que consiste em cumprir suas obrigações de forma desinteressada, sem segundas intenções), a autonomia moral (como a independência de agir por conta própria tomando iniciativas compatíveis com o dever moral), e a boa vontade (como intenção compatível com o dever moral), entre outras.

Poucas obras abordam o tema da filosofia moral kantiana dentro do paradigma das Forças Armadas, é nesse sentido que este trabalho de investigação questiona quais as bases da Ética deontológica kantiana, enquanto doutrina filosófica, podemos relacionar à Ética Militar. Dentro dessa perspectiva, o escopo dessa investigação não é saber se há bases filosóficas na Ética Militar – estas estão pressupostas. Ao comparar as duas doutrinas, alguns problemas mais evidentes foram trazidos à tona, como a relação entre autonomia e heteronomia, o sentido de dever na deontologia kantiana e no meio castrense, o problema da guerra, entre outros, tratados ao longo dessa pesquisa.

Este trabalho está dividido em 3 capítulos, em uma primeira parte buscou-se trazer alguns aspectos gerais da Ética militar e da deontologia kantiana, em uma segunda parte, buscamos expor os fundamentos da filosofia moral kantiana e

aplicá-los a situações castrenses e, por fim, tratamos – dentro de uma perspectiva kantiana – um dos dilemas da teleologia da profissão militar: a guerra.

1.1 Contextualização e problema

A intenção de problematizar a fundamentação do agir ético em Kant e confrontá-lo com a ética militar no Brasil, surge em decorrência de um projeto de pesquisas iniciadas com uma monografia produzida em 2020, com o tema *A boa vontade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, e culmina com o propósito de aplicá-los à Ética Militar no Brasil.

Por ocasião dos estudos em torno do tema sentiu-se a necessidade de uma fundamentação mais propedêutica – particularmente no que tange ao teor filosófico – e a aplicação dos conceitos em situações práticas que envolvem a atividade militar.

Cabe lembrar que os preceitos da Ética Militar no Brasil são descritos na lei nº 6.880, de 9 de dezembro de 1980, que aprova o Estatuto dos Militares. A Ética Militar, em particular, é tratada na seção II, do capítulo I, do Título II. O caráter explicitamente deontológico desses preceitos fica evidenciado na denominação desse Título: “Das Obrigações e dos Deveres Militares”.

Assim, pode-se conjecturar que a Ética Militar no Brasil tem um dos seus alicerces em uma ética do dever, sendo a filosofia moral kantiana um dos expoentes dessa ética deontológica. Dessa forma, pode-se presumir que a Ética Militar no Brasil é alicerçada em alguns preceitos inspirados na filosofia moral kantiana que, por sua vez, explora um campo de longa tradição filosófica.

Nesse sentido, se buscarmos um marco referencial para o início do estudo da ética como disciplina filosófica, podemos dizer que ela nasce por volta do Séc. IV A.C., na Grécia Antiga, junto com a própria filosofia. Nesse período, Aristóteles escreve *Ética a Nicômaco*, propondo uma resposta a uma questão há muito levantada pelos que o precederam: de que maneira o homem deve viver a sua vida. Em Aristóteles, a ética é tratada como teleológica, como podemos depurar logo no parágrafo inicial em que ARISTÓTELES (2015) diz:

Toda arte e toda investigação, e semelhantemente toda ação e toda escolha parecem tender a um bem qualquer; por isso, corretamente declaram que todas as coisas tendem ao bem” (ARISTÓTELES, 2015, 1094a, p.17).

Esse bem ou a felicidade (*Eudaimonia*) – identificado por Aristóteles como o fim último da ética – esteve para a filosofia como uma referência forte por mais de dois mil anos, até Kant contestar a concepção do fim último do homem como elemento determinante da moral. Para Kant, o agir moral deveria estar fundado no dever moral, assim, a ação ética não deveria objetivar a felicidade, mas inserir-se na dimensão deontológica.

Essa visão *sui generis* se mostrou revolucionária para a Filosofia Moral e, para além dela, os estudos de Kant se mostraram revolucionários em diversos outros campos do conhecimento. É perceptível a importância de suas teorias desde as questões metafísicas até as questões práticas do direito, política e religião, entre outros.

Nascido em Königsberg, atual Kaliningrado, em 22 de abril de 1724, Kant passou toda a sua vida naquela fria cidade portuária, à época pertencente ao Reino da Prússia. Na maior parte do Século XVIII, a sociedade prussiana se caracterizou por ser uma grande potência bélica, entretanto, mesmo inserido nesse contexto, Kant notabilizou-se por ser um dos mais influentes filósofos pacifistas de sua época, com importantes obras fruto dessa perspectiva, como, por exemplo, *À Paz Perpétua: Um Projeto Filosófico* (1795). Observa-se, nesse sentido, no 3º artigo preliminar para a paz perpétua, que Kant diz: “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, de todo desaparecer” (KANT, 2008, p. 6).

Assim, parece surgir aqui uma primeira dificuldade ao se tratar do tema de uma ética militar sob a perspectiva pacifista kantiana. Ocorre que, mesmo que haja uma perspectiva pacifista, Kant não nega que possa haver uma justiça do guerrear (*jus ad bellum*), particularmente a autodefesa de uma nação contra alguma injusta agressão externa. Assim, é eticamente defensável, na visão kantiana, o exercício militar voluntário para a legítima defesa da pátria.

Convém ressaltar que, para Kant, a guerra não é um fim em si mesmo, mas sim o “meio necessário e lamentável no estado de natureza para afirmar pela força o seu direito” (KANT, 2008, p. 8). Logo, mesmo em guerra, os Estados devem buscar a paz e o estabelecimento da razão, o mais rápido possível. Observa-se

que essas noções de busca pela paz e autodefesa estão consubstanciadas no estribilho da Canção do Exército Brasileiro:

A paz queremos com fervor,
A guerra só nos causa dor,
Porém, se a Pátria amada
For um dia ultrajada,
Lutaremos com vigor

Além disso, podemos observar outras consequências e influências da filosofia moral kantiana para a Ética Militar, tais como a condenação da guerra de extermínio (*bellum internecium*) e da guerra punitiva (*bellum punitivum*), assim como a possibilidade da sistematização de uma justiça no guerrear (*jus in bello*) que também se verifica em sua filosofia:

(...) mesmo em plena guerra **deve ainda existir alguma confiança no modo de pensar do inimigo** já que, caso contrário, não se poderia negociar paz alguma (KANT, 2008, p.8, grifo nosso).

Kant acreditava ser possível sistematizar e estender a doutrina da lei moral a fim de universalizá-la a todos os entes racionais, inclusive em um cenário bélico. Ao se buscar os fundamentos de sua filosofia, pode-se dizer que as suas principais obras foram suas três críticas: *Crítica da Razão Pura* (1781), *Crítica da Razão Prática* (1788) e *Crítica do Juízo* (1790). Por meio da primeira Crítica, Kant desenvolve o tema da Metafísica e sua Teoria do Conhecimento. Na segunda Crítica, juntamente com a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), desenvolve sua Filosofia Moral. E, finalmente, a terceira Crítica aborda a função da faculdade de julgar que tem, como único objetivo, preencher o abismo que separa o campo do conceito da natureza, enquanto sensível, e o campo do conceito de liberdade, enquanto suprassensível (DEKENS, 2008, p. 28).

Ressalta-se que Kant aborda em sua primeira Crítica, entre outras concepções, a relação entre o racionalismo e o empirismo. Para os empiristas, como John Locke, o conhecimento advém unicamente da experiência e, portanto, por esta concepção, todas as pessoas nascem sem conhecimento algum e todo aprendizado deriva da experiência sensível. Porém, para Kant, o conhecimento não provém exclusivamente da experiência, antes, existem ideias puras da razão

(independentes da experiência, ou seja, *a priori*⁴) que atuam como princípios regulativos a serviço da experiência. Segundo a descrição de Höffe (2005):

É verdade que Kant admite que todo conhecimento começa com a experiência; mas não resulta disso, como supõe o empirismo, que o conhecimento provenha exclusivamente da experiência. Pelo contrário, **mesmo o conhecimento sensível se mostra impossível sem fontes independentes da experiência** (HÖFFE, 2005, p. 39, grifo nosso).

Uma consequência desse apriorismo é outro traço marcante da filosofia kantiana: a *universalidade* das leis morais. Assim, como as ideias puras da razão, os princípios de moralidade em Kant revelam-se *a priori*, ou seja, independem da experiência, sendo este um critério de validade universal.

Este estudo parte dessa perspectiva epistemológica, da possibilidade de haver uma validade universal para leis morais e da plausibilidade de sua aplicação na Ética Militar. Para tanto, será realizada uma reconstrução dos principais aspectos da filosofia moral kantiana – analisando o referencial teórico de suas obras, a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), *À Paz Perpétua: Um Projeto Filosófico* (1795) e a *Metafísica dos Costumes* (1797) – objetivando extrair lições para a ética militar no paradigma do Exército Brasileiro e as fundamentações do filósofo de Königsberg que podem ser observadas ou atualizadas para a construção de uma Ética Militar contemporânea.

Observa-se que, apesar de ser possível vislumbrar a ampla possibilidade de aplicação das lições extraídas nesse trabalho para as demais forças singulares – como a Marinha do Brasil e a Força Aérea, além das Polícias e Bombeiros Militares, que estão sob a mesma jurisdição no tocante ao Estatuto dos Militares – o recorte do paradigma nesse trabalho é necessário para que possamos atingir nosso objetivo.

Dessa forma, esta dissertação tem como escopo esclarecer as noções kantianas de agir ético e aplicá-las em casos militares, a fim de evidenciar a sua validade para os dias atuais. Para tanto, foi formulada a questão central do estudo: Quais os fundamentos do agir ético em Kant que podem ser aplicados no paradigma da Ética Militar no Brasil?

⁴ A noção de *a priori* desempenha um papel central nas Críticas kantianas. Os conceitos *a priori*, são os elementos do conhecimento (intuições, conceitos, juízos) independentes da experiência. Já os juízos e conhecimentos *a posteriori* referem-se àqueles que tem suas fontes na experiência. (CRP, B 2)

A fim de responder a essa questão principal, este estudo seguirá três eixos principais – que fornecerão o subsídio necessário para tanto –, implicando assim três questões ou análises secundárias – que estruturam o *corpus* do trabalho: (1) O que Kant entende por autodomínio? (2) Quais os fundamentos do agir ético em Kant? (3) Como é visto o problema da guerra em uma perspectiva kantiana e suas consequências para a profissão militar?

Entremeando a discussão teórica, serão também explicitadas situações de aplicação de sua teoria a casos contemporâneos, buscando evidenciar se essa aplicação é factível ou se deve ser refutada.

2. ASPECTOS GERAIS DA ÉTICA MILITAR E DA DEONTOLOGIA KANTIANA

Kant nasceu em 1724 e faleceu em 12 de fevereiro de 1804, sendo, portanto, contemporâneo dos dois filósofos que mais o influenciaram: David Hume (1711 - 1776), o qual Kant admite tê-lo despertado do seu “sono dogmático”, e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cujo retrato era o único adorno que se encontrava no escritório do filósofo de Königsberg. Em Hume, Kant busca as raízes de sua filosofia teórica e, influenciado por Rousseau, Kant especula sobre a filosofia prática (HÖFFE, 2005, p. 14).

Importante notar também que a primeira edição da *Kritik der reinen Vernunft* foi publicada em 1781, um ano após a publicação do *The Principles of Morals and Legislation* (1780), de Jeremy Bentham, um dos nomes mais proeminentes da filosofia utilitarista, o que denota que outros pensadores da moral estavam trilhando múltiplos caminhos em sistemas filosóficos divergentes.

No campo da política, durante o período de vida de Immanuel Kant, destacam-se duas revoluções: a Revolução Americana, processo que levou à Independência dos Estados Unidos (1775) – primeira colônia europeia das Américas a tornar-se independente; e a Revolução Francesa (1789), episódio histórico impactante que marca o fim da Era Moderna e o início da Idade Contemporânea.

Nesse período de grande efervescência filosófica, política e cultural é que Kant se dedica a desenvolver a sua filosofia moral. Para isso, publica, em 1785, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, seu primeiro trabalho sobre ética, e, em 1788, a *Kritik der praktischen Vernunft*.

Nesse capítulo serão apresentados aspectos gerais da filosofia moral kantiana e da Ética Militar de forma a proporcionar uma primeira aproximação com essas duas áreas. Inicialmente, nota-se que Kant trata de uma filosofia moral, enquanto, por outro lado, a comparamos a uma Ética Militar. Nota-se também que a jurisdição militar trata da Ética Militar, sem uma definição de termos.

Considerando isso, cabe aqui uma breve consideração acerca da distinção entre moral e ética, partindo de um sentido mais genérico, para abordar uma noção mais próxima do propósito dessa dissertação. Segundo o professor Taille (2006),

o conceito de moral e ética é visto como um conjunto de regras derivadas do campo de reflexão sobre o costume dos homens:

Moral e ética são conceitos habitualmente empregados como sinônimos, ambos referindo-se a um **conjunto de regras de conduta consideradas como obrigatórias**. tal sinonímia perfeitamente aceitável: se temos dois vocábulos é porque herdamos um do latim (moral) é outro do grego (ética), duas culturas antigas que assim nomeavam o campo de reflexo sobre os “costumes” dos homens, sua validade, legitimidade, desejabilidade, exigibilidade (TAILLE, 2006, p. 25, grifo nosso).

Kant faz explicitamente a distinção entre esses termos, mas a tradução mais usual de sua obra “*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*” (Fundamentação da Metafísica dos Costumes), onde a palavra *Sitten* é traduzida como “costumes”, pode deixar alguma dúvida sobre o sentido original da palavra nesta obra. Dessa forma, é importante frisar que a palavra alemã *die Sitte* significa em português, isoladamente, “tradição”, “costume”, “hábito”; e que Kant evita usar as palavras que corresponderiam em alemão moral e ética: “*Mora*” e “*Ethik*”. Entretanto, podemos admitir que, nesse contexto, a concepção de “costumes” indica que a obra tratará justamente disso – moral e ética.⁵

Pode parecer, portanto, deveras perfunctório uma distinção mais positiva da etimologia das palavras moral e ética. Mas como esta parte do presente trabalho trata de um postulado epistemológico dos aspectos gerais na obra kantiana e da ética militar, não é de todo inusual uma definição propedêutica de termos aqui utilizados. Nesse sentido, esclareço que utilizo a interpretação dos termos moral e ética alinhada com o utilizado por Lima (2012):

Inicialmente é preciso deixar claro que o conceito “**moral**” (...) é, sobretudo, aquele vinculado ao direito, à política e à história (*moral exógena* / institucional / que lida com as **liberdades externas**), e não aquele vinculado à **ética** que trata da liberdade no âmbito da consciência, portanto na sua dimensão interna, isto é, subjetiva (*moral endógena* / individual / que lida com as **liberdades internas**) (LIMA, 2012, p. 12, grifo nosso).

Assim, podemos conjecturar que, enquanto regras de conduta, tanto a moral, quanto a ética, possuem um vínculo intrínseco com a liberdade, sendo

⁵ Nas versões em inglês a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* é traduzido como *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Em francês é traduzido como *Fondement de la Métaphysique des Moeurs*. Nota-se que aqui não há dubiedade quanto ao sentido, como ocorre em português, que traduz *Sitten* por “costumes”, em inglês e em francês *Sitten* refere-se ao radical, herdado do latim, “moral”.

respectivamente, uma ligada à liberdade externa e outra à liberdade interna. Mas como ocorre, na ética kantiana, essa ligação entre regras e liberdade?

Sem a intenção de nos aprofundarmos ainda no tema, para responder a essa questão, traremos uma constatação que Kant faz logo no primeiro parágrafo da *Fundamentação*: a boa vontade constitui-se na condição indispensável para sermos dignos da felicidade. Ora, disso decorre que, para Kant, nem todos são dignos de felicidade. Certamente não há como harmonizar a felicidade dos soberbos, dos tiranos, das pessoas de má índole em geral, com a felicidade das suas vítimas, a felicidade de uns afastará a felicidade dos outros. Logo, são necessários critérios para escolher os que serão dignos de felicidade, incluindo nesses critérios nós mesmos – enquanto seres não santos, suscetíveis à falha moral.

Kant determina que esses critérios para sermos dignos de felicidade sejam colocados no tribunal da razão. É esta razão que legislará para limitar, guiar e orientar nossos desejos e inclinações. Logo, por meio da razão, encontramos os limites da liberdade da nossa vontade, aquela pela qual podemos aspirar a felicidade.

Essa liberdade da vontade podemos classificá-la como liberdade interna, pois não há outro legislador que não o próprio sujeito, que é, portanto, autônomo para determinar a lei como norma endógena, logo, ética. Verifica-se que o dever é essa necessidade de seguir a lei imposta pela razão, observar o dever é condição de possibilidade para ser feliz.

Além desse dever no sentido de norma endógena, existem também os deveres externos. Kant, ao tratar da divisão teórica do seu sistema da doutrina universal dos deveres, divide este em doutrina do direito (*ius*), que se refere a leis externas e, doutrina da virtude (*ethica*), que alude à doutrina dos deveres que não estão sob leis externas (*MS*, 379).

Comparando essas noções com a Ética Militar, observa-se que, mesmo em legislação específica⁶ não há uma divisão tão clara no que tange deveres ligados a leis externas e deveres que não estão sob leis externas. O que não impede que

⁶ Refere-se ao Estatuto dos Militares que possui Seção específica para tratar da Ética Militar.

procuremos os fundamentos não empíricos que alicerçam essa mesma ética, sob o auxílio da filosofia moral kantiana.

Considerando isso, a seguir, passaremos a tratar nesse capítulo sobre aspectos gerais da filosofia moral kantiana e, em seguida da ética militar. Para uma melhor caracterização, essa exposição inicial será permeada por alguns exemplos práticos da vida castrense, alerta-se, porém, que não pretende esgotar todos os elementos da filosofia kantiana e da Ética Militar, mas realizar um sobrevoo sobre alguns aspectos mais gerais.

2.1 Aspectos gerais da Ética Militar

Esta dissertação busca traçar um paralelo entre fundamentos da Ética Militar com a filosofia moral kantiana e, intencionalmente, serve para aproximar áreas que não parecem ser tão claramente vinculadas, expondo similitudes na essência de ambas. Essa seção da dissertação pretende ambientar os catedráticos e estudantes de filosofia a aspectos gerais da Ética Militar no Brasil, considerados mais importantes para esta dissertação, bem como a seção seguinte destina-se àquele que tem pouca familiaridade com a filosofia kantiana.

2.1.1 *Ethos* Militar

A singularidade da profissão militar, frequentemente considerada para analisar a personalidade de seus membros enquanto grupo, decorre dos valores, atitudes e perspectivas inerentes do desempenho da sua função militar, e de onde podemos deduzir o *ethos* militar.⁷

Esta breve análise pretende apresentar alguns desses aspectos do *ethos* militar, partindo do pressuposto que não existe um indivíduo, ou grupo, que se

⁷ Conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento e da cultura (valores, ideias ou crenças), característicos da coletividade militar.

encaixe perfeitamente em todos esses aspectos de um tipo ideal de militar. Dessa forma, considerou-se aspectos necessários para o desempenho da profissão das armas, e aqueles que sejam relevantes para este trabalho. Nesse sentido, diversos pensadores, militares e civis nas mais variadas épocas e sociedades conjecturaram sobre como seria o *ethos* de um tipo ideal de militar, de forma que é importante ressaltar que o método para esta análise é subjetivo, arbitrário e busca acentuar aqueles que mais atenderão o paradigma desta dissertação – militares do Exército Brasileiro.

Inicialmente, é importante destacar o fato de que não há um local e data precisos que indiquem o início da profissão militar, e mesmo que fosse possível indicar tal início, os grupos e indivíduos de diferentes épocas e sociedades serão naturalmente heterogêneos, guardando pouca semelhança entre si. Nesse sentido, parece infrutífero buscarmos identificar o *ethos* militar com uma origem longínqua no tempo, ou que há uma condição universal e necessária para ser militar.

Mesmo considerando apenas o Exército Brasileiro em particular, que simbolicamente indica suas origens em 1648, por ocasião da Batalha dos Guararapes⁸, poucos elementos podemos identificar que indiquem uma relação entre as Forças Armadas atuais e os militares do século XVII, além do fato de estarem organizados em uma estrutura hierarquizada e reconhecerem a defesa do solo pátrio como o motivo patriótico para lutar. O que, considerando outras organizações militares, nem isso podemos considerar como aspecto universal dos militares, uma vez que exércitos mercenários possuem uma estrutura hierárquica mais flexível e a vinculação nacional não é necessária (SCAHILL, 2008).

Todavia, ponderando sob o paradigma do Exército Brasileiro, enquanto exército nacional, ainda que a formação dos oficiais e sargentos seja centralizada em poucas escolas, como por exemplo a Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN), a Escola de Formação Complementar do Exército (EsFCEEx), ou a Escola de Sargentos das Armas (ESA), os jovens que nelas ingressam são indivíduos das mais diversas origens e matizes ideológicos e sociais: cearenses, gaúchos,

⁸ Forças coloniais brasileiras, juntamente com tropas do Reino de Portugal, expulsaram os holandeses da Companhia das Índias Ocidentais, por ocasião da Batalha dos Guararapes, ocorrida em Pernambuco, em 1648, durante a Guerra de Restauração da Independência de Portugal.

cariocas, católicos, metodistas, conservadores, libertários etc. Considerando apenas essa heterogeneidade de sua origem, dificilmente poderemos traçar o perfil de um tipo ideal do militar brasileiro.

Destarte, durante a formação militar, esses jovens tendem a amalgamar e desenvolver hábitos característicos, de forma a criar uma peculiar perspectiva do mundo e do seu próprio papel na sociedade brasileira. A aquisição de valores e atitudes são perpassadas por trabalhos e avaliações diárias durante a formação militar. Durante esse processo de inculcação, não é possível apagar as características accidentais de cada personalidade, todavia, uma percepção do *ethos* militar, mais ou menos homogênea, é transmitida de geração em geração.

De maneira geral, a profissão das armas existe para servir ao Estado, nesse sentido, pressupõe a existência de Estados-nação mantenedores do estamento militar. Em face das ameaças no âmbito das relações internacionais, os militares envidarão todos os esforços no sentido de proteger esse Estado. Sobre a função militar no Estado, Huntington (2016), declara:

A função militar é desempenhada por um técnico de profissão pública burocratizada, **especialista na administração da violência e responsável pela segurança do Estado**. (HUNTINGTON, 2016, p. 84, grifo nosso)

Por segurança do Estado podemos indicar, além da defesa física do território do país, os interesses nacionais, e objetivos da sociedade. O estado de natureza do homem, para o militar, corresponde essencialmente ao hobbesiano, em um estado de luta de todos contra todos, onde as divergências geram os conflitos. Essa percepção podemos observar no manual de Doutrina Militar de Defesa do Brasil:

3.1.1 As relações interpessoais, intergrupais e internacionais são orientadas para a satisfação de necessidades e para a conquista de objetivos, os quais sintetizam os interesses de cada ator. Os mecanismos de interação variam no tempo e no espaço, segundo a convergência ou a divergência de tais interesses. Quando prepondera a convergência, a cooperação entre os atores se faz naturalmente, ao passo que, **em caso de divergência, instala-se o conflito** (BRASIL, 2007, p. 21, grifo nosso).

Nas relações internacionais, para o militar, há essa mesma percepção de conflito no estado de natureza, onde o estado de natureza entre as nações é essencialmente um estado de disputa. De certa forma, é desse estado de disputa que depende a existência da profissão das armas, a fim de fornecer a segurança da sociedade por ele protegida. Para o militar, se o Estado deseja a paz, deve preparar-se para a guerra, o que não torna necessariamente os militares belicistas,

pelo contrário, há uma tendência de transferir a culpa da causa da guerra para os atores políticos e, geralmente desconfiar de suas intenções. Segundo Huntington (2016), o militar “embora preconize o preparo, ele nunca se sente preparado [para o conflito]” (HUNTINGTON, 2016, p. 92). Ao entrar em uma guerra arrisca-se a segurança do Estado e, prioritariamente, a sua própria, o que leva o militar a ter, em geral, uma postura mais prudente e pacifista do que belicista.

Além dessa visão hobbesiana, os militares consideram o homem um animal político, que se realiza em sociedade. Dessa visão político-aristotélica do homem decorre a necessidade de organização, a ênfase no espírito de corpo da unidade militar enquanto comunidade, e na importância do grupo, em detrimento da individualidade. Essa noção é enfatizada principalmente na formação dos oficiais e sargentos: o dever de, na medida do necessário, submeterem seus interesses e desejos pessoais à vontade do grupo, com vistas no sucesso da missão. Esse aspecto tem grande valor nas lides castrenses, e parece permear o *ethos* militar em diversas culturas, não apenas no Brasil, mas, por exemplo, na inauguração da Academia Militar da Índia, em 1932, o Field Marshal Philip Chetwode, declarou:

A segurança, honra e bem-estar do seu país vêm em primeiro lugar, sempre e a todo momento. A honra, o bem-estar e o conforto dos homens que você comanda vêm em seguida. Sua própria facilidade, conforto e segurança vêm por último, sempre e a todo momento.⁹ (CHETWODE, 1932, tradução nossa)

Assim, para o militar, se por um lado o ser humano individualmente é suscetível à irracionalidade e fraquezas do estado de natureza hobbesiano, é no grupo que se realiza profissionalmente e como indivíduo. Uma característica forte desse grupo é a valorização da experiência dos militares mais antigos como fator essencial. Por ocasião das diversas missões, instruções e atividades militares, a experiência de cursos de especialização e vivências anteriores do militar são reconhecidos como um diferencial no meio do grupo.

De modo geral, para o militar, o ser humano aprende pela experiência, nesse sentido a repetição e execução são enfatizadas no ensino militar. Nesse sentido, o Manual do Instrutor pondera: “O sucesso da sessão de instrução ou de aula depende da perícia com que o instruendo executa as tarefas que aprendeu”

⁹ *The safety, honour and welfare of your country come first, always and every time. The honour, welfare and comfort of the men you command come next. Your own ease, comfort and safety come last, always and every time.*

(BRASIL, 1997, p. 3-1). Dessa visão *behaviorista* pode-se conjecturar que há uma tendência no meio militar de se privilegiar o pragmatismo para a solução dos problemas. Tendo em vista esse pragmatismo, a capacidade de decisão é um dos conteúdos atitudinais trabalhado nas escolas de formação militares. Salienta-se que *decisão* é entendido como a capacidade de “optar pela alternativa que lhe pareça mais adequada, em tempo útil e com convicção” (BRASIL, 2018, p. 22).

Essa capacidade de decisão deve respeitar os limites legais para sua ação, o que é escalonado em níveis de atuação. Para o militar os níveis de decisão para seu emprego são escalonados em quatro níveis principais: político, estratégico, operacional e tático. No Brasil, o nível político é representado pelo Presidente da República, secundado pelo Conselho de Defesa Nacional (BRASIL, 2007, p. 28). O nível estratégico é aquele que “transforma os condicionamentos e as diretrizes políticas em ações estratégicas” (*id.*), enquadra nesse nível o Ministério da Defesa, e os Comandos das Forças Armadas. Já o nível operacional elabora o planejamento militar das campanhas e realiza a “condução das operações requeridas pela guerra, em conformidade com a estratégia estabelecida” (*id.*). Por fim, o nível tático é o nível onde se enquadram as tropas, “organizadas segundo características e capacidades próprias, para conquistar objetivos operacionais ou para cumprir missões” (*id.*).

Assim, encabeçada pelo nível político, essa estrutura leva a organização das Forças Armadas a uma disposição hierarquizada, de modo que, para a coesão de seus membros, o relacionamento entre os diversos níveis da organização não pode prescindir de disciplina. A disciplina é definida como “agir em conformidade com normas, leis e regulamentos que regem a Instituição, voluntariamente, **sem necessidade de coação externa**” (BRASIL, 2018, p. 23, grifo nosso). Esses dois pilares – a hierarquia e a disciplina – são a base da organização das Forças Armadas Brasileiras, conforme preconizado na Constituição Federal, *in verbis*:

Art. 142. As Forças Armadas, constituídas pela Marinha, pelo Exército e pela Aeronáutica, são instituições nacionais permanentes e regulares, **organizadas com base na hierarquia e na disciplina**, sob a autoridade suprema do Presidente da República, e destinam-se à defesa da Pátria, à garantia dos poderes constitucionais e, por iniciativa de qualquer destes, da lei e da ordem (BRASIL, 1988, grifo nosso).

Importante frisar que a disciplina não é um ato de simples obediência, para o militar existe uma sutil, mas, importante distinção entre a disciplina e a simples obediência. Assim, existem dois aspectos fundamentais na disciplina: além do

aspecto da obediência às normas, a disciplina exige que as ações sejam feitas voluntariamente, sem necessidade de coação externa, quer dizer, amparada em uma liberdade interna. Aqui percebe-se a disciplina tanto como heterônoma, como uma máxima subjetiva, que se estabelece como alicerce de todo estamento militar. Ora, essa disciplina exige a capacidade de julgamento e aplicação de padrões éticos (liberdade interna), particularmente nas situações de dilema moral.

Quando se constitui um conflito entre a obediência à ordem do superior e princípios éticos, é dever do militar observar a lealdade¹⁰ à instituição, em sentido estrito. A lealdade não significa fidelidade inconsequente a um chefe em particular ou ao grupo, antes, se as ações destes ferirem valores morais e institucionais, é uma questão de lealdade do militar – dentro de sua esfera de autonomia – alertar e envidar esforços para conter a execução daquelas ações que desabonarão o grupo, antes de serem levados a termo. Disciplina sem lealdade é cega.

Importante frisar que na esfera moral, tanto o superior como o subordinado são indivíduos livres e responsáveis pelas suas ações, a farda não submerge os valores éticos. Nesse sentido, em certa ocasião o Marechal Osório¹¹ declarou: “A farda não abafa o cidadão no peito do soldado”, conseqüentemente, independente se for comandante ou comandado na ação, é punível aquele que subverte os valores morais. Essa percepção é referendada na esfera legal pelo Código Penal Militar (CPM), no art. 38, alínea b, §2º, quando trata da obediência hierárquica, *in verbis*:

§ 2º Se a ordem do superior tem por objeto a prática de ato manifestamente criminoso, ou há excesso nos atos ou na forma da execução, é punível também o inferior (BRASIL, 1969).

Todavia, opor resistência às ordens no meio militar não é algo usual, o subordinado deve estar bem embasado para aventar desobedecer a uma ordem superior. Nesse sentido, destacamos que a desobediência à ordem legal de autoridade superior é crime (art. 301, CPM) e, se for praticada em conluio, a desobediência pode tipificar o crime de motim, que, em tempo de guerra, é punível com a pena capital para os líderes.

¹⁰ Lealdade: ser fiel a pessoas e grupos, **considerando as necessidades da Instituição**, de modo a inspirar confiança (BRASIL, 2018, p. 23, grifo nosso).

¹¹ O Marechal Manoel Luis Osorio foi um dos comandantes brasileiros na Campanha da Guerra da Tríplice Aliança e senador do Império.

Entretanto, a questão que se impõe aqui, frise-se, não é um dilema entre ordens legais ou ilegais – ordens manifestamente ilegais não se cumprem, não é essa a questão – as dificuldades se apresentam quando ordens imorais se revestem de legalidade. Nesse sentido, um notório caso histórico se pode observar na *Wehrmacht*¹² na Alemanha nazista. Os generais alemães na década de 1930 das forças de defesa da Alemanha eram unânimes em condenar as políticas nazistas, pois consideravam que a política hitlerista levaria o país à derrocada (HUNTINGTON, 2016) e, para isso, tinham o anteparo jurídico para não implementar políticas raciais discriminatórias. Entretanto, em 1935, com a promulgação das Leis de Nuremberg, com as políticas de proteção do sangue alemão e a Lei de Cidadania do *Reich*, os fundamentos legais foram aos poucos sendo minados. Ainda assim, Hitler não tinha confiança absoluta em seus comandantes da *Wehrmacht*, dessa forma, elevou à condição de força armada a *Schutzstaffel (SS)* – o exército partidário nazista. Na medida que a *Waffen-SS* crescia em número e importância, aos poucos os crimes de guerra cometidos pelos esquadrões da morte foram sendo praticados também pela *Wehrmacht*, tanto diretamente, como indiretamente, cooperando com a política genocida.

Destaca-se que nem todos os oficiais da *Wehrmacht* foram cooptados pela degradação moral durante a escalada de crimes. Nesse sentido, um dos casos mais notórios era o de Erwin Rommel, herói de guerra, condenado a morte pelo regime nazista, acusado de ser um dos mandantes do atentado de 20 de julho de 1944, em que membros da resistência alemã tentaram assassinar Hitler em um atentado a bomba. Salienta-se que essa resistência era um grupo de militares de alta patente que, ao perceberem a degeneração das bases morais do país e das forças armadas, arquitetou pelo menos três planos para tentar assassinar Hitler.¹³ Observa-se que, pouco importava para estes militares se o genocídio passou a ser

¹² *Wehrmacht*: forças de defesa da Alemanha de 1935 até 1945. Consistia no *Heer* (exército), *Kriegsmarine* (marinha de guerra) e *Luftwaffe* (força aérea). Substituiu o *Reichswehr*, extinto em 1935.

¹³ A mais conhecida tentativa de assassinar Hitler, conhecida como Operação Valquíria, em 20 de julho de 1944, fora precedida por, pelo menos, outras duas tentativas. Além de Rommel, podemos citar como integrantes da resistência General Friedrich Olbricht, General Henning von Tresckow, General Hans Oster, Coronel Claus von Stauffenberg, entre outros. (UOL, 2015)

uma prática legalizada pelo regime nazista, eles preferiram perder a vida arquitetando os atentados – sendo leais a princípios éticos – do que assistir impassíveis as ordens de Hitler fazerem sucumbir a Alemanha.

Assim, convém destacar que os limites da heteronomia, nas lides castrenses, estão calcados tanto em princípios legais como em princípios éticos. O que equivale dizer que os limites da autonomia do superior, seja civil ou militar, não pode ultrapassar certos fundamentos éticos. O superior tem o direito (*ius*) de comandar, mas também o dever de preservar esses limites. Caso contrário, a disciplina – enquanto liberdade interna – será aniquilada.

Em síntese, ao tratar do *ethos*, de acordo com o que foi apresentado, pode-se considerar que o militar em geral, tem uma perspectiva hobbesiana do estado de natureza do homem, tende a ser pouco engajado politicamente, é coletivista, nacionalista, pacifista e tende a adotar práticas *behavioristas* no ensino.

2.1.2 Ética Militar no paradigma do Exército Brasileiro

Atualmente, para o Exército Brasileiro, a Ética Militar possui seu principal escopo teórico no Estatuto dos Militares, promulgado pela lei nº 6.880, de 9 de dezembro de 1980. Neste regulamento, a seção que trata da Ética Militar possui apenas 3 (três) artigos e está inserida no capítulo I – “Das Obrigações militares” – , destaca-se o caráter deontológico que subjaz a denominação desse capítulo. De fato, os artigos ligados a essa Seção do Estatuto dos Militares vêm com um código de conduta que pretende abranger desde a esfera individual até a pública, perpassando pela esfera privada.

Nesse sentido, salienta-se que o *caput* do artigo 28, baseia a conduta moral e profissional do militar, bem como a observância dos preceitos da ética militar, em uma tripla fundamentação da Ética Militar do Brasil, *ipsis litteris*:

Art. 28. O **sentimento do dever, o pundonor militar e o decoro da classe** impõem, a cada um dos integrantes das Forças Armadas, conduta moral e profissional irrepreensíveis, com a observância dos seguintes preceitos de ética militar (BRASIL, 1980, grifo nosso).

Observa-se que desses três fundamentos – o sentimento do dever, o pundonor militar e o decoro da classe – podemos relacionar três esferas de

atuação da conduta do militar e dos preceitos da Ética Militar, respectivamente: esfera individual, esfera privada e esfera pública. Com base nessa observação, elaborou-se o quadro 1, para uma melhor visualização:

Quadro 1 – esfera de atuação dos fundamentos da Ética Militar

FUNDAMENTO DA ÉTICA MILITAR	ESFERA DE ATUAÇÃO
Sentimento do dever	Individual
Pundonor Militar	Privada
Decoro da classe	Pública

Fonte: autoria própria.

Salienta-se que o sentimento do dever, a primeira dimensão em que se alicerça a ética militar é a dimensão mais próxima da esfera do indivíduo, o que refletirá nos demais fundamentos. Presume-se que o sentimento do dever estará presente em toda ação do militar. Enquanto sentimento, pertence a uma esfera subjetiva – e não é possível ser externalizada –, porém, a negligência ou uma falta nesse fundamento não passam despercebidas, por exemplo, o amor à verdade, enquanto preceito militar, não pode ser definido ou demonstrado positivamente, a não ser negativamente, quando uma mentira eventual aparece ou é refutada. Dessa forma, pode-se considerar que a manifestação desse sentimento não é por via positiva, antes, por via negativa.

O Pundonor Militar, associado à esfera privada do estamento militar, possui origem no termo catalão *punt'honor*, ponto de honra. O Vade-Mécum de Cerimonial Militar do Exército Valores, Deveres e Ética Militar (VM 10), define a honra pessoal como “sentimento de dignidade e própria, como **o apreço e o respeito que o militar se torna merecedor** perante seus superiores, pares e subordinados” (BRASIL, 2002, p. 9, grifo nosso). Essa definição aproxima-se da definição aristotélica que considera a honra como o prêmio da virtude (ARISTÓTELES, 2015, p. 1163b, 236), o que equivale dizer que se faz merecedor de apreço, no convívio social, aquele que demonstra possuir determinado conjunto de atributos morais, físicos e intelectuais. Já nas Normas para Desenvolvimento e Avaliação dos Conteúdos Atitudinais (NDACA), a honra é definida como:

Honra: agir baseado em valores morais e institucionais, no sentido **de se fazer respeitar perante a si mesmo e aos outros**. Está intimamente ligada ao orgulho próprio (BRASIL, 2018, p. 23, grifo nosso).

Nota-se que por essa definição, a honra militar possui uma atuação tanto interna como externa. Nesse sentido, no meio militar as honras se exteriorizam e estão associadas a continências e sinais de respeito a símbolos nacionais – como à Bandeira ou ao Hino Nacional –, ou ainda ao superior hierárquico, em função da estrutura organizacional das Forças Armadas. Importante destacar que esses sinais de respeito ao superior são impessoais e visam à autoridade, não à pessoa. Esse último aspecto das honras militares pode ser definido positivamente, e consubstancia o sentido moral da valorização privada de comendas, postos, graduações, distintivos, condecorações etc., sem o qual não fariam sentido.

A última dimensão da ética militar, que se refere à esfera pública, é o decoro da classe. Esta última dimensão da ética militar é a mais abrangente e está vinculada a situações que exigem do militar respeito à normas *extra corporis*. Por exemplo, o militar deve se abster de fazer uso do posto ou da graduação para obter facilidades pessoais de qualquer natureza, ou para encaminhar negócios particulares, ou de terceiros, também deve se abster de usar sua designação hierárquica, quando estiver na inatividade, para fins comerciais ou em atividades político-partidárias. Nesse sentido, se o posto ou graduação do militar designa uma valorização *intra corporis*, que, eventualmente, extrapola os muros da instituição, o militar não está autorizado a fazer uso dessa designação em proveito próprio fora da caserna.

Desses três fundamentos da Ética Militar, impõem-se dezenove preceitos a eles vinculados. Podemos observar, nesses preceitos, a relação desses fundamentos de forma concomitante e/ou complementar, conforme seguem os incisos do artigo 28:

- I - amar a verdade e a responsabilidade como fundamento de dignidade pessoal;
- II - exercer, com autoridade, eficiência e probidade, as funções que lhe couberem em decorrência do cargo;
- III - respeitar a dignidade da pessoa humana;
- IV - cumprir e fazer cumprir as leis, os regulamentos, as instruções e as ordens das autoridades competentes;
- V - ser justo e imparcial no julgamento dos atos e na apreciação do mérito dos subordinados;
- VI - zelar pelo preparo próprio, moral, intelectual e físico e, também, pelo dos subordinados, tendo em vista o cumprimento da missão comum;
- VII - empregar todas as suas energias em benefício do serviço;

VIII - praticar a camaradagem e desenvolver, permanentemente, o espírito de cooperação;

IX - ser discreto em suas atitudes, maneiras e em sua linguagem escrita e falada;

X - abster-se de tratar, fora do âmbito apropriado, de matéria sigilosa de qualquer natureza;

XI - acatar as autoridades civis;

XII - cumprir seus deveres de cidadão;

XIII - proceder de maneira ilibada na vida pública e na particular;

XIV - observar as normas da boa educação;

XV - garantir assistência moral e material ao seu lar e conduzir-se como chefe de família modelar;

XVI - conduzir-se, mesmo fora do serviço ou quando já na inatividade, de modo que não sejam prejudicados os princípios da disciplina, do respeito e do decoro militar;

XVII - abster-se de fazer uso do posto ou da graduação para obter facilidades pessoais de qualquer natureza ou para encaminhar negócios particulares ou de terceiros;

XVIII - abster-se, na inatividade, do uso das designações hierárquicas:

a) em atividades político-partidárias;

b) em atividades comerciais;

c) em atividades industriais;

d) para discutir ou provocar discussões pela imprensa a respeito de assuntos políticos ou militares, excetuando-se os de natureza exclusivamente técnica, se devidamente autorizado; e

e) no exercício de cargo ou função de natureza civil, mesmo que seja da Administração Pública; e

XIX - zelar pelo bom nome das Forças Armadas e de cada um de seus integrantes, obedecendo e fazendo obedecer aos preceitos da ética militar (BRASIL, 1980).

A estrutura e a composição desses fundamentos e preceitos sofreu algumas alterações durante os anos e, antes de chegar a esta versão atual, o Estatuto dos Militares passou por seis versões diferentes nos últimos 100 anos, promulgadas em distintos momentos da vida pública brasileira. As três primeiras versões do Estatuto, foram promulgadas sob influência da Segunda Guerra Mundial e, as três últimas sob os auspícios do governo militar, que vigeu entre os anos de 1964 e 1985. Para uma melhor visualização foi elaborado o Quadro 2, que resume as alterações do Estatuto dos militares no período considerado, com algumas observações relativas a alterações em comparação à versão anterior conforme podemos observar abaixo:

Quadro 2 - 100 anos de Estatuto dos Militares

PROMULGAÇÃO	OBSERVAÇÃO	ANO
Decreto-lei nº 3.084, de 1º de março de 1941	1º Estatuto dos Militares separado do CPM	1941
Decreto-lei nº 3.864, de 24 de novembro de 1941	Inclusão da Força Aérea Brasileira	1941
Decreto-Lei nº 9.698, de 2 de setembro de 1946	Estatuto pós-Segunda Guerra Mundial	1946
Decreto-Lei nº 1.029, de 21 de outubro de 1969	Inclusão do capítulo relativo à Ética Militar	1969
Lei nº 5.774, de 23 de dezembro de 1971	Inclusão de novos preceitos da Ética Militar	1971
Lei nº 6.880, de 9 de dezembro de 1980	Sem alterações em relação à Ética Militar	1980

Fonte: autoria própria.

Destaca-se que, os três fundamentos da Ética Militar, conforme hoje concebemos, foram inseridos e permanecem inalterados desde 1969. Dos três fundamentos da Ética Militar, o *pundonor militar* é o termo mais antigo dos três, tendo sido inserido na criação da Guarda Cívica pelo Decreto real de 25 de dezembro de 1822 e transferido para os regulamentos do Exército em 1913, no “Regulamento para Instrução e Serviços Gerais nos Corpos de Tropa do Exército”. Dentre essas seis versões do Estatuto dos Militares, as três últimas praticamente não alteraram o teor relativo à Ética Militar e, da mesma maneira, o artigo 27, que trata dos valores militares, que também só foi inserido em 1969, *in verbis*:

Art. 27. São manifestações essenciais do valor militar:

I - o patriotismo, traduzido pela vontade inabalável de cumprir o dever militar e pelo solene juramento de fidelidade à Pátria até com o sacrifício da própria vida;

II - o civismo e o culto das tradições históricas;

III - a fé na missão elevada das Forças Armadas;

IV - o espírito de corpo, orgulho do militar pela organização onde serve;

V - o amor à profissão das armas e o entusiasmo com que é exercida;
e

VI - o aprimoramento técnico-profissional.

Salienta-se que as Polícias Militares e Corpos de Bombeiros Militar dos Estados da Federação e do Distrito Federal, desde 1922, são regidos pelo Código Penal Militar, de acordo com o Decreto nº 4.527, de 26 de janeiro de 1922. No caso do Estatuto dos Militares, atualmente, cada ente da Federação possui uma legislação específica para tratar do assunto, todavia, os militares estaduais também já foram regidos pelo mesmo Estatuto das Forças Armadas. Dessa forma,

os assuntos abordados nessa dissertação também poderão se referir eventualmente aos policiais e bombeiros estaduais.

2.2 Aspectos Gerais da deontologia kantiana

Esta seção abordará aspectos da filosofia kantiana, sem ainda tratar ainda de seus fundamentos morais, como também abordará um olhar em perspectiva histórico-filosófico de alguns sistemas éticos que foram importantes para o desenvolvimento da filosofia kantiana, como é o caso da filosofia utilitarista e eudemonista.

2.2.1 O Império da Razão

Em dezembro de 1784, no *Berlinische Monatsschrift*, Kant publica *Uma resposta à pergunta: O que é esclarecimento?*¹⁴. Este breve artigo começa com uma explicação e uma provocação: “Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 2008). Por menoridade Kant entendia ser a incapacidade de o indivíduo fazer uso de seu entendimento, sem que outro precise lhe dar a direção, e, mais uma vez, provoca o leitor com uma das mais expressões célebres de sua trajetória filosófica: *Sapere Aude!* (Ouse saber!).

Uma das causas dessa situação de menoridade que o indivíduo se encontra, que é de responsabilidade única e exclusiva dele, é a preguiça – “É tão cômodo ser menor” (*id.*), dirá Kant – o homem chega a amar essa condição. Outra causa é a covardia, Kant diz metaforicamente que, quando estamos aprendendo a andar muitos não conseguem dar os primeiros passos por medo do perigo de cair, mas, mesmo depois de algumas quedas, descobre-se que não é tão grande assim o desafio de andar com as próprias pernas, sem precisar de auxílio.

¹⁴ O título original é: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“

Contudo para os primeiros passos até o esclarecimento exige-se um elemento indispensável: liberdade (*id.*). O filósofo de Königsberg postula que essa liberdade correspondia a uma permissão elementar e inofensiva: a de fazer *uso público* de sua razão. Em nenhum lugar da sociedade as pessoas são estimuladas a raciocinar: os banqueiros querem ser pagos, o patrão quer que se trabalhe, o sacerdote quer que se creia, ninguém pede que se raciocine. O que pode então favorecer ao esclarecimento, para que o homem saia da menoridade, é que o uso público da razão seja livre.

Todavia, Kant pontifica que esse uso público da razão deve ser feito de modo que o sábio se dirija ao grande público do mundo letrado, por meio de obras escritas, de acordo com seu próprio entendimento. Diferente do uso público da razão, temos o *uso privado* da razão, que é aquele que fazemos no exercício de alguma profissão ou cargo público. É nesse contexto de uso privado da razão que não convém que a toda hora se questione: “deve-se obedecer” (*id.*). O que Kant afirma nesse momento é que, para ser efetivo, existe hora, lugar e forma de se manifestar e fazer uso público de sua razão. Assim, segundo Kant (2008):

(...) seria muito prejudicial se um oficial, a que seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. **Deve obedecer.** Mas, razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto homem versado no assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, **e expor essas observações ao seu público, para que as julgue** (*id.*, grifo nosso).

Destaca-se que este breve artigo kantiano foi publicado um ano antes da publicação da obra introdutória a sua filosofia moral: a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Assim, para compreender o sistema kantiano, é importante apontar alguns postulados, para abordar a sua filosofia moral com mais propriedade. Vejamos alguns desses pontos.

Para Kant, em suas críticas, o fundamento empírico (baseado na experiência) depende de fatores contingentes e circunstanciais e, por isso, não possui consistência interna, uma vez que, estando condicionado, está sujeito a imprecisões. O equivalente ao empírico na filosofia moral são as inclinações¹⁵ e

¹⁵ “Chama-se inclinação **a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações**; a inclinação prova sempre portanto uma necessidade (*Bedürfnis*)” (FMC, BA 38n, grifo nosso).

interesses que, como fundamentos não-rationais, não servem como base para erigir uma ordem moral.

Dessa forma, Kant postula que precisamos refutar as inclinações e interesses como base para a lei moral e embasar a sua teoria em outro fundamento. Esse elemento será a razão prática pura, que seria capaz de superar a limitação imposta pelos sentidos. Segundo Höffe (2005):

De modo geral a razão significa a faculdade de ultrapassar o âmbito dos sentidos, da natureza. A ultrapassagem dos sentidos pelo conhecimento é o uso teórico, na ação é o uso prático da razão. Com a separação entre uso teórico e prático da razão, Kant reconhece a distinção de Hume entre proposições descritivas e proposições prescritivas. **A razão prática**, como ela mais abreviadamente se chama, **significa a capacidade de escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis**, os impulsos, as carências e paixões, as sensações do agradável e desagradável (HÖFFE, 2005, p. 188, grifo nosso).

Observa-se assim que, para Kant, a moralidade deve ser fundamentada em uma razão prática, aquela que evoca uma capacidade do *ser agente* escolher sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis. Uma visão totalmente distinta do modelo teórico utilitarista do inglês Jeremy Bentham que fundamentava a moralidade nas sensações de dor e prazer: “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*.” (BENTHAM, 1974, p. 9).

Para Kant, as normas morais não poderiam estar vinculadas a estes princípios. Uma ação baseada nos princípios utilitaristas não poderia reivindicar universalidade objetiva. O fato de algo prover prazer a um grande número de pessoas não significa que esse algo seja moralmente correto. Tampouco o fato de uma norma ser aceita por uma imensa maioria torna essa norma justa.

Os sentimentos, desejos, vontades e preferências pessoais são contingentes e variam ao sabor das preferências e ocasiões. É necessário, portanto, afastar os sentimentos da base dos princípios morais se quisermos que sejam universalizados, pois “é totalmente diferente fazer um homem feliz de fazê-lo bom” (FMC, BA 90) e, ainda, é diferente dar “atenção ao seu interesse de fazê-lo virtuoso” (*id.*).

Não que esteja descartada de todo a importância e influência dos sentidos para a moralidade. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant explicita que somos seres sencientes: “Não há dúvida que todo o nosso conhecimento começa com a

experiência” (CRP, B 1); contudo, mais a frente afirma: “Ainda, porém, que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, nem por isso surge ele apenas da experiência” (*id.*). Assim, dependemos dos sentidos para conhecer o mundo, mas essa não pode ser a única fonte de conhecimento, pois também somos possuidores de raciocínio, da razão – e essa é condição para a faculdade de praticar a lei moral, de possuímos autonomia e de termos consciência da liberdade. Nesse sentido assevera Sandel:

Nossa capacidade de raciocinar está intimamente ligada à nossa capacidade de sermos livres. Juntas, essas capacidades nos tornam únicos e nos distinguem da existência meramente animal, elas nos transformam em algo mais do que meras criaturas com apetites. (SANDEL, 2019, p. 140)

Observa-se que a razão em Kant não é apenas um instrumento para alcançar a liberdade e a moralidade – a razão é a condição de colocar uma finalidade em si mesma, a condição para uma ação moralmente correta. Segundo Kant: “a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade” (FMC, BA 7).

Há na história uma evolução da filosofia moral para que Kant possa chegar a essas conclusões. Observa-se, nesse sentido, que outros pensadores fundamentaram as suas filosofias morais em diversas outras bases. Dessa forma, veremos, a seguir uma breve reconstrução de algumas filosofias que utilizaram outras bases para alicerçar suas teorias acerca da moralidade, até a noção de dever moral em Kant.

2.1.2 Da felicidade ao dever

Aristóteles apregoava que em todas as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo “(...) é evidente que esse fim seria o bem, o bem supremo” (ARISTÓTELES, 2015, 1094a, p. 17). Segundo o estagirita, esse bem seria o que todos os homens desejam, ou seja, a felicidade, sendo esse o fundamento da moralidade: o bem viver e o bem agir.

Mas então, se desejamos o bem viver, o que nos afastaria de alcançar a condição de agir bem, sermos felizes e possuímos as virtudes morais? Aristóteles aponta para as sensações de prazer e dor, conforme a passagem: “De fato, é por causa do prazer que praticamos ações más, e é por causa da dor que nos abstermos das ações belas” (ARISTÓTELES, 2015, 1104a, p. 45).

Conforme citamos anteriormente, percebe-se que o utilitarismo de Bentham se apropria dessa relação entre prazer e dor como fundamento para a sua filosofia moral. Para Bentham “*não existe nenhuma espécie de motivo que seja em si mesmo (intrinsecamente) mau*” (BENTHAM, 1974, p.37, itálicos do autor), sendo que o prazer é, em si mesmo, o bem e a dor é, em si mesma, o mau. Assim, o valor moral de uma ação deve ser medido por uma soma do prazer produzido e a diferença com relação à dor causada.

Para Bentham as consequências de uma ação devem ser sopesadas pela intenção e pelos motivos de quem as praticou. Assim, uma boa ação, é aquela que produz maior prazer com o mínimo de dor para a maior quantidade de pessoas. Destaca-se, para Bentham, a importância das consequências da ação para a sua avaliação moral.

Contra-pondo-se ao modelo utilitarista, Kant afirma que o valor moral não reside na ação *a posteriori*, antes o princípio da vontade determina o valor da ação. Uma boa vontade é um princípio *a priori* e ocorre quando a ação é feita por dever. O ente racional, em pleno gozo de suas faculdades, tem não apenas o dever de cumprir a lei moral, mas também autonomia para ser o legislador dela.

Como essa lei é autoimposta, pelo império da razão, esse dever também é autoimposto, e nisso reside o sentido da liberdade em Kant: de o indivíduo ter o poder de impor de forma autônoma sua vontade. As ações motivadas pelo prazer e pela dor são estranhas à razão e, portanto, heterônomas.

Pode-se imaginar que, considerando a felicidade na esfera das sensações, Kant a descartaria como uma das finalidades que o ente racional deve perseguir, mas, pelo contrário. Para Kant, “Assegurar a própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente)” (FMC, BA 11). Entretanto, o motivo dessa proposição seria tão somente evitar que a falta desta torne-se uma tentação para a transgressão dos deveres.

Kant considera que todos os entes racionais têm uma inclinação natural para a felicidade, pois essa ideia reúne uma “soma de todas as inclinações” (*id.*) – que é o equivalente à concepção utilitarista. Entretanto, como vimos, as inclinações não podem ser o paradigma da moralidade. Logo, o bem supremo aristotélico, a felicidade, também não pode ser o fundamento do valor moral da ação.

O valor moral da ação pode ser achado no Ser racional, não na finalidade, nem no efeito que se espera dela. O que determina a vontade, separada da inclinação, é a ideia, a forma, a representação da lei em si mesma, e nela reside o valor moral da ação. Pode-se dizer que a vontade inteiramente separada da influência das inclinações e interesses é uma vontade pura, ou uma boa vontade. Uma ação ideal, determinada por uma vontade pura e desinteressada, é regida pela razão em respeito à lei moral: a ação não é realizada com a intenção de alcançar a felicidade, mas, portanto, realizada por dever.

Considerando esses aspectos iniciais, convém destacar que esse caráter deontológico não pode prescindir de alguns fundamentos essenciais, para não ser confundido com um sentido vulgar de dever. Dessa forma, veremos a seguir os fundamentos da moral em Kant.

3. FUNDAMENTOS DA MORAL EM KANT

É evidente a influência da filosofia moral kantiana em diversas áreas, como as Relações Internacionais, Direito, Bioética, entre outras. Essa influência também pode ser observada na ética militar, conforme nos propomos a apresentar. Em todas essas áreas é perceptível algumas bases comuns que fundamentam toda a estrutura do pensamento kantiano.

Nesse capítulo serão apresentadas essas bases, procurando traçar um paralelo com a atividade militar, a fim de evidenciar a aplicação da filosofia moral kantiana na solução de dilemas militares. Dessa forma, serão apresentados esses fundamentos em cinco passos: (I) Inicialmente será apresentada a noção de Boa Vontade, como o primeiro conceito apresentado na sua filosofia moral; (II) Em seguida será exposta a importância da universalização da Lei Moral; (III) No terceiro passo veremos as noções de Valor Moral, interesse e dever; (IV) Trataremos as formulações do Imperativo Categórico, e; (V) Por fim, abordaremos a noção de autodomínio e a classificação dos deveres segundo Kant.

3.1 Boa Vontade

Logo após o prólogo, no primeiro parágrafo da Seção I da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant começa a sua argumentação em torno da boa vontade, de forma provocativa:

"Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**. " (FMC, BA 1, grifo do autor).

Seguindo de forma instigante, mais à frente, ainda no mesmo parágrafo, ele arremata: "a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio *facto (sic)* de sermos dignos da felicidade" (FMC, BA 2).

Esse início, apesar de expressar um juízo moral simples, possui uma grande profundidade e importância para toda a argumentação kantiana acerca da sua filosofia moral. Talvez esse início simples se justifique pelo fato de que a seção inicial da *Fundamentação* se dedica integralmente à transição do conhecimento

moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico e, esse início, apesar de simples, guarda uma importante chave para a compreensão do texto kantiano.

Nisso caracteriza-se, ainda de forma geral, a boa vontade: aquela que obedece a razão enquanto limitador dos desejos. Contrariamente, uma ação guiada pelos desejos não é livre, antes é heterônoma, determinada externamente por objetos apetecidos pelos sentidos.

Dessa forma, para analisar a densidade desse juízo kantiano acerca da boa vontade, vamos nesse capítulo determinar inicialmente o que Kant quer dizer com “boa vontade sem restrições” e abordar uma noção mais próxima de “boa vontade”, para depois verificar como essa boa vontade é fundamental para determinar o comportamento moralmente correto.

3.1.1 Porque a boa vontade é boa sem restrições

O objetivo da *Fundamentação* é a busca e fixação do princípio supremo da moralidade. Então pode-se questionar o porquê de se começar com o conceito de boa vontade, um conhecimento “comum”, para se chegar a um conhecimento filosófico. Por isso Kant explica no prefácio que:

O método que adoptei (*sic*) neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente **do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo** desse conhecimento, e em seguida e. em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação (FMC, BA XVI, grifo nosso).

Assim, inicialmente esse conceito de boa vontade pode parecer um pouco vago, o que parece ser mesmo a intenção do autor. Logo, a fim de atender o propósito desta seção do trabalho, é preciso avançar em outro texto, para abordarmos o sentido de boa vontade com mais propriedade. Assim, na *Crítica da Razão Prática* vemos que:

A lei determina **imediatamente** a vontade, a ação conforme a ela é **em si mesma boa** e, uma vontade, cuja máxima é sempre conforme a essa lei, é **absolutamente e em todos os sentidos boa** e a **condição suprema de todo o bem** (CRPr, 109, grifo do autor).

Pode-se destacar as seguintes observações da asserção acima: I) a lei (moral) não deve possuir intermediários para a determinação da vontade; II) Agir

conforme essa lei é moralmente correto; III) Se a máxima for sempre conforme a lei, essa vontade é sempre absolutamente boa.

Convém, nesse ponto, distinguir a noção de lei, no sentido vulgar, da noção de lei moral, na filosofia kantiana. A lei, no sentido vulgar, é uma regra categórica¹⁶, que pode muitas vezes ser considerada como algo transitório, eventualmente pode ser injusta, ou mesmo variar ao sabor das conveniências políticas. “Lei”, na filosofia moral kantiana, é uma proposição racionalmente construída, válida universalmente para todos os entes racionais, não-subjetiva e atemporal. Assim, na própria definição dada por Kant:

Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade (...) elas são **leis** práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional (CRPr, 35, grifo do autor).

Por outro lado, é importante também definir a noção de “máxima”, em Kant. Enquanto a lei é objetiva, a máxima é uma proposição fundamental prática subjetiva, o princípio pelo qual o sujeito age. Diferentemente da lei prática, a máxima é válida individualmente: “(...) proposições são subjetivas ou **máximas**, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele.” (CRPr, 35, grifo do autor).

A boa vontade que Kant se refere é uma boa vontade “absoluta” e “incondicionada” pela lei. Dessa forma, guiada pela boa vontade, a máxima que segue a lei racionalmente construída, é válida universalmente. Isto pode parecer, à primeira vista, um conceito pouco consistente ou apenas uma sutileza argumentativa, mas devemos lembrar que no início da *Fundamentação* essa “boa vontade” é ainda aquela reconhecida pelo senso comum e, por isso mesmo, um conceito ainda abrangente.

Importa, nesse momento inicial da *Fundamentação*, a concepção de que, na filosofia moral de Kant, existe *algo bom* que não é condicionado às circunstâncias, aos desejos, ou às inclinações; algo, enfim, que é bom por si só, incondicionalmente. Segundo Paton (1971):

O que nos interessa é uma vontade que seja genuinamente boa. Se admitirmos, provisoriamente, que isso exista e que podemos admiti-la, ou ao menos concebê-la, então é plausível dizer, por Kant, que podemos

¹⁶ Segundo o Dicionário Oxford: *lei*: 1. regra categórica. 2. regra, prescrição escrita que emana da autoridade soberana de uma dada sociedade e impõe a todos os indivíduos a obrigação de submeter-se a ela sob pena de sanções.

encontrar algo que seja bom em qualquer circunstância, e que, portanto, deve ser incondicionado e absoluto. (PATON, p.34, tradução nossa)¹⁷

Assim, se pudermos considerar que algo assim existe, ao menos teoricamente, podemos conjecturar que outras coisas também possam ser incondicionalmente boas, e que, portanto, independam de circunstâncias ou da experiência, e que também sejam, na linguagem kantiana, derivadas de uma lei *a priori*.

Dessa forma, mesmo não esgotando o argumento de sua concepção de boa vontade, Kant passa a especular, ainda no campo do conhecimento racional comum, se há alguma outra coisa que possa ser boa incondicionalmente. Veremos, a seguir, se na concepção kantiana alguma coisa pode ser boa sem restrições.

3.1.2 Tudo o que é bom, é bom sem restrições?

Logo após seu início instigante, ainda no parágrafo inicial da primeira Seção da *Fundamentação*, Kant compara a boa vontade com outras coisas que também podem ser consideradas boas. Assim, ele começa a especulação elencando “talentos do espírito”: compreensão, presença de espírito, capacidade de julgamento; também acrescenta a essa lista algumas “características do temperamento”: coragem, determinação, perseverança.

Ora, ninguém duvida que a compreensão seja algo positivo para aquele que a possui, da mesma forma a coragem, ou a perseverança, mas tudo depende do contexto. Para Kant, dependendo do *caráter*¹⁸ de quem faz uso tais bens, eles

¹⁷ “*What we are concerned with is a will which we can regard as genuinely good. If we admit, provisionally, that there can be such a thing and that it can be recognized, or at least conceived, then it is not unplausible to say with Kant that it must be good in whatever circumstances it may be found, and that therefore it must be an absolute and unconditioned good.*”

¹⁸ *Caráter* aqui é concebido como uma qualidade peculiar da vontade (FMC, BA 1). Na CRPr Kant define o caráter como “uma conseqüente maneira de pensar prática segundo máximas imutáveis” (CRPr, 271).

podem tornarem-se extremamente maléficis e danosos, apesar de serem desejáveis.

O que Kant está dizendo é que esses talentos e características não são bens absoluta e incondicionalmente bons. Para Kant, “O mesmo acontece com os *dons da fortuna*” (FMC, BA 1) – e elenca alguns: poder, riqueza, honra, saúde, bem-estar e satisfação. Ora, um homem possuidor de muitos bens, conseguidos por meio do genocídio de uma comunidade não parece ser merecedor dessas posses, e isso sem precisarmos fazer um grande tratado ético-moral para chegarmos a esta conclusão, basta o juízo moral comum.

Para Kant, qualquer espectador sensato e imparcial que conhecer alguém que possua todos esses dons – que o filósofo alemão concebe como fomentadores da felicidade – e considerando hipoteticamente que esse mesmo indivíduo não tiver boa índole (aquela que é influenciada pela boa vontade), chegará à conclusão de que este não é merecedor desses bens. Por isso, nas palavras de Kant: “a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio facto de sermos dignos da felicidade (*id.*).

Sem a boa vontade todos esses bens perdem seu valor intrínseco. Mesmo a moderação, o autodomínio, a sóbria reflexão, “ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente” (*id.*), falta muito para serem declaradas boas, sem restrições. Kant refuta qualquer polêmica em torno dessas asserções com uma argumentação simples: se um malfeitor sangue frio possuir todas essas características, elas se converteriam invariavelmente em algo repulsivo.

Todos esses talentos do espírito, as características do temperamento, os dons da sorte, Paton (1971) reúne numa classe que ele chama de bens *prima facie*, conforme podemos verificar no trecho abaixo:

Se considerarmos vários objetos isoladamente – ou seja, na abstração de seu conceito – pode-se dizer corretamente que vários deles são bons. Entre esses objetos poder-se-ia incluir, por exemplo, prazer, conhecimento e arte. A maioria das pessoas concordaria que esses objetos, se considerados isoladamente, são bons ou pelo menos bons em si mesmos. São ao menos o que o Sir David Ross poderia chamar de bens *prima facie*. (PATON, p. 36, tradução e grifo nosso)¹⁹

¹⁹ “If we consider various kinds of thing in isolation – that is, in abstraction from their context – we may properly say of them that they are good. Among these kinds of thing may be included, for example, pleasure, knowledge, and art. Most people would be inclined to agree that all these kinds

A hipótese que Kant refuta é a de que esses bens *prima facie* tenham uma bondade em si, que possa ser encontrada em qualquer contexto. Ou seja, ele refuta que a bondade destas sejam absolutas e incondicionadas. Assim, sobre a visão de que possam existir outros bens incondicionados, Paton (1971), arremata:

Não considero essa visão [de que existem outros bens incondicionados] consistente com nosso juízo comum. Nesse sentido, o prazer é um bem *prima facie*; porém, em alguns contextos é completamente ruim; por exemplo, o prazer na dor dos outros parece totalmente ruim. De fato, não é irracional sustentar que **a bondade real desses bens *prima facie* geralmente variam com o contexto**. Não é que arte e conhecimento não sejam bons para um homem necessitado. Em um contexto como a queima de Roma, teria que ser o Nero, e não um homem razoável, para pensar que a arte era uma coisa boa, a ser perseguida. **Em certos contextos, a arte e o conhecimento são desnecessários**. (Paton, p. 36, grifo e tradução nossa)²⁰

Dessa forma, considerando as premissas de Paton, podemos responder à pergunta “Tudo o que é bom, é bom sem restrições?”. Segundo Paton, em uma perspectiva kantiana, pode-se afastar a ideia de que possa existir algo bom, como a boa vontade, sem restrições, o que assevera Kant:

A boa vontade “não é boa por aquilo que promove ou realiza (...), mas tão somente pelo seu querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, sem comparação, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação” (FMC, BA 3).

Nesse sentido, a boa vontade é condição para uma ação moralmente boa, o que não quer dizer que ela seja uma virtude superior às outras. Kant nem a classifica como virtude²¹, mas permanece considerando-a como uma condição *a priori* do agir ético. Para Wood (2009), “posso ter uma boa vontade e ainda não ter virtude (ou força) para resistir às inclinações que me tentam a não agir bem.” (WOOD, 2009, p. 28).

of thing, when thus considered in isolation, are good, or even good in themselves. They are at least what Sir David Ross might call prima facie goods.”

²⁰ “Such a view is not, I think, consistent in all cases with our ordinary judgements. Thus pleasure is manifestly a *prima facie* good; yet in some contexts it is thoroughly bad; for example, pleasure in the pain of others seems thoroughly bad. Indeed it is not unreasonable to hold that the actual goodness of these *prima facie* goods generally varies with their context. It is not merely that art and knowledge are no good to a starving man. In such a context as the burning of Rome, one would have to be a Nero, and not a reasonable man, to think that art was a good thing to pursue. In certain contexts art and knowledge are out of place.”

²¹ O conceito de *virtude* aparece na *Metafísica dos Costumes* como “a faculdade e o propósito refletido de opor resistência (...) ao adversário moral *em nós*.” (MC, 380, grifo nosso)

Assim, afastando a concepção de que haja algo bom sem restrições, como a boa vontade, e afastando a definição de boa vontade da noção de virtude, a seguir, vamos abordar a noção kantiana de vontade. Uma vez que, no prólogo da *Fundamentação*, Kant explica que “a Metafísica dos Costumes deve investigar a ideia e os princípios duma possível **vontade pura**” (FMC, BA XII, grifo nosso), iremos assim verificar a noção do que seria para Kant essa vontade pura.

3.1.3 O que se entende por Vontade?

Quando falamos em boa vontade, uma questão que se impõe é determinar o sentido que se dá à palavra *vontade* (*Wille*). Essa pode ser uma dificuldade inicial para a linguagem, onde a palavra vontade se aproxima muito do sentido de “desejo”. Por isso, Kant nos adverte que o sentido de “vontade”, na sua filosofia moral, é mais do que o simples desejo. Nesse sentido, pode-se observar quando Kant se refere à *vontade*: “naturalmente não se trata aqui de um **simples desejo**, mas sim do emprego de todos os meios de que nossas forças disponham” (FMC, BA 3, grifo nosso).

Assim, pode-se depurar que a vontade se distancia do sentido de “simples desejo”, dado que é uma atividade que se dirige a um fim, mas que também, na medida em que possui os meios, é *ação* de buscar o fim apetecido. O que mais tarde ele reforça: “A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em *conformidade com a representação de certas leis*” (FMC, BA 63).

Essa atividade envolve uma escolha entre meios e fins para a consecução do fim apetecido. Ou seja, a boa vontade não está ligada apenas ao fim, mas antes e sobretudo, ao meio empregado para o fim estabelecido. Ora, como essa prática de determinar fins e meios é uma atividade essencialmente racional, nas palavras de Kant: “a vontade não é outra coisa senão a razão prática” e complementa mais adiante: “é a faculdade de escolher *apenas aquilo* que a razão, independentemente da inclinação reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom” (FMC, BA 36-7). Nesse sentido, a vontade é o exercício da nossa faculdade de autoimpor princípios *racionais*. Assim:

(...) a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas *uma vontade boa em si mesma* (FMC, BA 7, grifo do autor).

Dessa forma, temos a razão como condição necessária para guiar a vontade a fim de vencer as inclinações e, ao produzir uma *boa vontade*, conquistar a felicidade – sendo esta última sempre condicionada. Segundo Wood (2009):

o autogoverno racional é, em parte, uma questão de adoção de máximas ou princípios corretos e, em parte, uma questão de execução ou de conformidade aos princípios que se adotou. (WOOD, 2009, p. 26)

Em vista disso, considerando o autogoverno racional, surge a questão: para que a vontade seja boa em si, quais princípios racionais devem-se seguir? Será o que trataremos a seguir.

3.1.4 O que é finalmente Boa Vontade?

Do que foi apresentado até aqui, fica claro que a boa vontade é aquela que se submete a leis objetivas, sem, no entanto, ser coagida a tal, mas determinada por si mesma, de forma independente das inclinações.

Logo, essa boa vontade não é apenas um mero querer, mas é também a legisladora da ação moralmente correta. Essa volição – ou faculdade de escolha – quando atende à lei moral (princípio objetivo) é moralmente boa. Para Kant atender à lei moral é um *dever* de todo ser racional.

Mas nem toda a ação que segue a lei moral tem, necessariamente, valor moral. Para esclarecer esse tópico, Kant distingue a ação “conforme o dever” e a ação “por dever”. Em ambas a volição atende à lei moral, porém, no primeiro caso a ação é boa, pois atende à lei moral, podendo, entretanto, ser feita motivada por uma inclinação natural, que produz uma satisfação natural ao executá-la, ou por um interesse subjetivo; no segundo caso, a inclinação natural é um obstáculo à ação moral (FMC, BA 8-9).

Por isso, para Kant, merece todo o “louvor e estímulo” a pessoa naturalmente benevolente, que tem prazer em ajudar e espalhar alegria aos outros, ação esta que lhe produz grande prazer, porém, essa ação não tem valor moral,

uma vez que quem realiza as essas ações age por inclinação e não *por dever*. Por outro lado, se esta mesma pessoa estiver “turvada pela tristeza” e, ainda assim for capaz de fazer o bem, não por inclinação, mas simplesmente por dever, essa ação teria um valor moral verdadeiro.

Ora, seguindo esse mesmo raciocínio, um homem que fosse criado em situações adversas, de forma a torná-lo frio e indiferente ao sofrimento alheio, e a natureza não tivesse criado esse homem para ser humanitário, mesmo assim, se ele encontrasse dentro de si a razão para fazer o bem, sem inclinação natural, mas *por dever*, com certeza seu comportamento passa a ter verdadeiro valor moral. Atender ao princípio da boa vontade torna-se, então um imperativo²², segundo a *Fundamentação*:

Ora se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objectivo (*sic*) dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da acção (*sic*) segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever* (FMC, BA 76).

Assim, seja qual for a ação, atender à boa vontade deve ser fator *sine qua non* a todo ser racional, independente do interesse pelo qual ele age. Porém, são as ações “por dever” que possuem valor moral, não pela finalidade da ação em si, antes pela máxima pela qual é determinada a ação.

Assim, considerando a noção de boa vontade em Kant, abordada até aqui nesse capítulo, vemos que esse conceito é um dos fundamentos do agir ético em Kant, permeando toda a teoria moral kantiana.

Outros fundamentos, a serem tratados ainda nesse capítulo, levam em consideração a universalidade da lei moral e a noção de humanidade, que ao agir ético servem como base para a autonomia do ente racional e a noção de *ser livre* em Kant.

3.1.5 A Boa Vontade nas ações militares

²² “A representação de um princípio objectivo (*sic*), enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*.” (FMC. BA 37)

As Forças Armadas são instituições organizadas com base na hierarquia e disciplina. A palavra *hierarquia*, etimologicamente, vem do grego *hieros*, “sagrado” e de *arkhé*, o princípio primordial de todas as coisas, o que representa o caráter piramidal da estrutura institucional, onde as ordens que emanam do topo são reverenciadas em toda estrutura; já *disciplina* vem de palavra homóloga do latim, que significa “instrução, conhecimento”, é um princípio que arroga formação, especialização e capacitação de todos os seus quadros, particularmente superiores.

Uma força militar profissional caracteriza-se por possuir uma classe permanente de oficiais e sargentos, que dirigem as operações, comandando as grandes e pequenas frações, e outras classes que podem ou não serem permanentes, principalmente nas funções técnicas e de apoio. Quanto à principal qualidade dos oficiais, segundo Huntington (2016) seria a condução da tropa na aplicação da violência:

O oficial deve possuir qualidade para dirigir, operar e controlar uma organização **cuja principal tarefa consiste na aplicação da violência**. (HUNTINGTON, 2016, 29-30, grifo nosso).

São os oficiais que irão controlar a força e determinarão o alcance e a aplicação da violência. Uma sociedade moderna deve exigir da força militar no geral e dos oficiais, no particular, o profissionalismo dos seus quadros, obedecendo a institucionalização da subordinação pública à esfera civil. Essa subordinação política não significa que a autonomia da força militar esteja negada, na maioria dos casos a ação militar necessita de ser respaldada tanto por um amparo legal, como por um amparo moral.

Por exemplo, nas defesas dos militares que passaram pelos julgamentos no Tribunal de Nuremberg, não adiantou a alegação de estarem apenas cumprindo ordens, a condenação parece justificada quando, apesar da previsão legal para suas ações e da autorização dos seus superiores, o holocausto e os demais crimes de guerra não sensibilizaram seus escrúpulos morais.

Apesar de este ser um caso extremo, ilustra bem a questão da escolha de princípios corretos a serem seguidos, em ações guiadas por dever. E aqui frisamos que as ações por dever são aquelas que atendem a lei moral, independente das inclinações e desejos. O que é totalmente diferente de uma ação heterônoma, determinada por outra pessoa, ou mesmo por um sentimento não razoável.

Matar um inocente desarmado não pode ser uma lei objetiva universalizável, antes de apelar para os sentimentos (considerando que o facínora não os tem), o assassinato em massa é um erro sob todos os ângulos. Não é possível conceber que os oficiais em questão não percebessem os limites de suas ações.

Assim devemos instituir que existe uma lei *hierarquicamente* superior à subordinação privada. Uma lei que é anterior ao próprio estamento militar, vinculada ao caráter do indivíduo: a lei moral. A boa vontade nas ações militares é aquela que obedece a esta lei, e não aplica a violência negligenciando o controle racional.

Nesse sentido, uma das máximas da artilharia – que se caracteriza por seus fogos densos, largos e profundos – é a *ultima ratio regis*, ou *última razão dos reis*, para indicar que a opção de utilizar seu poder de força e destruição deve ser a última alternativa em um conflito, pois leva à aniquilação indiscriminada em uma grande área. O uso não judicioso do bombardeio pode ser um atalho do comandante para o banco dos réus.

Pode-se Inferir que a ação movida pela Boa Vontade, que simboliza o cumprimento da lei moral, é um conceito kantiano indispensável para qualquer militar. O uso dos meios adequados nos conflitos, deve seguir a máximas universalizáveis. A seguir veremos como o sentimento de respeito, ou reverência à lei moral pode ser considerada a essência da sua universalidade.

3.2 Universalidade da Lei Moral

Em Kant toda *lei* tem o condão de ser universal, logo, o título dessa seção poderia dispensar a “universalidade” da lei moral, pois considerar a lei moral como universalmente válida é como um *bis in idem*, uma redundância que, no uso mais restrito, poderia ser dispensado.

Esse reforço, porém, tem a intenção de lembrar que a mesma lei, em Kant, construída analiticamente por um ente racional na sua *forma a priori*, tem validade para todos os outros entes racionais. Mas, antes de abordar a *forma* da lei, falta nesse ponto a resposta a uma questão fundamental: como uma lei *a priori* se

constitui como fundamento de uma ação no domínio prático? Ou, por que um fundamento *a priori* pode determinar uma ação subjetiva? Para responder essas questões, Kant nos traz a noção de respeito à lei moral, que será abordado em seguida.

A Boa Vontade, como vimos, deve guiar a ação moralmente correta. Objetivamente, a pessoa livre e autônoma procura guiar-se pela lei e esta, por sua vez, determinada pela vontade. Subjetivamente, a máxima manda obedecer a lei por “mero respeito”²³ (*Achtung*) a essa lei prática. Segundo Kant, “dever é a necessidade de uma acção (*sic*) em **respeito** [*Achtung*] à lei” (FMC, BA 14, grifo nosso). Com relação a esse sentimento Paton (1971), explica que:

Primeiro, a ação moral tem um aspecto emocional, e este pode ser chamado de “reverência”. Em segundo lugar, na ação moral estamos buscando uma lei que reverenciamos, e, portanto, a máxima deve ser “*eu seguirei a lei*”. Esta afirmação sobre nossa máxima moral vai ao encontro do nosso argumento e é essencial para ele. **A discussão da reverência não é estritamente necessária para o argumento; mas é necessário para que nossa visão de ação moral seja completa** e se ponderarmos a objeção de que a emoção não pode ser excluída da ação moral. (PATON, 1971, p. 63, tradução e grifo nosso).²⁴

Percebe-se que aqui há uma diferença no sentido original da palavra alemã *Achtung* – traduzida para o português como “respeito”, e para o inglês como “*respect*”²⁵ – que vale a pena ser explorada, por destoar do sentido que Kant queria passar ao usar essa palavra.

A palavra *Achtung* em alemão pode significar “atenção”, “cuidado”, e, também “respeito”. Esta palavra é usada em diversos contextos e pode ser interpretada também de formas diversas. No caso kantiano esse é um sentimento

²³ A tradução de *Achtung* por “mero respeito” é observada em algumas traduções, como a tradução de Inês Lohbauer (2018), pela editora Martin Claret. Em outras traduções, aparece a expressão “puro respeito” como é o caso da tradução de Paulo Quintela (2007) pelas “Edições 70” e na versão da Coleção “Os Pensadores”, de 1980.

²⁴ “*Firstly, moral action has an emotional aspect, and the emotional aspect of it may be called ‘reverence’. Secondly, in moral action we are seeking to follow a law which we reverence, and therefore the moral maxim must be ‘I will follow the law’. This assertion about our moral maxim continues the direct path of our argument and is essential to it. The discussion of reverence is not strictly necessary for the argument; but it is necessary if our view of moral action is to be complete and if we are to meet the objection that emotion cannot be excluded from moral action.*”

²⁵ Em algumas versões do inglês aparece como “*pure respect*”.

derivado da razão, o que destoa do sentido original, do senso comum, de respeito.

Nesse sentido, Kant explica:

embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; **é, pelo contrário, um sentimento que se produz por si mesmo através dum conceito da razão**, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro género (*sic*) que se podem reportar à inclinação ou ao medo (FMC, BA 16n, grifo nosso).

Observa-se que essa palavra ganha um sentido todo especial aqui na filosofia moral de Kant. Por isso, apesar de a tradução literal de *Achtung* ser, inicialmente, “respeito” ela pode não proporcionar o sentido mais próximo que Kant trata na sua obra, quando a trata não como um sentimento comum, mas como um sentimento produzido por meio de um conceito da razão.

Em inglês, as traduções padecem da mesma limitação, por isso Paton propõe uma outra tradução para essa palavra, ao invés de “respeito” (*respect*), “reverência” (*reverence*), uma distinção que pode também ser aproveitada para o português. Vejamos a proposta de Paton (1971):

(...) pode ser que a palavra alemã não sugira uma emoção muito profunda: inclusive é comumente usada por ferroviários quando eles desejam que você saia do caminho, e nesta conexão é equivalente a “cuidado” ou à francesa “*Attention*”. No entanto, o próprio Kant a traduz pela palavra latina “*reverentia*”, e expressamente a distingue de “*Respekt*”, que possui um elemento adicional, chamado medo. Ele compara a emoção com a lei moral com a emoção para com os céus estrelados. (PATON, 1971, p. 63-64, tradução nossa)²⁶.

É na *Metafísica dos Costumes* que Kant traduz a palavra *Achtung* por *reverentia*, e trata-o como um sentimento especial, uma das quatro condições subjetivas e naturais para ser afetado pelo conceito de dever, as outras três condições são: o sentimento moral, a consciência moral e a filantropia (MS, 399). Entretanto, não é um dever possuir essas condições, elas apenas proporcionam a possibilidade da recepção do conceito de dever.

Assim, para que se possa pensar em um dever em geral, é necessário que se tenha reverência (*Achtung*) pela lei em si mesma, que inevitavelmente nos

²⁶ “(...) I may be told that the German word does not suggest any very profound emotion: it is indeed commonly used by railway porters when they wish you to get out of the way, and in this connection is equivalent to ‘Look out’ or the French ‘Attention’. Nevertheless Kant himself translates it by the Latin word ‘*reverentia*’, and he expressly distinguishes it from ‘*Respekt*’, has in it an additional element, namely, fear. He compares his emotion which towards the moral law with his emotion towards the starry heavens.”

coage. Importante notar que apesar de não ser um dever possuir esse sentimento, mesmo assim o possuímos naturalmente.

Assim, considero que essa diferenciação entre respeito e reverência adequada e se configura próxima do sentido original idealizado, uma vez que para Kant essa reverência não é um simples sentimento de respeito. Essa distinção pode fazer toda a diferença e, por isso, para Paton, pode ser considerado um termo técnico:

Penso eu que temos o direito de tratar a palavra "Achtung", em Kant, como um termo técnico que pode ter uma atmosfera emocional diferente da que é corriqueiramente usada no alemão. O sentimento em questão não deixa dúvidas. Quando não nos comovemos muito, como na ação moral comum, pode muito bem ser semelhante ao respeito; mas quando está presente em sua força total, é muito mais próximo à reverência (PATON, 1971, p. 64, tradução nossa)²⁷.

Nesse sentido, nos apropriando da palavra “reverência” – em lugar de “respeito” – em Kant ela exprime tanto a determinação da vontade por meio da lei, como a consciência disso. Nesse sentido, ela não é a causa da lei, mas é o efeito dela. Esse sentimento de reverência não pode ser considerado como objeto nem da inclinação nem do temor, apesar de ter algo de análogo a ambos. O seu objeto é simplesmente a lei que impomos a nós mesmos. Assim, pelo fato dessa lei ser imposta por nós mesmos, guarda uma analogia com a inclinação, uma vez que é fruto da nossa vontade, mas, como lei em si, estamos subordinados a ela, o que também possui analogia com o temor. Wood (2009) percebe esse sentimento como um “constrangimento moral interno”:

A coerção pode ser tanto externa, imposta por alguém diferente do agente, tal como o poder da lei civil ou do estado, **ou interna, imposta pelas capacidades racionais ou morais próprias do agente**. No primeiro caso, o dever é jurídico; mas, no começo da *Fundamentação*, a coerção de que falamos é interna ou ética; é uma auto coerção livre porque o agente submete suas ações a seus próprios princípios morais (WOOD, 2009, p. 18, grifo nosso).

Vamos usar um exemplo²⁸ para ilustrar essa questão. Consideremos a liberdade de expressão – que é um dos principais valores humanistas defendidos

²⁷ “We are, I think, entitled to treat the word 'Achtung' as a technical term in Kant which may have an emotional atmosphere other than that in ordinary German usage. The feeling in question has no doubt degrees. When, as in ordinary moral action, we are not greatly moved, it may well be akin to respect; but when it is present in its full force, it seems much more closely akin to reverence.”

²⁸ Usar de exemplos na filosofia kantiana é sempre um desafio, pois, nas palavras do próprio autor: “Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extrai-la de

numa democracia – uma máxima que produz em nós um sentimento de reverência, e não apenas um respeito. Nesse sentido, uma pessoa, fazendo uso de sua liberdade de expressão, pode expor suas ideias para nós, sem que lhe seja vedado o uso da palavra, o sentimento de reverência, nesse caso, não é à pessoa em si, ou às suas ideias – que podem se mostrar contraditórias e errôneas – mas é um sentimento de reverência à lei e à liberdade de expressão. Para ser mais preciso: em uma democracia, na exposição de ideias – por reverência à liberdade de expressão – um político deve ter seu espaço de fala respeitado, ele pode ser coerente ou não, o que não significa que, apesar de respeitadas, suas ideias serão, necessariamente, reverenciadas. Por isso, a expressão “reverência” tem uma melhor adequação ao conceito que transmite a palavra *Achtung* na filosofia kantiana, do que a expressão respeito.

Na ação moralmente correta, guiada por uma boa vontade, é incorporada a lei moral. Em um comportamento amoral agimos porque desejamos o objeto, então temos o que Kant chama de interesse “patológico” pelo objeto (FMC, BA 38n), e esse interesse na ação é *mediado* – ou seja, depende do nosso interesse no objeto. Segundo Paton (1971):

(...) não se deve supor que a ação é então desejada apenas como um meio de uma abstração vazia chamada "lei". Pelo contrário, temos um *imediato* interesse pela ação em si "quando a validade universal de sua máxima é um motivo suficiente para a determinação da vontade".

(...) Este interesse moral imediato é, de fato, outro nome para "reverência", que podemos sentir pelas ações, e ainda mais pelas pessoas, que incorporam a lei (PATON, 1971, p. 75, tradução nossa, grifo do autor)²⁹.

Dessa forma, pela interpretação de Paton, temos a reverência como um sentimento da razão que age como um interesse imediato, sem a interferência das inclinações. Ao eliminar todas as influências das inclinações, o indivíduo, se

exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo.” (FMC, BA 29).

²⁹ “it must not be supposed that the action is then willed only as a means to an empty abstraction called 'the law'. On the contrary, we take an immediate interest in the action itself ‘when the universal validity of its maxim is a sufficient determining ground of the will.’ (...) This immediate moral interest is indeed another name for 'reverence', which we may feel for actions, and still more for persons, in whom the law is embodied.”

servindo desse sentimento, por sua própria vontade, realiza as ações por dever, aquelas com verdadeiro valor moral.

Importante salientar que, dessa forma, o valor moral da ação não reside no efeito alcançado, mas na vontade. Ora, somente no ser racional é que podem ser julgadas a moralidade das ações. Por isso, a ideia da lei só pode ocorrer no ser racional. Finalmente, com relação à lei, Kant esclarece:

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal. Aqui é, pois, a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; **e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana** nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio. (FMC, BA 17).

Assim, de forma resumida, a primeira configuração do imperativo categórico, denominada fórmula da lei universal, é: “Aja apenas por uma máxima a qual você possa querer que se constitua uma lei universal.” (FMC, 421).

Com essa formulação, Kant está não só demonstrando apenas como a boa vontade pode determinar o comportamento moralmente correto, mas também como, através da máxima ela pode realizar, pela razão prática, ações moralmente corretas que devem ser universalmente seguidas.

Segundo a divisão didática feita por H. J. Paton (1971), no seu livro *The Categorical Imperative: a study in Kant's Moral Philosophy*, Kant formula na *Fundamentação*, ao todo, três fórmulas do imperativo categórico, com duas variações: a (I) fórmula da lei universal, e sua variação, a (Ia) fórmula da lei da natureza, a (II) fórmula do fim em si mesmo, a (III) fórmula da autonomia, e, finalmente, sua variação, a (IIIa) fórmula do reino dos fins. Veremos na última seção deste capítulo como essas fórmulas se relacionam com os fundamentos do agir ético em Kant.

3.3 Valor Moral, interesse e dever

“...os soldados afirmam sua liberdade com maior clareza quando obedecem à lei moral”

Michael Walzer, Guerras Justas e Injustas

O que determina o valor moral da ação não é sua consequência, mas a sua vontade absolutamente boa, a pureza da intenção. Esse é um dos pontos mais controversos da filosofia moral kantiana. Pois se considerarmos a perfeição de uma vontade absolutamente boa, será impossível alcançarmos uma ação moral totalmente boa e desprovida de um mínimo de interesse.

Essa observação parece conduzir a um ceticismo, uma vez que, se é impossível uma ação desprovida de interesse, nenhuma ação pode ser julgada verdadeiramente boa. Segundo Kant, a dúvida de saber se a ação é desprovida de interesse levou a muitos filósofos negarem a possibilidade de existir essa disposição do ser humano de atuar eticamente (FMC, BA 25).

Ora, o fato de Kant reconhecer que a dúvida sempre permanece no tocante a ação ser realmente feita por dever – e se possui, portanto, valor moral – não significa que seja impossível uma ação verdadeiramente boa, ou que ela não deva ser perseguida. O que Kant advoga é tão somente que a vontade para ser boa não pode ser determinada pelos interesses, mas por máximas universalizáveis. Ocorre que, por mais que busquemos ações perfeitas, ou por dever, “[...] toparemos por toda a parte com o querido Eu que sempre sobressai” (FMC, BA 27).

Essa percepção do egoísmo no ser humano, corroborada pela experiência, pode levar a duvidarmos que exista uma virtude verdadeira, e que nunca tenha havido, em toda a história, um exemplo de ação que tenha saído de fontes verdadeiramente puras. A ponto de Kant considerar que, “não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos” (FMC, BA 29). Uma vez que, os exemplos devem ser julgados segundo os princípios da moralidade, para ver se podem servir como modelo, sem, no entanto, serem o conceito de moralidade em si.

Entretanto, não é porque não encontramos na experiência modelos para fundamentar a moralidade, que não possamos encontrar na razão regras universais, que valham em todas as ocasiões. A lealdade, por exemplo, cita Kant, como um dever universal, antecede a qualquer experiência, assim alguém pode presumir a lealdade de um amigo – até exigí-la – sem que necessariamente este tenha dado provas de antemão.

Mesmo alguém que tenha inclinações psicopatas, que tenha prazer diante do sofrimento alheio, se for habituado a ouvir a razão, saberá valorizar exemplos de lealdade, bondade e as boas máximas, segundo Kant:

Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos (FMC, BA 112).

Nesse caso, se a vontade for apoiada na razão, cujas máximas necessariamente combinam com as leis da autonomia, então essa vontade é absolutamente boa. A obrigação surge quando há a dependência de uma vontade que não é absolutamente boa. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se dever.

Segundo Kant não é preciso um grande exercício teórico para entender essa noção, mesmo a razão mais comum percebe essa noção de dever moral. Os filósofos antigos já haviam percebido também que, apesar de reconhecermos a importância desse dever, não conseguimos *naturalmente* seguir essas determinações, por isso diz:

(os filósofos) deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado **era nobre bastante para fazer de uma ideia tão respeitável** a sua regra de conduta, por outro era fraca de mais para lhe obedecer (FMC, BA 25-6, grifo nosso).

A proposta kantiana é justamente que o ser humano é capaz de vencer as inclinações e agir eticamente, sob o domínio da razão. As ações que obedecem a esses princípios morais, impostos por uma vontade pura, tem valor moral. As ações que, por outro lado, são guiadas por interesses individuais, vicissitudes e sentimentos, são ações que não tem valor moral. Logo, mesmo que uma ação seja louvável e *conforme o dever*, como, por exemplo, manter a forma física por meio de corridas regulares, se a intenção for, tão somente, a vitória em uma corrida, essa ação não tem valor moral – ora, a vitória na corrida não tem um valor moral

em si, senão aqueles que usam de produtos ilícitos para vencer também seriam baluartes da ética. Além disso, apesar do mérito, não tem valor moral se o primeiro lugar estiver correndo motivado por um sentimento de soberba, mas, para que a vitória tenha valor moral, deve apontar na razão a intenção de, por exemplo, conservar a saúde do corpo.

Importante salientar que Kant entende que existem motivos legítimos para se buscar a vitória, a felicidade por vencer, nesse caso, pode ser um deles, mas que isso não dá valor moral à vitória. Vejamos essa questão sob um prisma de um dilema militar: a felicidade de vencer uma batalha não parece ser um motivo plausível para se iniciar um conflito. Da mesma forma, a vitória, o cumprimento da missão, o objetivo final deve ter um centro de gravidade, balizado pela racionalidade, para que guie os meios utilizados e o próprio conceito de vitória.

Nesse sentido, não apenas as guerras, mas todas as operações militares, devem possuir uma justificação pública. O uso de uma força militar deve ser amplamente justificado no cumprimento do dever, nunca como instrumento de uso político ou por interesses pessoais.

Os motivos que podem justificar o uso de uma força militar, como a defesa da pátria, o socorro humanitário, o apoio eventual aos órgãos de segurança pública ou à Defesa Civil, devem ter como escopo a razão prática, para auferir autoridade moral à ação. Ações movidas por interesses pessoais, ainda que sejam *conforme o dever*, não possuem valor moral.

3.3.1 General Osório e o dever

No dia 15 de abril do ano de 1866, durante a Guerra da Tríplice Aliança, às margens do Rio Paraná, o Exército Imperial Brasileiro preparava-se para assaltar a posição fortificada de Passo da Pátria e adentrar pela primeira vez o território inimigo; o comandante da tropa brasileira era o General Manoel Luís Osorio,³⁰

³⁰ Manoel Luís Osorio (1808 - 1879) nasceu em uma pequena vila no Rio Grande do Sul, onde atualmente é o município de Osório, em 10 de maio de 1808, pelos seus serviços, Osorio tem seu nome inscrito no Livro dos Heróis da Pátria, que se encontra no Panteão da Liberdade e da Democracia, em Brasília.

Marquês do Herval. Às vésperas do ataque, o líder brasileiro, então transcreve na sua ordem do dia, a icônica frase: *“Soldados! É fácil a missão de comandar homens livres, basta mostrar-lhes o caminho do dever.”*

Esse trecho da ordem do dia transmitida aos soldados, é sem dúvida uma das mais conhecidas no meio castrense brasileiro e remete imediatamente à figura do Marquês do Herval. Como o Marechal Osório era um dos militares mais experientes no conflito, essa frase representa bem a experiência de um militar versado na prática de comandar homens em combate³¹. Dessa forma, vamos verificar se a premissa de Osório pode ser universalizável, e se contém elementos apriorísticos, segundo a filosofia kantiana.

Inicialmente é importante salientar alguns aspectos históricos em que Osório estava inserido. Quando o Paraguai invadiu o Brasil em dezembro de 1864, o Brasil não tinha efetivos prontos para fazer frente a uma guerra imediatamente. Dessa forma, D. Pedro II, apelando aos sentimentos patrióticos, promulga o Decreto nº 3.371, de 7 de janeiro de 1865, criando os Corpos de Voluntários da Pátria.

Além disso, o próprio Imperador decide deslocar-se para Uruguaiana e, lá chegando, alista-se como primeiro voluntário. A tática política surte seus efeitos, segundo Doratioto (2002):

(...) enquanto a elite, representada pela Guarda Nacional, resistia a ir para a guerra, no setor popular houve entusiasmo patriótico para preencher os corpos de Voluntários da Pátria. **Alistaram-se cerca de 10 mil voluntários, número considerado suficiente** pelo governo imperial que suspendeu o recrutamento de guardas nacionais, pois “não é necessário coagir ninguém a ir para a guerra” (DORATIOTO, 2002, p. 116, grifo nosso).

Com o passar do tempo e o recrudescimento da guerra, esses ânimos iniciais foram arrefecendo e foi necessário fazer novo alistamento de soldados, desta vez, porém, o governo não foi atendido com a mesma empolgação inicial, foi necessária a promulgação de nova lei, lançando mão dos escravos e, posteriormente, do alistamento forçado, para completarem os batalhões.

³¹ Osório foi destacado chefe militar que combateu nas Guerras de Independência do Brasil (1822 - 1823), Guerra Cisplatina (1825 - 1828), Guerra dos Farrapos (1835-1845), Guerra contra Oribe e Rosas (1851 - 1852) e por fim, Guerra da Tríplice Aliança (1864 - 1870), onde chegou a comandante-em-chefe do Exército Imperial. Foi senador e Ministro da Guerra, atualmente é o patrono da arma de Cavalaria do Exército Brasileiro.

Entretanto, no início de 1966, quando da referida ordem do dia, as fileiras do Exército Imperial ainda estavam quase que integralmente preenchidos por soldados voluntários, aspecto que era totalmente novo para Osorio e, talvez essa situação tenha causado grande impressão no chefe militar: lutar com soldados voluntários, ainda que não profissionais, era completamente diferente.

Importante destacar que Kant considera, no 3º artigo preliminar para a paz perpétua, que é legítimo defender-se a si e a Pátria com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica (KANT, 2008, p. 6). Além disso, segundo Kant, o homem livre é aquele que age segundo a lei que impõe a si mesmo, de forma autônoma. Nesse sentido, voluntário é o cidadão que de forma autônoma percebe que é seu dever defender a Pátria contra uma injusta agressão.

Essa ação, para ser moralmente correta, não é realizada de forma heterônoma, o cidadão consciente do dever assume livremente a defesa da Pátria. Segundo Kant, o homem livre é guiado em ações realizadas *por dever* que, por isso, possuem valor moral. Logo, a defesa da Pátria, que obedece a esses princípios, possui valor moral.

A dificuldade que se impõe é que a atividade militar não parece esboçar, possuir ou fomentar essa autonomia, pelo contrário, um dos princípios de guerra exige unidade de comando, o que, só por isso, já demanda *ipso facto* um controle heterônomo. Como harmonizar esse princípio com a filosofia kantiana? Além do mais, considerando a perspectiva kantiana, Lima (2015) pontua que o ser humano não pode ser instrumentalizado como meio, antes, deve ser considerado como um fim em si mesmo, dessa forma, pondera:

As guerras constituem, sem sombra de dúvidas, uma afronta à dignidade humana. Nela os indivíduos são tratados como meros instrumentos. [...]

Segundo Kant **não apenas os Estados não devem ser instrumentalizados; os indivíduos também não o devem**, pois são revestidos de moralidade, não são meros meios, mas fins em si mesmos (LIMA, 2012, 96, grifo nosso).

Logo, pode-se concluir que há uma contradição em o militar considerar a filosofia kantiana para os fins militares? Pode-se, também, estender essa contradição à própria filosofia kantiana se considerarmos a impossibilidade de instrumentalizar o indivíduo e de defender a Pátria?

Primeiramente, lembremos que existem diversas formas legítimas de defender a sua Pátria, que não seja pelo caminho das armas. Nesse sentido, o

diplomata defende os interesses de sua Pátria nas Cimeiras Internacionais; o advogado a defende em fóruns e afins; de maneira similar, em um campo de refugiados ou de desabrigados, defendem a nação médicos, sociólogos, religiosos etc., ao atender aqueles que fogem de calamidades ou quando refugiados adentram seu país fugindo de guerras, regimes de exceção etc.; nesse sentido, também é digno de menção o professor que instrui as novas gerações, o bombeiro que salva vidas, o agrônomo que provê a sociedade de gêneros alimentícios etc. Todas essas são formas legítimas de defender a sua comunidade e, por extensão, a sua Pátria.

Entretanto, ao considerar a defesa da Pátria, nos artigos preliminares para a paz perpétua, Kant se referia especificadamente ao conflito armado e, com certeza esse não é um tipo de trabalho simples de se justificar no campo da ética. Nesse sentido, é importante salientar alguns aspectos que já foram mencionados, a defesa da Pátria, no sentido militar, exige um esforço coletivo, além disso, a arte da Guerra possui técnicas que requerem, além de estudo e aplicação, experiência, trato e organização, ou imortalizado nas palavras do poeta português:

A disciplina militar prestante
 Não se aprende, Senhor, na fantasia,
 Sonhando, imaginando ou estudando,
 Senão vendo, tratando e pelejando. (CAMÕES, 2002, p. 321, Canto X,
 153)

É de se esperar que Kant não desconsiderava ingenuamente esses aspectos. Ainda que não se deseje mais guerras no mundo, ou ainda que possamos considerar que os exércitos permanentes irão no futuro terminar, por não existir mais motivos de sua manutenção – sem deslizar da esfera moral, ou do direito – o fato é que ainda não estamos nesse tempo, as guerras ainda ocorrem e as ameaças ainda persistem. Consequentemente, como agir, frente a uma ameaça injusta, sem faltar no campo moral?

Primeiramente é importante diferenciar a *quaestio iuris* e a *quaestio moralis*. Quando o Brasil foi invadido pela força armada paraguaia, atendeu-se as condições legais para a defesa legítima da Pátria, ou seja, as condições formais vinculadas a uma liberdade externa para agir, no que responde às questões do direito. Ora, toda ação visa um fim (MS, 385) e a finalidade da ação militar, de forma genérica e sucinta, era a expulsão dos invasores. A *quaestio iuris* não parece

ser a dificuldade para se fundamentar, mas vejamos a transição desta para o campo da moral.

Se o fim apetecido da ação militar atende os requisitos da *quaestio iuris*, não significa, entretanto, que serão atendidos os quesitos para a *quaestio moralis*. O primeiro aspecto a se notar nesse campo é que, por mais que possamos coagir alguém, ou ser coagido por outrem, a um fim que não foi proposto por nós, não podemos ser coagidos a *ter um fim* (MS, 381) – isto só pode ser dado na esfera íntima. Nesse sentido, por mais que se justifique para mim um fim que ao mesmo tempo é um dever (a defesa da Pátria no caso), não posso obrigar ninguém a *ter* o mesmo fim. Todavia, segundo Kant:

(...) pôr a si mesmo um fim que é ao mesmo tempo dever não é uma contradição, pois nesse caso eu mesmo me coajo, o que coexiste muito bem com a liberdade. (*id.*)

Assim, considerando a injustiça praticada pela invasão do território – bem fundamentada na *quaestio iuris* –, é louvável opormos resistência, segundo Kant, “a faculdade e o propósito refletido de opor resistência a um adversário forte, porém injusto, é a bravura” (MS, 380). Dessa forma, supondo que consentimos no mesmo fim: defender a Pátria por meio do exercício militar voluntário. Ora, uma das características do serviço militar é o trabalho em grupo e hierarquizado, e se há esse fim consentido, tacitamente está-se consentindo em fazê-lo em grupo. Ora, Kant percebe essa dimensão prática da vida e que, mesmo de forma heterônoma, para alcançar os fins em um trabalho coletivo, é necessário entender que se deve seguir a liderança de um chefe no uso privado de sua razão:

(...) seria muito prejudicial se um oficial, a que seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. **Deve obedecer.** (KANT, 2008)

Importante salientar que a *quaestio moralis* não se finda com o consentimento das partes. O consentimento para o fim específico a que se destina o serviço militar, não significa um *laissez-faire* para o comando agir livremente sem a consciência moral e a justificação pública dos seus atos. Para não faltar no campo moral precisamos de líderes preparados não apenas na arte militar, mas também eticamente respaldados, uma vez que, sopesar a relação existente entre *Fim* e *Dever* é um fardo que cabe chefe militar responder na escolha de seus meios.

Quando trabalhamos com indivíduos autônomos (livres), a fim de alcançarmos um objetivo comum, a coação deixa de ser uma necessidade. Nesse caso, é imperativo que fique claro, para todos os escalões subordinados, a intenção eticamente fundamentada do chefe (por meio da mera representação do dever).

A frase de Osorio parece ir justamente nesse sentido, a missão de comandar – do latim *commandare*, de *co-*, “junto”, mais *mandare*, “confiar ou investir a alguém uma missão” – reivindica a necessidade que seja feita em conjunto. Se agregarmos a esse sentido a noção kantiana de homens livres, indivíduos autônomos, que buscam seguir a lei moral, autoimposta, o requisito necessário para liderá-los é mostrando o dever que ao mesmo tempo é um fim comum.

3.4 As formulações do Imperativo Categórico

As fórmulas do imperativo categórico são uma das mais célebres contribuições do filósofo de Königsberg, apresentadas na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nessa obra, Kant não enumera os imperativos, assim, alguns comentadores costumam se referir a três formulações do imperativo categórico, outros se referem a mais do que três. Nesta dissertação faremos uma divisão didática em cinco formulações do imperativo categórico, sendo três principais e duas variações, na primeira e na terceira fórmula.

Para uma apreensão mais fidedigna desses pontos, que são cruciais para esta dissertação, buscamos fazer uma tradução própria da versão original em alemão, editado em 1906 por Karl Vorländer, especificamente dessas passagens, que podem ser assim descritas:

(I) fórmula da lei universal: Aja apenas por uma máxima segundo a qual você possa querer que se constitua uma lei universal³²;

³² „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde” (GMS, 421, tradução nossa)

(Ia) fórmula da lei da natureza: Aja como se a máxima de sua ação devesse se tornar, por sua vontade, uma lei universal da natureza³³;

(II) fórmula do fim em si mesmo: Aja considerando a humanidade, tanto em você como em qualquer outra pessoa, sempre como um fim em si mesmo, nunca apenas como um meio³⁴;

(III) fórmula da autonomia: Aja de maneira que a sua vontade possa, ao mesmo tempo, ser considerada como lei universal por meio de sua máxima³⁵;

(IIIa) fórmula do reino dos fins: Cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins³⁶.

Assim, considerando essa divisão, vamos, a seguir, analisar como essas fórmulas se relacionam com os fundamentos para o agir ético em Kant: a vontade absolutamente boa, a lei moral universalmente válida, e a humanidade como valor em si.

3.4.1 (I) Fórmula da lei universal

A primeira fórmula, “aja apenas por uma máxima segundo a qual você possa querer que se constitua uma lei universal”, é derivada do sentimento de reverência (*Achtung*) à lei moral. A máxima, é um princípio subjetivo, mas para ser universal tem que atender a um princípio objetivo, que valha para todos. Segundo Sandel, “Na verdade, isso significa que só devemos agir de acordo com os princípios que podemos universalizar sem entrar em contradição (SANDEL, 2019, p. 152)”.

³³ „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“(id.)

³⁴ „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, nie mals bloß als Mittel brauchst.“ (GMS, 429, tradução nossa).

³⁵ „(Handle so) daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.“ (GMS, 434, tradução nossa)

³⁶ „Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre.“ (GMS, 438, tradução nossa)

É diferente do popular “faça com os outros o que gostariam que fizessem com você”. Essa pode parecer uma fórmula próxima do imperativo categórico, mas pode levar a contradições, pois pressupõe que sabemos o que os outros desejam. Vejamos como poderíamos isso em um caso concreto: um dos princípios do “*ethos do guerreiro*”, que constam no site do exército americano,³⁷ é “eu nunca deixarei um camarada tombado para trás”.³⁸ De acordo com a primeira formulação do imperativo categórico, seria esta uma máxima universalizável?

Em uma primeira aproximação parece absurda a ideia de resgatar corpos de soldados tombados em combate, uma ideia que, na prática militar, há pouca serventia para o combate. Destaca-se que esta máxima reverbera, com algumas adaptações, em outras instituições militares semelhantes por todo o mundo.³⁹

Aqui é importante distinguir a missão em si das intenções individuais. Se considerarmos apenas a pragmática das missões, o fato de não quisermos deixar ninguém para trás, apesar de desejável, pode ser dificilmente cumprido, particularmente quando se trata de soldados mortos. Devido as contingências da guerra, muitos corpos de soldados já foram abandonados, muitos nunca mais encontrados e considerados desaparecidos, uma situação que dificilmente mudará, motivo pelo qual em cemitérios militares normalmente haver uma deferência ao “soldado desconhecido”.

Todavia, o imperativo categórico kantiano não trabalha pensando os fins, mas atua de forma a preceder as ações, quando estamos discorrendo ainda no nível das intenções. O que frustra a execução da máxima, as dificuldades concretas da missão, não impede que exista uma máxima moralmente boa a regular as ações na esfera das intenções.

Assim, suponhamos que um grupo de soldados, seguindo a referida máxima, deseje fazer uma incursão em território inimigo para resgatar corpos de outros soldados que tombaram em combate, com poucas chances de sucesso,

³⁷ <<https://www.army.mil/values/warrior.html>>. Acessado em 12 de julho de 2021.

³⁸ “*I will never leave a fallen comrade.*”

³⁹ Nesse sentido, um dos lemas dos bombeiros do Rio Grande do Sul, citado pelo responsável por buscas no prédio da SSP-RS, incendiado em julho de 2021, é semelhante a esse: “O Corpo de Bombeiros não deixa ninguém para trás”. Site da Gaúcha ZH, acessado em 16 de julho de 2021.

fora o risco de vidas envolvido no resgate. Um comandante prudente pode sopesar se o custo para resgatar os corpos justifica o risco, podendo ir de encontro à máxima de não deixar soldados tombados para trás. Entretanto, pelo imperativo categórico, se o mesmo grupo de soldados se expuser em combate para recuperar o corpo de um camarada tombado, e, ainda que fracasse nesse intento, não pode ser recriminado moralmente, podemos dizer que cumpriu o seu dever, embora não tenha conseguido recuperar o corpo.

A questão que se impõe, para sabermos se podemos universalizar a máxima que diz que “ninguém fica para trás”, devemos fazer passar pelo teste da universalização: você quer que essa máxima se constitua uma lei universal? Ou seja, na hipótese de você estar na condição do soldado que tomba no combate, gostaria de ter seu corpo resgatado? Se sim, e esta também é também a vontade dos demais (como uma regra universal), é moralmente legítimo que você o faça pelos outros.

Note-se que esta formulação age ainda no nível do indivíduo, não é (ainda) uma norma coletiva. Dessa forma, suponhamos que um guarda de Auschwitz tivesse em mente a norma kantiana, fica evidente a desaprovação da conduta moral daqueles que perpetravam a infâmia. Como universalizar uma máxima que inclua exterminar minorias?

3.4.2 (Ia) Fórmula da lei da natureza

Na fórmula da lei da natureza, “aja como se a máxima de sua ação devesse se tornar, por sua vontade, uma lei universal da natureza” tem uma sutil diferença com a fórmula anterior.

A primeira fórmula traz uma especulação em torno da liberdade, “sobre a qual qualquer ser racional agiria na medida em que a razão tivesse controle total sobre a paixão.” (PATON, 1971, p. 146, tradução nossa⁴⁰). Aqui na segunda formulação, Kant nos convida a imaginar um mundo onde as pessoas agissem

⁴⁰ “one on which any rational being would act so far as reason had full control over passion.”

naturalmente de acordo com a lei moral. Ainda que saibamos que as pessoas não ajem necessariamente dessa maneira, mas, segundo Paton (1971):

Não podemos, no entanto, que nossa máxima se torne uma lei universal da natureza: esse é um projeto muito além do nosso poder. Portanto, nesta nova fórmula Kant muito corretamente diz “Agir como se...” (PATON, 1971, p. 146, tradução nossa⁴¹).

Aqui nesse ponto, como tantas vezes, Kant está perto da lógica da ação, que deve ser distinguida da lógica da especulação abstrata. As duas fórmulas podem ser um guia moral para a ação, porém, para Kant isso não se dá de forma espontânea:

“na natureza efetiva (...) a vontade livre não é determinada espontaneamente àquelas máximas que por si mesmas pudessem fundar uma natureza segundo leis universais” (CRPr, 76).

Pela primeira fórmula, a pessoa que age pela vontade absolutamente boa, deve deixar de lado o princípio do interesse próprio como o único guia de conduta e deve subordiná-lo a um princípio mais amplo impessoal e imparcial – o princípio de agir de forma razoável e objetiva – agindo por uma lei válida para todos os agentes racionais.

Por esta sutil variação da primeira fórmula podemos entender que Kant está, mais uma vez, considerando a distinção dualística entre mundo sensível e mundo inteligível, onde encontramos a diferença do ser humano enquanto ser natural e ser racional. Para Kant, a lei da natureza está na base de todos os fenômenos, assim como o princípio universal da moralidade “está na base de todas as ações (*sic*) dos seres racionais (FMC, BA 109)”.

Kant pode até considerar que o homem possa alcançar pela solitária especulação racional uma forma melhor de viver, porém, reconhece que essa forma vazia da lei moral precisa ser preenchida pelas ações propositivas dos homens. Ou seja, devemos imaginar como fazer para essas máximas se tornarem leis da natureza como resultado da nossa vontade. Assim, Kant propõe que testemos até que ponto a adoção universal das máximas aumentaria ou destruiria uma harmonia sistemática entre os homens. Segundo Paton (1971):

Tudo isso são os esqueletos da visão de Kant, mas a menos que agarremos essa anatomia elementar, nunca começaremos a entender o corpo de sua doutrina. O teste das máximas é, portanto – em sentido amplo – uma harmonia sistemática de propósitos, que podem estar de

⁴¹ “We cannot, however, will that our maxim should become a universal law of nature: that is a project far beyond our power. Hence in this new formula Kant very properly says ‘Act as if...’

acordo com uma lei da natureza (PATON, 1971, p. 157, tradução nossa⁴²).

Em uma sociedade não-racional, como, por exemplo, uma colmeia de abelhas, você pode ter harmonia, mas não há moralidade lá. Da mesma forma, em uma sociedade guiada pelo amor-próprio, governada pelos sentimentos e desejos, não há moralidade. Ainda que em uma sociedade hipotética a harmonia fosse imposta por um bem-intencionado governante. Quando uma sociedade possui uma série de determinações morais, onde as pessoas praticam as ações moralmente corretas, por um hábito imposto, ou por uma cultura policialesca, não significa que por isso seja uma sociedade virtuosa, na primeira oportunidade de desajuste a harmonia se esvai, pois ainda que as ações fossem feitas conforme o dever, só teria valor moral se fossem feitas por dever, ou seja se as pessoas determinassem por si mesmas a obedecer a lei moral. Segundo Paton (1971):

A moralidade seria incorporada em tal harmonia sistemática de propósito apenas na medida em que cada membro da sociedade procurasse promover essa harmonia, não apenas por causa de seus próprios desejos, por mais generosos que fossem, mas porque ao mesmo tempo estes **se esforçam para obedecer a uma lei válida para todos os agentes racionais**. (PATON, 1971, p. 157, tradução nossa⁴³)

Dessa forma, esta lei deve ser o motivo controlador e dominante, não apenas para um, mas para todos os entes racionais. Ao incluirmos a lei moral no conceito de harmonia sistemática de propósitos, então, podemos dizer que esse conceito e, a ideia de que podemos ajudar a fazer surgir tal harmonia, é o fundamento determinante de uma vontade moral absolutamente boa. Segundo Kant:

Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto **natureza sensível** (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma **natureza supra-sensível** (sic), sem com isso romper seu mecanismo. (CRPr, 74)

Nota-se que para Kant esta harmonia deve estar na relação entre a natureza sensível e a suprassensível do ser humano. Enquanto a natureza sensível apetece

⁴² *“All this is the mere bare bones of Kant’s view, but unless we grasp this elementary anatomy, we shall never begin to understand the body of his doctrine. The test of the maxims is thus – speaking broadly – a systematic harmony of purpose such as might accord with a law of nature.”*

⁴³ *“Morality would be embodied in such a systematic harmony of purpose only so far as each member of the society sought to further this harmony, not merely because of his own desires, however generous, but because he was at the same time endeavouring to obey a law valid for all rational agents.”*

às orientações empíricas, o que é *heteronomia* para a razão, a natureza suprassensível do ser racional determina a sua existência segundo leis independentes de qualquer condição empírica, propiciando a *autonomia* da razão pura. Portanto, a lei moral, que é uma lei da autonomia, é de natureza suprassensível.

Segundo Kant, já que essa natureza suprassensível é apenas conhecida pela razão, pode-se referir a ela como de uma natureza arquetipa (*natura archetypa*). Por outro lado, é de natureza *éctipa* (*natura ectypa*), a natureza que obedece à razão, esta regulamenta a volição e a incorpora de forma harmoniosa (CRPr, 75).

Dessa forma, com a natureza *éctipa*, Kant pretende dissolver a distância que havia entre o mundo sensível e o mundo inteligível, na razão prática da ação. A lei é de uma natureza não dada empiricamente, no entanto, devemos segui-la, conferindo a ela uma realidade objetiva em uma perspectiva prática. Essa realidade objetiva que conferimos a uma vontade pura, é dada *a priori* como que mediante um *factum* da razão, pois, “é assim que se pode denominar uma determinação da vontade que é inevitável, embora não dependa de princípios empíricos” (CRPr, 95).

Se voltarmos agora para a diferença entre as duas fórmulas do imperativo categórico podemos observar com mais clareza a distinção entre ambas. Se na primeira lei a fórmula exige agirmos apenas por máximas universalizáveis – mesmo que de forma imposta pela razão, seguindo o arquetipo ideal – na segunda formulação o engajamento é mais profundo, as naturezas sensível e suprassensível devem estar em harmonia. O que não significa que tenham a mesma equivalência moral: o mundo inteligível se sobrepõe ao sensorial, logo, a natureza suprassensível deve dominar a sensível.

3.4.3 (II) Fórmula do fim em si mesmo

Espero que me diga um dia “Sr Lakhdar Boumediene, desculpe, pedimos desculpas porque

“você passou sete anos e meio em Guantánamo para nada”

(Lakhdar Boumediene)

A concepção kantiana de humanidade é uma das mais importantes contribuições filosóficas da sua obra. Mas o fundamento kantiano não tem bases humanistas lastreadas em uma visão rousseuniana de homem bom. Antes o sentido de valor do ser humano está fundado em conceitos da razão prática.

Aqui, assim como nos demais imperativos, a lei moral não está fundada em interesses ou objetivos particulares, pois estes estão longe de ter um valor absoluto. Segundo Kant: “Admitindo, porém, que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto” (FMC, BA 64, grifo do autor), como tendo um fim em si mesmo, então, “nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico (id.)”. Para Kant esse algo é a humanidade, que possui nela, e apenas nela, um valor absoluto, como um fim em si mesmo. Dessa forma, a fórmula do fim em si mesmo é: “Aja considerando a humanidade, tanto em você como em qualquer outra pessoa, sempre como um fim em si mesmo, nunca como um meio”, segundo Kant:

“O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, **existe como fim em si mesmo**, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. (id., grifo nosso)”.

Observa-se, nesse ponto, que a palavra vontade se apresenta no sentido de querer. Para o filósofo de Königsberg, o ser humano não pode dispor de outro como um objeto para satisfação de seus desejos, e nem dispor a si mesmo como objeto. Aqui, para exemplificar, há duas situações que são claramente refutadas pela filosofia moral kantiana: a prostituição e o estupro. Assim, pagar para dispor do corpo de outra pessoa, por dinheiro, como se fosse um objeto, é moralmente errado. Já o estupro é um crime, e nesse ínterim, Walzer (2003) salienta que, em 1943, tropas mercenárias marroquinas que lutavam pelas forças francesas livres na Itália, lutavam sob condições diferenciadas que incluíam estupros e saques em território inimigo (no caso a Itália era território inimigo até o fim do mandato de Mussolini). Dessa forma, enfatiza Walzer (2003):

O estupro é um crime, tanto na guerra como na paz, por que viola os direitos da mulher que é atacada. Oferecê-la como isca para um soldado mercenário **significa tratá-la como se não fosse de modo algum uma pessoa, mas mero objeto**, um prêmio ou presa de guerra (WALZER, 2003, 227, grifo nosso).

Destaca-se que, para Kant, não importa a nacionalidade, a vida pregressa, o status social, gênero ou raça, todo ser racional é um fim em si mesmo e não pode ser tratado como objeto, pois cada pessoa não tem preço, mas dignidade. Independente da interpretação mais receptiva à filosofia moral kantiana, até a menos permeável às suas ideias, temos que concordar que era revolucionário escrever isso em uma época que a escravidão era moralmente aceita.

É importante salientar que a filosofia kantiana reverencia, mas, nem por isso, é a exclusiva credora do florescimento do tema da dignidade humana na filosofia iluminista. Nesse sentido, no próprio período do iluminismo diversos filósofos trataram do tema, como Rousseau, Grotius, Locke, Voltaire, entre outros. Ponderando esse aspecto, vamos verificar o que na filosofia kantiana essa formulação do imperativo categórico se adequa à realidade castrense.

Considerando a Ética Militar no Brasil, não podemos afirmar que, partindo dos seus fundamentos, sentimento do dever, pundonor militar e decoro da classe, chegaremos a deduzir, a não ser de forma indireta, o princípio da dignidade humana. O que podemos afirmar é que esse princípio é postulado como um de seus preceitos. Nesse sentido, a ética militar recepciona esse princípio no inciso III, do art. 28, do Estatuto dos Militares, como um dos seus preceitos: “respeitar a dignidade da pessoa humana”. Esse princípio induz algumas consequências que iremos abordar.

Considerando esse aspecto, crimes contra a humanidade possuem as penas mais rígidas do Código Penal Militar, particularmente no que tange aos crimes praticados em tempo de guerra. As consequências disso se fizeram sentir, por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, quando das 27 penas de morte, previstas no antigo Código Penal Militar Brasileiro de 1944, por crimes como traição, deserção, saque, apenas em um caso de estupro a pena capital foi imposta a dois soldados da força brasileira.⁴⁴ Como este é um crime contra a humanidade, lançar mão dessa medida extrema, não parece ser aqui um grande dilema moral.

⁴⁴ Embora tenha sido a única pena capital imposta no Brasil desde a Proclamação da República, a lei determinava que fossem informadas as penas capitais ao Presidente da República, antes de sua execução. Dessa forma, Getúlio Vargas resolveu comutar a pena para prisão perpétua, posteriormente atenuada para 30 anos de prisão, e finalmente, com o indulto presidencial,

Além dessa consequência, pode-se indicar que há, por conta desse princípio, uma consequência prática para a relação jurídica entre superior e subordinado: é uma relação de direitos e deveres. Como se trata uma relação entre seres racionais, o fundamento da hierarquia não é um direito absoluto, como se um lado tivesse apenas direitos e nenhum dever – essa seria uma relação entre os homens e Deus (MS, 241).

Considerando esse princípio no caso da guerra, também há consequências legais para relação entre adversários. Nesse sentido, as Convenções de Genebra (1949), estipulam os protocolos que constituem o núcleo do Direito Internacional Humanitário (DIH) que, por sua vez, regulam a condução dos conflitos armados e busca limitar os seus efeitos, além de proteger as pessoas que não participam e as que deixaram de participar das hostilidades. Dessa forma, um soldado inimigo quando capturado não é considerado um criminoso, antes ganha o *status* de prisioneiro de guerra e não pode ser torturado, assassinado, sofrer castigos corporais e tem direito a passar apenas um interrogatório sumário, no qual ele não é mero *meio* de obter informações, segundo o art. 17, da Convenção de Genebra:

Art. 17. Todo prisioneiro de guerra, quando interrogado, **só é obrigado a declarar seu sobrenome, nome próprio, graduação, data de nascimento e número de matrícula** ou, na falta deste, indicação equivalente (COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA, 1992, grifo nosso).

Numa visão kantiana, estão dadas aqui as condições de possibilidades para o tratamento moral de um adversário militar feito prisioneiro de guerra. Quando terminam as hostilidades entre as duas nações contendoras, os soldados merecem proteção do Estado, não podem serem caçados como criminosos. Mesmo nos casos de crime de guerra, impetrado por algum combatente, este tem direito a um julgamento justo, e todos gozam da presunção de inocência.

Não gozam do mesmo *status* os terroristas e guerrilheiros. Em geral são considerados civis fora da lei, e, portanto, julgados à luz da constituição de cada Estado. E essa é uma grande desvantagem, do ponto de vista formal, em relação ao soldado, mas, que não é tão intuitivo percebê-la. O terrorista, quando deixa de participar das hostilidades, pode passar por um interrogatório mais avançado que

a pena foi novamente comutada de 30 anos para 6 anos, tendo-os libertado da Penitenciária Central do Distrito Federal no dia 1º de junho de 1951.

o soldado, protegido por leis internacionais. No caso do Brasil, por exemplo, o interrogatório na fase da investigação criminal, conduzido por autoridade policial, apesar de conceder o direito ao silêncio, pode servir como um meio de prova contra o suspeito.

Em tempos de guerra assimétrica,⁴⁵ esse conceito é muito importante, pois, geralmente, as grandes potências pouco têm a temer em termos de retaliação por parte de Estados menores. Dessa forma, combatentes de outras nações são muitas vezes considerados terroristas e, sem o *status* formal de militar, abre-se a possibilidade da violação de uma série de direitos humanos, previstos nas Convenções de Genebra. Assim, quando se trata de um terrorista, “eliminar uma ameaça”, soa mais suave do que “realizar o assassinato seletivo de uma liderança de outro país”. O primeiro parece prescindir de um julgamento, o segundo é uma clara violação dos direitos humanos.

Podemos levantar algumas questões sobre esse tema: a quem interessa não reconhecer o *status* de militar aos beligerantes? E, se unilateralmente um lado determina quem é combatente fora da lei e quem não é, o que impede de, inversamente, o outro lado também se sinta autorizado para considerar fora da lei os soldados adversários?

A justificativa dos Estados mais fortes para a execução extrajudicial, normalmente, gira em torno dos custos em vidas civis preservadas com a “eliminação da ameaça”. De fato, o terrorista usa a morte de civis, como meio injusto para abalar o moral do adversário, e a aleatoriedade é crucial nessa estratégia.⁴⁶ Subjaz nessa discussão que, esses cálculos utilitaristas, levam à desumanização de ambos os lados da contenda. O primeiro considera legítimo “conter a ameaça”, tornando os adversários indignos de julgamento e, por outro lado, o terrorista usa as mortes de inocentes como meio para seus fins.

⁴⁵ Guerra assimétrica: “Conflito armado que contrapõe dois poderes militares que guardam entre si marcantes diferenças de capacidades e possibilidades. Trata-se de enfrentamento entre um determinado partido e outro com esmagadora superioridade de poder militar sobre o primeiro. Neste caso, normalmente o partido mais fraco adota majoritariamente técnicas, táticas e procedimentos típicos da guerra irregular.” (BRASIL, 2007, p. 25)

⁴⁶ Talvez por uma questão moral, ou simplesmente por orgulho profissional, muitos analistas militares evitam considerar o terrorismo como uma estratégia militar legítima (WALZER, 2003, p. 336, adaptado).

O processo de desumanização é a antessala do genocídio, mas já é o Hall de entrada da desmoralização. Considerando a ética kantiana, as máximas devem ser boas, ou seja, a ação em si e as consequências têm menos importância que a intenção. Processo semelhante passaram os judeus durante o holocausto,⁴⁷ algo que começa mal não pode acabar bem.

Sob a égide estrita da fórmula do imperativo categórico, nenhum dos lados poderiam reivindicar valor moral. A máxima de proteger inocentes não significa um passe livre para a eliminação seletiva de alvos considerados ameaçadores, para ver o problema nesse argumento, basta se colocar no lugar do terrorista, ou colocar o terrorista na condição de julgar quem é a ameaça e quem é o inocente. Outro problema aqui é que, na maioria das vezes, os grupos guerrilheiros e terroristas estão em um limbo jurídico: por mais que alguns tenham armamento pesado, fardamento, e até reivindiquem um *status* de organização militar, outros agem descaracterizados no meio da população, não havendo, desse modo, uma fórmula única para distingui-los, cada caso é um caso. Desconsiderar a especificidade das situações, além do fator humano, na solução de conflitos, parece estar na raiz de impasses morais, que são, na verdade, fruto de natureza não militar, mas, essencialmente política.

Nesse sentido, após a derrocada do bloco soviético, no início dos anos 90 do século XX, o pensamento militar se voltou predominantemente a teorias que consideravam as operações militares como fins em si mesmos, e não como componentes do contexto maior, o político (MCMASTER, 2015, p. 31). A percepção era de que os avanços tecnológicos, das comunicações, da informação, dos ataques de precisão, sobrepunham a necessidade política para resolução dos conflitos. A chamada “Revolução dos Assuntos Militares” reduziu os conflitos a uma seleção de alvos a serem abatidos. Os efeitos dessa política desumana e arrogante se fizeram sentir após 20 anos de ocupação do Afeganistão.

No dia 30 de agosto de 2021, os últimos remanescentes militares dos EUA deixaram o aeroporto de Cabul, dando fim a duas décadas de ocupação. Para

⁴⁷ Nesse sentido, Wilhelm Kube, *Generalkommissar* do partido nazista na Rússia, sobre os judeus, em carta a seu superior, Adolf Eichmann, responde: “pessoas que vêm do mesmo meio cultural que o nosso sem dúvida são diferentes das hordas nativas **animalizadas**.” (ARENDR, 1999, p. 112, grifo nosso).

conter o avanço do Talibã, pouco ou nada adiantou treinar o Exército Afegão que, nas palavras do General Milley, simplesmente derreteu, “em alguns casos sem disparar nem um tiro – o que nos pegou de surpresa – e seria desonesto considerar algo diferente disto” (AL JAZEERA, 2021).

As causas do envolvimento dos EUA nesse conflito são conhecidas, e remontam ao fatídico ataque às Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001. Também, conhecidas e ocidentalmente condenáveis, são as práticas do Talibã no trato com os civis, o que, tampouco a filosofia kantiana referendaria, como, por exemplo, o abjeto tratamento dispensado às mulheres e minorias. Sem entrar em uma interpretação pormenorizada, para o Talibã, com sua interpretação radical da Sharia, há uma forte segregação entre as pessoas (e a humanidade em geral). Considerando essa visão, as máximas do Talibã não passam pelo crivo da universalização e, se fossem levadas a cabo, era sabido que transformariam o Estado Afegão em uma tirania.

Porque, então o Exército Afegão, que poderia se contrapor aos terroristas, com relativa vantagem militar, praticamente não reagiu? Talvez muitos anos de análises e conjecturas passarão para entender o porquê e as causas desse desastroso final, mas, algumas lições já se podem observar: possuir um material bélico avançado é importante, mas vencer uma guerra não é apenas uma tarefa militar; considerar o adversário como terrorista pode até diminuir os entraves legais e morais para a intervenção, mas, isso não significa que a população local irá percebê-los da mesma forma; a eliminação pontual de ameaças pode ser pouco efetiva para a vitória, pois, mesmo com a morte de seus principais líderes, ao entender que um dia os invasores iriam embora, a população percebeu que o Talibã retornaria, ou seja, que nunca fora efetivamente derrotado.⁴⁸

Todas essas observações parecem lições apropriadas, mas, ainda é importante tocar em um ponto nevrálgico: as violações de direitos humanos impetrados durante a “Guerra ao Terror” podem ter tido um efeito contrário e devastador para os EUA. Sem o *status* de militar, os soldados do Talibã tornaram-se terroristas, assim, muitos foram torturados, outros extraditados ilegalmente, a

⁴⁸ Este aspecto parece ser a reafirmação de algumas lições há muito conhecidas. Nesse sentido, Clausewitz já havia mencionado que para pôr fim à guerra não basta vencer a batalha, é preciso persuadir que o inimigo fora derrotado (CLAUSEWITZ, 2009).

ponto de, após anos de conflito, poucos afegãos saberem dos ataques às Torres Gêmeas, mas todos terem ouvido falar de Guantánamo (AZAMI, 2014). As imagens de tortura não passaram despercebidas pelo povo afegão, nem pelo Talibã e, em 2014, ao retornarem para o Afeganistão, muitos prisioneiros eram recebidos como heróis (*id.*).

A falta de critério para diferenciar civis, terroristas e militares, levou a um desregramento absoluto em termos de limites morais, com consequências que estão longe de terminar. Nesse sentido, um dos casos mais famosos talvez seja o “Boumediene contra Bush”, julgado em 2008 pela Suprema Corte dos Estados Unidos. O argelino Lakhdar Boumediene, que em 2001 trabalhava na Bósnia para a instituição de caridade Crescente Vermelho, foi preso por agentes norte-americanos da CIA, mesmo após ter sido inocentado da acusação de planejar um ataque à embaixada dos EUA em Sarajevo, em um processo que durou três meses de investigação, enquanto seus locais de trabalho, moradia e contatos particulares eram vasculhados, mas que concluiu pela inocência de Boumediene. Mesmo assim, Boumediene foi preso na saída do tribunal e extraditado ilegalmente para a prisão militar em Guantánamo.

Conforme já referimos, terroristas estão em um limbo jurídico, não são propriamente soldados formalmente constituídos, não têm direito às Convenções de Genebra, tampouco deixam de ser uma ameaça permanente ao Estado. O problema é que, em vista disso a solução Norte-Americana para tratar com essa questão foi usar de uma prisão que está também em um limbo jurídico: a base militar de Guantánamo, em Cuba. Em 2002, esse “buraco negro legal” foi usado para construção do campo de detenções na “Guerra ao terror”.

O fato é que uma questionável situação legal não subverte a questão moral. Se é uma questão de honra vingar aos mortos do 11 de setembro, não faz sentido subverter essa honra, nivelando-se aos terroristas. É paradoxal constatar que, nesse caso, o mais forte cedeu à lei moral do mais fraco. A tortura, que havia sido banida desde as guerras coloniais, sob o argumento de que os pretensos benefícios de salvar vidas inocentes refletiam em danos colaterais aos soldados nas terras ocupadas, havia retornado com toda força na guerra assimétrica (GROSS, 2014, p. 174).

Considerando a questão moral, o prisioneiro é um ser humano, não pode ser visto mero *meio* para obter informações, se evocarmos o imperativo categórico, não pode ser preso, humilhado e torturado. O que não significa que todo interrogatório seja uma violação da dignidade da pessoa humana em si. No Brasil os limites constitucionais são claros e infringi-los pode constituir o crime de tortura, segundo a lei 9.455 de 7 de abril de 1997, *ipsis litteris*:

Art 1º Constitui crime de tortura:

I - constranger alguém com emprego de violência ou grave ameaça, causando-lhe sofrimento físico ou mental:

- a) com o fim de obter informação, declaração ou confissão da vítima ou de terceira pessoa;
- b) para provocar ação ou omissão de natureza criminosa;
- c) em razão de discriminação racial ou religiosa;

II - submeter alguém, sob sua guarda, poder ou autoridade, com emprego de violência ou grave ameaça, a intenso sofrimento físico ou mental, como forma de aplicar castigo pessoal ou medida de caráter preventivo.

Nesse íterim, é bom diferenciarmos as condições que configuram a tortura no Brasil e as que não são consideradas em alguns países, como os EUA. O centro dessa diferenciação volta-se para o limiar que o interrogador, principalmente se este for um agente da inteligência, pode ou não ultrapassar no nível de humilhação da dignidade de uma pessoa, segundo Gross (2014):

Depois do 11 de setembro (...) Nos Estados Unidos o interrogatório avançado foi reservado para suspeitos de terrorismo e outros combatentes ilegais, mas está fora de uso para interrogar criminosos comuns. Esses métodos incluem sacolejos, tapas, pancadas, exposição ao frio, posições cansativas e nos EUA, o afogamento controlado, uma técnica que simula afogamento submergindo o suspeito. (GROSS, 2014, p. 162)

No caso de Boumediene, após sete anos e meio de torturas, a Suprema Corte reconheceu o erro e deu parecer favorável à vítima. Em 2009, a França aceitou recebê-lo como refugiado, quando finalmente pôde rever a esposa e os filhos. Boumediene não recebeu, nem pretende receber uma compensação financeira, antes espera apenas um pedido de desculpas:

Espero que um dia alguém me diga "Senhor Lakhdar Boumediene, desculpe, pedimos desculpas porque você passou sete anos e meio em Guantánamo para nada". É uma parte da minha vida que perdi por causa deles" (GAYMARD, 2021).

A régua moral da vítima nesse caso é muito mais alinhada do que a de seus captores. Lançar mão da tortura provou ser um erro estratégico a longo prazo – como vimos na saída do Afeganistão – mas um erro *moral* desde o início. Nesse

sentido, os erros foram – além da violação aos direitos humanos, quando abandonaram os superlativos morais na “Guerra ao Terror”, violando o “Código de honra” militar – no término da campanha, ao desconsiderar o ser humano como um fim em si mesmo, o que restou nas suas mãos foi apenas o sangue e o terror, que eles pretendiam combater.

3.4.4 (III) Fórmula da autonomia

A terceira fórmula do imperativo categórico traz uma intrínseca relação com a boa vontade, no sentido kantiano: a vontade regida pela razão prática. A fórmula da autonomia diz: “Aja de maneira que a sua vontade possa, ao mesmo tempo, ser considerada como lei universal, por meio de sua máxima”.

A pessoa autônoma, verdadeiramente livre, age não por submissão às vicissitudes e apetites, mas em obediência à lei imposta por si mesmo, e esse é um dos pontos altos da obra da *Fundamentação*, tendo em vista que a própria busca de toda a obra é “o princípio supremo da moralidade”, e este, podemos encontrar aqui na autonomia. Segundo Höffe (2005), essa autonomia, vista como auto legislação, vem da influência de Rousseau:

A ideia da auto legislação remete Rousseau, que no *Contrato Social* diz que a obediência a uma lei dada por si mesmo é liberdade. Mas só Kant descobre pela primeira vez, no pensamento que Rousseau menciona mais episodicamente, o princípio fundamental de toda a Ética e fornece sua fundamentação. (HÖFFE, 2005, p. 216).

Para Kant a liberdade precisa ser pressuposta como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais. Ora, a vontade absolutamente boa é aquela, cuja máxima, considerada uma lei universal, pode sempre conter-se a si mesma a todo instante. Dessa forma, como ser racional, “o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade,” (FMC, BA 100), uma vez que a liberdade, em Kant, é pensada como independente das causas determinantes do mundo sensível – é uma liberdade interna. Assim, segundo Kant:

(...) quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao

mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo também ao mundo inteligível (FMC, BA 111).

Pela fórmula da autonomia (de *auto* – “própria”; *nomia* – legislação, regra), passamos a autores da própria lei moral. O cumprimento dessa lei não é um fardo, “pelo fato de ser-nos imposto pela razão, é suave” (CRPr, 151). A faculdade de juízo aqui elimina a obediência cega, não só aos apelos sensíveis do *homo phaenomenon*, como também externamente, contrapondo-se criticamente à uma lei injusta, ou uma determinação que contrarie a lei, frise-se, *moral*.

Nesse sentido, a história de Otto Adolf Eichmann, pode nos dar uma dimensão do perigo de um irrefletido e desumanizado cumprimento do dever no meio militar. Apesar de nunca ter sido soldado, (ARENDR, 1999, p. 104) chegou ao posto de Tenente-coronel (*SS-Obersturmbannführer*) da organização paramilitar *SS (Schutzstaffel)*, ligada ao partido nazista alemão, durante a 2ª Guerra Mundial. Eichmann foi um dos principais braços do aparato nazista que tratou como perito da “questão judaica”.

Inicialmente, com o antissemitismo nazista, os judeus eram hostilizados e “orientados” para que saíssem da Alemanha, porém, nem todos tinham condições de sair ou para onde ir. Eichmann entra em cena como o organizador dos comboios para levar os judeus para fora da Alemanha, o objetivo era tornar a Alemanha *judenrein* (livre de judeus). A questão complica quando a máquina de guerra alemã aumenta as possessões na Europa, boa parte do esforço de Eichmann havia sido perdido, uma vez que, muitos dos judeus haviam sido realocados para locais que agora faziam parte do *Reich*, além dos novos judeus que moravam nos territórios invadidos. A solução passa a ser concentrar os judeus em guetos de cidades afastadas do centro do governo, mas essa solução logo se mostrou ineficaz e os locais insuficientes para comportar todos os judeus e não havia mais para onde encaminhá-los. O passo seguinte seguido por Eichmann, “uma vez que não havia território para onde pudessem ser ‘evacuados’ a única ‘solução’ era o extermínio” (ARENDR, 1999, p. 91). Enquanto os fornos de *Treblinka* e as câmaras de gás de *Auschwitz* funcionavam, Eichmann organizava as levas de vítimas nos vagões.

Depois da guerra Eichmann fugiu para a Argentina. Porém, em 1962, o nazista foi capturado pelo *Mossad* (serviço secreto israelense), e transportado para Israel. Durante seu julgamento, na cidade de Jerusalém, apresentou em sua defesa uma versão totalmente distorcida dos imperativos categóricos, uma noção

mutilada do dever em Kant, e uma noção de lei moral que desconsidera a ideia de humanidade.

Segundo Arendt (1999) durante o interrogatório preliminar, Eichmann declarou que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e “particularmente segundo a definição kantiana de dever” (ARENDR, 1999, p. 153). Por mais que depois tenha admitido que no “período de crime legalizado pelo Estado” deixara de seguir os princípios kantianos, durante o julgamento, o juiz Yitzhak Raveh resolveu inquirir mais a fundo Eichmann sobre o teor dessa declaração, o que Eichmann “para surpresa de todos” recita com relativa proximidade a fórmula da autonomia:

“O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais” (*id.*)

Eichmann percebe que, durante o período da Solução Final, não havia como aplicar os imperativos categóricos e acaba descartando a fórmula kantiana. Entretanto, resquícios permaneceram, desconfigurados a ponto de serem irreconhecíveis do original, Eichmann várias vezes frisou que cumpria o seu *dever*, que não só obedecia a *ordens*, mas que também obedecia à *lei*. O erro clamoroso de interpretação da moral kantiana não pode passar desapercibida, temos aqui o atropelo de vários pontos da moral kantiana que a deformam de modo a alterá-la completamente.

Para Kant, obedecer a lei é obedecer à lei *moral*, que imprime as ordens originadas na legislação interna, por meio da razão prática pura. Para Eichmann a lei não era interna, era heterônoma, tanto que admite ter que abandonar a certa altura da vida a fórmula kantiana. O ponto mais aviltante de transgressão à lei moral era não considerar a *humanidade* como valor em si, a que eram dignas as pessoas identificadas com a estrela amarela. O processo de segregação e diferenciação das raças, que pretendia promover um arianismo, por meio da eugenia, é sobre todos os ângulos contra a dignidade humana. A legislação interna que se referia Kant muitas vezes foi evocada nos tribunais pós-guerra, onde muitos dos acusados se diziam “internamente opostos” (ARENDR, 1999, p. 144) ao assassinato em massa, é como se, depois de expostas as vergonhas do nazismo, todos dissessem que “nazista é o outro”.

Também, lembramos que “o sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia de sua liberdade” (CRPr, 156), considera o sujeito da ação, e cada criatura racional, como um fim em si mesmo. A lei que Eichmann seguia era imoral e longe de ser santa, exigia obediência cega. E ainda, obedecer a uma lei santa é um *dever* para o ser racional. O dever para Eichmann era obedecer à lei, como “bom cidadão cumpridor de leis”, mas as leis do nazismo eram imorais e, se o princípio é imoral, não há obrigação, tampouco dever. Hans Frank aponta que, subliminarmente, o “imperativo categórico do Terceiro *Reich*” era uma deturpação evidente do imperativo kantiano: “Aja de tal modo que o *Führer*, se souber de sua atitude, a aprove” (FRANK *apud* ARENDT, 1999, p. 153).

A correta aplicação da autonomia em Kant nos leva ao último imperativo categórico. Veremos a seguir que o fato de estarmos ligados a esse conceito especial de autonomia nos leva a ser membros de um tipo especial de comunidade, o “reino dos fins”.

3.4.5 (IIIa) Fórmula do reino dos fins

A última fórmula do imperativo categórico é uma variação da fórmula da autonomia: “cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins” (FMC, BA 83).

Esse reino dos fins só é possível em analogia ao reino da natureza. O reino da natureza está de acordo com as leis de causas atuantes impostas externamente; já o reino dos fins está apenas de acordo com as máximas. O homem, nessa analogia é pertencente, necessariamente ao primeiro, mas não necessariamente ao segundo. Segundo Kant:

Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*. (FMC, BA 84, grifo do autor).

Nessa comunidade o ser racional é membro legislador, e sua nobreza e dignidade consistem na independência (autonomia) de suas máximas em relação aos estímulos exteriores. Nas palavras de Kant: “A *moralidade* é, pois, a relação das acções (*sic*) com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal” (FMC, BA 85, grifo do autor). Destaca-se que nesse percurso das fórmulas do

Imperativo Categórico, a concepção coletiva de reino dos fins não pode prescindir da concepção individual.

Pode-se notar aqui uma primeira aproximação à concepção kantiana de cosmopolitismo. Essa percepção cosmopolita é fundamental para a solução kantiana aos conflitos internacionais, com reflexos diretos à atividade militar.

Entretanto, existe alguma reserva àquelas pessoas que não pertencem ao “reino dos fins”? Nesse sentido, diante de uma ameaça à coletividade nacional, a obrigação individual de tratar o ser humano como um fim em si mesmo encontra alguma barreira? Veremos no último capítulo como essa questão pode se relacionar com a guerra, particularmente na obra “*À Paz Perpétua*”.

3.5 Autodomínio

Para compreender esse ponto, inicialmente, é interessante notar que Kant, na primeira *Crítica*, salienta a distinção entre mundo sensível (*mundus sensibilis*) e mundo inteligível (*mundus intelligibilis*). Nesse sentido, chama-se de mundo sensível “o conjunto completo dos fenômenos, na medida em que são intuídos” (CRP, B 312) e, “na medida em que é pensada a sua concatenação segundo leis universais do entendimento, de mundo inteligível” (*id.*).

Para Kant, todo conhecimento começa pela experiência, mas nem por isso surge apenas da experiência. O homem como participante dos dois mundos – sensível e inteligível – usa as fontes dos sentidos e da razão para compreender o mundo. Os conhecimentos puros, que são independentes de qualquer experiência são os chamados *a priori* e, conhecimentos que dependem da experiência, são chamados *a posteriori*.

A importância desse dualismo para o conhecimento permanece na ética deontológica kantiana. Pois, se as regras, deveres e obrigações são impostos pelo mesmo ente que obriga, parece haver uma contradição. Seria possível, assim, aquele que obriga, a qualquer momento eximir o obrigado do seu dever e, se são um e o mesmo sujeito, não seria o obrigado de modo algum a um dever que impõe a si próprio, o que é contraditório. Dessa forma, não seríamos obrigados a nenhum dever nem interno, tampouco externo a mim.

Por isso, para a solução dessa aparente antinomia, Kant evoca a distinção platônica entre o mundo sensível e inteligível. Assim, para Kant, os seres humanos são seres sensíveis (como uma espécie de animais), mas também seres racionais, em quem “a *liberdade* se manifesta **pela influência da razão** sobre a vontade internamente legisladora” (MS, 418, grifo nosso). Ser livre não significa obedecer aos nossos desejos e inclinações, muito pelo contrário. Se agimos em virtude do desejo a qualquer objeto, não seremos livres, mas antes determinados pelo objeto apetecido. Segundo Kant:

Ora, o homem enquanto ***ser natural dotado de razão (homo phaenomenon)*** é determinável pela sua razão, enquanto causa, para ações no mundo sensível e aqui não entra ainda em consideração o conceito de uma obrigação. Este mesmo homem, porém, segundo sua *personalidade*, isto é, pensado como ***ser dotado de liberdade interna (homo noumenon)***, é considerado um ser capaz de obrigação e, certamente, para consigo mesmo (a humanidade em sua pessoa); de modo que **o homem (considerado em duplo significado) pode reconhecer um dever para consigo mesmo, sem cair em contradição** (porque o conceito de homem não é pensado em um único e mesmo sentido) (MS, 418, grifo nosso).

Destaca-se nessa passagem que, para Kant, não podemos deixar de considerar que no homem coabitam essas duas naturezas, a do *homo phaenomenon* e a do *homo noumenon*; mas que, na avaliação do julgamento moral, devemos priorizar a racionalidade, que legisla sobre a vontade, sem cair em contradição. Salienta-se, também, que a obrigação decorre justamente da liberdade interna (*homo noumenon*), o que proporciona ao ser racional a faculdade de reconhecer um dever para consigo mesmo, e a capacidade de volição sobre suas ações.

Importante notar que não se trata de um jogo de opostos entre a natureza racional e a sensível. Trata-se de apenas de que a fundação no domínio da razão prática proporciona a elevação acima do mundo sensível, por meio da independência das inclinações. Além disso, o hábito de praticar a lei moral pode produzir, como consequência, um sentimento moral, um sentimento subjetivo de felicidade, que aquele que esse caminho escolhe Kant o classifica como um “epicurista racional” (CRPr, 158). O que não significa que os conceitos conexos de dever ou de liberdade se fundamentem nesse sentimento. Segundo Kant (2002):

De resto não nego que, assim como graças à liberdade a vontade humana é imediatamente determinável pela lei moral, também a prática mais frequente conforme a esse fundamento determinante pode, enfim, **produzir subjetivamente um sentimento de contentamento** consigo mesmo; muito antes, pertence ao próprio dever cultivar e fundar aquilo

que de modo próprio merece unicamente chamar-se **sentimento moral**; **mas o conceito de dever não pode ser deduzido dele** (...) (CRPr, 68, grifo nosso).

Vemos aqui uma possibilidade de haver uma conciliação entre o sentimento e a razão – em um sentimento produzido como consequência do cumprimento da lei moral, não um sentimento intelectual, o que seria uma contradição, mas derivado do respeito (*Achtung*) pela lei. Segundo Kant, “o nível moral em que o homem (...) se situa é o de respeito pela lei moral” (CRPr, 150), assim quanto mais próximo desse ideal, mais virtuoso é o homem e menor é o fardo da consciência moral nas ações, pois pelo fato de o jugo “ser-nos imposto pela própria razão, é suave” (CRPr, 151). Dessa percepção podemos derivar a noção de autodomínio, exposta por Tugendhat (1997) nas suas lições sobre ética:

Na medida em que o moral (a "razão") permeia a afetividade natural, a pessoa agirá *espontaneamente* como moral, e, na medida em que a pessoa age moralmente de *per se*, este livre jogo das forças causa a impressão de "graça". Mas há também situações em que o moral forçosamente exige sacrifício de nossa afetividade natural, particularmente lá onde prejudica nosso "instinto de preservação". Há, pois, sentimentos sensíveis que não só não podem harmonizar com o moral, como tem de lhe permanecer opostos. **O que a pessoa pode aqui atingir é o autodomínio** "tranquilidade no sofrimento", quer dizer, "dignidade" (TUGENDHAT, 1997, p. 128, grifo nosso).

Ora, pela noção de autodomínio, exposta por Tugendhat, existe uma vontade proveniente dos sentidos, corpórea, que muitas vezes disputa com a razão. Se balizarmos nossas ações na filosofia kantiana, eliminando os sentimentos que não se harmonizam com o moral, a razão constituirá a raiz das ações moralmente corretas. Assim, na medida que a razão subjuga a vontade sensível, pode inclusive exigir algum sacrifício de nossa afetividade natural, mas encontrará amparo no caráter moral da ação.

Segundo Kant, o domínio sobre si mesmo (autodomínio) é a primeira exigência para a virtude⁴⁹ (MS, 407). Dessa forma, a doutrina da virtude (*ethica*), enquanto vinculada à liberdade interna, exige dois elementos: ser *mestre* de si mesmo em um caso dado e ser *senhor* de si mesmo, “isto é, domar seus afetos e dominar suas paixões” (*Id.*).

Esse aspecto não se confunde com o resultado prático da ação, antes não saímos aqui do terreno da avaliação moral. Antes, se há alguma consequência prática imediata, podemos considerar a tranquilidade no sofrimento, conforme

⁴⁹ Virtude é a firmeza da máxima do ser humano no cumprimento do seu dever (MS, 394).

exposto por Tugendhat, e onde mais uma vez encontramos o epicurista racional. Esse estado de satisfação pode muito bem se identificar com a felicidade, ao menos uma *felicidade moral*. Felicidade esta que não reside em causas empíricas, antes corresponde ao estado de tranquilidade da alma e satisfação decorrentes do triunfo sobre os estímulos ao vício e a consciência de haver realizado seu dever.

Importante salientar que aqui não estamos erigindo uma moral baseada na *Eudaimonia* (princípio da felicidade), ou seja, tendo a felicidade como móbil da ação por dever – como um incauto aristotélico poderia sinalizar triunfante –, pois essa felicidade moral aparece como consciência da ação já realizada por dever, o que significa que podemos apenas esperá-la com esperança. Se tomado o pressuposto *eudemonista* como fundamento da ação por dever entraríamos em um argumento circular, conforme Kant expõe:

Contudo, uma vez que o eudemonista pode esperar a recompensa da virtude tão somente da **consciência de ter realizado seu dever**, claro está que este último precisaria preceder todo o resto, isto é, o eudemonista tem de encontrar-se obrigado a realizar seu dever **antes mesmo de pensar** – e sem que ele pense – que a felicidade seja a consequência de sua observação do dever. (MS, 377, grifo nosso)

Salienta-se que, observando a noção kantiana, a adoção da moral deontológica – baseada no domínio proporcionado pela razão prática – longe de produzir uma privação insuportável, ela é condição de possibilidade para a correção moral das ações, para a autonomia, a felicidade e o autodomínio. Destaca-se, porém, que nem sempre esse sentimento moral é estabelecido em um ambiente harmonioso, mas que, por vezes, os conflitos e dilemas internos são inevitáveis. Dessa forma, o autodomínio, inserido na esfera individual, dá respostas aos conflitos internos entre as inclinações e a razão.

Esse autodomínio, derivado da ação da razão prática, é fruto da liberdade. A liberdade, por sua vez, enquanto objeto suprassensível da categoria da causalidade, obtém realidade mediante um *factum* da razão (CRPr, 9): a consciência da lei moral, “porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão” (CRPr, 56). Essa consciência age em nós como uma auto coerção, ou seja, por um sentimento de reverência (*Achtung*), que nos constrange a obedecer a lei.

A reverência a lei moral produz a necessidade moral de respeito aos deveres, para nós mesmos e para com as outras pessoas. Kant, na

Fundamentação, identifica esses deveres dividindo entre perfeitos e imperfeitos (FMC, BA 53). Primeiro os deveres “perfeitos”, segundo Kant:

dever perfeito é aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação, e então não tenho apenas **deveres perfeitos exteriores**, mas **também interiores** (FMC, BA 53, grifo nosso).

Destaca-se que o dever perfeito pode agir tanto na esfera interior, como na esfera exterior. Convém salientar que na divisão da metafísica dos costumes Kant salienta que todos os deveres ou são *deveres jurídicos*, isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação externa, ou *deveres de virtude (ethica)*, vinculados a uma legislação interna (MS, 239). Vejamos no quadro 1 como fica essa divisão:

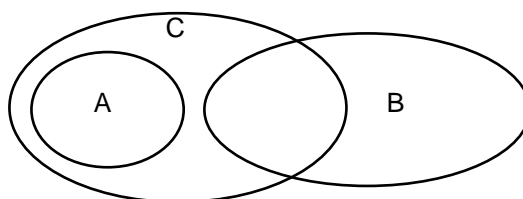
Quadro 3 - Divisão dos deveres na Metafísica dos Costumes

Deveres	
Jurídicos	Legislação externa
De virtude	Legislação interna

Fonte: elaboração própria.

Diferentemente dos deveres perfeitos, não existem deveres imperfeitos e jurídicos, os “deveres imperfeitos são, portanto, unicamente deveres de virtude” (MS, 390). O cumprimento dos deveres de virtude são um mérito para quem os pratica, porém, o seu descumprimento indica a ausência de virtude, não necessariamente um demérito, a não ser que sua transgressão tenha sido proposital (*id.*). Para melhor visualizar essas relações entre os deveres, elaborou-se a figura 1, abaixo:

Figura 1 - Relação entre os deveres



Fonte: elaboração própria.

Na figura 1, o conjunto (A) representa os deveres jurídicos; o conjunto (B) representa os deveres de virtude; e, o conjunto (C) representa os deveres perfeitos. Os deveres imperfeitos corresponde à parte do conjunto dos deveres de virtude (B)

que não está na intersecção com o conjunto dos deveres perfeitos (C). Assim, os deveres imperfeitos correspondem ao resto de (B) - (C).

Nota-se também que em uma divisão *objetiva* dos deveres para consigo mesmo, os deveres imperfeitos apontam para um *dever ser*, seu princípio é “tornar-se mais perfeito do que a mera natureza o fez” (MS, 419), e são definidos positivamente tanto suas virtudes, como beneficência, gratidão, dignidade, autoaperfeiçoamento etc., como também seus vícios, como soberba, maledicência, e escárnio etc. Quanto aos deveres perfeitos, que podem ser tanto jurídicos, como de virtude, apontam para a conservação da natureza, a saúde moral do homem e são, por isso, restritivos (portanto negativos), seu princípio é “consERVE-se na perfeição de sua natureza” (*id.*)

Ainda, quando Kant trata dos deveres perfeitos para consigo mesmo, refere-se a esses utilizando exemplos negativos, apenas de omissões, uma vez que, o primeiro dever do homem para consigo mesmo é a autoconservação (MS, 421). Assim, ao abordar dos deveres enquanto ser animal, trata do suicídio (a supressão voluntária da própria vida), da luxúria (violação de si mesmo), da gula (imoderação dos meios de fruição e alimentação), ao abordar os deveres enquanto ser moral, postula que são os contrapostos à mentira (faltar à verdade), à avareza (imoderação na aquisição de bens) e ao servilismo (falsa humildade).

O próprio Kant elabora o quadro 2 para melhor visualização da divisão segundo a relação objetiva da lei com o dever (MS, 240), baseado no quadro de Kant, com algumas adaptações:

Quadro 4 - Deveres morais

Relação objetiva da lei moral com o dever		
	Deveres para consigo mesmo	Deveres para com os outros
Deveres perfeitos	O direito da humanidade em nossa própria pessoa	O direito dos homens
Deveres imperfeitos	O fim da humanidade em nossa pessoa	O fim dos homens

Fonte: elaboração própria.

Observa-se que os deveres imperfeitos visam fins que ao mesmo tempo são deveres, assim, as máximas para as ações são apenas meio para esses fins. Convém, nesse ínterim, diferenciar esses fins do teleologismo de Aristóteles, para

quem o fundamento para o agir é um desejo de alcançar a felicidade e, para Kant, o fundamento do agir é a reverência (*Achtung*) à lei moral. Em Kant, os deveres para com o fim da humanidade em nossa pessoa e para com o fim dos homens, está fundamentado na razão, não no desejo.

Ainda em Aristóteles, é agindo virtuosamente que o homem se torna virtuoso. O Estagirita entende que virtude é “um meio-termo entre dois vícios, um pelo excesso e outro pela falta” (ARISTÓTELES, 2015, 1107a, p. 51). As virtudes morais são hábitos incorporados pelo indivíduo, que deve praticá-las com frequência para tornar-se virtuoso.

Já em Kant o *hábito* “é uma facilidade para agir e uma perfeição subjetiva do arbítrio” (MS, 407). Kant afasta a ideia de virtude como meio-termo de sua filosofia moral por essa se tratar de um fundamento subjetivo para a ação. Assim, para Kant, a *virtude* em sua forma não é mais do que a representação da moralidade “despida de toda mescla de elementos sensíveis” (FMC, BA 61n). Vista por esse prisma, quanto menos subjetivas as ações e mais alinhadas ao dever moral, maior valor moral elas têm.

Assim, considerando a ética kantiana, guiar a ação tendo como fundamento a razão é a condição para a ação virtuosa. Para Kant, a dignidade do homem virtuoso reside no fato de possuir o *autodomínio* para determinar a sua vontade, em conformidade às leis *objetivas* da moral, que valem para todo ser racional.

Na *Metafísica dos Costumes* Kant usa vários exemplos para expor esses quatro tipos de deveres morais, e destes selecionaremos alguns mais vinculados ao nosso objetivo na presente dissertação. Assim, com relação ao dever para com o direito da humanidade em nossa própria pessoa, usaremos a proibição de suicídio e a proibição de falsa promessa para sua demonstração; com relação ao dever para com o direito dos homens, usaremos o amor ao próximo; com relação ao dever para com o fim da humanidade em nossa pessoa, falaremos da proibição do não-desenvolvimento de capacidades próprias; por fim, com relação ao fim dos homens, Kant trata da proibição da indiferença com a necessidade alheia.

A seguir, seguindo essa divisão kantiana, vamos relacionar esse tópico com aproximações da ética militar, aplicando exemplos nas quatro partes: (1) Deveres perfeitos para consigo mesmo; (2) Deveres imperfeitos para consigo mesmo; (3),

Deveres perfeitos para com os outros e; (4) Deveres imperfeitos para com os outros.

3.5.1 Deveres perfeitos para consigo mesmo – O paradigma dos *Kamikazes*

Às 10:50 da manhã do dia 25 de outubro de 1944, o jovem tenente aviador Yukio Seki, da Marinha Imperial japonesa, arremeteu o seu *Mitsubishi AM6 Zero* contra o porta-aviões USS *St. Lo.*, da Marinha dos Estados Unidos. No primeiro ataque *Kamikaze* bem-sucedido da história morreram, além do piloto japonês, 140 militares e a embarcação aliada foi à pique. Depois do “sucesso” inicial sucederam-se mais de 2500 ataques suicidas *kamikazes* durante a Segunda Guerra Mundial (JORDAN e WIEST, 2008, p. 225).

Mesmo com a desesperada tática dos militares japoneses em dispor da vida dos seus jovens pilotos para tentar reverter o caótico quadro que se encontravam no final de 1944, não foi possível evitar a derrota japonesa na Guerra do Pacífico.

Muito pode-se especular das causas que levaram os pilotos a se lançarem contra os navios inimigos, sem a esperança do retorno. Desde as motivações patrióticas, voluntárias e altruístas, ou até, pelo contrário, pela intimidação, sofrimento ou tortura psicológica a que podiam estar expostos, porém, em nenhuma delas o suicídio por si só alcançaria valor moral em Kant.

O que não significa que Kant desconsiderasse questões relativas ao sentimento de honra, particularmente a honra militar. Kant expõe inclusive uma situação conflitante da lei moral com a noção de honra militar que havia no seu tempo: quando um militar é desafiado por outro a um *duelo* e, durante a luta vem a matar seu oponente, não pode este fato ser considerado um assassinato (*homicidium dolosum*), pois havia um precedente do povo para que o desafiado provasse sua *coragem militar* (MS, 336). Na percepção histórica de Kant, tal situação ocorreria enquanto a legislação permanecesse “ainda” bárbara e incompleta (*id.*).

Destaca-se que Kant, mesmo apregoando uma filosofia pacifista, não descartava a realidade de seu tempo. Mesmo evocando uma doutrina das virtudes,

sabia avaliar que a efetivação de uma humanidade com valores mais elevados carecia de uma evolução em futuro não tangível. Dessa forma, considerava a possibilidade da defesa da Pátria, particularmente com o exercício militar *voluntário* dos cidadãos empreendido de forma periódica (KANT, 2008, p. 6). O que não significa que o Estado pudesse dispor, por meio de alguma espécie de “contrato social”, da vida de seus cidadãos – como no caso dos *Kamikazes*.

Para Kant, ainda que os pilotos fossem voluntários, ou mesmo que a lei daquele povo possibilitasse a pena de morte como punição a algum tipo de crime, esse mesmo contrato social não poderia conter a *promessa* de que o cidadão disporá livremente de sua própria vida (MS, 335). No caso do crime, a pena capital é imposta por um tribunal que atribui ao delinquente a punição previamente estipulada em lei, ou seja, não se trata de um suicídio (como o dos *Kamikazes*), uma vez que não se espera o consentimento do condenado para a execução da pena – deliberada e estabelecida por um contrato social.

No Brasil, a Constituição Federal, assinada pelos constituintes de 1988, é a Carta que mais se aproxima de um contrato social.⁵⁰ Não obstante, um dos atos mais solenes e significativos de um vínculo pressuposto à nação é o compromisso à Bandeira Nacional, proferido por jovens dispensados do serviço militar (no caso apenas homens, maiores de 18 anos), nos termos do art. 217, do decreto nº 57.654, de 20 de janeiro de 1966, que regulamenta o serviço militar:

Dispensado da prestação do Serviço Militar inicial, por força de disposições legais e consciente dos deveres que a Constituição impõe a todos os brasileiros, para com a defesa nacional, prometo estar sempre pronto a cumprir com as minhas obrigações militares, inclusive a de atender a convocações de emergência e, na esfera das minhas atribuições, a dedicar-me inteiramente aos interesses da Pátria, cuja honra, integridade e instituições **defenderei, com o sacrifício da própria vida** (BRASIL, 1966, grifo nosso).

De forma semelhante, é realizado no dia 19 de novembro o compromisso à Bandeira dos militares das forças armadas, e os termos do compromisso, previstos no inciso V, do art. 171, do decreto nº 88.513, de 13 de julho de 1983, são bem próximos aos dos que são dispensados:

⁵⁰ O que não significa dizer que, por não estar vivo, todo nascimento pós-88 se constitua em um ato de sedição. A intenção aqui não é problematizar questões de consentimento tácito, alistamento militar obrigatório ou questões relativas a objetores de consciência, antes destacar as consequências para os militares do juramento à Bandeira com o sacrifício da própria vida.

Incorporando-me (à Marinha do Brasil; ao Exército Brasileiro; ou à Força Aérea Brasileira), prometo cumprir rigorosamente as ordens das autoridades a que estiver subordinado, respeitar os superiores hierárquicos, tratar com afeição os irmãos de armas, e com bondade os subordinados, e dedicar-me inteiramente ao serviço da Pátria, cuja Honra, Integridade, e Instituições, **defenderei com o sacrifício da própria vida** (BRASIL, 1983, grifo nosso).

Ambos os compromissos contêm uma promessa de dedicação integral ao serviço da Pátria e a defesa de sua honra, integridade e instituições. Não problematizaremos as questões práticas que envolvem a efetivação de tal compromisso – particularmente no que tange aos dispensados – mas trataremos da questão do sacrifício da própria vida, no caso dos militares.

Inicialmente, é importante notar que o risco de vida é intrínseco à atividade militar, mesmo em tempos de paz – em um exercício de campanha o paraquedas pode não abrir, uma munição pode acidentalmente explodir, durante um patrulhamento uma embarcação pode afundar, porém, em nenhuma dessas situações o sacrifício ocorre por deliberada vontade. Tanto em tempos de paz como na guerra, a coragem para enfrentar o risco de vida não se confunde com suicídio. Mesmo em situações extremamente desvantajosas no conflito, com chances mínimas de vitória, morrer lutando em defesa da Pátria, em resposta a uma injusta agressão externa, ou em defesa de algum ideal, não configuram suicídio.

Os estreitos limites para que o sacrifício pela Pátria tenha valor moral é um dos temas que Kant enfrenta especificadamente. Inicialmente, Kant percebe que no sacrifício pela Pátria permanece alguma dúvida sobre a perfeição desse dever para com os outros, mesmo se o sacrifício obedecer aos princípios da autonomia (CRPr, 282). Por exemplo, se a ação é determinada por outrem, por meio de uma coação externa, a ação, por ser heterônoma, perde seu valor moral, as condições para um sacrifício pela Pátria ter valor moral deve atender a alguns critérios, como ser um dever impreterível, e cuja transgressão viole a lei moral. Kant cita os versos do poeta romano do Séc. II, Juvenal:

Sê um **bom soldado**, um bom tutor e também um juiz imparcial: se alguma vez fores solicitado como testemunha em um assunto duvidoso e incerto, então mesmo Fálaris⁵¹ pode ordenar-te um perjúrio, em presença

⁵¹ Fálaris foi um tirano de Agrigento na Sicília, em torno de 560 a.C., possuía um touro de bronze, feito pelo artista Perillus, cuja função era matar os malfeitores mediante fogo aceso debaixo dele.

do touro incandescente; [todavia] **considera um sumo crime preferir a vida à honra** e por causa da vida perder a razão de viver. (Juvenal *apud* Kant, CRPr, V 283, tradução de Valério Rohden, grifo nosso)

Algo totalmente diverso ocorreu com os *Kamikazes* japoneses: por mais que considerassem justas as causas pelo qual lutavam, na sua desesperada ação não havia a mínima chance de retorno, configurando o suicídio. É importante essa distinção entre aquele que luta em condições adversas e o suicida: lutar contra um adversário forte pode exigir bravura, executar missões difíceis, com poucas chances de vitória, não é desonra, pelo contrário, “nesse caso dedicamos a mais perfeita autoestima ao seu cumprimento” (CRPr, 282).

Os deveres perfeitos apontam para a conservação de sua natureza, este é um dever para consigo. Importante frisar que aqui tampouco há a possibilidade *moral* de a Pátria considerar o suicídio como um dever para com ela (no caso um dever para com os outros), pois é uma contradição intrínseca – conceder valor moral a um sacrifício exigido em prol dela (portanto externa, heterônoma) de um dever que é para consigo mesmo (enquanto legislação interna).

3.5.2 Deveres imperfeitos para consigo mesmo – Canudos assoma

“O sertanejo é, antes de tudo, um forte.”

(Euclides da Cunha, *Os Sertões*)

A filosofia moral kantiana possui uma série de conceitos peculiares que são fundamentais para a melhor compreensão de sua filosofia. Dessa forma, a distinção de termos e de seus significados é fundamental não só para a assimilação do seu conceito, mas para a aplicação de sua filosofia. Relembremos, a seguir, alguns desses conceitos, relacionados com os deveres imperfeitos para consigo mesmo para, logo após, empregá-los.

Os deveres imperfeitos são unicamente deveres de *virtude*, sua falta não constituem um demérito, mas o cumprimento deles é *mérito* de quem os pratica. Já a ausência de virtude pode representar uma falta de firmeza moral (*defectus moralis*), mas não chega a ser um *vício* (*vitium*), que é a transgressão proposital de um princípio já consagrado como *dever* (MS, 390, adaptado).

Assim, não podemos obrigar os outros a serem virtuosos, mas podemos impor a nós o cultivo dessas virtudes. O cultivo das capacidades naturais é um dever do homem para consigo mesmo (MS, 444). Existem, nesse ínterim, três capacidades listadas por Kant: as capacidades do espírito, as capacidades da alma e as capacidades do corpo.

As capacidades do espírito estão relacionadas com o exercício da razão, não são derivados da experiência, mas de princípios *a priori*. Como exemplo do campo de atuação dessas capacidades pode-se citar a matemática, a lógica e a metafísica da natureza (MS, 445).

As capacidades da alma, por outro lado, utilizam a experiência para alcançar os seus propósitos. Por exemplo, o bom gosto (interno e externo), a erudição, entre outros, são as ferramentas para que a imaginação, a memória etc., alcancem seus objetivos (*id.*).

As capacidades do corpo, por fim, é o cuidado que o ser humano deve ter com “o *instrumento* (matéria) sem o qual os fins do homem permaneceriam irrealizáveis”. Dessa forma, deve-se ter o cuidado com o revigoramento contínuo e intencional do homem (por meio da ginástica, por exemplo) como um dever para consigo mesmo (*id.*).

Essas capacidades permitem uma margem para o arbítrio livre, por isso são deveres imperfeitos, pois cada capacidade depende de um julgamento e de uma escolha do indivíduo. Para isso, é um dever perguntar-se qual a necessidade que a sociedade demanda para que eu, desenvolvendo-a, possa “ser um membro útil para o mundo” (*id.*).

Importante notar que aqui Kant demonstra uma indelével vertente empírico-pragmática de sua filosofia. Ora, as capacidades dependem da percepção individual da utilidade para o mundo, sem essa percepção o discurso ficaria vazio. Essa percepção de utilidade varia de acordo com o contexto histórico. Se um ferrador de cavalos tinha uma grande importância no século XVIII, quando a mobilidade logística dependia da tração animal, atualmente, por mais talentoso e especialista o indivíduo possa se tornar nessa área, com certeza seu nicho de mercado atende um grupo bem mais restrito do que há duzentos anos.

Outro aspecto importante de frisar é que, para Kant, o desenvolvimento das capacidades não é uma consequência dos desejos. Se para Aristóteles “Todos os

homens, *por natureza*, tendem ao saber” (ARISTÓTELES, 2002, p. 1, itálico nosso), para Kant, o desenvolvimento das capacidades não se fundamenta na natureza animal das sensações, “mas trata-se, antes, de um comando da razão prático-moral (...) ser um homem adequado ao fim de sua existência” (MS, 445). Ou seja, buscar a sapiência, desenvolver as suas faculdades e talentos é um dever do ser racional, não um desejo.

A percepção de muitos desses deveres são também de natureza do senso comum, determinados positivamente, apontam para um *dever ser*. Quando se trata do aspecto moral, visam “aquela perfeição com relação à qual é certamente um dever aproximar-se, mas não alcançá-la (nesta vida)” (MS, 446). Apesar de serem deveres perfeitos e estritos com relação ao objeto visado, com relação ao sujeito são somente imperfeitos para consigo mesmo (*id.*).

Assim, considerando essa percepção do autoaperfeiçoamento e desenvolvimento de suas faculdades como um dever do ser humano, é postulado no Estatuto dos Militares do Brasil, no capítulo denominado Das Obrigações Militares, uma referência a esse dever, como uma das manifestações do valor militar, *ipsis litteris*:

Art. 27. São manifestações essenciais do valor militar:(...)

I - o patriotismo, traduzido pela vontade inabalável de cumprir o dever militar e pelo solene juramento de fidelidade à Pátria até com o sacrifício da própria vida;

II - o civismo e o culto das tradições históricas;

III - a fé na missão elevada das Forças Armadas;

IV - o espírito de corpo, orgulho do militar pela organização onde serve;

V - o amor à profissão das armas e o entusiasmo com que é exercida; e

VI - **o aprimoramento técnico-profissional**. (BRASIL, 1980, grifo nosso)

Além dessa manifestação do valor militar, temos o inciso VI do art. 28, citado anteriormente: “VI - zelar pelo preparo próprio, moral, intelectual e físico e, também, pelo dos subordinados, tendo em vista o cumprimento da missão comum” (BRASIL, 1980). Por mais que possa parecer um valor reconhecido pelo senso comum, as consequências pragmáticas desse dever imperfeito conforme a interpretação dada pela filosofia kantiana são evidentes. Relembrando as palavras de Samuel Huntington, já citadas no capítulo que trata do *ethos* militar: “[o militar] embora preconize o preparo, ele nunca se sente preparado” (HUNTINGTON, 2016, p. 92).

Nesse sentido, o despreparo de um país na expressão militar pode custar caro e, não raro, cobrar em vidas a incapacidade de confrontar um desafio à altura que ele se apresenta. Um caso notório que assoma na história do Exército Brasileiro foram as expedições à Guerra de Canudos, no início da República Brasileira.

Após o fim da monarquia e a Proclamação da República – em um movimento por demais debatido por pesquisadores de diversas vertentes e interpretações históricas (que não são nosso objetivo detalhar) – a República enfrentou os primeiros desafios internos. O conflito mais conhecido talvez tenha sido a Guerra de Canudos, ocorrida no sertão baiano nos anos de 1896 e 1897.

O exército do final do século XIX, ainda preso a táticas e técnicas que remontavam a Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), enfrentou jagunços pouco preparados militarmente, mas muito bem adaptados à realidade dos sertões. A falta de reconhecimento da área de operações, uma das mais espinhosas do planeta, e o imprevisto de uma tropa que menosprezou a capacidade do adversário, custou três expedições fracassadas, antes de mobilizar uma quarta expedição com mais de sete mil soldados, canhões, material de campanha e com a presença do próprio Ministro da Guerra, o Marechal Carlos Machado de Bittencourt.

Sob o Sol causticante do sertão nordestino estima-se que tombaram mais de cinco mil soldados de diversas regiões do Brasil, o que expôs a mais do que urgente necessidade de reorganização e aprimoramento do Exército, além da falta de diplomacia e talento político do governo⁵² em resolver um problema interno (MCCANN, 2009, p. 100).

Quanto à questão do aprimoramento técnico-profissional, é importante notar que, desde o término da Guerra da Tríplice Aliança, grassava no meio da oficialidade uma dicotomia interna entre os oficiais “tarimbeiros” e os “bacharéis”⁵³. Segundo McCann (2009), o termo tarimbeiro designava de forma pejorativa os que

⁵² Uma das causas propaladas do conflito era que os jagunços de Antônio Conselheiro representavam uma ameaça monarquista para a jovem república. O governo do presidente Prudente de Moraes preferiu a solução da espada à via diplomática.

⁵³ Formados em Escola Militar, com curso de nível superior, mas sem experiência de combate.

havia saído das campanhas do Paraguai e não haviam cursado Escola Militar, dessa forma:

Os oficiais promovidos nos campos de batalha do Paraguai que não haviam depois frequentado a escola militar eram conhecidos como tarimbeiros, uma **alusão aos toscos estrados de madeira em que se dormia nos antigos fortes coloniais** (MCCANN, 2009, p.44, grifo nosso).

McCann (2009) observa que o corpo docente da Escola Militar não achava necessário traduzir alguns manuais militares do francês porque todos os alunos sabiam francês. Sendo essa, talvez, uma medida velada para manter o *status quo* dos tarimbeiros, tendo em vista muitos deles não serem alfabetizados. Essa divisão interna, em que os mais velhos não davam respaldo aos mais novos e os mais novos menosprezavam a experiência dos mais antigos, foi também um dos motivos que levaram ao desastre na campanha de Canudos.

Ao confrontarmos os acontecimentos passados podemos retirar valiosos ensinamentos para a atualidade. Nesse sentido, pode-se traçar um paralelo ao aprimoramento técnico-profissional – como um valor militar – com o dever de desenvolver as capacidades, segundo os preceitos da ética kantiana. Dessa forma, os oficiais que saíram da Guerra da Tríplice Aliança estavam profissionalmente despreparados, após as quase 3 décadas de intervalo entre as duas campanhas. O autoaperfeiçoamento, enquanto dever imperfeito – conforme a doutrina das virtudes – é um *dever ser*, e, como tal, um estado de perfeição inatingível. Dessa forma, o militar deve buscar desenvolver as suas capacidades do espírito, da alma e do corpo, e procurar manter-se preparado para enfrentar os desafios da sua esfera de atuação.

Pode-se dizer que, no futuro, as ameaças se apresentarão de forma diferente, em uma atualização constante, e em cenários cada vez mais complexos, como nas guerras de quinta geração e no uso do Ciberespaço. Essas ameaças exigirão novas capacidades dos envolvidos na defesa nacional. Dessa forma, o dever do aprimoramento técnico-profissional, desde a esfera individual até a sua realização no âmbito coletivo – apesar desse movimento constante de aparecimento de novas facetas dos conflitos – se assentarão nas mesmas bases.

3.5.3 Deveres perfeitos para com os outros – verdade e responsabilidade

Todos os deveres de virtude são concebidos como originários da liberdade interna, a legislação que se aplica prioritariamente a si. Como, então, falar em deveres de virtude para com os outros? Kant alerta para o erro que pode ocorrer, por conta da anfibia dos conceitos morais de reflexão, que levariam a “considerar o dever do homem para consigo mesmo como um dever para com outrem” (MS, 442). Ou seja, por exemplo, não poderíamos falar de mentira na esfera da doutrina do direito, sem considerar que ela ocorre antes internamente.

Isso posto, o primeiro compromisso do ser racional é com a própria consciência. O que não significa que não existam deveres para com os outros, mesmo que a doutrina da virtude diga a respeito prioritariamente das intenções. Assim, a mentira pode ser interna, mas também externa, e ela não precisa ser prejudicial para ser condenável, pois, nesse caso, seria uma violação exclusivamente do direito para com os outros.

Ao exemplificar o dever perfeito para com os outros, na *Fundamentação*, Kant traz o caso de uma pessoa que faz uma promessa sabendo que não irá cumpri-la: no caso a promessa de pegar dinheiro emprestado já com a intenção de não pagar (FMC, BA 54). Na *Metafísica dos Costumes* Kant usa outro exemplo: se um guarda aparecer na porta da casa à procura de um senhor, e este ordenar para o criado que negue a presença dele na casa e, em seguida, fugindo este senhor, pratique um delito, pergunta Kant: quem seria “responsável por todas as consequências que daí possam decorrer?” (MS, 431). Para Kant, a culpa, no âmbito do direito recai sobre o servo que escondeu o patrão, quando deveria tê-lo entregado ao guarda.

Mas, também é culpado o criado pela sua própria consciência moral.⁵⁴ Dessa forma sentencia: “A mentira é a recusa e, por assim dizer, a **aniquilação de sua dignidade humana**” (MS, 429, grifo nosso). Para Kant há uma estreita ligação entre *dizer a verdade*, as *consequências* e a *responsabilidade* pelas ações.

⁵⁴ A consciência moral é a consciência de uma corte de justiça interna ao homem. (MS, 438)

Entretanto, a rígida posição kantiana de dizer a verdade, em quaisquer circunstâncias, foi alvo de diversas críticas.

Nesse sentido, o filósofo francês Benjamin Constant, defendeu a tese de que dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem direito à verdade, o qual mereceu uma resposta de Kant, em um artigo intitulado *Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor a Humanidade*⁵⁵ (1797). Nessa defesa de sua filosofia moral, Kant sustenta que não é possível mentir nem mesmo de forma bem-intencionada, como, por exemplo, para evitar o homicídio do senhor da casa, assim argumenta Kant:

Se, por exemplo, *mediante uma mentira*, a alguém ainda agora mesmo tomado de fúria assassina, o impediste de agir, **és responsável**, do ponto de vista jurídico, de todas as consequências que daí possam surgir. Mas se te ativeres fortemente à verdade, a justiça pública nada em contrário pode contra ti, por mais imprevistas que sejam as consequências. É, pois, possível que, após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, **esta se tenha ido embora sem ser notada**, furtando-se assim ao golpe do assassino e que, portanto, o crime não tenha ocorrido; mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído (embora sem teu conhecimento) e, em seguida, o assassino a encontrasse a fugir e levasse a cabo a sua acção, poderias com razão ser acusado como autor da sua morte, pois se tivesses dito a verdade, tal como bem a conhecias, talvez o assassino, ao procurar em casa o seu inimigo, fosse preso pelos vizinhos que acorreram, e ter-se-ia impedido o crime (KANT, 1997, p. 5, grifo nosso).

A argumentação kantiana baseada na premissa de que, após responder a verdade ao assassino sobre onde estava o seu alvo, pode ser que “esta se tenha ido embora sem ser notada” é uma das mais controversas (para não dizer fracas) defesas de Kant. Ora, a premissa inicial era o fato de se saber que a pessoa estava em casa, assim, Kant usa de uma falácia, alterando a premissa ao invés de defender o seu argumento de que não se pode mentir de forma bem-intencionada para salvar alguém.

Da mesma forma, a ideia de que só serei responsável pelas consequências se mentir, mas não se falar a verdade, parece também absurda – a responsabilidade alcança as duas situações. Entretanto, há que se ter em conta que aqui Constant defendia um direito de mentir àqueles que não tem direito à verdade, como se isto pudesse ser aceito como base *legal* da sociedade. Daí a defesa intransigente de Kant, porquanto, não se pode colocar o direito de mentir

⁵⁵ „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“ (KANT, 1997, p. 5n)

como base *jurídica* dos contratos, pois tornaria impossível se estabelecer a própria sociedade (HÖFFE, 2005).

O verdadeiro dilema moral que aqui se impõe é o fato de se colocar de frente dois deveres: o dever perfeito para consigo mesmo (não mentir) e o dever perfeito para com os outros (derivado do amor ao próximo: não aceitar passivamente o homicídio do senhor da casa). As consequências morais serão em maior ou menor grau de responsabilidade de ambos, independente de dizer a verdade ou mentir.

Uma solução desse dilema, sem transgredir nenhum dos dois princípios, seria dizer a verdade e não permitir a entrada do assassino na residência. Provavelmente essa decisão temerária traria algum risco para o servo, porém, seria uma atitude mais digna do que simplesmente deixar ocorrer o homicídio; entretanto, enfrentar as consequências para conter uma injusta ameaça, como essa, exige coragem.⁵⁶ Ora, ao evocar a coragem militar para enfrentar o duelo, conforme vimos na seção anterior – por mais irrazoável e bárbaro que seja a situação de um duelo – ele representa exatamente o enfrentamento de uma injusta ameaça.

A mesma analogia do duelo se pode observar no caso do servo que não quer transgredir os deveres perfeitos para consigo e para com os outros, a *bravura* necessária nesse caso é semelhante àquela exigida na ética militar: é preciso coragem moral de dizer a verdade e, também, coragem física para se opor ao assassino no seu intuito homicida.

Podemos traçar alguns paralelos dessa noção com a ética militar. Por exemplo, a primeira transgressão prevista no anexo I, do Regulamento Disciplinar do Exército é “1. Faltar à verdade ou omitir deliberadamente informações que possam conduzir à apuração de uma transgressão disciplinar” (BRASIL, 2002), bem como, o primeiro preceito da ética militar, no seu inciso I, do art. 28 que determina: “I – amar a verdade e a responsabilidade como fundamento de dignidade pessoal” (BRASIL, 1980). Destaca-se que, dessa forma, para o legislador, a dignidade pessoal do militar é baseada em dois deveres: amar a verdade e a responsabilidade, subjaz, também na esfera militar, uma intrínseca relação entre a verdade e a responsabilidade.

⁵⁶ Pode-se aproximar a ideia de coragem à noção kantiana de bravura (*fortitudo*): “faculdade e propósito refletido de opor resistência a um adversário forte, porém injusto” (MS, 380).

Nota-se que aqui trata-se exclusivamente da responsabilização *moral* pelas consequências da ação, e sua relação direta com a dignidade pessoal – ou seja, há um paralelo com a argumentação kantiana, porém, nem sempre o militar é *legalmente* responsável pelas consequências de sua ação. Há uma responsabilização externa e uma responsabilização interna, como Ser moral (*homo noumenon*), legislador interno de suas ações, possuidor de consciência moral, o chefe militar será sempre eticamente responsabilizado, independente do julgamento na esfera legal, pois, segundo Kant, “a ética não deduz nenhuma autorização a partir da ausência de danos” (MS, 429).

Por exemplo, no contexto da guerra, ao planejar um bombardeio em uma área urbana, o chefe militar pode até não ser legalmente penalizado pela morte de civis, mas não pode delegar o dever moral de assumir os óbices de uma má decisão e, portanto, deverá fazer de tudo ao seu alcance para evitar a morte de não-combatentes. O dilema do chefe militar reside em desbaratar uma ameaça injusta a que estão expostos seus soldados, sua Pátria e ele mesmo, e, por outro lado, não mentir para si, utilizar todos os meios disponíveis para proteger civis inocentes dos ataques, pois se utilizar meios antiéticos, inevitavelmente a consciência moral o acusará (ainda que não seja responsabilizado civilmente).

No meio militar, as responsabilidades são maiores quanto mais alto o posto e maior o alcance de seu comando. É nesse sentido que Walzer (2003) declara “ser oficial não é nada semelhante a ser soldado” (WALZER, 2003, p. 538). Se, por um lado, o posto é algo disputado no meio militar, com ele vem as responsabilidades. O soldado pode disparar o canhão, mas a responsabilidade pelas consequências é do comando. Não há motivos para não cobrar com rigor os deveres dos que estão em postos mais elevados, pois eles têm o dever de fazer vigorar as convenções de guerra. Portanto, segundo Walzer (2003):

[Os oficiais] Sempre devem ter como meta a vitória e cuidar das necessidades de seus próprios soldados. Mas tem ao mesmo tempo um dever mais alto: “O soldado, seja ele amigo ou inimigo”, escreveu Douglas MacArthur, quando confirmou a sentença de morte do general Yamashita⁵⁷, “é responsável pela proteção dos fracos e desarmados. Essa é a própria essência e razão de sua existência... [uma] confiança sagrada.” Exatamente porque, de arma em punho, com a artilharia e aviões de bombardeio à disposição, ele representa uma ameaça para os fracos e desarmados, é que **ele precisa tomar medidas para protegê-los** (WALZER, 2003 p. 539, grifo nosso).

⁵⁷ Comandante japonês nas Batalhas das Filipinas na segunda guerra mundial.

Mesmo na guerra, os objetivos devem ser claros, os meios devem ser proporcionais à ameaça e as intenções devem ser pautadas na ética. E é naquele que se dignificou o posto de comandante que se encontra a responsabilidade moral das ações na guerra. O comandante deve ser claro, evidenciar a sua intenção nas ordens para influenciar os subordinados no cumprimento do dever, sem negligenciar a *quaestio moralis*. Dessa forma, a dignidade pessoal (não prescindir da verdade e da responsabilidade) do comandante se evidencia desde as máximas de suas intenções até na responsabilidade moral para assumir as consequências de sua ação.

Nota-se que a responsabilização moral é inevitável, mesmo que o comandante que praticou uma ação condenável não seja alcançado por uma sanção legal, ou seja, pela *quaestio iuris*. Durante a Segunda Guerra Mundial diversas cidades foram impiedosamente bombardeadas, de ambos os lados do conflito. O bombardeio da cidade de Londres e outros centros industriais ingleses – alvos da *Luftwaffe*⁵⁸ – foram considerados crimes de guerra, pelo qual o seu comandante, Hermann Göring, foi considerado culpado e condenado à morte no Tribunal de Nuremberg.

Todavia, do lado alemão, diversos centros urbanos foram dizimados, mesmo quando a guerra na Europa já estava no seu ocaso, e essas cidades poderiam ter sido preservadas. Entre essas cidades, podemos citar Dresden, Hamburgo e Königsberg, cidade natal de Kant, que foram bombardeadas pelo Comando de Bombardeiros da *Royal Air Force* (RAF), comandados pelo então Marechal-do-ar Arthur Harris.

Note-se que não há como justificar o uso de meios desproporcionais, como é o caso do bombardeio desnecessário e cruel de Dresden, em fevereiro de 1945. Usar o bombardeio de terror como arma de guerra é uma atividade criminosa, Churchill sabia disso desde o início, e não foi sem ressalvas que autorizou o uso de bombardeiros contra alvos civis (JORDAN e WIEST, 2008, p. 43). Além do mais, era mentira sustentar que Hitler ainda tinha, àquela altura da Guerra, condições de levantar-se e realizar uma contraofensiva (em abril o Exército Vermelho já estaria

⁵⁸ Força Aérea do *Reich* na segunda guerra mundial.

nas portas de Berlim), assim como sugerir que o bombardeio de Dresden era “estratégico”, pois, a cidade poderia apresentar uma séria resistência⁵⁹.

Pior ainda se quisesse amparar o ataque como uma vingança⁶⁰ aos bombardeios de Londres em 1940 e em 1941. Nesse sentido, um almirante britânico na Segunda Guerra Mundial protestou contra o bombardeio de cidades alemãs:

"Nossa nação é irremediavelmente desprovida de espírito militar se imagina que [podemos] ganhar uma guerra bombardeando mulheres e crianças alemãs em vez de derrotar seu exército e sua marinha."
(HAMILTON *apud* WALZER, 2003, p. 336).

Mesmo que o comandante dos bombardeiros não tenha sido acusado de crime de guerra e não tenha havido uma sanção penal, essa tática cruel, típica do terrorismo, não foi referendada pela opinião pública britânica e as ações do Comando de Bombardeiros acabaram sendo desprezadas – o que refletiu inclusive nos seus comandados. Segundo Walzer (2003), embora o fato de terem morrido mais de oito mil pilotos de bombardeiros, número superior aos pilotos de caça, na Abadia de Westminster⁶¹ estão gravados em uma placa de homenagem apenas os nomes dos pilotos do Comando de Caça da RAF (WALZER, 2003, p. 552).

Portanto infere-se que, para Kant, a verdade é imprescindível para a dignidade humana, e que essa noção kantiana é recepcionada pela ética militar, uma vez que o militar não pode prescindir da verdade e da responsabilidade como fundamento da própria dignidade pessoal.

3.5.4 Deveres imperfeitos para com os outros – Ruanda e Bósnia

Como será possível um dever imperfeito, enquanto dever positivo, *dever ser*, para com os outros? Para tratar dessa classe de deveres é importante abordar a

⁵⁹ Por ocasião do bombardeamento de Dresden, em fevereiro de 1945, os soldados russos já estavam acerca de 80 Km da cidade. (JORDAN e WIEST, 2008, p. 48)

⁶⁰ Vingança: “propor-se como fim prejudicar os outros, mesmo sem proveito próprio” (MS, 460)

⁶¹ Na Abadia de Westminster há uma capela dedicada à *Royal Air Force*.

interpretação kantiana de amor ao próximo. Nesse sentido, convém ressaltar inicialmente que a expressão “amar ao próximo”, é retirado dos Evangelhos:

Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças, e de todo o teu entendimento, e **ao teu próximo** como a ti mesmo. (ALMEIDA, Lc 10:27, grifo nosso)

Segundo Kant, amar a Deus como inclinação é impossível, pois Deus não é um objeto dos sentidos (CRPr, 148). Por outro lado, não há empecilho em amar aos demais seres humanos, contudo, não há como simplesmente amar alguém por causa de uma ordem externa, sem que a pessoa, por si mesma, não aspire este fim. Assim, amar a Deus, significa “praticar **de bom grado** seus mandamentos; amar ao próximo significa praticar **de bom grado** todos os deveres para com ele” (*id.* grifo do autor). Destaca-se que amar ao próximo não significa fazer todas as suas vontades, tampouco fazer apenas o que eu acho que deva ser bom para ele, mas praticar de bom grado todos os deveres para com ele.

O que o preceito moral do Evangelho indica é a condição de possibilidade para que possamos auferir santidade à disposição moral em amar o próximo. O que, segundo Kant, permanece para nós como um arquétipo, um ideal de santidade inatingível, e isso por conta de nossa condição humana, que deve vencer os obstáculos dos apetites e inclinações, para poder realizar nossos deveres em favor do próximo, ainda que não seja de forma espontânea, mas por auto coerção (CRPr, 149).

Infere-se que esse dever de amor ao próximo é de natureza imperfeita, definido positivamente, e um *dever ser*, um objetivo constante que, por conta de nossa natureza sensível, a todo momento deve fundar a disposição de suas máximas sobre um dever moral, que não ocorre como submissão automática, mas sobre uma reverência, “que exige o cumprimento da lei mesmo que ele não ocorra de bom grado” (CRPr, 150).

Esse amor universal aos homens, pode ser entendido como a *benevolência*, o que Höffe (2005) sintetizou como a proibição da indiferença com a necessidade alheia, ou, na sua forma positiva, “é a satisfação na felicidade (bem-estar) do outro” (MS, 452). Segundo Kant esse amor universal para com os homens, apesar da grande *extensão* (todos os homens), possui uma baixa *gradação*. Por outro lado, a fórmula diz “ame ao próximo”, ou seja, se alguém me é mais próximo do que outro “estou obrigado a uma maior benevolência perante um do que perante outro”

(MS, 451), e, considerando a distância, não estou mais perto de ninguém do que de mim mesmo. Portanto, é uma contradição dizer que devo amar a todos os homens como a mim mesmo, se todos amassem a todos da mesma maneira seria o mesmo que dizer que ninguém ama a ninguém, deve haver um critério que faça uma distinção de *grau*. Assim, não é uma contradição dizer que deseja bem a todos, mas que no agir prático, há uma variação de *grau* de acordo com a proximidade, no qual o mais próximo sou eu mesmo. Na *Fundamentação* encontramos um exemplo negativo desse dever:

Uma quarta pessoa ainda, que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ela poderia auxiliar), pensa: Que é que isso me importa? (FMC, BA 56).

Uma pessoa nessa situação pode considerar que não é sua responsabilidade estender a mão àqueles necessitados, considerando que essa é a vontade dos céus, ou que o fato de não contribuir para a situação em que o indivíduo se encontra, bastaria como justificativa moral. Importante notar que, apesar de Kant especificar qual a origem das dificuldades, no caso a financeira, pode-se ampliar esse entendimento para outras adversidades como patologias, fome, perigos das mais diversas ordens. Em todos esses casos é um dever de beneficência para com os outros ajudá-los nas suas necessidades, em vistas à sua felicidade, naquilo que está ao alcance de nossas mãos.

Obviamente o assistencialismo não é a finalidade da profissão militar, tampouco é a guerra como um fim em si mesmo. E aqui não há contradição nenhuma em dizer que a finalidade da profissão militar seja a paz, mas é pouco provável e pouco produtivo para o sucesso na guerra que queiramos soldados convertidos a uma doutrina de não-violência. O que não significa que não se deva lutar por essa paz, pois, segundo Walzer (2003):

O mundo da guerra não é um lugar plenamente compreensível, muito menos satisfatório em termos morais. Dele não se pode, entretanto, escapar, **se não houver uma ordem universal em que a existência de nações e povos possa ser ameaçada**. São inúmeras as razões para trabalhar por uma ordem dessas. **A dificuldade é que às vezes não temos escolha a não ser lutar por ela** (WALZER, 2003, p. 557, grifo nosso).

Se devemos lutar por uma paz como um dever imperfeito para com os outros, o militar deve internalizar o sentido de se respeitar a dignidade da pessoa humana, conforme exige o inciso III, do art. 28, do Estatuto dos Militares. Ora, o princípio não tem como objeto a dignidade apenas dos nacionais, mas a de todos

os seres humanos, independente de nacionalidade. Esta simples conclusão foi importante para mudar o alcance das Operações de Paz das Nações Unidas (ONU), não sem antes pelo menos dois massacres exporem a impotência do modelo de *peacekeeping*: o massacre de Srebrenica (1995) e o genocídio de Ruanda (1994).

O antigo alcance de atuação das tropas da ONU estava baseado em três pilares: o consentimento das partes envolvidas, a imparcialidade da intervenção e o não-emprego da força (exceto em autodefesa ou em defesa do mandato). Salienta-se que, nesses moldes, o Brasil participou de três missões de Paz: em Suez (UNEF, a partir de 1956), Angola (UNAVEM, a partir de 1988) e Moçambique (UNOMOZ, a partir de 1992).

Porém, um evento terrorista ocorrido em Ruanda pôs em xeque o modelo adotado pela ONU até então. Em 6 de abril de 1994, foi derrubado o avião em que estavam os presidentes de Ruanda, Juvenal Habyarimana, e do Burundi, Cyprien Ntaryamira, ambos da etnia hutu. Extremistas hutus acusaram membros rivais, da etnia tutsi, como responsáveis pela morte dos dois líderes. A desculpa foi usada para iniciar uma onda de assassinatos sem precedentes, um genocídio que matou mais de oitocentas mil pessoas da etnia tutsi, em cerca de cem dias de terror.

Tropas da ONU, oriundas principalmente da Bélgica, estacionadas em Ruanda, foram acusadas de omissão de socorro, em um flagrante desrespeito à dignidade da pessoa humana. Cerca de 1500 soldados foram retirados do país logo no início da chacina. O mandato realmente escusava-os de intervir nos confrontos locais, mas como se omitir moralmente, ante à barbárie?

No ano seguinte, em evento similar, tropas da ONU, oriundas da Holanda, estacionadas em Srebrenica, na Bósnia, foram procuradas no seu quartel-general por civis bósnios, de origem muçulmana, que fugiam das tropas sérvias que haviam invadido a cidade, e estavam promovendo uma chacina com os cidadãos daquela etnia. Após dois dias, e sem receberem o reforço solicitado à ONU, os civis foram entregues às forças do general *Ratko Mladić*, que executaram todos. No Genocídio da Bósnia morreram pelo menos 8372 pessoas (MOJZES, 2015, p. 178).

Em ambos os casos, por mais que as tropas estivessem limitadas em suas ações, por determinação do mandato da ONU, como a última proteção dos civis, era um dever dos militares para com os próximos resistirem aos anseios homicidas.

O risco, apesar de evidente, como já dissemos, é inerente à profissão militar, mas, nas palavras do Gen MacArthur, “a proteção dos fracos e desarmados é a própria razão e essência da profissão militar” (MacArthur *apud* Walzer, 2003, p. 539, adaptado).

Os pedidos de desculpas oficiais do governo belga, pela inação das tropas frente à barbárie de Ruanda, são parte de um esforço em reconhecer a falha moral das tropas em agirem em favor da população tutsi⁶². No caso do genocídio bósnio, o general *Mladić* foi condenado a prisão perpétua, mas, ainda assim parece uma medida tímida, frente a inércia e tibieza da tropa da ONU que permitiu a morte dos civis. Em termos éticos, para o soldado que incorpora a natureza de seu trabalho, expor-se a um grande risco de vida não representa uma condenação à morte (como no suicídio), pelo contrário, lutar – pelos motivos certos – redime.

Mais à frente trataremos das consequências desses dois eventos para a comunidade internacional, particularmente quando tratarmos da responsabilização moral e a obrigação de ajudar os outros na proposta cosmopolita kantiana. Destaca-se que, nas últimas decisões da ONU, estão incorporados pontos dessa filosofia moral, o dever imperfeito para com os outros e a assistência aos fracos e desarmados perante uma eminente ameaça. A seguir, veremos os fundamentos da moral em Kant e abordaremos como essa moral pode aproximar-se da ética militar.

⁶² Alguns atos de heroísmo se observaram diante das ações em Ruanda, como o caso de 10 soldados belgas que faziam a proteção do primeiro-ministro ruandês, Agathe Uwilingiyimana, e que foram mortos após combaterem por mais de três horas, sem receber apoio dos demais. (FOLHA DE LONDRINA, 2000)

4. O PROBLEMA DA GUERRA EM UMA PERSPECTIVA KANTIANA

No estudo de relações internacionais, ao tratar do problema da guerra⁶³, tradicionalmente inclui-se a filosofia kantiana como literatura básica. Dentre outros escritos, destaca-se uma obra fundamental sobre o tema da guerra, “*À Paz Perpétua – um projeto filosófico*”, de 1795. Podemos ver a importância de sua filosofia desde a aplicação na esfera individual, até na responsabilização coletiva na violação dos direitos humanos e no emprego de tropas nas operações de paz.

Neste capítulo procuraremos, sob o olhar das Relações Internacionais, abordar a perspectiva kantiana sobre problema da guerra. Esse capítulo tem como base principal a sua filosofia moral e a obra *À Paz Perpétua – um projeto filosófico* (1795), escrita quando Kant já havia alcançado a idade de 71 anos, e tida por muitos como uma das principais teorias pacifistas do mundo moderno.

Para alcançar o objetivo proposto esse trabalho vai seguir o seguinte roteiro: (I) A noção de guerra e paz; (II) Hipóteses de guerra na filosofia kantiana; (III) Responsabilização moral em uma proposta cosmopolita, e; (IV) Abordaremos as relações entre o agir moral e a liberdade. A seguir veremos a noção de guerra e paz que será tratada nesse capítulo.

4.1.1 Guerra e Paz

O sentido da palavra “paz” – vista em Kant como a antítese da guerra – pode remeter a diversas definições teológicas, psicológicas, ético-jurídicas, entre outras. Neste trabalho, porém, exclui-se a definição de paz que leva ao conceito de “paz interna” e permanece aquela que vincula com a relação entre nações se refere a uma “paz externa”.

Essa noção é importante, pois, tradicionalmente quando se fala em paz entre nações está-se referindo à não-guerra. Pode-se dizer que, nesse contexto, a

⁶³ Guerra aqui é tratado em sentido estrito, aquele relativo à guerra entre nações. Um sentido lato poderia abranger a luta revolucionária, insurrecional, guerrilhas ou diversas formas de guerra civil – mas não é esse o caso.

definição de paz é negativa, como ausência da guerra, enquanto a guerra é definida positivamente⁶⁴, com suas características bem definidas (BOBBIO, 2003). No tradicional conceito hobbesiano, o estado de natureza dos homens fora da sociedade civil é um simples estado de guerra:

(...) não haverá como negar que o estado natural dos homens, antes de ingressarem na vida social, não passava de guerra, e esta não ser uma guerra qualquer, mas uma guerra de todos contra todos. Pois o que é a guerra, senão aquele tempo em que a vontade de contestar o outro pela força está plenamente declarada, seja por palavras, seja por atos? O tempo restante é denominado paz (HOBBS, 2002, p. 33).

Ao contrário de Hobbes, para Montesquieu (2000), nesse estado de natureza dos homens, a paz seria a primeira lei natural, e “O desejo que Hobbes atribui em primeiro lugar aos homens de subjugarem-se uns aos outros não é razoável” (MONTESQUIEU, 2000, p. 14). Mas, segundo o barão francês, esse estado natural de paz é produto de um sentimento de fraqueza que os homens possuem ao ver o outro como igual em força; porém, com o surgimento da sociedade, a “igualdade que existia entre eles finda, e o estado de guerra começa” (*id.*, p.15). Importante frisar que Kant discorda da asserção de que, para os homens em estado de natureza, a paz seria a primeira lei natural, para Kant, o estado de natureza “é antes um estado de guerra” (KANT, 2008, p. 10).

Segundo Montesquieu (2000), “A vida dos Estados é como a dos homens”. Assim, o direito de defesa natural⁶⁵ para conservação da vida deve ser respeitado de forma análoga nos dois casos. Entre os cidadãos, porém, existe a possibilidade de levar suas questões ao tribunal, por isso o uso do direito de defesa natural é algo momentâneo. Entre os Estados nacionais, porém, isso não é possível, segundo Montesquieu:

(...) entre as sociedades, o direito à defesa natural leva às vezes à necessidade de atacar, quando um povo percebe que uma paz mais prolongada colocaria outro Estado em condições de destruí-lo e que o ataque é, neste momento, o único meio de impedir esta destruição. (MONTESQUIEU, 2000, p. 149-150)

Nesse último ponto Kant, mais uma vez, discorda de Montesquieu e parte do princípio de que não se pode proceder de forma hostil com ninguém, exceto quando o outro já o tiver lesado de fato. Em Kant, o homem no estado de natureza

⁶⁴ Segundo a clássica definição de Cícero *apud* Grotius, a guerra é “um debate que se resolve pela força (GROTIUS, 2004, p. 71)”.

⁶⁵ O direito de defesa natural guarda similitude com o atual direito de legítima defesa.

está constantemente ameaçado, por conta da ausência de leis (*statu iniusto*). Ninguém, porém, deve ser forçado a sair do estado de natureza para entrar num estado social, mesmo que isso o deixe à margem da sociedade. Por outro lado, em sociedade, os homens devem estar sob o jugo da lei, “Todos os homens que entre si podem exercer influências recíprocas devem pertencer a alguma constituição civil (KANT, 2008, p. 11n)”.

No quesito da fundamentação jurídica, Kant concorda com duas constituições propostas por Montesquieu: o direito político, “uma constituição segundo o direito político (*Staatsbürgerrecht*) dos homens num povo (*ius civitatis*)” e, o direito das gentes (*Völkerrecht*), um direito “dos Estados nas suas relações recíprocas (*ius gentium*)”⁶⁶ (*id.*). Porém, Kant inova com a proposta de um direito cosmopolita (*Weltbürgerrecht*):

enquanto importa considerar os homens e os Estados, na sua relação externa de influência recíproca, **como cidadãos de um estado universal da humanidade** (*ius cosmopolitanum*). Esta divisão não é arbitrária, mas necessária em relação à ideia da paz perpétua. Pois, se um destes Estados numa relação de influência física com os outros estivesse em estado da natureza, isso implicaria o estado de guerra, de que é justamente nosso propósito libertar-se. (KANT, 2008, p. 11n, grifo nosso)

Assim, pelo que se depura dessas passagens, no tocante a paz e a guerra, podemos considerar que, para Kant, o estado de paz é a ausência de guerra. Esse estado de guerra pode ser evitado por meio da constituição civil, para os homens e, pela constituição de um estado cosmopolita, para as nações.

Bobbio (2003), numa proposta mais atual, discorda dessa definição de paz como ausência da guerra. A proposta do filósofo italiano é que a paz seja “definida positivamente como arranjo permanente, onde, até agora, só existiu a paz entendida negativamente, como ausência de guerra” (BOBBIO, 2003, p. 142). Dessa forma, a proposta de pacifismo em Bobbio se afasta da kantiana.

Para Bobbio a proposta kantiana é uma proposta de “pacifismo democrático” e a sua obra “*À Paz Perpétua*” é um projeto explicitamente confederativo. Destaca-se que essa forma de pacifismo indicou a senda trilhada pelas nações na instauração da Sociedade das Nações de 1919 e, posteriormente, na criação da

⁶⁶ Nas palavras de Montesquieu: o direito político se refere a “leis na relação entre aqueles que governam e aqueles que são governados”; e, o direito das gentes, considerando a existência de diferentes povos, seriam “leis na relação que estes povos possuem entre si” (MONTESQUIEU, 2000, p. 15).

Organização das Nações Unidas (ONU), em 1945. Veremos a seguir as hipóteses de guerra na filosofia kantiana.

4.2 Hipóteses de guerra na filosofia kantiana

Para Kant, assim como vimos em Montesquieu, há uma relação direta entre o que ocorre no estado de natureza do ser humano, com o ambiente exterior nas relações internacionais. Assim, da mesma forma que o estado de natureza do ser humano é um estado de luta de todos contra todos, nas relações internacionais se verifica a mesma situação entre as nações. “(...) pelo *tratado de paz* se põe fim a uma guerra determinada, mas não ao estado de guerra (KANT, 2008, p. 17, grifo do autor)”.

Para dirimir essa situação, Kant advoga que deve haver uma legislação que sirva como uma constituição, semelhante à constituição civil, na qual o homem sai do estado de natureza e passa a ser cidadão. Sem essa legislação voluntariamente aceita pelos Estados não há que se falar em direito internacional.

A guerra, em Kant, não pode ser vista como um recurso jurídico, não é um debate resolvido pela força – como vimos em Grotius – é o fim da racionalidade, onde quem vence é o mais forte, não quem tem razão. O espírito da guerra não pode ser a conquista – como queria Montesquieu: “Do direito da guerra deriva o de conquista; logo, deve ser seu espírito (MONTESQUIEU, 2000, p. 150).” – Em Kant a guerra não é um fim em si mesmo, é o “meio necessário e lamentável no estado de natureza para afirmar pela força o seu direito (KANT, 2008, p. 8)”, logo deve visar a paz e o estabelecimento da razão, o mais rápido possível.

No 3º artigo preliminar para a paz perpétua, o mais evocado pelos pacifistas, diz que: “Os exércitos permanentes (*miles perpetuus*) devem, com o tempo, de todo desaparecer” (KANT, 2008, p. 6). Kant, porém, com relação à legítima defesa, parece concordar com Montesquieu, abrindo uma possibilidade para uma hipótese de uso da força militar:

Algo de todo diverso é defender-se a si e defender a Pátria dos ataques do exterior com o exercício militar voluntário dos cidadãos empreendido de forma periódica (*id.*, grifo nosso).

Observa-se que, nesse caso, Kant evoca uma obrigação coletiva: a defesa do Estado. Mesmo considerando a hipótese de um exercício voluntário e periódico, parece que há aqui um cenário em que a guerra possa ser justificável em Kant: a defesa da Pátria. Nesse sentido, o Marechal Manoel Luís Osorio, comandante-em-chefe do Exército Imperial Brasileiro, às vésperas da Batalha do Passo da Pátria, fez constar na ordem do dia de 15 de abril de 1866: *“Soldados! É fácil a missão de comandar homens livres, basta mostrar-lhes o caminho do dever.”*. Homens livres são aqueles que consideram um dever defender a Pátria, livremente, sem coação externa.

Quanto a esse aspecto é importante contextualizar o paradigma em que Kant e Osorio estavam inseridos. Os exércitos eram equipados com armamentos rústicos, onde uma rápida mobilização poderia causar o efeito de massa dissuasório necessário para que um Estado atacado desbaratasse um invasor. Atualmente, com a evolução tecnológica dos armamentos de destruição em massa, obviamente, sem uma preparação mínima, que um apenas um exército permanente pode proporcionar, não é possível defender a Pátria contando apenas com uma rápida mobilização de voluntários.

Considerando esse aparte, quando o preço a pagar são as nossas vidas, a obrigação individual de ajudar os outros, que os imperativos categóricos proclamam, parece esmaecer. Uma solução para isso pode ser o serviço militar obrigatório. Mas, nesse caso, por definição, a proposta do consentimento não se aplica. Além disso, segundo Kant:

(...) pôr-se a soldo para matar ou ser morto parece implicar um uso dos homens como simples máquinas e instrumentos na mão de outrem (do Estado), uso que não se pode harmonizar bem com o direito da humanidade na nossa própria pessoa (KANT, 2008, p. 6).

Talvez, para resolver esse paradoxo diante de uma ameaça injusta, quando há necessidade de intervenção militar, seja necessário inverter a ordem da proposta kantiana. Ao invés de chegar na obrigação coletiva, baseando-a na obrigação individual, poderia ser mais proveitoso concentrarmos primeiro no fato de que um grupo forte e coeso tem uma maior capacidade de debelar uma injusta ameaça, do que um indivíduo isolado – independente do quanto disposto esse indivíduo estivesse em arriscar a sua vida.

Essa lógica parece que também pode ser aplicada em uma proposta cosmopolita. Um Estado que estivesse em uma situação de perigo, ameaçado

injustamente por outro, e não possuísse condições de prover a segurança de seus cidadãos, poderia solicitar a ajuda à comunidade internacional, e esta, teria o dever de apoiar. Nesse sentido, porém, Gross (2014), traz uma importante questão: Que custo uma nação poderosa consideraria razoável e como distribuiria o encargo entre seus cidadãos, quando considera uma intervenção?

Numa confederação de Estados, à semelhança de como ocorre os homens individualmente, a capacidade de ajudar o outro é sempre avaliada. Aqui há uma relação de dever e poder que vale a pena ser observada. Se uma criança está se afogando em um lago e nós temos a capacidade de salvá-la, então isso parece que passa a ser uma obrigação moral – mesmo havendo risco de vida. Porém, se houver um bombeiro salva-vidas próximo, essa obrigação passa a ser dele. Observa-se que, nesse caso, há uma intrínseca relação entre poder e dever, necessariamente ligada à capacidade de ajudar.

No caso da ajuda humanitária sempre há custos, e logo se estabelece um cálculo puramente utilitarista. Mesmo uma nação poderosa irá avaliar qual o custo uma intervenção externa pode resultar. Assim, se partirmos de uma concepção individualista de obrigações, onde a ajuda humanitária dependesse do consentimento de todos os membros do Estado, que direta ou indiretamente arcariam com os custos da intervenção, ela poderia nunca se realizar.

Para resolver esse dilema Gross (2014) propõe fundamentar a obrigação individual em obrigações coletivas. “A ideia parece simples: Se vamos satisfazer nossa obrigação coletiva de ajudar os outros, **devo** fazer a minha parte (GROSS, 2014, p. 263, grifo nosso)”. A diferença quanto à proposta kantiana, que parece menos frutífera nesse caso, é a de que, em Kant, a obrigação coletiva deriva das obrigações individuais, assim, “Se eu tenho uma obrigação individual de ajudar os outros, **podemos** todos fazer a nossa parte (*id.*, grifo nosso).”

Consideremos o exemplo de Auschwitz, se uma nação tivesse condições de realizar uma operação aérea para destruir a linha férrea que conduzia para o campo de extermínio, com poucas baixas, mas salvando muitas vidas, o dever parece que se torna tanto uma obrigação individual dos pilotos, como coletiva dessa nação. Mesmo considerando o risco e a possibilidade de que haja baixas, parece razoável que, para ajudar os que estão em apuros, seja imposta a missão, independente da completa aquiescência dos envolvidos.

Nesse sentido, aqui observamos emergir o tema da justificação pública. Não basta o líder nacional estar convicto da necessidade de agir, é necessário que haja um trabalho de convencimento político. A justificação, porém, não é imediata, uma operação de ajuda humanitária, guiada por princípios éticos, pode ser justificável e necessária e, mesmo assim, não ser realizada pelo elevado custo ou pelos riscos inerentes à operação. Por exemplo, para fins de planejamento, segundo Gross (2014): “Diminuir o risco em torno de 50%, por exemplo, demanda o dobro de soldados no terreno e turnos de permanência reduzido metade (GROSS, 2014, p. 270)”.

Essa situação pode ser um grande obstáculo para uma ajuda humanitária, se a única opção disponível for um exército de voluntários, como queria Kant. Em uma situação de ameaça aos interesses nacionais, se os recursos a que dispõem os líderes políticos e militares forem escassos, estes não têm a obrigação de reduzir o risco que correm os soldados, e o preço aos que forem ao combate pode ser muito alto. Uma vez que as mortes e sofrimentos causados são contornáveis, devemos ampliar o escopo dos argumentos em torno da ética militar, segundo Gross: “O imperativo de reduzir riscos amplia a ideia da necessidade na **ética militar** (*id.*, grifo nosso)”.

Considerando a ética kantiana, pode-se inferir que, as hipóteses de emprego de uma força militar estariam restritas às operações de autodefesa territorial. Porém, na ocorrência de um grave atentado aos direitos humanos, as nações mais poderosas têm a obrigação moral de intervir. Os custos e riscos de uma operação militar podem ser distribuídos de forma razoável entre membros do organismo internacional. A aprovação individual é importante, mas a opinião pública coletiva é decisiva. Veremos, a seguir, o caso das operações de paz da ONU e as possibilidades de responsabilização moral, considerando a proposta cosmopolita de Kant.

4.3 Responsabilização moral em uma proposta cosmopolita

Em 2020 se completaram trinta anos do fim da Guerra Fria, um processo histórico que afetou as relações internacionais como são hoje concebidas. A

derrocada do bloco socialista, ocorrido no final da década de 1980 e início da década de 1990, pôs fim a mais de quatro décadas de contendas. Com a implosão da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, vieram a extinção do Pacto de Varsóvia e a reunificação da Alemanha.

Pensadores se questionavam se este poderia representar o fim da história.⁶⁷ A pacífica transição de governos autocráticos para democracias liberais seria o então o epílogo dessa fase da história? As nações estariam subordinadas a uma confederação internacional? E seria, por fim, estabelecido o respeito mútuo entre os Estados Nacionais, como uma atualização à Paz Westfaliana?

Com um rápido olhar na história, pode-se constatar que diversos obstáculos se impuseram, de forma que esse processo passou longe de ser linear e suave. Nesse sentido, Held (1995) destaca três pontos de tensão que surgiram na nova ordem mundial: 1) as questões domésticas; 2) as relações internacionais; e, 3) o dilema institucional.

Com relação ao primeiro ponto, Held (1995) destaca que no início da década de 90 em várias comunidades, de diversos países, milhões de pessoas puderam finalmente desfrutar da experiência democrática. O que, paradoxalmente, fez ressurgir antigas tensões étnicas que estavam abafadas durante a Guerra Fria. Algumas dessas tensões fizeram eclodir a Guerra Civil Iugoslava e guerras civis em partes da África subsaariana, como o que resultou no genocídio em Ruanda.

Além disso, no segundo ponto de tensão destacado por Held (1995), com o fim da Guerra Fria as relações internacionais não seguiram também um caminho pacífico. Segundo Held: “Quando colapsou a antiga e estabelecida hierarquia dos Estados, perigosos vazios de poder se abriram na administração dos assuntos internacionais (HELD, 1995, p. 417, tradução nossa⁶⁸)”. Dessa forma, com o esgotamento do bloco rival, sem o aval internacional, os Estados Unidos interviram militarmente no Panamá. Da mesma forma, sem os freios do *ancien régime*, em

⁶⁷ Refere-se ao clássico *The End of History and the Last Man*, de Francis Fukuyama, publicado em 1992. Nesta obra, Fukuyama recorre à interpretação hegeliana feita por Alexandre Kojève, para defender a tese de que a humanidade chegou ao ponto final de sua evolução ideológica, com o triunfo da democracia liberal sobre o fascismo e sobre o comunismo.

⁶⁸ “*When the old, explicitly established hierarchy of states collapsed, dangerous power voids opened in the management of international affairs.*”

1990, o Iraque se viu autorizado a invadir o Kuwait, o que foi o gérmen da Primeira Guerra do Golfo.

Por fim, o dilema institucional, parece ser um ponto ainda em discussão. E nesse ponto, ganham relevância as questões: Quanto um Estado-nação está disposto a arriscar e se sacrificar por uma causa justa? Quanto um Estado está disposto a renunciar de sua soberania em nome de uma comunidade internacional?

Nesse sentido, por ocasião da Batalha de Mogadíscio, em 1993, o governo americano foi duramente criticado por retirar suas tropas nos primeiros revezes ocorridos na região. A percepção de que os capacetes azuis não fariam nada contra os algozes do povo tutsi pode ter sido um dos fatores que desencadearam, mais tarde, a violenta chacina em Ruanda. A responsabilização moral de quem deve agir em casos de grave atentado aos direitos humanos recai justamente em quem pode agir.

Considerando as relações internacionais como um estado de natureza, um estado de luta de todos contra todos, é razoável a criação de um sistema legal para que se saia desse estado. Nos últimos anos, para dirimir as violações aos direitos humanos, as operações de paz da ONU possam a ter maior proeminência no cenário internacional.

Considerando as dificuldades vividas nos anos 90 e o fracasso do modelo de *peacekeeping* até então implementado, surgem as operações de paz chamadas “*peace enforcement*” ou imposição da paz. Com essas operações o uso da força deixou de ser limitado à autodefesa, por outro lado, a proteção de civis e do mandato se fortaleceram, em detrimento da soberania estatal. Destaca-se que, nesse tipo de operação, foi enquadrada a missão para estabilização do Haiti, MINUSTAH, liderada pelo Brasil de 2004 a 2017.

Com o aumento da importância dos direitos humanos no contexto internacional, levando em conta o dilema institucional e sob a premissa do dever de interceder, novas propostas surgiram. Segundo Kenkel (2013), Organismos Não-Governamentais (ONGs), lideradas pelos Médicos Sem Fronteiras, baseadas em um “*droit d’ingerence*”, produziram uma nova concepção de “intervenção humanitária”. Nesse sentido, a ONU cria o conceito de responsabilidade de

proteger (R2P)⁶⁹, alterando mais uma vez o alcance das operações de paz, para as denominadas “*peacebuilding*” ou construção da paz.

Esse novo tipo de operação visa a implementação e reorganização de mecanismos estatais, mesmo em países com governança limitada, proporcionando a almejada proteção de civis prevista na R2P. Vale destacar que a MINUSTAH utilizou alguns mandatos enquadrados nesse tipo de operação.

Finalmente, recentemente pode-se observar o surgimento de uma nova geração de operações de paz denominadas operações híbridas (Kenkel, 2013). Nesse sentido, no contexto da Missão das Nações Unidas na República Democrática do Congo (MONUSCO), a ONU criou a sua primeira Brigada de Intervenção. Essa Brigada trabalha em estreita ligação com organizações regionais, em apoio a operações de segurança e combate, desdobrando tropas e policiais sob comando misto, com mandatos distintos.

Dessa forma, as operações de paz estão assumindo cada vez mais um papel central na segurança internacional. O seu alcance e emprego derivam de uma noção de responsabilidade humanitária compartilhada. Essas missões, quando falham em sua proposta de prover a segurança, muitas vezes são alvo de críticas, porém, em tantas outras ocasiões preveniram conflitos e desastres humanitários em um trabalho silente, que resplandece o valor da proposta cosmopolita.

4.4 O agir moral e a liberdade de ação em um contexto de beligerância

“...os soldados afirmam sua liberdade com maior clareza quando obedecem à lei moral”

Michael Walzer

⁶⁹ R2P: Estados soberanos têm a responsabilidade de proteger seus próprios cidadãos de catástrofes evitáveis – assassinato em massa, estupro, fome – mas quando eles não querem ou não podem fazer isso, essa responsabilidade deve ser assumida pela comunidade mais ampla dos estados (ICISS, 2001, p. VIII, tradução nossa). Destaca-se a noção incorporada de obrigação coletiva, salientada por Gross.

A guerra é um estado de exceção, o que não significa que não haja limites. Esses limites, como vimos anteriormente, são tanto morais como legais. O problema é que o embrutecimento natural da luta suaviza metaforicamente ações que seriam crimes em tempos de paz. Dessa forma, eufemismos como “pressão física moderada” e “morte seletiva” são frequentemente usados para descrever torturas e assassinatos. Da mesma forma, na guerra urbana, a disposição de não-combatentes em meio aos conflitos, e a dificuldade em distinguir os potenciais alvos de civis, parece justificar o bombardeio a “alvos civis associados”.

Em muitos países o serviço militar não é voluntário e, de fato, ninguém deve ser moralmente impelido a lutar em uma guerra,⁷⁰ mesmo que evitá-la não seja uma opção. Por outro lado, segundo a visão kantiana, é moralmente justificável entrar em um conflito para defender sua nação contra um inimigo injusto. O dilema se impõe justamente nesse ponto, em que procuramos deslindar as ações moralmente execráveis, das que são necessárias em um conflito – não raro as ações militares estão se equilibrando na linha limítrofe desse conceito.

Além disso, o conjunto das ações potencialmente abomináveis parece se dilatar e diminuir em cada tipo de conflito. Assim, é importante que as normas da guerra ditem as condutas e as regras para o engajamento de alvos durante as ações militares. As questões legais, entretanto, não dissolvem a responsabilização moral, mesmo no estado de exceção que representa a guerra.

Militares devem ser preparados para atuar justamente na excepcionalidade que representa a guerra, obedecendo as ordens de seus superiores hierárquicos, o que não significa que não terão uma responsabilidade solidária nas ações que, direta ou indiretamente colaboraram para acontecer. Assim sendo, não podem se escusar de obstar quando uma ordem se mostra flagrantemente ilegal ou imoral.

⁷⁰ No Brasil, apesar do serviço militar obrigatório, é constitucionalmente garantido ao objeto de consciência a licença do serviço militar em decorrência de crença religiosa e de convicção filosófica ou política, de acordo como o §1º, do art. 143, da Constituição Federal, *in verbis*: “§ 1º Às Forças Armadas compete, na forma da lei, atribuir serviço alternativo aos que, em tempo de paz, após alistados, alegarem imperativo de consciência, entendendo-se como tal o decorrente de crença religiosa e de convicção filosófica ou política, para se eximirem de atividades de caráter essencialmente militar.”

A dificuldade da ação militar se reveste ainda de maior complexidade ética quando, mesmo bem ordenados e treinados, os subordinados agem de forma a exceder a força necessária. Dessa forma, faz-se necessária a instrução de uma ética militar que contemple a conscientização desde o menor escalão até o mais alto nível da capacitação militar. De pouco adianta o planejamento minucioso se a tropa se comportar fora dos padrões morais mínimos aceitáveis, é mais fácil a tropa que age com violência aleatória ser vista como terrorista do que como libertadora.

Considerando uma percepção kantiana, os fins da ação não podem estar desgarrados das motivações, e sem isso não é possível conquistar mentes e corações. Com os motivos corretos, e os propósitos alinhados com a lei moral, a aceitação da ação da tropa torna-se mais factível, tanto no âmbito da tropa como no desafio de se alcançar a justificação pública e legal.

4.4.1 O Resgate de crianças no Haiti

Em 2008, logo após o desabamento de um prédio de cinco andares, o caos imperava em parte da cidade de Porto Príncipe, no Haiti. Naquela ocasião, uma equipe de saúde da MINUSTAH⁷¹, comandada pela Capitã Médica Carla, recebeu ordens expressas para apoiar o resgate de crianças que se encontravam em meio aos escombros da escola que funcionava no local.

Ao chegar ao local do sinistro, a Capitã Carla percebeu alguns aspectos que iriam influenciar a sua decisão: com a chegada da tropa era grande a expectativa das pessoas que se aglomeravam em torno da área atingida; ouviam-se gritos de crianças que pediam socorro do interior das ruínas; aparentemente os escombros poderiam desabar a qualquer momento, sepultando todos que estivessem lá dentro; os militares não tinham os equipamentos ideais para o resgate, e; a comunicação com o escalão superior havia sido perdida.

⁷¹ MINUSTAH - Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti. Criada em 2004, pela resolução 1542 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, durou até 2017 e visava restaurar a ordem no Haiti, após um período de insurgência e a deposição do presidente Jean-Bertrand Aristide.

Havia a possibilidade de a Capitão Carla aguardar uma equipe especializada para resgatar os sobreviventes – assim ela evitaria riscos para a sua tropa e teria as condições ideais para o atendimento médico –, mas, nesse caso, devido à demora do socorro, as crianças poderiam morrer soterradas. Importante ressaltar que ela não estava sofrendo nenhum tipo de coação externa para decidir qual linha de ação tomar.

Levando em consideração um cálculo utilitarista, seria presumível que a Capitão Carla decidisse por essa linha de ação, pois assim, evitaria a dor e não colocaria a sua tropa em risco. Nesse caso, porém, a sua bússola moral não apontava para esse princípio utilitarista.

Outra linha de ação, kantiana, seria considerar o dever da beneficência,⁷² enquanto um dever de amor ao próximo, uma exigência prática em relação aos necessitados, para qualquer um que possua os meios para tanto (MS, 452). Mas havia ainda o risco de vida, um risco que ela sabia que estava exposta desde o dia que adentrou nos portões da caserna e que naquele momento se mostrava evidente. Além disso, a Capitão Carla não podia determinar que os seus subordinados arriscassem a vida para além do que a missão determinava. Então essa linha de ação seria um exemplo seguro de ação por puro dever?

Certamente Kant responderia com ceticismo a esta questão: “não podem apresentar nenhuns (*sic*) exemplos seguros da intenção de agir por puro dever” (FMC, BA 25). Mas, ao menos, podemos afastar que o resgate, devido aos riscos, seria feito por puro egoísmo ou motivado por um cálculo utilitarista. O que podemos imaginar nessa situação é que qualquer um que passava e ouvia o pedido de socorro das crianças era impactado por um sentimento especial que é para Kant, em geral um dever, o sentimento que Kant classifica como simpatia ou sentimento participante:

Tomar parte na alegria e **tomar parte no sofrimento** (*sympathia moralis*) são, com efeito, sentimentos sensíveis (a serem, por isso chamados de estéticos) de prazer ou desprazer pelo estado de satisfação ou dor de outros (simpatia, sentimento [*Empfindung*] participante) **para os quais já a natureza dispôs nos homens a receptividade** (MS, 456, grifo nosso).

⁷² Beneficência – máxima de propor-se como fim a satisfação no bem-estar do outro. (MS, 452)

Para Kant, sentimento é a “capacidade de sentir prazer ou desprazer em uma representação” (MS, 211), é, portanto, parte constituinte do sujeito, não do objeto, o que equivale dizer que atua na esfera subjetiva. Percebe-se que um sentimento enquanto mera capacidade de sentir prazer ou desprazer em uma representação, não pode, por si só, gerar uma obrigação. A simples *receptividade* deste sentimento Kant chama *compaixão* e ela, por si mesma, não é uma virtude. Na medida que se expressa a benevolência relativo a alguém indigno, essa seria uma forma ofensiva de benevolência, chamada *comiseração* (MS, 457).

Dessa forma, a *compaixão* não é considerada um sentimento livre. Como tal, não gera uma obrigação, é a mera receptividade de um sentimento comum de satisfação ou dor (*humanitas aesthetica*) (MS, 456). Agir *por compaixão* é diferente de agir *por dever*. Por outro lado, Kant chama o sentimento que se caracteriza por não ser tão somente uma vontade de comunicar os sentimentos, mas também a faculdade ou capacidade de agir (*humanitas practica*) de “sentimento participante” (*comunnio sentiendi liberalis*). Este sentimento livre se funda na razão prática (*id.*). Sentimentos fundados na razão prática geram uma obrigação, um dever. Logo, o sentimento participante é um dever.

Importante frisar que o dever “deve ser a necessidade prática-incondicionada da acção (*sic*); tem de valer, portanto, para todos os seres racionais” (FMC, BA 59). Assim, não se refere à situação em particular, mas a toda situação que apresente a necessitação de cumprimento da lei moral. Observa-se que o dever, encarado como um sentimento, tem aqui um sentido especial, e é um sentimento moral. Assim, mesmo na esfera subjetiva, é um dever humanístico ajudar o próximo ou salvar alguém, segundo Kant (2013):

(...) **utilizar tais sentimentos como meio para a promoção da benevolência ativa e racional é ainda um dever especial**, mesmo que apenas condicionado, que leva o nome de **humanidade** [*Menschlichkeit*] (*humanitas*), pois aqui o homem não é considerado meramente como ser racional, mas também como animal dotado de razão (MS, 456, grifo nosso).

Importante frisar que a Capitão Carla, caso decidisse não agir, poderia justificar que não era essa a sua missão, ou que não tinha condições ideais para salvar as crianças, ou ainda, que o risco de vida que ela e seus soldados correriam não compensava a tentativa de salvamento. Mas, se considerasse o sentimento do dever (aqui em dupla acepção, na Ética Militar e na deontologia kantiana), como

consequência de um sentimento participante, que não pode prescindir da noção de humanidade [*Menschlichkeit*], deveria agir *por dever*.

Ressalta-se que o ponto central aqui não é determinar se a Capitão Carla agiu *por dever* ou por inclinação, o que, na prática, não é possível, antes, pode-se apenas determinar quais seriam as condições de possibilidade da moralidade em cada linha de ação.

Assim, considerando a esfera subjetiva, não é possível, para além da especulação, afiançar qual sentimento ou intenção dominava a Capitão Carla para decidir se se arriscava no resgate das crianças, por um sentimento de dever humanitário para com o próximo, ou se somente aguardaria uma equipe especializada no resgate. Ou ainda, se agiria apenas com a intenção de dar visibilidade à missão da ONU, ou se tão somente desejava receber uma condecoração honorífica. Entretanto, o fato é que, enquanto militar mais antiga no local, era conferida a ela a condição de exercer o comando⁷³ sobre os seus subordinados e a condição de decidir qual linha de ação tomar.

Apesar dos riscos evidentes do envolvimento direto na tentativa de resgate, a Capitão Carla, juntamente com seus comandados, decidiu entrar nos escombros e resgatar o máximo de crianças possível, agindo *conforme o dever*. A ação reverberou na população do país, aumentando o prestígio da Força de Paz e o esforço da militar foi reconhecida pelo Exército e pelas Nações Unidas, conforme o relato:

Em 7 de novembro de 2008, o desabamento do prédio de cinco andares da Escola Evangélica La Promesse, no bairro de Pétion-Ville, periferia da capital do Haiti, Porto Príncipe, levou à morte quase uma centena de crianças que estavam em horário de aula. Uma equipe de nove militares brasileiros de saúde da MINUSTAH - Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti, naquele país, decidiu desafiar os riscos à vida para tentar resgatar os pequenos que estavam sob os escombros. Quatro foram salvos em ato de heroísmo, exaltado pelos familiares, em gratidão, e testemunhas daquela tragédia. Na linha de frente desse episódio estavam a então Capitão Médica Carla e o Cabo Enfermeiro Ricardo, ambos das fileiras do Exército e que, depois, receberam condecorações militares e, também homenagem especial da ONU (CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO PARANÁ, 2020).

⁷³ Segundo o Estatuto dos Militares no Art. 34: “Comando é a soma de autoridade, deveres e responsabilidades de que o militar é investido legalmente quando conduz homens ou dirige uma organização militar. O comando é vinculado ao grau hierárquico e constitui uma prerrogativa pessoal, em cujo exercício o militar se define e se caracteriza como chefe.”

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um exército nacional não pode prescindir de uma Ética Militar. A institucionalização desse fundamento talvez seja um dos principais diferenciadores da Força Armada profissional para uma milícia armada. Dessa forma, enquanto instituição de Estado possuidora do monopólio legal da violência, deve estabelecer a profissionalização de sua atividade (a institucionalidade social das forças armadas), e promover o profissionalismo de seus quadros, no sentido da capacitação técnica e institucionalidade da subordinação política.

No Brasil a circunscrição da Ética Militar extrapola o âmbito das três forças armadas: exército, marinha e aeronáutica. Dessa forma, forças policiais militares estaduais e distrital, bem como os corpos de bombeiros militares, enquanto forças auxiliares e reserva do exército,⁷⁴ também são alcançadas pela necessidade da reflexão acerca da Ética Militar, consubstanciada pelos Estatutos dos Militares Estaduais.

Atualmente, com as demandas de uma sociedade democrática e em um ambiente cada vez mais informatizado, é fundamental a percepção desses fundamentos em todos os níveis da hierarquia militar. Nesse sentido, não basta que o alto escalão organize e faça um planejamento minucioso de uma operação, se um soldado, durante a execução de sua tarefa em um ambiente urbano, exceder em suas atribuições no trato com a população civil. A falha moral em uma situação dessas, pode significar a derrocada de toda a operação.

As ações na ponta da linha da operação, direta ou indiretamente, são de responsabilidade dos oficiais e sargentos da respectiva Força – e não deve ser diferente. Para isso são preparados, para isso são treinados, uma vez que no Estado moderno o monopólio da violência legítima, isto é, o emprego da coerção, é função de exclusiva competência de certos agentes do Estado e, para isso, recebem autoridade de exercer a violência no seio da sociedade e não podem se

⁷⁴ De acordo com o §6º, do art. 144, da Carta Magna, *ipsis litteris*: “§ 6º As polícias militares e os corpos de bombeiros militares, **forças auxiliares e reserva do Exército** subordinam-se, juntamente com as polícias civis e as polícias penais estaduais e distrital, aos Governadores dos Estados, do Distrito Federal e dos Territórios.” (grifo nosso)

escusar diante de uma falha moral, ainda que de forma indireta. Portanto, é necessária a efetivação de um estudo em torno da ética militar nos diversos cursos de formação, com reciclagem periódica e, na medida em que os militares galgam novos postos e ascendem na carreira militar, com novas abordagens.

Os preceitos éticos são o cerne da formação militar. Preceitos sem os quais não se sustenta a corporação, muito menos a sociedade os pode confiar o monopólio da violência. Logo, tanto nos estabelecimentos de ensino militar, como em todas as oportunidades em que for conveniente essa abordagem, as Forças Armadas devem transmitir e retomar esses preceitos fundamentais, pois, destes, nenhuma ação militar pode dispensar.

Considerar meios e fins na ação militar, em uma concepção kantiana, não bastam para verificar a integridade moral, as máximas precisam ser computadas nessa equação. Nesse sentido, o preparo e emprego de uma Força Armada ou auxiliar, devem ser guiados pela intenção, desde o momento da sua criação, sem nunca perder o foco do porquê mantê-la.

Uma Força militar pode ser dispendiosa para a nação, mas não há Força mais cara do que aquela que não cumpre a missão quando acionada, torna-se, pois, inútil o que, não raro, cobra a derrota em vidas humanas. É necessário, portanto, um estudo judicioso de seus investimentos e um estado de constante prontidão, para fazer frente às adversidades e ameaças à soberania nacional.

Dessa noção decorrem o próprio sentido de cumprimento de missão de uma Força Armada. Uma deturpação desse conceito seria identificar o objetivo dessa Força Armada como a aniquilação total de um outro povo (como a SS nazista), pois o genocídio não pode ser uma regra universalizável. Tampouco o mandato policial deva incluir a submissão da população a uma lei que não esteja lastreada na lei moral.

Salienta-se que essa lei moral, que nos é dada pela razão prática, separada dos interesses e inclinações particulares, é o fundamento da ação por dever. Imbuídos dessa noção de dever moral é que podemos conferir aos militares autonomia moral para, durante um conflito, realizar a ação violenta. Dessa forma, nesta concepção devem se basear as ações para garantia da soberania nacional, dos poderes constitucionais, da lei e da ordem.

Considerando uma perspectiva kantiana, a salvaguarda dos interesses nacionais não pode destoar dos imperativos categóricos. Assim, esses interesses devem ser regras universalizáveis, que considerem a humanidade como um fim em si mesma, conferindo autonomia moral para os agentes que defendem esses interesses. Ao obedecerem a leis objetivas da moral, pode-se inferir que esses interesses remontam a própria noção de Boa Vontade em Kant, como volição das máximas corretas de ação. A compreensão desses princípios alcança tanto Forças Armadas como as Forças Policiais e Corpos de Bombeiro.

À título de conclusão, este trabalho se propôs a responder quais os fundamentos do agir ético em Kant que podem valer-se como fundamentos para a Ética Militar no Brasil, o qual, de forma sintética, podemos elencar três principais:

I – A Boa Vontade, como intenção compatível com o dever moral;

II – A autonomia moral, como a independência para agir por conta própria, tomando iniciativas compatíveis com o dever moral;

III – A ação por dever, que consiste em cumprir suas obrigações de forma desinteressada, sem segundas intenções.

Infere-se que a aplicação desses fundamentos é factível à Ética Militar no Brasil. Para que nossa sociedade prospere, superando seus desafios e mitigando as ameaças de forma efetiva, o braço armado da população deve compreender que a extensão de suas atribuições profissionais está circunscrita por deveres morais e legais. É indispensável a compreensão e discussão desses fundamentos éticos, além de um estudo crítico das situações que envolvem a ética militar, disso pode depender nosso futuro em sociedade.

6. BIBLIOGRAFIA

AL JAZEERA. Top US General Milley calls Afghanistan a 'strategic failure'. **Al Jazeera and News Agency**, 2021. Disponível em: <<https://www.aljazeera.com/news/2021/9/28/us-military-officials-to-testify-on-afghanistan-withdrawal>>. Acesso em: 30 setembro 2021.

ALMEIDA, J. F. D. **Bíblia N.T. Evangelho segundo São Lucas**. 9ª. ed. Santo André: Geográfica, 2007.

ARENDDT, H. **Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**: tradução e notas de Luciano Ferreira de Souza. 1ª reimpressão 2017. ed. São Paulo: Martin Claret, v. 53, 2015.

AZAMI, D. Recebidos como heróis, afegãos libertados de Guantánamo tentam retomar suas vidas. **BBC News**, 2014. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2014/02/140225_vida_apos_guantanamo_pai>. Acesso em: 21 julho 2021.

BENTHAM, J. **Uma introdução aos Princípios da Moral e da Legislação: Os Pensadores**, Tradução de Luiz João Baraúna. 1ª. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BOBBIO, N. **O Problema da Guerra e as Vias da Paz**. São Paulo: UNESP, 2003.

BRASIL. **Decreto nº 57.654, de 20 de janeiro de 1966. Regulamenta a Lei do Serviço Militar**. Brasília: Diário Oficial da União, 1966.

BRASIL. **Código Penal Militar**. Brasília: Casa Civil, 1969.

BRASIL. **Lei nº 6.880, de 9 dezembro de 1980 e suas posteriores alterações. Estatuto dos Militares**. Brasília: Diário Oficial da União, 1980.

BRASIL. **Regulamento de Continências, Honras, Sinais de Respeito e Cerimonial Militar das Forças Armadas**. Brasília: Diário Oficial da União, 1983.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. **Manual do Instrutor, T 21-250**. 3ª. ed. Brasília: Estado-Maior do Exército, 1997.

BRASIL. **Decreto nº 4.346, de 26 de agosto de 2002. Aprova o Regulamento Disciplinar do Exército.** Brasília: Diário Oficial da União, 2002.

BRASIL. **Vade-Mécum de Cerimonial Militar do Exército, Valores, Deveres e Ética Militares:** Portaria nº 156, de 23 de abril de 2002, do Comandante do Exército. 1ª. ed. Brasília: Secretaria-Geral do Exército, 2002.

BRASIL. **Doutrina Militar de Defesa, MD51-M-04.** Brasília: Ministério da Defesa, 2007.

BRASIL. **Normas para Desenvolvimento e Avaliação dos Conteúdos Atitudinais (NDACA).** Brasília: Departamento de Educação e Cultura do Exército, 2018.

CAMÕES, L. D. **Os Lusíadas.** São Paulo: Nova Cultural, 2002.

CHETWODE, P. Address by Field Marshal Sir Philip Chetwode to the first term Gentleman Cadets of the first course at the Indian Military Academy. **Scholar Warrior**, Nova Dehli, 10 Dezembro 1932. 172-175. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20170612062509/http://www.claws.in/images/journals_doc/SW%20J.172-175.pdf>. Acesso em: 21 agosto 2021.

CLAUSEWITZ, C. V. **Da Guerra:** tradução Luiz Carlos Nascimento e Silva do Valle. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

COMITÊ INTERNACIONAL DA CRUZ VERMELHA. **Convenção de Genebra de 1949.** Genebra: [s.n.], 1992.

CONSELHO REGIONAL DE MEDICINA DO PARANÁ. A médica paranaense que pode se transformar na primeira mulher General do Exército. **Site do Conselho Regional de Medicina do Paraná**, 2020. Disponível em: <<https://www.crmpr.org.br/A-medica-paranaense-que-pode-se-transformar-na-primeira-mulher-General-do-Exercito-11-53585.shtml>>. Acesso em: 10 junho 2021.

DEKENS, O. **Compreender Kant:** tradução Paula Silva. São Paulo: Loyola, 2008.

DORATIOTO, F. **Maldita Guerra:** Nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FOLHA DE LONDRINA. Bélgica pede desculpas pela inação mundial no genocídio de Ruanda. **Folha de Londrina**, 2000. Disponível em:

<<https://www.folhadelondrina.com.br/geral/belgica-pede-desculpas-pela-inacao-mundial-no-genocidio-de-ruanda-279649.html>>. Acesso em: 07 Julho 2021.

GAÚCHA ZH. O Corpo de Bombeiros não deixa ninguém para trás. **Site da Gaúcha ZH**, 2021. Disponível em: <<https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2021/07/o-corpo-de-bombeiros-nao-deixa-ninguem-para-tras-diz-responsavel-por-buscas-no-predio-da-ssp-ckr6ckuao001j013b0q27lom1.html>>. Acesso em: 16 julho 2021.

GAYMARD, V. Guantánamo 20 anos depois: Ex-presos relatam abusos e torturas do governo dos EUA. **rfi**, 2021. Disponível em: <<https://www.rfi.fr/br/am%C3%A9ricas/20210910-guant%C3%A1namo-20-anos-depois-ex-presos-relata-abusos-e-torturas-do-governo-dos-eua>>. Acesso em: 14 setembro 2021.

GROSS, M. L. **Dilemas morais da guerra moderna**: tradução de Geraldo Alves Portilho Júnior. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2014.

GROTIUS, H. **O Direito da Guerra e da Paz**: tradução de Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004.

HELD, D. www.jstor.org. **Cosmopolitan Democracy and the Global Order**: Reflections on the 200th Anniversary of Kant's "Perpetual Peace.", *Alternatives: Global, Local, Political*, vol. 20, no. 4, 1995, pp. 415–429., out-dec 1995. Disponível em: <www.jstor.org/stable/40644842>. Acesso em: 11 nov 2020.

HOBBS, T. **Do Cidadão**: tradução apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**: tradução de Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUNTINGTON, S. P. **O Soldado e o Estado**: teoria e política das relações entre civis e militares. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2016.

ICISS. **The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty**. International Development Research Centre. Ottawa, p. 108. 2001. (0-88936-960-7).

JORDAN, D.; WIEST, A. **Atlas da II Guerra Mundial**: Volume Único; tradução de Tatiana Napoli. São Paulo: Escala, 2008.

KANT, I. **Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten**. Leipzig: Dürr'schen Buchhandlung, 1906.

KANT, I. **Sobre um Suposto Direito de Mentir**: tradução de Artur Morão. Lisboa: Lusofia, 1997.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática**; tradução Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**: tradução de Paulo Quintela. 1ª. ed. Lisboa: Edições 70, 2007.

KANT, I. **À Paz Perpétua**: Um Projecto Filosófico. Trad: Artur Morão. Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

KANT, I. **Resposta à pergunta**: O que é o Esclarecimento? Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Brasília: Casa das Musas, 2008.

KANT, I. **Metafísica dos Costumes**: tradução [primeira parte] Clélia Aparecida Martins, tradução [segunda parte] Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**: tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4ª. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**: tradução de Inês A. Lohbauer. São Paulo: Martin Claret, 2018.

KENKEL, K. M. Five generations of peace operations: from the "thin blue line" to "painting a country blue". **Rev. bras. polít. int. [online]**, Brasília, v. 56, n. 1, p. 122-143, 2013.

KIRCHHOF, M. M. F. **O Conceito de Boa Vontade na Primeira Seção da Fundamentação da Metafísica dos Costumes de Immanuel Kant**. Pelotas: Revista Enciclopédia de Filosofia da UFPel, v. 1, 2011.

LANDGRAF, S. F. **Princípios Kantianos da Liderança de Osorio, um Tarimbeiro por Excelência**. Rio de Janeiro: Revista Científica da Fundação Osorio, v. 4, nº1, 2019.

LIMA, F. J. G. **A teoria kantiana das relações internacionais**: pressupostos morais, jurídicos e políticos [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015 (atualizado 2019).

MARTINS, A. A. **Canção do Exército**. Brasil: [s.n.].

MCCANN, F. **Soldados da Pátria**: história do exército brasileiro (1889-1937). Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2009.

MCMMASTER, H. R. A Continuidade e a mudança: O conceito operacional do Exército dos EUA e um pensamento claro sobre a guerra do futuro. **Military Review**, Leavenworth, Ks, v. 70, n. 4, p. 29-42, julho-agosto 2015. ISSN 1067-0653.

MOJZES, P. **Balkan Genocides: Holocaust and Ethnic Cleansing in the Twentieth Century**. Maryland, EUA: Rowman & Littlefield Publishers, 2015.

MONTESQUIEU, C. D. S. **O Espírito das Leis**: tradução de Cristina Murachco. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative - A study in Kant's moral philosophy**. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1971.

SANDEL, M. J. **Justiça - O que é fazer a coisa certa?**; Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. 26ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SCAHILL, J. **Blackwater - a Ascensão do Exército do Exército Mercenário Mais Poderoso do Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SOARES, S. A. **Controles e Autonomia: as Forças Armadas e o sistema político brasileiro (1974-1999)**. São Paulo: UNESP, 2006.

TAILLE, Y. D. L. **Moral e Ética: dimensões intelectuais e afetivas**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

THE GUARDIAN. Srebrenica massacre survivors take legal action against Dutch government. **Site do The Guardian**, 2014. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2014/apr/07/srebrenica-massacre-bosnia-and-herzegovina>>. Acesso em: 07 Julho 2021.

TUGENDHAT, E. **Lições Sobre Ética**: tradução de Robson Ramos dos Reis, Aloísio Ruedell, Fernando Pio de Almeida Fleck, Ernildo Stein, Joãozinho Beckenkamp, Marianne Kolb, Mario Fleig. Petrópolis: Vozes, 1997.

UOL. As 6 tentativas de assassinato a Adolf Hitler. **History**, 2015. Disponível em: <<https://history.uol.com.br/historia-geral/6-tentativas-de-assassinato-adolf-hitler>>. Acesso em: 10 agosto 2021.

WALZER, M. **Guerras Justas e Injustas**: tradução Waldéa Barcellos. São Paulo: Martin Fontes, 2003.

WEBER, M. **Ciência Política: duas vocações**. Tradução e notas: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martin Claret, 2015.

WOOD, A. W. **Kant**: tradução de Delamar José Volpato Dutra. São Paulo: Artmed, 2008.

WOOD, A. W. **A Boa Vontade**. Santa Maria: Studia Kantiana, v. 9, 2009.