

RESPOSTA À PERGUNTA: POR QUE DEVEMOS AGIR MORALMENTE?¹

PROF. DR. LUIZ PAULO ROUANET²
(UNICAMP / Brasil)

RESUMO

A questão que se coloca diz respeito ao tema do contratualismo moral. Envolve uma tentativa de resposta à questão sobre os motivos, ou as razões, para uma conduta moral por parte de agentes numa sociedade pós-secular. Numa sociedade que não se pauta quer pela religião como pressuposto comum, quer pelo ideal moderno de uma sociedade secular, a questão sobre os motivos de nossa ação moral adquire novos contornos. Essa resposta tomará como ponto de partida, neste texto, a filosofia moral e política kantiana.

Palavras-chave: Contratualismo. Ação moral. Sociedade pós-secular. Filosofia moral. Filosofia política.

ABSTRACT

The issue concerns the subject of moral contractualism. It tries to answer the question about the motives, or reasons, for a moral behavior of the agents in a post-secular society. In a society which does not adopt as a standard either religion, or the Modernist ideal of a secular society, the question about the motives of our moral behavior receives new meanings. This answer will take as starting point, in this paper, the Kantian moral and political philosophy.

Keywords: Contractualism. Moral action. Post-secular society. Moral Philosophy. Political Philosophy.

*“If a reasonably just Society of Peoples whose members subordinate their power to reasonable aims is not possible, and human beings are largely amoral, if not incurably cynical and self-centered, one might ask, with Kant, whether it is worthwhile for human beings to live on the earth”.*³

1 Introdução

Vale a pena, para iniciar esta exposição, explicar o que vem a ser, ou o que se entende por “contratualismo moral”. Parte-se do pressuposto de que o pacto político pressupõe a adesão moral do conjunto dos cidadãos às leis e instituições básicas da sociedade, naquilo que Rawls chama de “condições de estabilidade”. Em outras palavras, como procuramos mostrar em outra ocasião, o pacto moral antecede e é um pressuposto do pacto político.⁴ É importante ressaltar, porém, que esse pressuposto não implica numa superioridade ontológica da moral sobre a política. Antes, no âmbito da teoria da justiça como equidade, de Rawls, é o contrário que ocorre, no sentido de que as considerações políticas, ou da razão pública, devem prevalecer sobre

considerações morais, de ordem individual. Esta ênfase na anterioridade da moral sobre a política, portanto, tem a intenção apenas de efetuar uma reconstituição genética do contrato político, e ao mesmo tempo mostrar a necessária vinculação de ambas.⁵

Quanto à questão da estabilidade propriamente dita, esta pode ser enunciada da seguinte forma:

(...) o senso de justiça dos cidadãos, dados seus traços de caráter e interesses tais como formados pela vivência sob uma estrutura básica justa, é forte o suficiente para resistir às tendências normais à injustiça. Os cidadãos agem voluntariamente de modo a proporcionar uns aos outros justiça ao longo do tempo. A estabilidade é assegurada por motivação suficiente do tipo apropriado adquirida sob instituições justas.⁶

Há, portanto, uma predisposição moral por parte do indivíduo, que é reforçada pela vivência numa sociedade sob instituições e leis basicamente justas. Assim, a disposição original é reforçada pela justiça das instituições. Mesmo no caso de leis “injustas”, a convicção de que se vive numa sociedade basicamente justa deve ser suficiente para manter a crença nas instituições. Rawls dedica o § 53 de *Uma teoria da justiça* para tratar da questão. Para ele:

A injustiça de uma lei não é, em geral, razão suficiente para não lhe obedecer assim como a validade jurídica da legislação (conforme a define a constituição em vigor) não é razão suficiente para concordarmos com sua manutenção. *Quando a estrutura básica de uma sociedade é razoavelmente justa, conforme a avaliação permitida pelas circunstâncias concretas, devemos reconhecer as leis injustas como obrigatórias, desde que não excedam certos limites de injustiça.*⁷

O pressuposto é claramente kantiano, e não necessita de maior demonstração, sendo ilustrado pelo próprio lema latino: *dura Lex sed Lex*. É o princípio de estabilidade das instituições. Pode-se questionar a justiça de uma lei, mas não se recusar a obedecer-lhe, sob pena de pôr em xeque a própria ideia de obediência às leis em geral. É claro, “desde que não excedam certos limites de injustiça”, limites os quais são questão de bom senso e razoabilidade.

O que nos propomos a tratar aqui é o que obriga um indivíduo, dentro de uma sociedade “razoavelmente justa”, a agir moralmente. Isto implicará discutir, (I) em primeiro lugar, de que concepção moral se parte e, (II) em segundo lugar, dentro dessa concepção, estabelecer o que é agir moralmente e o que é agir de modo amoral ou imoral (destacando que estes últimos termos

não são sinônimos). Por fim, (III) precisaremos expor as razões que justificam o agir moral dentro de sociedades contemporâneas “razoavelmente justas”.

I

Esta talvez seja a questão mais difícil, mas também aquela da qual depende o desenvolvimento de todo o texto que se segue: de que concepção moral partimos, aqui? Claramente, a base é kantiana. Aceitamos os pressupostos básicos da moral kantiana, no sentido de que ela fornece um critério aceitável para a ação moral: universalizar a máxima de nossas ações. Se isto puder ser feito sem cairmos em contradição conosco mesmos, então se trata de um indício de que essa ação é moral, embora não se possa ter certeza disso. Por outro lado, se não pudermos realizar essa operação, então teremos um forte indício de que a ação não é moral.

Como se viu, consideramos o teste moral kantiano como um instrumento valioso para nos ajudar a determinar a moralidade ou imoralidade de nossas ações e, a partir daí, tomarmos a decisão de agir ou não moralmente. Por que ele não é um critério absoluto? Dois exemplos devem bastar para mostrar a impossibilidade de se tomar esse critério como válido em todos os casos. Primeiro exemplo: caso eu deseje matar (ou realmente mate) uma pessoa, mas ao mesmo tempo estiver disposto a aceitar a possibilidade de eu mesmo ser morto (e considerar que isto é aceitável), então não há contradição. Isto pode acontecer se eu for um traficante, ou se for um oficial nazista, por exemplo. Por chocante que possa parecer, isto mostra a fragilidade do princípio de universalização como critério exclusivo, ou absoluto, da moralidade.

Segundo exemplo: o dever de dizer sempre a verdade. Consideremos o caso de um paciente com uma doença terminal. Ele não sabe a gravidade e a extensão de sua doença. Caso seja informado disso, poderá ter sua morte apressada devido à depressão em que entrará ao ser informado disso, diminuindo assim as suas já diminutas chances de sobrevivência. Isto acontece com relativa frequência, o que tem levado alguns hospitais a rever o relacionamento entre médicos e pacientes, sem falar da contratação de diversos profissionais, como psicólogos, fisioterapeutas e outros que ajudarão o paciente, e eventualmente os funcionários do hospital, a lidarem melhor com a situação, humanizando as relações e efetivamente aumentando as chances de sobrevivida.

Além desses exemplos dramáticos, poderíamos aduzir o mero dever de polidez e sociabilidade que, na prática, tornariam inviável uma sociedade na qual todos só dissessem a verdade. Pode-se imaginar todo tipo de situação, de cômicas a dramáticas, que surgiriam caso tal imperativo fosse aplicado a ferro e fogo. No mínimo, poderíamos dizer que o número de divórcios aumentaria drasticamente.

Mas dissemos que nossa base, nosso ponto de partida, é kantiano. Portanto, a moral kantiana continua valendo como critério, desde que não exclusivo e não absoluto. Mas não é suficiente. Por isso, temos de ir além, no sentido da intersubjetividade da teoria da ação comunicativa, de Jürgen Habermas. A moral não é mais definida apenas no plano individual, mas sim no plano coletivo, da prática comunicativa. Lembrando, porém, que se trata de uma situação ideal, não real. Também imaginamos que não possa se aplicar num âmbito muito extenso. A experiência do orçamento participativo⁸ fornece um bom exemplo de como isto poderia funcionar na prática, pois, envolvendo decisões concretas e comunidades realmente existentes, leva em conta os pressupostos da ética discursiva ideal (“A”) e real (“B”), para utilizar a terminologia de K. O. Appel.⁹

Uma possível objeção é que a decisão dependeria, então, dos valores de uma dada comunidade, o que poderia constringer preferências individuais minoritárias, levando a uma versão da “ditadura da maioria”. Nesse caso, os mecanismos de deliberação teriam que introduzir mecanismos, que teriam de ser discutidos, a fim de diminuir esse risco. Ainda assim, uma pressão da coletividade sobre as opções individuais poderia, de maneira não explícita, constringer os membros da minoria, se essa cláusula de respeito pelas preferências da minoria for apenas formal.

Estamos falando, ainda, de moral. É por esse motivo que, não sendo possível preservar os direitos das minorias no que respeita seus valores morais, toda a discussão só pode se dar no plano político, isto é, público, onde se passaria por cima (“overlapping consensus”) das preferências demasiado específicas, ou das visões de mundo abrangentes (“comprehensive”).

Desta forma, os pressupostos morais têm de ser postos entre parênteses, o único campo em que se pode realmente buscar o consenso (ainda assim “overlapping”), é o da política. Isto, porém, precisa ainda ser demonstrado num contexto mais amplo.

II

O que seria, então, em termos gerais, agir moralmente, agir de modo imoral e amoral.¹⁰ *Podemos definir como agir moralmente seguir certos padrões de conduta estabelecidos pela sociedade, internalizados pelo indivíduo e aceitos por este, de forma autônoma.*¹¹

O agir moral compreende, em outros termos, entre outras referências, os três níveis da moralidade segundo Kohlberg: a ação moral sob coerção externa, o nível pré-convencional, sua internalização (nível convencional) e, por fim, a compreensão da regra e sua aceitação (ou não), que constitui o nível pós-convencional ou baseado em princípios.¹²

Assim, a moral, no sentido pleno, compreenderia esses três níveis. Pode-se argumentar que um indivíduo, ou um grupo de indivíduos, que se situe apenas no nível pré-convencional ou mesmo convencional, pode agir *em conformidade* com a moral, mas não de modo moral, ou seja, *por dever*. Na prática, muitos indivíduos realmente não ultrapassam um ou ambos os níveis. Isto não os torna “pessoas morais” inferiores, no que concerne a seus direitos e deveres como cidadãos. Todos são iguais perante a lei. Porém, uma sociedade “esclarecida” seria composta majoritariamente, assim acreditamos, por pessoas que tenham atingido o terceiro nível. Caminhamos para isso.

A partir dessa perspectiva, o que seria agir de maneira imoral? Seria, mesmo tendo consciência do que se espera do ponto de vista moral segundo qualquer um dos três níveis, ainda assim decidir agir contra esse ponto de vista. Nesse sentido, pode-se argumentar que, quanto mais alto o nível de “conhecimento” moral, mais imoral é a ação que vai contra ela. É claro que a moral continua sendo uma decisão de foro interno, e não externo, como o Direito, e portanto, pessoal. Ainda assim, para si mesma, em primeiro lugar, e para os outros, em segundo, a ação é imoral. Para os observadores externos o julgamento de imoralidade vai depender do acesso às motivações da ação, à qual só o próprio indivíduo tem, e até certo ponto, uma vez que ninguém possui consciência plena de suas ações (segundo Freud, a maior parte de nossas ações é provocada por motivações inconscientes).

Quanto à amoralidade, esta consistiria numa ausência de valores morais, dificilmente imaginável numa situação social, mas possível como patologia, por exemplo, em um psicopata ou sociopata, o qual não compreende, ou não se sente constrangido, pelas normas morais. Em certos

casos, é capaz de agir “em conformidade” com essas normas, mas por razões de conveniência ou meramente estratégicas. Por exemplo, o torturador nazista Dr. Mengele, referia-se à conveniência de se tratar com os brasileiros de forma amável, pois assim é mais fácil obter o que se quer deles.¹³ Não queremos dizer, com isso, que a amoralidade seja um atributo exclusivo de psicopatas, mas que ela dificilmente pode ser encontrada, em forma pura, no convívio social. Seria equivalente a afirmar um “grau zero de moralidade”. O mais próximo que temos disso é a afirmação de Descartes de que a indiferença é o grau mais baixo de liberdade: “De modo que essa indiferença que sinto, quando não sou impelido nem para um lado nem para outro pelo peso de qualquer razão, é o grau mais baixo de liberdade”¹⁴

III

Numa sociedade pós-secular, com moralidade pós-convencional, o que justifica o agir moral, ou melhor, que razões temos para agir moralmente na sociedade contemporânea? Essas razões têm que ser, necessariamente, *públicas*. Não podemos mais, em sociedades plurais, esperar que todos concordem sobre os valores morais básicos. Espera-se, apenas, que cumpram a lei. É verdade que, para obedecer às leis, é preciso primeiro estar intimamente convencido da necessidade de fazê-lo. Daí a anterioridade, do ponto de vista genético, da moral sobre a política. Porém, não vivemos mais em sociedades tradicionais, e sim em sociedades pós-seculares.¹⁵ Trata-se, na expressão de John Rawls, do “fato do pluralismo razoável”, ou seja, o fato de que vivemos numa sociedade que é, cada vez mais, de maneira inexorável, plural.¹⁶ Nesse contexto se insere também o chamado “realismo utópico”, o qual consiste em partir de uma visão de mundo realista sobre a política, mas sem abrir mão dos ideais. Assim, ideais “razoáveis”, nessa perspectiva, seriam, segundo Rawls, “liberdade religiosa e liberdade de consciência, liberdade política e liberdades constitucionais, e justiça igual para as mulheres”.¹⁷

O debate travado entre Jürgen Habermas e o então Cardeal Joseph Ratzinger, em 19 de janeiro de 2004, é exemplar da necessidade de se estabelecer um diálogo “polifônico” entre as diversas culturas, e especialmente entre a racionalidade secular do Ocidente e a fé cristã, pois, se por um lado, a fé tem que ser controlada pela razão, por outro, a razão também precisa de limites.¹⁸ Para Habermas, “Evidências de um esgotamento da solidariedade cidadã começam a

aparecer no contexto maior de um dinamismo político descontrolado que envolve a economia e a sociedade mundiais.”¹⁹

Habermas admite que talvez não seja mais possível se ater ao ideal de secularização da Modernidade. Porém, isto não deve significar, a seu ver, o retorno a um modelo tradicional de sociedade, e sim o reconhecimento da necessidade de se instalar um diálogo entre religiosos e não religiosos à luz das exigências do Estado democrático de Direito. Assim:

A expressão “pós-secular” tributa às comunidades religiosas não apenas reconhecimento público pela contribuição funcional que elas prestam à retribuição de motivos e atitudes. Na verdade, reflete-se na consciência pública de uma sociedade pós-secular uma convicção normativa que traz consequências para as relações políticas dos cidadãos não-crentes com os crentes. (...) Entendendo a secularização da sociedade como um processo comum de aprendizagem complementar, ambos os lados estarão em condições de levar a sério em público, por razões cognitivas, as respectivas contribuições para temas controversos.²⁰

Da mesma forma, J. Ratzinger reconhece a necessidade de um controle mútuo da razão e da fé (relação que poderia mimetizar, de certa maneira, mas não de modo completamente justaposto, a relação entre o Direito e a Moral). Se, por um lado, há o perigo do fanatismo inerente a uma visão religiosa arcaizante, por outro, há o perigo de uma racionalidade científica sem medidas, que produz bombas nucleares e outros artefatos potencialmente ou efetivamente perigosos.²¹ Daí concluir: Nesse sentido, eu falaria da necessidade de uma correlacionalidade entre razão e fé, entre razão e religião. Ambas são chamadas a se purificarem e curarem mutuamente, e é necessário que reconheçam o fato de que uma precisa da outra.²²

É preciso reconhecer que a secularização, ainda que incompleta, não foi fonte somente de benefícios para a humanidade – alguns diriam antes o contrário, mas não nos pronunciaremos sobre isto aqui. Sendo assim, é preciso identificar os pontos em que o Projeto Moderno fracassou, não somente para completá-lo, mas talvez, sim, para corrigir os seus rumos, não numa direção reacionária de retorno a valores tradicionais, mas na direção da constituição de uma sociedade pós-secular, pós-metafísica, pós-convencional. Não seria descabido, nesse contexto, falar de uma *Übergesellschaft*, de uma Supersociedade em sentido bem similar ao *Übermensch* de Nietzsche, mas sem as implicações que o termo adquiriu graças à apropriação indevida de sua obra por parte do nazismo.

Em sentido similar, S. P. Rouanet retoma esse Projeto Moderno, a partir da obra de Freud, e chega a uma conclusão similar:

A incorporação ao Iluminismo da perspectiva psicanalítica imuniza contra todos os messianismos e acrescenta um *caveat* ao utopismo da Ilustração. Graças a essa reserva mental, podemos combinar fé e dúvida, a crença na salvação possível com a suspeita de que a redenção não é deste mundo. A razão não pode tudo, mas é o único bem que temos.²³

Ratzinger talvez não concordasse com esta última frase, embora Habermas provavelmente não tivesse nada a lhe objetar. Não poderíamos tampouco, aqui, concluir com uma posição relativista, simplesmente colocando em plano de equivalência razão e fé, após toda a luta da Filosofia para se separar da religião. Assim, para a Filosofia deve prevalecer sim a razão, embora reservando um lugar para a fé, mesmo que não seja a própria, mas a do Outro, por princípio.

2 Conclusão

Não existe outra saída senão o diálogo. Kant utiliza a imagem de duas pessoas brigando dentro de uma loja de louças. A única coisa certa é que, quando terminar a briga, ambos terão que se reunir no café em frente para dividir a conta. Assim, a única solução possível é a conciliação da moral com o Direito. Se, do ponto de vista da gênese, como mostramos, a moral é anterior ao Direito, do ponto de vista hierárquico, o Direito precisa sobrepor-se à moral, embora parta desta para a elaboração das leis. O Direito não pode estar subordinado à moral individual ou coletiva, mas ao mesmo tempo não pode subtrair-se a ela, como supunha o positivismo mais ingênuo. É nesse sentido que cabe falar em procedimentalismo imperfeito. A teoria da justiça como equidade é procedimental, em matéria constitucional, dada a prioridade do Justo sobre o Bem, mas abre-se também a questões de moralidade substantiva. Nas palavras de Rawls:

Procedimentos políticos constitucionais podem de fato ser (...) puramente procedimentais com respeito à legitimidade. Tendo em vista a imperfeição de todos os procedimentos políticos humanos, não pode haver tal procedimento em relação à justiça política e procedimento algum poderia determinar seu conteúdo substantivo. Logo, nós sempre dependemos de nossos julgamentos substantivos de justiça.²⁴

Quanto à questão proposta, com certa imprudência, “Por que devemos agir moralmente?”, podemos responder por meio de um credo idealista. O pressuposto contrário, de que não há regras, de que prevalece a lei do mais forte, dos grupos mais poderosos, é tão ruim que, talvez, não valesse a pena viver. É por acreditarmos que o mundo é composto por pessoas que compartilham valores mínimos, e que acreditam ser possível viver em sociedade por meio de Estados de Direito, que acreditamos também que vale a pena viver.

Campinas, Bosque dos Jequitibás, 3 de outubro de 2010

3 Notas

¹ Texto apresentado no âmbito do GT-Ética, no XIV Encontro Nacional de Programas de Filosofia (ANPOF), em Águas de Lindóia – SP, em 05/10/2010.

² Pesquisador colaborador UNICAMP - GT-Ética. luizrouanet@terra.com.br

³ J. Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999, p. 128.

⁴ Luiz P. Rouanet, “A questão do contratualismo moral em Kant”, apresentado no XII Colóquio Kant da UNICAMP, em julho de 2010, inédito. Para a questão da estabilidade, cf., em particular, *Political liberalism*, pp. 140-144 (Rawls, 1996).

⁵ Essas considerações procuram se antecipar à objeção que poderia ser levantada pela leitura da Segunda Conferência de *Political liberalism (PL)*, em seu § 6: “Full Autonomy: Political not Ethical”, pp. 77-81.

⁶ John Rawls, *PL*, pp. 142-143: “(...) citizen’s sense of justice, given their traits of character and interests as formed by living under a just basic structure, is strong enough to resist the normal tendencies to injustice. Citizens act willingly so as to give one another justice over time. Stability is secured by sufficient motivation of the appropriate kind acquired under just institutions”. (Minha tradução, L.P.R.).

⁷ John Rawls, *Uma teoria da justiça*, trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997, § 53, p. 389; grifos meus.

⁸ Cf., por exemplo, FEDOSI, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

⁹ Cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

¹⁰ É claro que a bibliografia a esse respeito é enorme. Para a preparação deste texto baseei-me, sobretudo, em B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

¹¹ Formulação própria. Embora a referência principal seja Kohlberg, a formulação é original e constitui síntese de leituras e reflexões prévias do autor deste artigo.

¹² *Apud* J. Habermas, *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 152 e ss.

¹³ Ver Folha de São Paulo, 21/11/2004

¹⁴ R. Descartes, *Méditations*, IV, in *Œuvres et Lettres*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pleyade), 1953, p. 305: “De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d’aucune raison, est le plus bas degré de la liberté.”

¹⁵ Cf. J. Habermas; J. Ratzinger, *Dialética da secularização – Sobre razão e religião*. 2ª. ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.

¹⁶ J. Rawls, *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999, p. 11.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 9: “Thus, religious freedom and liberty of conscience, political freedom and constitutional liberties, and equal justice for women are fundamental aspects of sound social policy for a realistic utopia”.

¹⁸ J. Ratzinger, in *Dialética da secularização, op. cit.*, p. 90.

¹⁹ J. Habermas, *ibidem*, p. 41.

²⁰ J. Habermas, *ibidem*, p. 52.

²¹ J. Ratzinger, *op. cit.*, p. 73 e ss.

²² *Idem, ibidem*, p. 83.

²³ S. P. Rouanet, *O mal-estar da Modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 118. Cf. J. Habermas, *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

²⁴ J. Rawls, “Reply to Habermas”, in J. Rawls, *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 429 (minha tradução, L.P.R.).

4 Referências bibliográficas

APEL, K.-O. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

DESCARTES, R. *Œuvres et Lettres*. Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pleyade), 1953.

FEDOSI, Luciano. *Orçamento participativo: reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *O discurso filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS; J. RATZINGER, J. *Dialética da secularização – Sobre razão e religião*. 2ª. ed. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2007.

KANT, I. *Gesammelte Werke*. 12 Bd. Frankfurt: Suhrkamp, 1977 -.

RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971.

Uma teoria da justiça, trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997

Political liberalism. New York: Columbia University Press, 1996.

_____. *The Law of Peoples*. Cambridge, Mass./London: Harvard University Press, 1999.

ROUANET, Luiz P. “A questão do contratualismo moral em Kant”, apresentado no XII Colóquio Kant da UNICAMP, em julho de 2010, inédito.

ROUANET, Sergio P., *O mal-estar da Modernidade*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.