

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE DIREITO

FRANCISCO ANDRÉ DA SILVA REGIS

**A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO DO
DIREITO E DA MORAL EM KANT**

FORTALEZA
2006

FRANCISCO ANDRÉ DA SILVA REGIS

**A LIBERDADE COMO FUNDAMENTO DO DIREITO
E DA MORAL EM KANT**

Monografia submetida à Coordenação de Atividades Complementares e Monografia Jurídica do Curso de Graduação em Direito, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo da Costa

FORTALEZA

2006

À memória de meu pai, pelo seu exemplo e
extremada dedicação.

À minha mãe, pelos seus carões e amor
incondicional.

Ao meu irmão e às minhas irmãs, por
termos aprendido tanto juntos.

Agradecimentos

À Luz Superior, por ter me dado força e por permitir que esta monografia fosse concluída.

Ao Professor Doutor Reginaldo da Costa, pela seriedade de seu trabalho enquanto orientador.

A Talita sem a qual esta monografia e minha vida não teriam sido possíveis.

Ao Centro de Assessoria Jurídica Universitária e seus integrantes, por me fazerem acreditar na justiça.

Aos amigos e amigas por tantos momentos de amadurecimento.

“conhecereis a verdade, e a verdade
vos libertará.”

João 8, 32

Resumo

Trata da idéia de liberdade como princípio fundamentador do direito e da moral no âmbito da filosofia ética e política de Kant. A moral é fundamentada por meio do princípio da autonomia da vontade. O direito é fundamentado pelo princípio da liberdade do arbítrio. Tais princípios são construídos tendo como base as mútuas relações das faculdades do ânimo humano. A autonomia da vontade significa a capacidade que a razão humana tem de pensar a correta ação sem que seja influenciada pelos sentidos. A liberdade do arbítrio significa a capacidade do homem escolher a ação a ser realizada. Para a correta fundamentação do direito é estudado ainda o momento e o modo como surge o Estado na história da espécie humana.

Palavras-chave: Liberdade. Moral. Direito.

Abstract

It deals with the idea of freedom as a principle which is the ground of Law and Moral in the scope of Kant's ethics and politics philosophy. The Moral has its ground found through will's autonomy. The Law has its ground found through the free capability of choice. Such principles are built based on mutual relations of human rational mind. The will's autonomy means the capability that the human reason has to think the right action without the influence of the senses. To achieve the correct Law's ground it is also studied the moment and the way in which State rise in humankind's history.

Keywords: Freedom. Moral. Law.

Sumário

Introdução	02
Capítulo Primeiro - A liberdade na filosofia kantiana do agir	
1. A filosofia crítica de Kant	05
2. A ética de Kant	12
3. Da liberdade em Kant	18
Capítulo Segundo – A liberdade como fundamento da moral	
1. A ação moral	28
2. O princípio da autonomia da vontade	31
Capítulo Terceiro – A liberdade como fundamento do direito	
1. A evolução da espécie humana	43
2. Direito privado	52
3. Direito de cidadania	60
4. Direito das gentes e direito cosmopolítico	67
5. A liberdade do uso da razão	72
Considerações Finais	76
Bibliografia Consultada	81

Introdução

Esta monografia se propõe a expor o papel da liberdade no universo da filosofia prática de Kant. As seguintes perguntas básicas devem ser respondidas: Qual o conceito de liberdade em Kant? Tal conceito fundamenta a moral em Kant? Como? Tal conceito fundamenta o direito em Kant? Como?

Quando começamos a elaborá-la nossa intenção era utilizar apenas duas das principais obras práticas do Filósofo de Königsberg: “A Fundamentação da Metafísica dos Costumes” e a “Doutrina do Direito”. Entretanto, no decorrer do trabalho sentimos a imperiosa necessidade de buscarmos apoio em outras obras além das que já citamos. Tivemos que recorrer a trechos selecionados da “Crítica da Razão Pura” para esclarecermos algumas noções básicas, bem como para melhor entendermos a real dimensão da liberdade em sua filosofia. Seus ensaios políticos “Idéia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita” e “Resposta à Pergunta: que é o Iluminismo?” nos forneceram uma visão geral de sua filosofia do direito. Por último, o prefácio e a introdução da “Crítica da Faculdade do Juízo” nos ajudaram na essencial compreensão das diversas faculdades humanas.

Não escondemos nossas dificuldades em ler e entender com um mínimo de razoabilidade as obras de Kant. Em diversos momentos pensamos em abandonar o projeto. Se insistimos foi porque acreditamos que as recompensas seriam bem maiores que as agruras enfrentadas. Assim está sendo realmente.

Reputamos o trabalho por nós realizado como sendo de extrema importância. Sentimos no meio acadêmico jurídico um quase completo desconhecimento da ética e política kantianas. Kant foi um dos maiores, senão o maior pensador de todos os

tempos. Se não demos nenhuma interpretação nova acerca de seu pensamento, pelo menos acreditamos humildemente termos contribuído para que seu pensamento não se perca em nossa faculdade.

Esta monografia está dividida em três capítulos. O primeiro acerca da filosofia prática de Kant. O segundo acerca da liberdade enquanto fundamento da moral. O terceiro acerca da liberdade enquanto fundamento do direito.

Iniciamos o primeiro capítulo tentando oferecer uma visão geral acerca de toda filosofia de Kant. Nessa parte, veiculamos alguns juízos de valor relacionando fatos da vida do filósofo com características de sua filosofia que não são de nossa autoria e cujos verdadeiros autores não conseguimos identificar após a conclusão do trabalho. Nessa situação estão aqueles parágrafos acerca do caráter pedagógico de Kant e da universalidade de seu pensamento. Logo em seguida buscamos uma visão geral acerca de sua ética e de sua política. Nosso objetivo principal nesses pontos foi apenas repassar ao leitor algumas considerações que reputamos essenciais para uma posterior análise das questões enfrentadas.

No terceiro tópico do primeiro capítulo tratamos da liberdade no âmbito do pensamento kantiano. Não quisemos aí trabalhar a liberdade já em sua relação com o direito e a moral. A pergunta que quisemos responder foi: como Kant trata a liberdade no conjunto de sua filosofia?

No segundo capítulo tratamos da moral tendo como fundamento o princípio da autonomia da vontade. Tentamos primeiramente estabelecer o que podemos ou não chamar de uma ação revestida pelo caráter da moralidade. A seguir buscamos o fundamento dessa ação moral nos mecanismos que determinam o homem à ação.

O terceiro capítulo é o mais extenso de todos. Trabalha a liberdade do arbítrio como fundamento do direito. Tratamos inicialmente da doutrina teleológica da natureza

e do desenvolvimento da coletividade humana desde se estágio inicial até o estágio final ainda não alcançado. Nesse contexto situamos o nascimento estado, momento deveras importante na doutrina kantiana do direito. A seguir fundamentamos cada uma das esferas jurídicas do direito privado e do direito público.

Capítulo Primeiro

A liberdade na filosofia kantiana do agir

1. A filosofia crítica de Kant

A biografia de Kant será o ponto de partida de nossa interpretação de sua filosofia¹. Esperamos com isso ressaltar com maior facilidade algumas características gerais do pensamento kantiano. Na verdade, há um verdadeiro folclore no que diz respeito ao desenrolar da vida do filósofo. É bastante conhecida a lenda de que os habitantes da cidade em que Kant viveu acertavam seus relógios de acordo com a hora em que ele saía para seu infalível passeio. Esse e outros acontecimentos tornaram-se tão ou mais conhecidos que a própria filosofia por ele professada.

Immanuel Kant, também conhecido como demolidor de Königsberg, teve uma infância pobre marcada por duas circunstâncias. A primeira foi uma rígida educação religiosa e moral que muito influenciou a fortaleza da filosofia ética kantiana. A segunda foi uma formação escolar austera e rigorosa, principalmente em gramática e filologia, que o capacitou para uma escalada irresistível em prestígio e importância como professor da universidade de Königsberg.

Durante muitos anos trabalhou como preceptor; e no começo de sua carreira dentro da universidade ministrava grandes cargas horárias semanais de aula. Além de um grande filósofo, ele foi um professor por excelência. Isso talvez sirva para explicar o

¹ Utilizamos como fontes de pesquisa da biografia de Kant a primeira seção do capítulo primeiro da obra de Georges Pascal: “O pensamento de Kant” e um ensaio chamado “Kant e a época da crítica” de Howard Caygill que consta em seu “Dicionário Kant”. Também nos servimos desses textos no que diz respeito às influências de Wolff, Hume e Rousseau na filosofia de Kant.

acentuado caráter pedagógico de sua filosofia, especialmente na seara prática. Kant não queria chegar aos fundamentos das coisas apenas por si, ele queria que todos os homens travassem contato com tais bases, e que a humanidade pudesse adotar uma melhor forma de pensar e agir.

Na academia Kant publicou trabalhos e ministrou aulas acerca dos mais variados assuntos, desde geologia até medicina. Queremos com isso acentuar uma outra característica de seu pensamento, o de ser universal e abrangente. Kant submeteu toda a filosofia a uma rigorosa revisão de suas estruturas. Não houve problema da razão à época sobre o qual ele tenha deixado de se debruçar. Ele foi um marco, tanto que se costuma dividir a filosofia em dois momentos distintos: antes e depois de Kant. Tal divisão, longe de ser um exagero, nos dá uma idéia do que foi o pensamento kantiano: a crítica da filosofia a ele anterior, e o estabelecimento de novos alicerces onde se sustentaria a filosofia do porvir.

Embora seja de uma viva originalidade, sua doutrina não brotou do nada. Antes de ser um fecundo escritor, Kant foi um voraz leitor. Gostaríamos, sobretudo, de tratar daqueles filósofos que mais impactaram na constituição da filosofia kantiana: Christian Wolff, David Hume e Jean Jacques Rousseau.

Nos seus primeiros anos como estudante em Königsberg, Kant travou contato com o pensamento dogmático de Wolff que não passava, na verdade, de uma versão da metafísica de Leibniz. Wolff propunha-se a responder, em termos racionais, aos principais problemas da metafísica clássica. Suas principais influências sobre Kant deram-se no profundo respeito pela razão e no rigoroso método matemático de se filosofar.

Kant dormiu, como ele mesmo falou, o sono dogmático de Wolff até que foi bruscamente acordado pelo empirismo cético de Hume. Este mostrou a Kant quão

frágeis eram as bases sobre as quais se assentava a metafísica wolffiana. Não só isso, toda e qualquer filosofia de caráter dogmático que se propusesse a ofertar verdades absolutas aos questionamentos fundamentais da natureza e da alma humana era incerta.

O filósofo de Königsberg abandonou não só o wolffianismo, como qualquer possibilidade de se filiar a algum sistema metafísico de bases dogmáticas. Entretanto, por seu amor à razão, ele recusou-se a abraçar por inteiro o pensamento de Hume. Kant queria encontrar aquela área onde fosse permitido à razão humana construir uma legítima e segura metafísica.

Nas palavras de Pascal (2003, p. 32) acerca do objeto geral da filosofia Kantiana:

O cometimento de Kant se resume, assim, no propósito de reabilitar a filosofia e de assumir a defesa da razão contra o ceticismo. Mas ao invés de propor um novo sistema metafísico, que sem dúvida teria sorte idêntica à dos outros, Kant irá atacar o problema pela raiz, interrogando-se sobre as próprias possibilidades da razão.

Esse é o germe da filosofia crítica de Kant. Ela pretende muito mais do que conciliar o dogmatismo de Wolff e o ceticismo de Hume². Seu verdadeiro objetivo é superar esses dois sistemas. Uma pergunta nos é feita: Que podemos conhecer? Ao respondê-la, o demolidor foi negando à razão, por sua capacidade limitada, o poder de se aventurar em certas searas que jamais poderia conhecer com o mínimo de segurança.

Kant tratou dos limites do conhecimento humano em sua mais conhecida obra “Crítica da Razão Pura”. Depois dessa obra fundamental, ele construiu a parte prática de sua filosofia fortemente influenciado por Rousseau. Foi por meio do célebre autor do “Contrato Social” que Kant, que já respeitava a razão, passou a respeitar a liberdade e o homem. Surge uma nova pergunta: Que podemos fazer?

² Nesse sentido nos fala Arendt (1994, p. 35): “Seria um grande erro crer que o pensamento de crítico acha-se em algum lugar entre o dogmatismo e o ceticismo. Ele é de fato o modo de abandonar essas alternativas. (Em termos biográficos é o modo pelo qual Kant supera tanto as velhas escolas metafísicas – Wolff e Leibniz – quanto o novo ceticismo de Hume, que o despertara de seu sono dogmático”.

Embora a “Crítica da Razão Pura” tenha tratado da razão especulativa, foram lançadas nessa obra as bases da filosofia prática kantiana. Conforme examinaremos mais à frente, a dualidade “fenômeno” e “coisa em si” constituiu-se uma segura tábua de salvação para a liberdade enquanto causalidade no mundo. Foi justamente a partir da idéia de liberdade que Kant levantou seu edifício ético e político.

Todavia, podemos afirmar que quando Kant publicou a primeira versão da “Crítica da Razão Pura”, ele não tinha ainda uma noção muito clara da vastidão que sua filosofia prática alcançaria. Baseamos tal afirmação num confronto entre os prefácios da primeira e da segunda edição da “Crítica da Razão Pura” e o prólogo da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”.

A Primeira edição da “Crítica da Razão Pura” veio a público em 1781. Em seu prefácio o autor afirma: “Espero publicar, com o título de Metafísica da Natureza, um sistema da razão pura – especulativa – que, conquanto não tenha metade da extensão da Crítica, deverá, entretanto, conter uma matéria incomparavelmente mais rica” (KANT, 2003, p. 21). Além disso, em nenhuma passagem do prefácio, Kant trata da aplicação dos pontos básicos de sua revolução metafísica à razão prática. Apenas o conhecimento especulativo ganha destaque.

Em 1785 Kant publica a “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. No prólogo desta obra lemos: “Com o intuito, pois, de publicar sem demora uma metafísica dos costumes, começo publicando esta fundamentação” (KANT, 2004, p. 17).

O prefácio da segunda edição da “Crítica da Razão Pura” de 1787 é diferente do prefácio da primeira edição. Em nossa opinião ele poderia servir tranquilamente de abertura à qualquer obra prática de Kant. Nele é abordado o método crítico tanto no que diz respeito à filosofia especulativa como à filosofia prática. Kant nos diz nesse prefácio: “[...] se quero executar meu plano de fornecer tanto a Metafísica da Natureza

quanto a metafísica dos Costumes como confirmação da correção da crítica da razão tanto especulativa como prática, tenho que usar com parcimônia o meu tempo” (KANT, 1999, p. 50).

Em 1788 é lançada a “Crítica da Razão Prática”, em 1797 vem à lume a edição reunida das duas partes da Metafísica dos Costumes. Kant escreveu até pouco antes de sua morte vários textos de cunho político. Um sistema completo da Metafísica da Natureza, porém, não chegou a ser publicado.

A filosofia kantiana, tanto em suas obras acerca do conhecimento como naquelas acerca da ação, busca a máxima racionalidade. Seu objetivo era colocar a razão num patamar seguro, a salvo de qualquer ataque desestabilizador de sua importância. Ele desenvolveu assim uma filosofia da razão, pela razão e para a razão³. Esta pode ser observada segundo dois aspectos: razão prática e razão especulativa.

Numa prévia tentativa de distinguir a razão especulativa da razão prática citamos o seguinte trecho de Kant (1999, p. 36):

[...] o conhecimento da razão pode ser referido de dois modos ao seu objeto: ou meramente para determinar este e seu conceito (que precisa ser dado alhures) ou também para torná-lo real. O primeiro é o conhecimento teórico, o outro, conhecimento prático da razão.

Apesar de ter sido dado tratamento aos dois aspectos da razão em obras distintas, eles não devem ser vistos como objetos completamente apartados um do outro. Devem poder ser reduzidos a um mesmo ponto comum. É o que se lê na seguinte passagem: “Para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser completa e acabada, exijo que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa em um princípio comum” (KANT, 2004, p. 17). Adiante falaremos com mais vagar acerca da faculdade da razão e de sua relação com as outras faculdades humanas.

³ Nesse sentido, Lacroix ([19--], p. 13): “Toda a filosofia, segundo Kant, tem por fim responder a uma só questão que comanda tudo: Que pode legitimamente a nossa razão? Esta questão subdivide-se em três principais que contêm <<todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática)>>: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar?”.

Por meio da razão chegamos a um certo tipo de conhecimento. Nem todo conhecimento entretanto tem sua gênese na razão. Dependendo do modo como é produzido, o conhecimento pode ser *a priori* ou *a posteriori*. Quando o conhecimento é construído sem que derive de qualquer dado dos sentidos, estamos diante de sua forma *a priori*. Quando o conhecimento é construído com a concorrência de informações fornecidas pela sensibilidade, estamos diante de sua forma *a posteriori*.

Um conhecimento pode ser expresso no homem através de juízos. Num juízo, sempre composto por sujeito e predicado, temos uma informação que diz respeito a algo nas naturezas externas ou internas ao homem. Os juízos dividem-se em analíticos e sintéticos.

Num juízo analítico o predicado está contido dentro da idéia do sujeito. Aquele não traz nenhuma informação nova a respeito deste. O que ele faz na verdade é afirmar de forma mais clara algo que a simples idéia do sujeito a que se refere traz de forma velada. Num juízo sintético o predicado não está contido na idéia do sujeito. Uma nova informação que pela simples análise do sujeito não poderia ser conhecida nos é apresentada. Por meio deste último tipo de proposição temos uma ligação entre duas idéias distintas e separadas.

No prólogo da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, Kant repete a antiga tripartição da filosofia grega em: ética, física e lógica. A física e a ética por tratarem das leis da natureza e da liberdade respectivamente constituiriam a filosofia material. A lógica seria a filosofia formal, o vestibulo das ciências. Trata-se de uma “ciência que expõe detalhadamente e prova rigorosamente nada mais que as regras formais de todo pensamento (seja *a priori* ou empírico, tenha uma origem ou objeto que quiser, encontre em nossa mente obstáculos acidentais ou naturais)” (KANT, 1999, p. 35).

Para Kant havia dois tipos de filosofia, uma empírica, baseada em dados da experiência, e uma pura, derivada unicamente de princípios construídos pela razão. A lógica seria completamente pura. A ética e a física teriam cada qual sua parte empírica e sua parte pura.

No prólogo da “Crítica à Faculdade do Juízo” Kant divide a filosofia em teórica e prática conforme o objeto estudado. A filosofia teórica seria a filosofia da natureza que travaria contato com as leis da causalidade natural. A filosofia prática seria a filosofia da moral que estudaria as leis da liberdade. (KANT, 1995a, p.15).

Em seus últimos trabalhos, Kant voltou sua mente para a construção de uma filosofia política, sobretudo uma filosofia da história⁴. Novamente a razão tem seu lugar reservado na medida em que o que se buscava era uma mesma ordem racional por trás de todos os acontecimentos do mundo. Com a “Crítica da Razão Pura” e a “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant já havia tentado unir de forma turbulenta as leis da natureza com as leis da liberdade, entretanto, foi somente quando vieram a lume os últimos compassos de sua filosofia que tal conciliação pode ser serenamente estabelecida.

⁴ Nesse sentido, ver Arendt (1994, p. 19): “É precisamente esse problema de como organizar um povo em um Estado, como constituir o Estado, como fundar uma comunidade política, e todos os problemas legais relacionados a essas questões, o que ocupou Kant constantemente durante seus últimos anos de vida. Não que seus antigos interesses a respeito da astúcia da natureza ou da mera sociabilidade do homem tivessem desaparecido totalmente. Mas sofrem uma certa mudança, ou melhor aparecem sob novas e inesperadas formulações”.

2. A ética kantiana

A ética é a seara da filosofia que trava conhecimento com as leis da liberdade. Ela possui, segundo Kant e conforme já referimos, uma face pura e uma face empírica. A ética pura, que deve preceder toda ética empírica, tenta encontrar o “princípio supremo de toda moralidade” (KANT, 2004, p. 18). Somente quando uma ética pura for solidamente construída através da razão, sem que o filósofo busque qualquer auxílio junto aos conhecimentos provenientes dos sentidos, é que a ética empírica poderá ter o devido tratamento. Aquela fornecerá uma teoria válida para todo ser racional, e sua aplicação junto aos mais distintos povos compostos por diferentes raças constituirá a matéria desta.

Na opinião de Kant (2004, p. 14) o filósofo deve tomar o cuidado de, ao tratar da ética, delimitar claramente seus campos puro e empírico. É extremamente pernicioso para a filosofia que eles sejam misturados em quantidades variadas de um e de outro, e oferecidos ao público desta forma. A seguinte pergunta nos é apresentada no prólogo da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”: “Não é verdade que é da mais urgente necessidade algum dia elaborar uma pura filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e restrito à antropologia?” (KANT, 2004, p. 15).

Uma ética dotada de tal elevado grau de pureza é assim tão importante não só por uma questão de lógica, mas sobretudo porque “os próprios costumes ficam sujeitos a toda espécie de perversão, enquanto falte esse fio condutor, norma suprema de seu exato julgamento” (KANT, 2004, p. 16). O objeto de estudo da ética exige assim uma exata delimitação. As leis morais são aquelas que carregam em si uma necessidade

absoluta independentemente de quando, onde e a quem serão aplicadas. Por terem uma validade à revelia de qualquer elemento sensível, elas só podem ser devidamente analisadas através de uma ética construída sobre bases depuradas de toda empiria.

A “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” foi elaborada por Kant como uma tentativa de preparar o caminho para a exposição de sua ética pura. Na verdade, essa obra significou muito mais do que isso. Nela encontram-se delimitados os pontos básicos da teoria kantiana do agir⁵. Teoria esta que continuaria a ser desenvolvida em obras posteriores das quais se sobressaem a “Crítica da Razão Prática” e as duas partes da “Metafísica dos Costumes”. A ética recebe tratamento ainda em seus escritos políticos, dos quais reputamos os mais importantes a “Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?”, a “Idéia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita”, e “A Paz Perpétua”. Essas são as obras básicas da ética Kantiana onde o Demolidor de Königsberg defendeu com tanto afincamento a liberdade da razão como base de sua moral e de seu direito. Embora haja desencontros entre pontos específicos de cada obra, a leitura do todo nos mostra um mesmo fio condutor: a liberdade sob moldes racionais.

Na verdade podemos afirmar que a ética kantiana é ética e lógica ao mesmo tempo. No decorrer de sua exposição acerca da vontade, da liberdade, do “reino dos fins” e de outros temas Kant vai delimitando também a estrada por onde nosso *logos* caminha. Faz isso por uma preocupação quase exagerada em mostrar as sólidas bases sobre as quais construía sua ética. Através dele chegamos ao limite supremo de toda moralidade e de todo conhecimento. Em suas filosofias especulativa e prática Kant consegue por aí salvo a liberdade como fundamento da moral humana. Entretanto, jamais poderemos conhecer a liberdade em si.

⁵ Nesse sentido, ver Pascal (2003, p. 111): “Constitui a obra [Fundamentação da Metafísica dos Costumes] um estudo preliminar à *Crítica da razão prática*; só esta poderá lançar as bases para uma ciência *a priori* da conduta. Na realidade, como veremos, a *Fundamentação* contém quase todos os elementos essenciais da moral kantiana”.

A filosofia prática de Kant estuda as leis do agir humano adequadas a dois objetos distintos: a moral e o direito. Ambos recebem, como veremos, seu alento a partir da idéia de liberdade. Esta é tratada de forma diferente conforme a ordem de coisas que fundamenta. Não obstante, é sempre a mesma liberdade.

A primeira a ser estudada foi a moral na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Nessa obra Kant demonstrou quando podemos considerar uma ação revestida do caráter de moralidade. Apesar e não tratar do direito diretamente, ele preparou as bases do seu posterior estudo que foi levado a cabo na primeira parte da “Metafísica dos Costumes”.

A moral construída por Kant deve ser válida para todo e qualquer ser dotado de razão e vontade. Podemos não afirmar a existência no universo de outros seres racionais além de nós, mas na hipótese deles existirem, sua moralidade deve estar baseada em princípios semelhantes ao nosso. Isso porque assim como a moralidade humana encontra-se liberta de toda influência dos sentidos, a moralidade de outro qualquer ser racional deve estar na mesma situação. Como não se baseiam em nada empírico, e são construídas apenas pela razão, podemos concluir que são idênticas.

Todo o arcabouço ético kantiano não passa na verdade de uma manifestação da longa e renhida luta do autor em defesa da razão. Ora o autor a protege contra desejos provenientes do instinto, ora a protege contra a idéia de um acaso sem ordem e sem lei que domina o mundo e retira o sentido de toda vida racional e autônoma. Kant é um legítimo defensor da liberdade, pois sabe que é somente através dela que a razão pode vencer os desafios que se lhe apresentam e sossegada assumir o seu verdadeiro posto de condutora da humanidade em direção a melhores épocas.

3. Da liberdade em Kant

A liberdade é o alicerce sobre o qual se sustenta a ética kantiana⁶. Na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, é a autonomia da vontade em relação aos desejos e inclinações que torna o homem um ser moral. Na “Doutrina do Direito”, o fato de cada homem ser dotado de um livre-arbítrio, exige regras jurídicas que tornam possível a existência primordial dos homens enquanto espécie e que permitam uma posterior evolução até a sociedade civil.

Entretanto, antes de avançarmos no estudo da liberdade dentro dos limites da filosofia de Kant, devemos nos deter no modo como o filósofo trata as diversas faculdades do ânimo humano⁷.

O homem na filosofia Kantiana é um ente complexo possuidor de diversas faculdades. Os limites desta monografia são estreitos para uma completa exposição acerca de tais elementos. Não podemos, porém, deixá-los fora completamente, pois são essenciais na construção dos princípios da autonomia da vontade e da liberdade do arbítrio. Cuidaremos em abordá-los de forma sumária para que consigamos atingir nosso real objetivo.

⁶ Nesse sentido, ver Caygill (2000, p. 216): “A liberdade é um conceito essencial na filosofia de Kant, presente em suas seções teóricas e práticas. Tem duas qualidades significativas e afins, as quais foram descritas pela primeira vez na moderna concepção de liberdade desenvolvida inicialmente por Maquiavel: a liberdade envolve independência de qualquer forma de dependência – liberdade de – e o poder do sujeito de legislar para si – liberdade para. Realizar o equilíbrio correto desses dois aspectos da liberdade é o objetivo implícito da filosofia crítica, como é evidente da filosofia teórica de CRP [Crítica da Razão Pura] e a filosofia prática de CRPr [Crítica da Razão Prática], FMC [Fundamentação da Metafísica dos Costumes] e MC [Metafísica dos Costumes]. Na primeira a liberdade apresenta-se como espontaneidade na medida em que é oposta à receptividade; na segunda, como autonomia em contraste com a heteronomia”.

⁷ Adotamos o vocábulo “ânimo” como sendo a totalidade das faculdades do conhecimento, do prazer e desprazer, e da apetição de acordo com a tradução que fizeram Valério Rohden e António Marques do termo kantiano “Gemüt” na obra “Crítica da Faculdade do Juízo”.

Segundo Caygill (2000, p. 142), o termo faculdade em Kant traduz duas idéias distintas: “a primeira significa uma parte da estrutura de uma universidade [universidade aqui encarada como instituição de ensino], a segunda um potencial ou poder para realizar algum fim”. É o segundo sentido que nos interessa. Podemos dizer que as faculdades humanas seriam poderes humanos relacionados a objetos internos ou externos ao homem. Posso por exemplo sentir um objeto, pensar um objeto, buscar um objeto.

Apesar de ser em volta da descrição das faculdades do homem e de suas mútuas relações que se estruturam tanto a filosofia teórica quanto a filosofia prática de Kant, não encontramos em nenhuma das obras lidas um tratamento sistemático do assunto. O mais próximo de uma abordagem completa encontra-se no prefácio e na introdução da “Crítica à Faculdade do Juízo”⁸. Nessa obra Kant (1995a, p. 21) afirma:

Na verdade todas as faculdades da alma ou capacidades podem ser reduzidas àquelas três, que não se deixam, para além disso, deduzir de um princípio comum: a faculdade do conhecimento, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de apetição.

No trecho acima citado Kant delimita três grandes grupos em que são divididas as faculdades humanas, de modo que podemos falar em faculdades do conhecimento, faculdades do prazer de desprazer e faculdades de apetição.

Do último grupo de faculdades trataremos com mais vagar quando abordarmos o princípio da autonomia da vontade. Por ora basta apenas dizermos que é através da faculdade de apetição, ou faculdade apetitiva, que o homem se põe em movimento na busca de seus fins ou na satisfação de suas inclinações pessoais.

⁸ Nesse sentido, ver Caygill (2000, p. 142): “O termo faculdade é ubíquo nos escritos de Kant e, com efeito, está subjacente na arquitetônica da filosofia crítica. Reflete mais sistematicamente a seu respeito na introdução de CJ [Crítica da Faculdade do Juízo], onde distingue entre faculdades da alma e faculdades do conhecimento”.

Segundo Deleuze (1983, p.15) as faculdades do conhecimento podem ser ativas ou passivas. A faculdade passiva é a dos sentidos. As faculdades ativas são o entendimento a imaginação e a razão.

A faculdade do ânimo humano que primeiro nos coloca em contato com os objetos do conhecimento, em Kant, é aquela dos “sentidos”. É através de nossa percepção sensorial, tanto interna como externa, que nos é fornecida a matéria bruta a partir da qual as faculdades humanas mais refinadas se constroem. Segundo Pascal (2003, p. 49): “a sensibilidade é precisamente essa faculdade que possui nosso espírito de ser afetado por objetos”. Não podemos através dela perceber o que as coisas são em si, mas o modo como essas coisas nos afetam.

A faculdade sensorial nos fornece intuições. Segundo Kant (1999, p. 71): “Seja de que modo e com que meio um conhecimento possa referir-se a objetos, o modo como ele se refere imediatamente aos mesmos e ao qual todo pensamento tende é a intuição”.

Em contato direto com a intuição está o entendimento. Segundo Deleuze (2003, p. 49) entendimento é “um poder não sensível de conhecer; em oposição à receptividade, que define a sensibilidade, ele é uma espontaneidade, isto é, uma faculdade de produzir representações. E visto que só a sensibilidade fornece intuições, a representações do entendimento serão conceitos”.

O entendimento seria a faculdade de pensar, de conhecer um objeto a partir das intuições dadas pela sensibilidade. Esta última nos dá um múltiplo de sensações. O entendimento unifica esse múltiplo de sensações e os organiza de acordo com certas categorias. Através do entendimento pensamos as leis da natureza. Segundo Pascal (2003, p. 87):

[...] todo pensamento consiste em ligar, em unificar. O entendimento, através dos seus conceitos reduz à unidade a multiplicidade dada na intuição; ele opera segundo certas regras. Mas essas mesmas regras, a razão as toma como ponto de partida para atingir a uma unidade mais elevada que é a dos princípios.

Não é nosso objeto, e nem temos condições para isso, esgotar o estudo de como as faculdades do conhecimento humano se relacionam entre si fazendo com que a razão erga seus conhecimentos acima do entendimento. Basta que saibamos disso, que enquanto o entendimento trabalha com os dados provenientes da sensibilidade, a razão tenta conhecer questões tais como a liberdade, a existência de deus e a imortalidade da alma.

A razão humana se vê impelida, por uma necessidade natural, a formular a seguinte questão: existirá a liberdade? Ao tentar responder essa pergunta, ela tanto afirma quanto nega a liberdade enquanto causalidade da qual derivam os fenômenos do mundo em conjunto. A razão formula e fundamenta tanto uma tese provando a liberdade quanto uma antítese contrária a essa tese.

De acordo com a tese: “A causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir uma causalidade mediante liberdade” (KANT, 1999, p. 294). A antítese é assim construída: “Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (KANT, 1999, p. 295).

Se não existisse nenhuma outra causalidade no mundo além da causalidade segundo leis da natureza, cairíamos no absurdo da busca de uma causa primeira que se estenderia até o infinito. Isso porque, se toda causa tem um efeito, segundo leis naturais, é necessário que a própria causa seja efeito de uma causa a ela anterior, essa causa anterior deve ser efeito de outra causa ainda mais remota, e assim sucessivamente. “[...] sempre haverá somente um início subalterno e jamais um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas procedentes umas das outras” (KANT, 1999, p. 294). Nossa razão, em busca de

sossego, exigiria que pensássemos uma causa primeira, livre de qualquer causa que a tenha gerado, como uma escapatória a esse encadeamento.

Por outro lado, quando, para sairmos deste embaraço, admitimos uma causalidade originária segundo a liberdade, temos que admitir também, dentro da série de acontecimentos que se forma a partir dessa causalidade originária, a possibilidade de que novas e inesperadas causalidades ocorram espontaneamente na natureza. As leis desta última “[...] seriam modificadas incessantemente pelas influências da liberdade e o jogo dos fenômenos, que segundo a simples natureza seria regular e uniforme, tornar-se-ia assim confuso e desconexo” (KANT, 1999, p. 298). Cairíamos no absurdo maior ainda de viver num mundo sem leis certas, em que, por exemplo, as coisas sólidas, do nada, se tornariam líquidas.

É certo que a liberdade a que Kant se refere na *Crítica da Razão Pura* não é a liberdade da vontade e sim a liberdade cosmológica⁹. Por liberdade no sentido cosmológico Kant entende “[...] a faculdade de iniciar por si mesmo um estado, cuja causalidade pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo” (KANT, 1999, p. 338).

A liberdade cosmológica seria portanto uma espontaneidade absoluta dos acontecimentos no mundo como um todo. Já a liberdade no sentido prático seria a independência do arbítrio da coerção por impulsos da sensibilidade (KANT, 1999, p. 339). Em outras palavras, seria uma espontaneidade do arbítrio humano. De onde se percebe que se espontaneidade cosmológica não puder se sustentar acabará por negar também a espontaneidade prática.

⁹ Nesse sentido, ver Pimenta (2004, p. 48): “A primeira *Crítica* não aprova, no entanto, a realidade daquilo que supõe, nem mesmo, ‘pretende demonstrar a possibilidade da liberdade’ (CRP, B 586). Com efeito não se fala aqui uma vontade livre com fundamento inteligível, e o conceito desta permanece relativo à possibilidade dos ‘fenômenos do mundo no seu conjunto’. É somente em 1784, com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, que o conceito de liberdade da vontade começa a se delinear efetivamente no horizonte transcendental”.

Ademais, para Kant, nos limites da primeira crítica, não temos como buscar apoio em nossos sentidos para resolver esse impasse a que chegou a razão pura em seus domínios. Se transpusessemos tal raciocínio para seus posteriores escritos práticos e políticos, sobrar-nos-ia um conceito incerto de liberdade servindo de base para a moral e direito kantianos que, por derivação, se tornariam também incertos e ameaçados de ruína diante de qualquer débil investida.

Kant tinha plena noção que se a antinomia entre necessidade natural e liberdade não fosse resolvida acabaria qualquer possibilidade de se sustentar um caráter moral pertencente à humanidade. Tal antinomia encontrou solução ainda no âmbito da “Crítica da Razão Pura” por meio da dualidade *noumenon e phaenomenon*.

A questão básica a ser resolvida é a seguinte: “[...] no que se refere exatamente ao mesmo efeito e não obstante estar este determinado segundo a natureza, também é possível ocorrer a liberdade, ou se esta está completamente excluída por aquela regra inviolável” (KANT, 1999, p. 340). Em outros termos, no que diz respeito a um certo acontecimento, é possível para que ele ocorra em conformidade com as leis naturais e a liberdade ao mesmo tempo?

Na busca da apropriada resposta a tal questionamento, Kant parte da distinção já referida entre “fenômeno” e “coisa em si”. O que temos ao alcance dos sentidos, aquilo que vemos e ouvimos, não nos mostra os objetos em sua essência, e sim na forma como nossa mente por eles é afetada. Podemos no máximo pensar acerca da verdadeira natureza das coisas, nunca iremos conhecê-la.

Quando nosso entendimento ordena as intuições de nossa faculdade sensorial segundo leis da natureza, segundo uma necessidade natural, forma-se um conjunto de fenômenos em mutua relação de causa e efeito. Esse conjunto é o mundo sensível. Por trás do mundo sensível há uma outra realidade, velada, a das coisas em si mesmas,

formada pela essência dos fenômenos. É o mundo inteligível, cujas leis não podemos conhecer. Para Kant (1999, p. 341):

Se aquilo que no mundo dos sentidos tem que ser encarado como fenômeno também possui, em si mesmo, um poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante esta, não obstante, pode ser a causa de fenômenos, então se pode considerar a causalidade deste ente sob dois aspectos: como inteligível quanto à sua ação, como a de uma coisa em si mesma, e como sensível quanto aos seus efeitos, como os de um fenômeno no mundo dos sentidos.

No trecho acima citado Kant resolve a questão da coexistência entre a necessidade natural e a liberdade. Podemos pensar a causalidade de um acontecimento segundo leis da natureza no mundo sensível, ao mesmo tempo em que pensamos essa causalidade segundo leis da liberdade no mundo inteligível.

Imaginemos um sujeito que age. Podemos muito bem situar o motor dessa ação no mundo inteligível e os efeitos dessa mesma ação no mundo sensível. Isso porque “[...] uma tal maneira dupla de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz a qualquer dos conceitos que temos que nos formar com respeito a fenômenos e a uma experiência possível” (KANT, 1999, p. 341). Deste modo, a natureza pode conviver com a liberdade, e o que mais importa: o homem pode pensar a si mesmo como sendo livre.

Ainda na “Crítica da Razão Pura” Kant abordou a ação humana como submetida ao mesmo tempo à causalidade natural e à causalidade segundo leis da liberdade. Assim Kant referiu-se ao caráter sensível do homem: “O ser humano é um dos fenômenos do mundo dos sentidos, e nesta medida uma das causas naturais cuja causalidade tem de estar sob leis empíricas” (KANT, 1999, p. 345). Mais a frente o filósofo completa: “[...] para si mesmo, ele [o ser humano] certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade” (KANT, 1999, p. 345).

Kant tratou da mesma questão na última parte da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Conforme já falamos acima, a liberdade nessa obra não era mais aquela cosmológica da “Crítica da Razão Pura”, e sim, a capacidade que teria a causalidade da vontade humana de ser eficiente, de determinar a correta ação para si mesma, em detrimento dos desejos e inclinações que tentassem impulsioná-la. Estes estariam contidos na ordem natural das coisas, submetidos às leis universais e necessárias da causalidade da natureza.

Após construir as bases de sua doutrina ética a partir da idéia de liberdade da vontade humana, Kant se vê as voltas com o problema da dicotomia entre esta vontade livre e a vontade submetida à lei natural dos desejos e inclinações do instinto. Essa pergunta, ponto crucial da Ética Kantiana, deveria ser enfrentada. Nas palavras de Kant (2004, p. 89):

Não cabe, portanto, no arbítrio do filósofo resolver ou deixar intacta a aparente contradição; pois, nesse último caso, fica a teoria quanto a esse ponto um *boem um vacans*, em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda moral de sua pretensa propriedade, que ela possui sem título algum.

A questão encontra a mesma solução da “Crítica da Razão Pura”. Da nossa essência não sabemos nada, pois aquelas autoimpressões que temos através de nossa sensação interna nos mostram enquanto fenômenos. Nosso verdadeiro eu faz parte de uma seara a que nossos sentidos diretamente e nosso entendimento indiretamente não podem ter acesso. O eu fenômeno pertence ao mundo sensível, o eu coisa em si ao mundo inteligível. O homem deve, portanto, ter

[...] dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si próprio e reconhecer leis do uso de suas forças e, por conseguinte, de todas as suas ações: o primeiro, enquanto pertencente ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o segundo como pertencente ao mundo inteligível, sob o domínio de leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas se fundamentam unicamente na razão (KANT, 2004, p. 85).

Temos então de um lado o homem-vontade, detentor da necessária liberdade de escolha das ações que melhor se encaixam nas diversas situações que lhe aparecem. De outro lado o homem-instinto, com capacidades sensíveis sempre em alerta, reagindo mecanicamente aos estímulos da natureza.

É importante frisar que estes dois “eus” devem ser necessariamente pensados como conjugados em um só. O ato de distinguir essas duas faces de uma mesma moeda nasce da necessidade de nossa razão de melhor entendê-los. Na verdade, visto que um é base para o outro, a eles devemos nos referir como unidade.

Destarte a ação humana mediante liberdade pode ser imaginada sem entrar em conflito com a ação humana mediante instinto, visto que

[...] quando nos julgamos livres, incluímo-nos no mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência, a moralidade; mas se nos julgamos obrigados, consideramo-nos pertencentes ao mundo sensível e, contudo, simultaneamente, também ao mundo inteligível (KANT, 2004, p. 86).

O eu fenômeno, imerso no mundo sensível, está sob a regência da causalidade natural, submetido a leis universais e necessárias que lhe são impostas de fora e que não podem ser discutidas. O eu coisa em si, imerso no mundo inteligível, também está submetido a leis que não podemos conhecer, mas que permitem que imaginemos como válido o princípio da autonomia da vontade.

Na “Crítica da Razão Pura” Kant afirma que não foi sua pretensão, ao relacionar a liberdade ao mundo inteligível e a natureza ao mundo sensível, demonstrar a efetiva realidade da liberdade. Ele nem mesmo queria mostrar a possibilidade da liberdade. Seu único objetivo foi mostrar que a antinomia entre liberdade e necessidade natural “repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos não conflita com a causalidade a partir da liberdade” (KANT, 1999, p. 351).

A liberdade não foi demonstrada por Kant, ela foi posta a salvo dos ataques do fatalismo natural absoluto. Isso é o suficiente para que o homem possa imaginar-se livre sem entrar em contradição com sua razão¹⁰. Se Kant não nos deu a possibilidade da liberdade, ele nos deu ao menos a possibilidade da moralidade. Dela trataremos a seguir.

Kant soube dar o devido trato à questão da liberdade. Não fora isso, ela teria se convertido muito cedo num esplêndido ponto fraco em que os opositores de sua filosofia poderiam dirigir seus canhões na esperança de derrubar o edifício ético Kantiano.

¹⁰ Nesse sentido, ver Deleuze (1983, p. 36): “Na verdade, o conceito de liberdade não reside na lei moral, visto ser ele mesmo uma Idéia da razão especulativa. Mas esta idéia permaneceria puramente problemática, limitativa e indeterminada, se a lei moral não nos ensinasse que somos livres. É pela lei moral, unicamente, que nos sabemos livres, ou que o nosso conceito de liberdade adquire uma realidade objectiva, positiva e determinada. Achamos assim na autonomia da vontade uma síntese *a priori* que confere ao conceito de liberdade uma realidade objectiva determinada, ligando-o necessariamente ao da razão prática”.

Capítulo Segundo

A liberdade como fundamento da moral

1. A ação moral

Na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant estabelece a diferença básica entre as ações pertencentes ao campo da moralidade das ações que não possuem qualquer valor moral. Tal diferença não pode ser procurada nos fins das ações. De maneira alguma, os objetivos que se queiram alcançar por meio delas são apropriados para demonstrar sua moralidade. Esta apenas repousa no motor da ação. É a causa primeira que levou um homem, enquanto ser racional, a atuar, que devemos investigar se quisermos conhecer qualquer fundamento moral de uma ação.

Temos, de acordo com o princípio exposto acima, nos limites da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” três tipos de ações: uma ação conforme o dever e por dever, uma ação conforme o dever e não por dever, e uma ação não conforme o dever. Temos uma exposição dos dois últimos tipos de ação a partir da seguinte passagem:

Prescindirei aqui de todas aquelas ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, ainda que possam ser úteis nesse ou naquele aspecto: pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas por dever, visto que o contradizem. Também porei de lado as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens ao sentem imediatamente nenhuma inclinação, embora as pratiquem porque a tal são impelidos por outra tendência (KANT, 2004, p. 25).

Em sua obra “Doutrina do Direito” Kant fala acerca de um outro tipo de ação que não havia sido mencionado na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Trata-se da ação “[...] que não é mandada nem proibida, é simplesmente permitida

porque com relação a ela não existe lei que se imponha à liberdade (faculdade moral, direito) e portanto não há dever. Uma ação dessa espécie se chama moralmente indiferente” (KANT, 1993, p. 36).

A ação realizada conforme o dever e por dever é a única moralmente aceitável. Aquilo que Kant chama de dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei (2004, p. 28). Quando o homem levado pelo respeito age da forma como prescreve a lei, sem esperar com isso ganhar qualquer benesse ou satisfazer qualquer inclinação pessoal, ele reveste a ação que realiza com o caráter da moralidade.

Quando a ação é realizada conforme o dever, porém para tal concorrem outras causas que não apenas o respeito à lei moral estamos diante de uma ação que não tem qualquer valor moral. Nesse tipo de ação o homem age de acordo com a lei moral, porém é levado a realizar tal ação pela satisfação de seus desejos e inclinações pessoais. Pouco importa se um homem durante a totalidade sua vida sempre cumpriu em todas as suas ações à risca as leis que lhes são prescritas, pois se nenhuma dessas ações tiver ocorrido por dever, essa vida, aparentemente reta, por mais longa que tenha sido, não passará de um imenso vazio moral.

Para melhor entendermos a diferença entre uma ação conforme a lei e por dever e uma ação conforme a lei e não por dever¹¹, podemos recorrer a outros exemplos. Se uma senhora muito bondosa dá esmolas por piedade do próximo, por sentimento religioso, ou pelo fato de que tal ação faz transbordar sua alma de felicidade, estamos diante de uma ação moralmente indiferente. Porém se um avarento incapaz de sentir qualquer piedade, que não sente felicidade em ajudar o próximo, que chega mesmo a enraivecê-lo ao dar esmolas, realiza tal ato apenas por obrigação, estamos diante de uma autêntica ação com valor moral (KANT, 2004, p. 26).

¹¹ Pimenta (2004, p. 49) dá uma nomenclatura diferente às ações conforme a lei e por dever, e conforme a lei e não por dever. Ele as chama respectivamente de ações verdadeiramente morais e ações aparentemente morais.

A ação não conforme o dever por sua vez é aquela contrária à lei e, conseqüentemente ao dever. Nesse caso o homem conhece a lei e até nutre respeito por ela, porém, para satisfazer seus desejos e inclinações, aceita abrir uma exceção à regra para si mesmo e desta feita vai de encontro ao moralmente aceitável.

Como vimos, de todas as ações acima citadas somente a ação realizada conforme o dever e por dever reveste-se do caráter da moralidade.

Pois ao que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme a lei moral, mas, isto sim, tem de se cumprir pela lei moral; do contrário, essa conformidade será de grande contigência e incerteza, já que o fundamento imoral eventualmente produzirá ações conforme à lei moral, ainda que no mais das vezes produza contrárias (KANT, 2004, p. 16).

O exemplo mais significativo dado por Kant do que seria uma ação moral, realizada unicamente por dever, encontra-se no novo testamento naquela passagem em que Cristo ordena aos homens que amem aos inimigos como a seus amigos. Trata-se de um amor que somente uma ordem da vontade nos faz ter. Fazer o bem a quem nos faz mal e querer o bem a quem nos quer mal são ações para as quais o homem naturalmente não sente nenhuma inclinação, e que ao serem realizadas somente por dever passam a pertencer ao campo da moralidade (KANT, 2004, p. 17).

A idéia de um agir motivado exclusivamente pelo dever não nos é dada pelos sentidos. O conhecimento que afirma moral uma ação realizada por respeito à lei é construído pela razão especulativa e nada de empírico se mescla a ele. Disso resulta que nossos olhos e ouvidos são impotentes para descobrir quando uma pessoa age ou não moralmente. Nunca poderemos afirmar que tenha havido na história da humanidade pelo menos uma ação revestida de caráter moral. Para Kant, mesmo que sua filosofia do agir não encontre um mínimo apoio empírico, ela não perde sua utilidade. Além de estar apoiada em seguras bases racionais, tal filosofia, serve para mostrar aos homens o caminho que eles devem seguir no aprimoramento de suas vontades.

É pelo fato do homem necessariamente ter que conformar suas ações à legislação moral que nasce o dever. Essa legislação que deve ser seguida não pode possuir conteúdo algum que leve o homem a agir por inclinação. Ela deve expressar o máximo de independência possível em relação aos desejos e tendências pessoais. Para Kant, tal legislação da moralidade deve expressar a legalidade universal das ações em geral (KANT, 2004, p. 18) e conter apenas um artigo: devo agir de modo que possa desejar que minha máxima deva se converter em lei universal.

Esse apartamento da lei moral em relação aos desejos e inclinações pessoais constitui para Kant o mais alto valor que pode ser buscado em uma ação. Nas palavras do filósofo “Compreendo se tratar de uma apreciação do valor que excede em muito o valor de tudo o que a inclinação louva” (KANT, 2004, p. 31).

A legislação moral não se encontra expressa em nenhum livro, e muito menos faz parte do conjunto de leis de um estado. Ela é fruto da razão, e, todo homem ao agir mantém-na sempre diante dos olhos. Segundo Kant ela é uma bússola altamente confiável. Quando estamos diante de uma ação que podemos realizar, não temos necessidade de pesar as vantagens e desvantagens que tal ação por seus elementos vai nos trazer. Basta que tentemos imaginar a máxima de nossa ação como uma lei universal da humanidade. Se a máxima do meu arbítrio puder subsistir como uma lei universal da natureza, isto é, puder ser aplicada por todos sem que isso prejudique a humanidade ou a impeça de se desenvolver então estamos diante de uma lei moral. Caso contrário ela não terá o caráter de lei moral.

Eu posso, pergunta Kant, ao me achar em apuros, com o intuito de me salvar, fazer uma promessa que sei de antemão não poder cumprir? Essa ação, por mais prudente e acertada que seja, não possui um mínimo de valor moral. Para chegar a essa conclusão basta fazer a seguinte pergunta: É aceitável que todos os homens, estando em

apuros, façam promessas que não cumprirão. Verifica-se desde logo que tal lei aplicada à humanidade acabaria por destruir a confiança na palavra do outro, tornando a vida em sociedade muito difícil. Ela não poderia, em hipótese nenhuma, ser convertida num artigo da legislação universal (KANT, 2004, p. 30).

É somente na razão, portanto, que encontramos o fundamento da moralidade de nossas ações. Fundamento que nossos sentidos e instintos não são capazes de ofertar. Isso porque cada homem possui desejos e inclinações próprios, e se a moralidade tivesse que apoiar-se nesses inúmeros móveis diferentes não teria a segurança necessária para servir de orientação para o agir do homem. A uma rápida vista, o princípio de moralidade kantiana de se agir unicamente por dever, em respeito à legislação moral da legalidade universal, parece rígido em excesso. Porém, tal rigidez é imprescindível se quisermos imaginar o homem enquanto ser moral.

A finalidade última do homem, o destino final que a natureza lhe traçou não é a busca pela felicidade. Se assim fosse não haveria necessidade do homem possuir uma razão prática tão aguçada e o instinto seria o melhor carro-chefe para suas ações. A razão é impotente quando se trata de saber qual o melhor meio de se alcançar o conforto e bem-estar. Nesta busca o instinto se sai bem melhor. Segundo Kant (2004, p. 36):

Garantir cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indireto), pois na ausência de contentamento com sua própria situação, aquele que é molestado por muitos cuidados sem ter satisfeitas as suas necessidades poderia facilmente ser uma vítima da tentação de infringir seus deveres.

Uma máxima pessoal que ordenasse a um homem a busca pela felicidade poderia ser convertida em lei universal, em outros termos, procurar a felicidade é um dever moral do homem, porém de forma alguma é sua razão de existência.

A causa que levou a natureza a colocar a razão como responsável pelo agir do homem é que este deve sempre buscar o aprimoramento de sua vontade. O verdadeiro destino da razão será “[...] o de produzir uma vontade boa não só como meio para outra

intenção, mas uma vontade boa em si mesma” (KANT, 2004, p. 24). A razão exerce influência sobre a vontade humana, e, por isso, devemos considerar como sendo essa sua missão. Nas palavras de Kant: “Essa vontade na verdade não será todo o bem, nem o único bem; contudo terá de ser o bem supremo e a condição de todo o resto, mesmo de toda aspiração à felicidade” (KANT, 2004, p. 24). Para Kant, apenas uma boa vontade pode ser considerada boa sem limitação e por si mesma. Isso porque todos os atributos naturais ou sociais do homem tornam-se malignos se não forem utilizados por uma vontade boa.

Podemos de antemão, para os fins deste tópico, ofertar um conceito de vontade dado por Kant, esta seria a faculdade que tem o homem de se determinar a si mesmo, agindo em conformidade com a representação de certas leis (KANT, 2004, p. 57). A vontade seria a capacidade que teria o homem de se autodeterminar, e ela deve, do que foi exposto acima, necessariamente estar de acordo com a legalidade universal das ações em geral se quisermos admitir o homem como criatura moral. No próximo tópico veremos como isso é possível.

A adequação das ações do homem àquela lei que pergunta se ele pode querer que sua máxima se converta em lei universal constitui o conhecimento moral da razão vulgar, e está ao alcance até mesmo do mais simples dos homens pelo único fato de ser possuidor de uma razão. Para Kant, porém, o filósofo não deve descansar enquanto não encontrar a completa fundamentação desse conhecimento¹². Foi o que ele fez ao assentar a moralidade do homem sobre o princípio da autonomia da vontade. Princípio este que tratamos a seguir.

¹² Nesse sentido, ver Pimenta (2004, p. 49): “O entendimento comum, diz Kant, já julga moralmente, mas nem por isso a filosofia poderá prescindir de um fundamento conceitual consistente que permita evitar as contradições *naturais* a que é suscetível o senso comum”.

2. O princípio da autonomia da vontade

Antes de analisarmos o princípio da autonomia da vontade trataremos da faculdade humana de apetição, também chamada faculdade de desejar, que se relaciona com o agir. Esta se dá no espírito em duas formas: uma inferior que dá por motor das ações os desejos e inclinações do instinto, e uma superior formada pelas máximas do arbítrio e leis da vontade. Kant dá a ela uma abordagem um tanto confusa em sua filosofia prática. Isso porque enquanto na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, a faculdade apetitiva é exposta de forma bastante clara porém insatisfatória, na “Doutrina do Direito” ela é apreciada em sua completude através de uma linguagem e um estilo obscuros.

Em nenhuma passagem da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant usa a expressão faculdade apetitiva para se referir à forma como o homem se coloca em ação. É em volta dos mecanismos pelos quais a vontade se determina ou é determinada que gira a exposição acerca da capacidade prática humana. Ela pode sair de sua inércia por força dos instintos, através dos desejos e inclinações, ou da razão, através do respeito pela lei moral universal¹³.

Ainda nos termos da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” vontade é definida como sendo “a consciência da causalidade de um ser racional a respeito das ações” (KANT, 2004, p. 81). É portanto uma causalidade própria dos seres racionais através da qual eles agem. Segundo Kant a vontade em relação à ação “está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu motor *a posteriori*, que é material,

¹³ Nesse sentido, Pascal (2003, p. 120): “Mas, no homem, a vontade não é perfeita: está sujeita, não só à razão, como também a condições subjetivas, isto é, à influência das inclinações da sensibilidade. Há, assim, um conflito entre a razão e a sensibilidade na determinação da vontade. A vontade não obedece à razão salvo se for constrangida por ela, e não naturalmente, como o faria se fosse pura. É por esse motivo que as leis da razão se apresentam à vontade como mandamentos, como imperativos”.

por assim dizer em uma encruzilhada” (KANT, 2004, p. 27). É ela que precede a ação no homem. É a faculdade deste de se determinar sem que exista qualquer evento físico externo, e deve necessariamente ser impulsionada por algo. A palavra vontade é usada tanto no sentido de razão prática quanto no sentido de arbítrio.

Na “Doutrina do Direito”, Kant faz uma diferenciação, que não existia em sua obra prática anterior, entre a vontade e o arbítrio¹⁴. Ambos são manifestações da faculdade apetitiva. A vontade seria a própria razão prática. Através dela o homem toma consciência da correta ação que deve tomar em cada caso. A partir daí entra em cena o arbítrio, por meio dele o mesmo homem escolhe se quer ou não praticar a ação recomendada pela vontade. O arbítrio seria a faculdade prática de escolha.

A liberdade da vontade difere da liberdade do arbítrio. Quando dizemos que no espírito humano a vontade é livre queremos na verdade afirmar que ela pode determinar a ação moral sem que qualquer dado do instinto ou da inclinação empírica influencie seu raciocínio prático. Quando imputamos liberdade ao arbítrio humano queremos dizer que ele tem a capacidade de por sua própria conta fazer com que uma ação moralmente certa ou errada seja escolhida e realizada sem que um outro arbítrio ou força natural faça essa escolha por ele.

Precisamos, antes de avançarmos nessa diferenciação, tratar das definições de liberdade expostas por Kant na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Nesse sentido, a liberdade pode ser encarada em suas acepções negativa e positiva.

A liberdade negativa seria a propriedade da causalidade dos seres vivos enquanto racionais pela qual ela poderia ser “[...] eficiente, não obstante as causas estranhas que possam determiná-la” (KANT, 2004, p. 79). A liberdade positiva seria a causalidade dos seres vivos enquanto racionais “[...] segundo leis imutáveis, se bem que

¹⁴ Nesse sentido, Caygill (2000, p. 318): “A discussão de Kant da vontade é conduzida nos termos de uma distinção entre a vontade, wille, e a ‘capacidade de escolha’ (arbítrio), wilkür, com ambos os termos sendo traduzidos, com frequência, como ‘vontade’”.

de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo” (KANT, 2004, p. 79).

No sentido negativo de liberdade identificamos a liberdade do arbítrio, isto é, a possibilidade do homem escolher e realizar suas ações. No sentido positivo de liberdade identificamos a autonomia da vontade. Nesse caso a razão prática daria a si mesma a lei moralmente necessária sem a intervenção de outros determinantes através de leis imutáveis que não podemos jamais conhecer.

Em Kant não podemos demonstrar a liberdade como algo real nem em nós e nem na natureza humana. Temos apenas de

[...] pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e consciente da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exatamente pela mesma razão, temos de atribuir a todo ser dotado de razão e vontade essa propriedade de se determinar a agir sob a idéia de sua liberdade (KANT, 2004, p. 81).

Na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” Kant defende peremptoriamente a liberdade da vontade enquanto fundamento da legislação moral. Nessa obra ele diz: “a todo ser racional que tem uma vontade devemos lhe atribuir necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele age” (KANT, 2004, p. 81) e completa: “a vontade desse ser não pode ser a vontade própria senão sob a idéia da liberdade, e, portanto tal vontade é preciso atribuir, em sentido prático, a todos os seres racionais” (KANT, 2004, p. 81).

Na “Doutrina do Direito” Kant escreve (1993, p. 40):

As leis procedem da vontade; as máximas, do arbítrio. No homem o arbítrio é livre. A vontade que só tem a ver com a lei não pode ser chamada de livre ou não-livre porque não se refere às ações mas, sim, de imediato à legislação das máximas para as ações (conseqüentemente, à própria razão prática). É, pois simplesmente necessária e não suscetível de violência. Só o arbítrio pode ser chamado de livre.

Uma descuidada leitura de tais passagens poderia nos fazer acreditar termos encontrado na filosofia prática kantiana uma contradição. Entretanto, reputamo-la

apenas aparente. A necessidade da vontade é afirmada somente em relação à lei moral universal que diz age de modo que possas querer que tua ação se converta numa lei universal. De fato, tal enunciado para ter o caráter de lei deve ser obrigatoriamente seguido pela vontade¹⁵. É em relação ao seu conteúdo que a vontade não pode desfrutar da mínima liberdade.

No que diz respeito à forma pela qual a vontade adere à fórmula da legislação universal continua a reinar uma total liberdade. De fato ela necessariamente adere àquela lei, mas faz isso por conta própria sem que seja influenciada minimamente pelos sentimentos ou pelos instintos. O processo que leva à ação moralmente aceitável se dá totalmente no âmbito da vontade e tem esta como única partícipe. Nenhum outro componente ou faculdade do espírito humano colabora no fato da vontade seguir o enunciado universal de moralidade.

Já o arbítrio é quase que absolutamente livre em reação ao conteúdo de suas fórmulas. É por este motivo que tais fórmulas, que não têm as características da necessidade e da universalidade das leis da vontade, são chamadas de máximas do arbítrio. Cada espírito racional tem um arbítrio próprio que dita suas máximas sem cuidar de conformá-las a nenhuma regra preestabelecida. Da coexistência dos vários arbítrios absolutamente, ou quase, livres surge o direito. Na última parte deste trabalho voltaremos nossa atenção à maneira como o arbítrio serve de lastro às diferentes ordens jurídicas e ao porquê de podermos atribuir às leis do direito as características da universalidade e da necessidade.

Voltemos à “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. Kant usa a palavra vontade ora referindo-se à razão prática ora referindo ao arbítrio como capacidade de

¹⁵ Nesse sentido, ver Pascal (2003, p. 115): “Por outras palavras, o homem necessita de móveis para poder agir; e como nenhuma ação procedente de um móvel tirado da sensibilidade merece ser qualificada por moral, não resta outro móvel para a ação de quem queira agir por dever senão o respeito à lei que lhe ordena cumprir o dever. É pois somente a representação da lei, num ser racional, que pode determinar a boa vontade”.

escolha. Assim, desde agora, sempre que usarmos a palavra vontade, colocaremos ao seu lado, entre vírgulas, o sentido que lhe foi dado pelo filósofo na obra que ora analisamos.

As faculdades e partes do espírito racional relacionam-se diferentemente entre si de acordo com o ser que as possui. Num ser racional perfeito, a razão prática sempre determinará a vontade, arbítrio, sejam quais forem os dados dos sentidos que este receba. Não há sentido em chamarmos um ser como esse de livre já que nele a capacidade de escolha simplesmente não existe. Num ser racional imperfeito, como é o caso do homem, a vontade, arbítrio, pode ou não ser determinada pela razão prática. A par desta existem as tendências e inclinações que podem tomar o seu lugar na determinação das ações realizadas.

Os mandamentos que a razão dá à vontade, arbítrio, são então chamados de imperativos¹⁶. Eles podem ou não ser seguidos pelas máximas desta última¹⁷. Os imperativos “[...] dizem que seria bom algo fazer ou omitir; mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz alguma coisa somente para que se represente que seja bom fazê-la” (KANT, 2004, p. 44). Segundo Kant, eles são de dois tipos, hipotéticos e

¹⁶ Nesse sentido, ver Pimenta (2004, p. 54): “É precisamente da vontade humana que Kant trata, e todo o desenvolvimento da segunda seção da *Fundamentação* se dá a partir da análise das diferenças entre os tipos de imperativo. A tarefa dessa análise é mostrar como o imperativo pode representar à vontade uma lei da razão e aprimorar a vontade em razão prática – vale dizer, determinar a vontade apenas segundo princípios da razão”.

¹⁷ Nesse sentido, ver Caygill (2000, p. 319): “A separação por Kant da vontade e da capacidade de escolha (livre-arbítrio) corrigiu uma tendência para fazer da faculdade uma vontade e, por conseguinte, fazer aparecer problemas concernentes às relações entre livre-arbítrio e determinismo. Ao concentrar-se nas máximas para a ação escolhidas por willkür, Kant está apto a distinguir a liberdade e a legislação autônoma da vontade da escolhas feitas por willkür. Para que sua explicação seja convincente, ele tem de mostrar os processos pelos quais a vontade pode ser a fonte de uma obrigação que é capaz de discriminar entre máximas”.

categóricos. Os primeiros dividem-se em imperativos de habilidade e imperativos de sagacidade¹⁸. Já imperativos os categóricos são chamados imperativos de moralidade.

Segundo Kant, os imperativos da razão prescrevem ações possíveis e necessárias à vontade, arbítrio. Quando uma ação é necessária porque através dela a razão, nesse caso teórica, espera conseguir alguma benesse então estamos diante de um imperativo hipotético. Quando uma ação é necessária em si mesma; não sendo prescrita pela razão prática com vistas a um objetivo qualquer, então o que se nos mostra é um imperativo categórico (KANT, 2004, p. 45).

Os imperativos hipotéticos de habilidade são aqueles que se relacionam aos afazeres do homem. Eles são completamente destituídos de valor. Não são nem bons e nem maus, são úteis. Num exemplo de Kant, tanto o médico que busca salvar vidas quanto o envenenador que busca tirá-las utilizam-se do mesmo imperativo. Através deles a razão diz à vontade, arbítrio: se queres atingir um resultado tal, aja da maneira tal. Têm o caráter de regras. Nas palavras de Kant “[...] não se trata de saber aqui se a finalidade é razoável e boa, mas tão somente do que é preciso fazer para alcançá-la” (KANT, 2004, p. 46).

A fundamentação dos imperativos de habilidade é bastante simples. “Quem deseja o fim, deseja também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar” (KANT, 2004, p. 48). Tais imperativos estão contidos na própria causalidade dos eventos até que se chegue ao estado de coisas desejado. Pelo fato dos propósitos que eles queiram atingir serem sempre reais e determinados eles gozam de uma segurança que os imperativos hipotéticos do outro tipo não têm. Contudo, eles não são absolutos como os imperativos categóricos porque variam de acordo com o fim que se queira atingir.

¹⁸ Usamos o termo “sagacidade” como tradução do termo alemão “Klugheit” conforme adotado na versão da obra “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” por nós utilizada. Outras traduções costumam valer-se do termo “prudência”.

O imperativo de sagacidade é aquele “[...] que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade” (KANT, 2004, p. 46). Os imperativos de sagacidade possuem valor relativo. É por meio deles que a razão diz à vontade, arbítrio: se queres ser feliz toma tal atitude. Eles além de úteis são também bons, só que tal bondade é relativa porque muda conforme mude o conceito de felicidade que a razão, que prescreve os imperativos, tenha. Um imperativo bom para uma pessoa porque lhe traz satisfação pode ser mal para outra pelo desagrado que lhe causa. Podem se considerados conselhos.

O mesmo fundamento usado para justificar os imperativos hipotéticos de habilidade pode ser usado no que diz respeito aos imperativos hipotéticos de sagacidade. Ser feliz é um fim. Para atingir tal fim a razão tenta determinar as ações que constituirão o meio apropriado. Tais ações não podem ser determinadas com tanta segurança como foram as do imperativo de habilidade. Este prescreve ações com vistas a um fim, que muda sempre, mas que a cada vez permanece determinado. Aquelas buscam atingir um fim que sempre é relativo. Ser feliz contém em si uma infinidade de soluções razoáveis. Isso porque “[...] ninguém é capaz de determinar, por um princípio qualquer e com plena segurança o que realmente lhe faria feliz; para isso seria necessária a onisciência” (KANT, 2004, p. 49).

Os imperativos de moralidade relacionam-se apenas com a legislação moral universal que diz para o homem agir de modo a querer que suas máximas se tornem leis universais e necessárias. São absolutos, ordenam categoricamente, o que muda é apenas o seu enunciado e nada mais. As ações por eles ordenadas são advindas sempre do mesmo raciocínio de se comparar as ações possíveis com o artigo da legislação universal acima citado. Somente eles tomam a conformação de leis. Enquanto os

imperativos hipotéticos podem ser alvo de aprovação e desaprovação, os categóricos são objetos de respeito.

A ação revestida de caráter moral ocorre quando o homem conforma suas máximas aos imperativos categóricos de moralidade ordenados pela razão prática. Devemos, pois, se quisermos saber a relação entre a autonomia da vontade e a obrigatoriedade do imperativo categórico, buscar o fundamento desse tipo de imperativos.

Todavia, o simples conceito de imperativo categórico não nos dá a capacidade de extrair o seu fundamento. Isso porque ele “[...] não é nada hipotético, e, portanto, a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto” (KANT, 2004, p. 50). Kant então avança um pouco mais adentro nos mecanismos que estão por trás da ação do homem em busca do porquê dessa obrigatoriedade categórica.

Na natureza, o homem, ser dotado da vontade, arbítrio, isto é da faculdade de se determinar a si mesmo agindo em conformidade com a representação de certas leis (KANT, 2004, p. 57), age com vista a atingir certos fins. Fim é “aquilo que serve à vontade como princípio objetivo de sua autodeterminação” (KANT, 2004, p. 58). Já “o que constitui apenas o princípio da possibilidade da ação cujo efeito é um fim chama-se meio” (KANT, 2004, p. 58). Usualmente, uma coisa que numa determinada relação constitui um fim, em outra pode ser apenas o meio necessário para se atingir um outro fim que, por sua vez, pode constituir-se em meio numa terceira relação.

Segundo Kant os fins que um ser racional se propõe a atingir através de suas ações são todos relativos, pois relacionam-se com a faculdade de desejar individual de cada ser racional e não podem “[...] fornecer princípios universais necessários e válidos para todos os seres racionais” (KANT, 2004, p. 58). Como a faculdade de querer varia

de ser para ser, os fins que um quer atingir não constituem necessariamente os fins de outro. Tais fins podem fundamentar apenas imperativos hipotéticos.

Todavia, como é impossível que haja uma ação sem uma finalidade, o homem ao agir moralmente deve atuar também segundo algum fim qualquer de ordem superior. Tal fim para servir de base aos imperativos categóricos do agir moral deve ser absoluto em todas as relações, nunca podendo servir de meio (KANT, 2004, p. 58). Se ele pudesse intermediar algo, então já não seria mais absoluto e tornar-se-ia incapaz de fundamentar a ação moral.

Para Kant esse fim em si mesmo é o homem. As coisas devem funcionar como fins e meios. O homem, na sua qualidade de ser racional, apenas deve constituir-se em fim. Nas palavras do filósofo (2004, p. 59): “[...] os seres racionais denominam-se pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, ou seja, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, portanto, nessa medida limita todo arbítrio”.

O homem deve ser encarado como um fim objetivo e não como um fim subjetivo. Ele não deve ser o fim subjetivo de cada ação individual. Seu papel consiste na verdade em uma “condição suprema que restringe todos os fins subjetivos” (KANT, 2004, p. 60).

Podemos então, segundo o demolidor, chegar a um enunciado diferente da lei moral universal: “age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2004, p. 29). Tal lei deve ser válida para todo ser racional.

O conceito de humanidade como um fim em si mesmo leva a outro conceito trabalhado por Kant que lhe é correlato, o de reino dos fins. Por reino o filósofo entende

a “ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns” (KANT, 2004, p. 64). O reino dos fins seria então formado pelas mútuas correlações entre os homens em acordo com a lei que afirma que nenhum membro desse reino pode ser tomado como um meio e deve sempre ser considerado como um fim absoluto.

Na humanidade, enquanto multidão de seres racionais imperfeitos, existem fins absolutos e fins relativos. A ligação sistemática de todos esses fins absolutos é que forma o reino dos fins. Tal reino deve em verdade constituir um ideal. Não podemos percebê-lo empiricamente, devemos nos imaginar e imaginar os outros homens submetidos a ele como forma nos considerarmos seres morais. Nesse sentido Kant afirma (2004, p. 64) que “[...] a moralidade consiste, pois na relação de toda a ação com a legislação, somente mediante a qual é possível um reino dos fins”.

O reino dos fins é destarte um reino inteligível. Uma pergunta deve ser respondida. O reino dos fins exposto na segunda parte da “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” corresponde ao mundo inteligível da terceira parte da mesma obra sobre o qual está assentada a possibilidade da liberdade da vontade, razão prática, no homem? Em outros termos, reino dos fins e mundo inteligível são uma mesma coisa?

O mundo inteligível, para Kant, seria aquele formado pela verdadeira essência das coisas. Essência essa que não poderíamos jamais conhecer através de nossos sentidos. Apenas o mundo sensível, dos fenômenos nos é mostrado. Os atributos e as leis do mundo das essências jamais poderão ser conhecidos. O mesmo ocorre com o reino dos fins, jamais poderemos conhecer a verdade das relações nele existentes. Assim, se quisermos nos manter fiéis à filosofia de Kant, devemos afirmar a impossibilidade de nossa razão de esclarecer os liames entre o reino dos fins e o mundo inteligível.

O homem, em sua dignidade de ser racional, é parte integrante do reino dos fins e deve obediência às suas leis. Sua vontade, razão prática, deve obrigatoriamente, ao ordenar as corretas ações, abster-se de tratar um outro ser racional como meio. Tal é a norma da legislação universal de moralidade. Mas de onde provém a fidelidade que essa vontade, razão prática, devota incondicionalmente ao fundamento do reino dos fins?

A obrigatoriedade da obediência da vontade, razão prática, à norma base do reino dos fins provém do fato de que ela não se encontra simplesmente submetida a essa norma, sendo também sua autora¹⁹. “O ser racional pertence ao reino dos fins na condição de membro quando nele é legislador universal, ainda que igualmente submetido a essas leis. Pertence-lhe na condição de chefe quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro” (KANT, 2004, p. 64). A vontade humana, razão prática, no reino dos fins assume o duplo papel de súdito e de legisladora ao mesmo tempo. Ela é legisladora quando cria a lei, e súdito quando se submete à lei que criou.

O reino dos fins não é uma seara em que as vontades humanas, razão prática, simplesmente adentram e tratam de se submeter às suas normas. Todas as vezes que elas encontram-se diante de uma situação da sociedade que as obriga a ordenar à capacidade de escolha que submeta suas máximas às leis morais, elas fundam novamente o reino dos fins. Este é constantemente fundado e refundado.

É pelo fato da vontade, razão prática, ser capaz de legislar sem que para isso concorra qualquer dado proveniente de outras fontes que o homem pode ser considerado um ser moral. Estamos diante do princípio da autonomia da vontade. “A autonomia da vontade é a constituição da vontade, graças qual ela é para si mesma a sua lei

¹⁹ Nesse sentido, ver Pimenta (1994, p. 68): “Desse modo, a autonomia permite compreender, ainda que indiretamente, o sentido pleno da lei: o sujeito só a segue porque ele é seu autor. Não fosse assim, a lei lhe apareceria como imposta de fora, como uma afecção sensível, e então o imperativo categórico não poderia ser o princípio supremo do dever, pois seria prescrito por algo exterior à razão estranho a esta. Nos termos de Kant, a vontade permaneceria em estado de heteronomia, não sentiríamos, mas seríamos afetados”.

independentemente da natureza dos objetos do querer” (KANT, 2004, p. 70). Como vimos a vontade, razão prática, é legisladora da lei de moralidade que reputa uma ação proibida quando não puder se tornar uma lei universal. Ela legisla sem que para isso concorra qualquer desejo ou inclinação. É essa liberdade dos desejos e inclinações quando da legislação da razão prática aplicada às máximas do arbítrio que constitui o princípio supremo da moralidade²⁰.

²⁰ Nesse sentido, ver Pimenta (2004, p. 52): “Assim, apesar da fatibilidade das ações humanas (que não se pautam necessariamente pela admissão de princípios racionais), o sujeito também apresenta um caráter racional meramente inteligível. É nessa racionalidade, desvinculada de qualquer relação direta com a natureza sensível que se deve buscar um fundamento para a ação moral”.

Capítulo Terceiro

A liberdade como fundamento do direito

1. A evolução da espécie humana

Em seu ensaio “Idéia de uma História Natural com um Propósito Cosmopolita”, Kant discorre acerca da evolução moral do gênero humano. O faz de uma forma racional, sem qualquer dado empírico, e dá algumas idéias que nos permitem interpretar e melhor entender suas concepções filosóficas acerca do direito. Temos em verdade, uma autêntica filosofia da história, que já havia sido, de forma embrionária, exposta na “Doutrina do Direito”, e que, só então, ganha contornos mais claros. A idéia essencial de tal filosofia é a de que há uma evolução desde um inferior estado de barbárie até o superior estado de humanidade fundado sob a égide de uma liga das nações. Tudo em conformidade com os fins que a natureza reservou para a espécie humana.

Há nesse texto, a idéia de uma natureza que atua visando certos fins e em obediência a certas leis gerais. Temos uma mostra dessa idéia de ordem natural na seguinte passagem em que Kant (1995b, p. 21) refere-se às ações humanas:

A história, que se ocupa da narração dessas manifestações, permite-nos no entanto esperar, por mais profundamente ocultas que se encontrem / as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim o que, nos sujeitos singulares se apresenta confuso e desordenado aos nossos olhos, se poderá no entanto conhecer no conjunto da espécie, como um desenvolvimento contínuo, embora lento das suas disposições originárias.

Assim, mesmo o homem detentor do arbítrio, da capacidade de escolha entre possíveis ações que se lhe apresentam, não pode fugir ao determinismo que uma concepção teleológica da natureza acarreta. Kant, como sabemos, respeitava

profundamente a razão. Por esse respeito, atrás da aparente insensatez e falta de previsibilidade que há nos fatos das sociedades humanas, ele esperava encontrar leis naturais retas que a tudo governasse. Buscava uma razão maior por trás da vida humana. Tal racionalidade da natureza deveria, entretanto, coexistir com a liberdade, que Kant também respeitava, e que se fundava na racionalidade do homem.

No que se refere à natureza em geral, Kant (1995b, p. 23) parte da seguinte proposição: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado”. A principal característica do homem, aquilo que o diferencia dos outros seres da natureza, é a sua racionalidade. Nela está fundada a liberdade que só ele possui. Portanto, sua racionalidade e sua liberdade, disposições naturais humanas, devem encontrar completo e pleno desenvolvimento. Não se pode aceitar que tudo ocorra ao sabor do acaso, pois o “desolado << mais ou menos >> vem ocupar o fio condutor da razão” (KANT, 1995b, p. 23).

O filósofo de Königsberg (1995b, p. 23), em busca desse racional fio condutor, assim definiu a razão em uma criatura: “[...] é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do / uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projetos”. Essa razão está determinada, pela natureza, a atingir seu mais alto grau de perfeição. Uma longa jornada deve percorrer até que esteja plenamente desenvolvida. Esse caminho, entretanto, não é simples e calmo como o leito de um rio. Não é uma caminhada que a razão faz por instinto. Ela precisa de uma longa série de erros e acertos, de novas tentativas, de um vasto acúmulo de conhecimento.

A vida de um homem singular é extremamente curta para que sua razão se aperfeiçoe ao máximo. Só na coletividade, na espécie, a razão humana pode se desenvolver ao extremo. Isso porque a longa série de gerações que se sucedem permite

o acúmulo de conhecimento e as tentativas de acerto que são necessárias. Um homem “teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais” (KANT, 1995b, p. 23).

Uma próxima pergunta deve ser respondida: de que modo a natureza se serviu para que a razão humana fosse impelida a desenvolver-se? Para Kant, o homem é dotado de uma propensão à preguiça que deve de algum modo ser vencida para que as disposições de sua natureza racional se elevem.

No estado de natureza o homem sente uma irresistível tendência a se ligar a outros homens, vindo a formar a sociedade. Isso porque “em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento de suas disposições naturais” (KANT, 1995b, p. 25). Mesmo sem ter isso em mente, ele busca essa ligação numa tentativa de desenvolver ao máximo as disposições de sua razão. Desenvolvimento que jamais teria sequer condições de ser iniciada se ele permanecesse isolado na barbárie.

Quando já se encontram em sociedade, os homens tornam-se, na procura de seus fins pessoais, competitivos ao extremo. Tal competitividade é exercitada através da resistência. O homem resiste àqueles que se colocam no seu caminho no mesmo passo em que encontra resistência naqueles a quem os caminhos procura fechar. A razão humana é forçada a abandonar sua inércia natural e é empurrada no caminho de sua evolução.

Kant chama a união da tendência natural humana a deixar o estado selvagem com o inevitável antagonismo dentro da sociedade civil de “sociabilidade insociável” do homem (KANT, 1995b, p. 25). Se tal característica não lhe fosse ofertada

[...] todos os talentos ficariam pra sempre ocultos no seu germe, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia satisfação e amor recíproco: e os homens tão bons como ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico (KANT, 1995b, p. 26).

Em última análise, a filosofia kantiana nos permite a interpretação de que é graças à liberdade do arbítrio que a razão humana pode evoluir na busca dos fins da natureza. Ora, o homem, pelo livre-arbítrio que possui, tem a capacidade de escolha de suas ações, o que faz com que os diferentes homens busquem diferentes objetivos e hajam de diferentes modos na sociedade. Um quer honras, outro quer dinheiro, aquele quer glórias. As disposições humanas estão em constante divergência. Se a espécie humana não fosse livre, as ações de um homem estariam sempre em conformidade com as ações de outro homem, todas em conformidade com as leis retas da natureza, não haveria antagonismo, e a razão humana jamais abandonaria seu sono natural.

Não cabe à natureza ditar este ou aquele fim ao homem enquanto indivíduo. Seu papel consiste em dotar o coletivo de homens do atributo necessário, a “sociabilidade insociável”, para que eles consigam autonomamente atingir os fins que a natureza lhes prescreveu enquanto espécie. A simples razão que é concedida ao homem é auto-suficiente na jornada até o seu pleno desenvolvimento. A liberdade por estar fundada na razão atinge seu mais alto grau na medida em que permite à esta última desenvolver-se.

Aqui temos uma dos principais pontos da filosofia da história de Kant. Quanto mais o homem indivíduo é considerado livre na busca de seus fins egoístas, mais o homem espécie adere aos fins que a natureza lhe reservou. Na liberdade do homem indivíduo reside a explicação para a adequação desse mesmo homem enquanto espécie aos fins preestabelecidos pela natureza.

O surgimento do estado civil como forma coatora garantidora da ordem e da liberdade individual constitui o primeiro passo que a humanidade dá na jornada em direção ao desenvolvimento de suas disposições naturais. Essa necessidade primeira de formar uma sociedade é uma necessidade patológica, o homem se vê naturalmente a ela atraído. Para Kant (1995b, p. 26), dentro da sociedade formada patologicamente, o

homem passa ter um novo modo de pensar, surge uma “diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados” e a necessidade de se manter em sociedade se torna um “todo moral”.

O advento do estado civil põe fim, é certo, ao estado de barbárie, mas entre determinados seres humanos que coexistem em fronteiras determinadas. Grupos diferentes de homens constituirão Estados diferentes. Reinará entre estas diferentes sociedades civis constituídas um estado de coisas semelhante ao que havia entre os homens que viviam em estado natural. Cada Estado terá uma liberdade absoluta e a vontade a ser aplicada será a vontade do mais forte.

Um estado de barbárie entre sociedades civis, como um estado de barbárie entre indivíduos, não permite o desenvolvimento das disposições naturais do homem. É então necessário que os distintos Estados aceitem unir-se, vindo a formar uma sociedade semelhante àquelas formadas pelos indivíduos quando deixaram o estado natural.

As sociedades civis sentem uma tendência parecida com a do homem quando vivia em estado natural, isto é:

[...] sair do estado sem lei dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (KANT, 1995b, p. 30).

A liga de povos, uma sociedade de Estados, é a última etapa a que chegará a humanidade na evolução em busca dos fins que lhe foram prescritos pela natureza. Através da proteção mútua de todos os Estados contra qualquer tipo de hostilidade o homem finalmente encontra a paz necessária ao usufruto de sua razão.

Na “Doutrina do Direito”, Kant discorre com mais vagar sobre a passagem do estado de natureza ao estado civil. Essa construção teórica é o ponto inicial de que parte o filósofo de Königsberg no delineamento dos fundamentos do direito.

Como visto acima, o primeiro passo que a humanidade dá no caminho da barbárie até a plena racionalidade reside na passagem do estado de natureza ao estado civil. Tal passagem se dá através de um contrato primitivo

[...] segundo o qual todos (omnes et singuli) se desprendem de sua liberdade exterior diante do povo para tornar a recobrá-la no novo instante como membros de uma república, isto é, na qualidade de membros de uma comunidade ou do povo como cidade (KANT, 1993, p. 155).

Segundo Kant (1993, p. 55) há um único direito natural ou inato: a liberdade, encarada como independência do arbítrio de outro, “[...] na medida em que possa subsistir com a liberdade de todos, segundo uma lei universal, é esse direito único, primitivo, próprio de cada homem pelo simples fato de ser homem”.

Enquanto direito inerente à sua personalidade racional, a liberdade deve ser atribuída ao homem tanto antes como depois do pacto primitivo.

No estado de natureza a liberdade do homem é absoluta. Porém, o que o homem tinha em liberdade lhe faltava em segurança. Simplesmente não havia como as disposições humanas desenvolverem-se um mínimo que fosse num estado em que a única certeza que lhe sobrava era não ter certeza nenhuma. Como o homem poderia unir forças a outro homem se não havia confiança mútua?

Para Kant, esse não era necessariamente um estado de injustiça. Não é por estar vivendo num estado de natureza que a lei a ser aplicada entre os homens será sempre a lei do mais forte. O direito existe já aí delimitando o que cada homem pode ou não pode fazer em respeito à liberdade de outro homem. O que falta ao direito é um ente que exerça coação sobre aqueles que desrespeitarem suas disposições. Falta o estado civil onde “[...] se dão as condições segundo as quais deve ser executada a lei natural de conformidade com a justiça distributiva” (KANT, 1993, p. 151).

Cada homem em estado de natureza, por ser absolutamente livre, pode, por meio de suas ações, invadir a esfera de liberdade de outro homem. A absoluta liberdade

do arbítrio acaba por se tornar de certo modo opressora, mas de forma alguma ela é por isso injusta.

É necessário que o homem absolutamente livre deixe a barbárie em que está atolado e, através de um pacto com outros homens absolutamente livres, consinta em entrar em um estado civil que regulará sua liberdade na busca de maior segurança para o completo desenvolvimento da humanidade. Nesse momento nasce o direito positivo.

O direito positivo surge, portanto, no momento em que o homem aceita submeter o seu livre-arbítrio a uma ordem de coação externa a que Kant ora chama cidade, ora chama estado. O homem não perde nenhuma parcela de sua liberdade, continuando a ser completamente livre dentro da cerca que lhe é imposta pelo direito estatal. O que muda são as possíveis conseqüências negativas que o individual abuso da liberdade acarreta por parte do Estado. A liberdade de um passa a limitar a liberdade de outro.

Podemos agora citar o princípio universal de direito enunciado por Kant (1993, p. 46) na sua obra “Doutrina do Direito”: “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais”.

Enquanto o direito é uma ordem reguladora externa que diz a cada homem o que ele pode ou não pode fazer em respeito à liberdade de um outro homem. A moral é uma ordem reguladora interna que nasce no âmbito da vontade e que expressa a legalidade formal das máximas individuais em relação ao artigo que afirma que tais máximas devem poder existir como lei universal da humanidade. Direito e moral são formados por leis que se aplicam ao livre arbítrio do homem. Podemos diferenciar as duas ordens de conduta a partir do seguinte trecho de Kant (1993, p. 30):

A legislação que de uma ação faz um dever e que ao mesmo tempo dá tal dever por motivo, é a legislação moral. No entanto, aquela que não faz

entrar o motivo na lei, que conseqüentemente, permite outro motivo à idéia do próprio dever, é a legislação jurídica.

As leis morais têm assim um caráter categórico, isto é, justificam sua obrigatoriedade apenas na lei que o indivíduo conhece naturalmente e em nada mais. As leis jurídicas são hipotéticas pois necessitam de motivos outros que a lei não trás em si mesma.

Direito e moral são portanto ordens de conduta humana distintas. A primeira externa e a segunda interna. Quando Kant afirma o direito como um ordenamento externo significa que tal ordenamento é um dado da natureza racional humana para o homem enquanto espécie. Ele surge do choque de esferas de liberdade dos diferentes arbítrios. Quando Kant afirma a moral como um ordenamento interno significa que tal ordenamento advém do homem enquanto indivíduo. A moral é construída dentro de cada homem, e embora obedeça sempre a um mesmo princípio, ela é individualmente sempre refundada.

Em Kant, o ponto de encontro entre o direito e a moral reside no dever. Segundo o filósofo (1993, p. 33): “Há, pois na verdade, um grande número de deveres diretamente morais; porém, a legislação interna considera também todos os demais como deveres morais indiretos”. Não existem deveres puramente jurídicos. Ou os deveres são exclusivamente morais, a necessidade da ação é imposta apenas pela legislação interna advinda da vontade; ou os deveres são jurídicos e morais ao mesmo tempo, sendo prescritos pelas normas jurídicas exteriores e pela vontade.

Todo dever exclusivamente moral advém diretamente desta ordem de conduta. São conhecidos por meio daquela confrontação entre a ação possível e o uno artigo da legislação moral universal. Não cumprir promessas é uma ação que não pode ser imaginada como uma lei universal, portanto temos o dever de nos abster de tal conduta.

O dever torna-se exclusivamente moral por estar diretamente ligado à fonte da legislação moral, isto é: a razão prática autônoma.

O dever jurídico encontra seu fundamento na necessidade de se respeitar a liberdade do arbítrio de um outro homem se o sujeito quiser que sua liberdade do arbítrio seja também respeitada. Ele tem como fonte direta o inevitável choque de esferas de liberdade do arbítrio humano. É um dever juridicamente direto. O dever jurídico torna-se moral indiretamente. Não respeitar um preceito jurídico é uma ação que não pode ser imaginada como uma lei universal da humanidade. Devemos nos abster de tal ação. Conformar nosso arbítrio ao dever jurídico é um dever moral direto, e o próprio dever jurídico é um dever moral indireto.

Nos próximos tópicos abordaremos, dentro dos limites da filosofia de Kant, o modo como cada uma das esferas do direito aqui referidas se constituem, e como a liberdade do arbítrio fundamenta cada uma delas.

2. Direito privado

O homem num estado de natureza e o homem submetido ao estado civil são ambos homens livres. Isso porque a liberdade deve ser necessariamente a ele atribuída como característica indelével de sua personalidade. O direito, formado por imperativos hipotéticos que encontram seu motivo para ordenar na manutenção de uma ordem de coisas que torne possível a coexistência da liberdade dos arbítrios dos diferentes homens, deve assim ser exigido racionalmente tanto antes como depois do pacto originário que deu origem ao estado social. Nesses dois momentos distintos, o direito assume diferentes feições. Kant trata da divisão do direito na seguinte passagem (1993, p. 60):

Não se pode fazer a divisão principal do direito natural (como às vezes é costume) em direito natural e direito social, e sim, em direito natural de direito civil; o primeiro desses direitos é chamado de direito privado, o segundo de direito público. De fato, o direito social ou privado não se opõe ao estado de natureza, porém, sim, o direito civil ou público porque pode certamente haver sociedade no estado de natureza, mas não uma sociedade civil (que garanta o meu e o teu por meio de leis públicas); por isso chamamos de direito privado ao primeiro dos direitos precedentes.

Sendo o homem absolutamente livre, não estando ainda submetido à ordem coatora do Estado, o único direito que pode existir, segundo Kant, é o direito natural de liberdade. Desse direito natural de liberdade deriva a seara do direito privado, nessa ordem primitiva dotado de provisoriidade, que tem sua base nas noções do meu e do teu exterior. Quando, através de um pacto o homem entra no estado civil, aquele direito natural de liberdade passa a fundamentar o direito positivo que surge para tornar efetivo o antes provisório direito privado, para regular as relações entre o estado e os particulares, para regular as relações entre os diversos estados, e para regular as relações entre os particulares de estados diferentes.

Em Kant, portanto, o que diferencia o direito privado do direito público, assim como o direito natural e o direito positivo, é a respectiva ordem cronológica de cada um em relação à declaração da vontade geral do coletivo de homens que faz nascer o Estado. No estado de natureza, as únicas relações possíveis são as que envolvem entre si os homens, estes podendo ser considerados iguais quanto à origem. O direito que existe por excelência é o direito natural que tem como objeto as primitivas relações desses homens filhos da mesma pátria, a natureza, livres e iguais entre si.

Com o advento dos diversos Estados, as relações possíveis aumentam em número. Um Estado passa a ser considerado uma pessoa moral coletiva podendo relacionar-se com outras pessoas morais coletivas e individuais. Pessoa moral é aquela que possui vontade autônoma e livre-arbítrio. Os homens já não são mais todos iguais por nascimento, existindo cidadanias diferentes. Cada cidadania é ofertada pelo nascimento dentro das fronteiras de um Estado. O direito privado continua a existir, caracterizado pela efetividade, delimitando as relações entre pessoas morais individuais possuidoras da mesma cidadania.

Surge o direito público que delimita as relações de pessoas morais coletivas com outras pessoas morais coletivas, destas com pessoas morais individuais, e de pessoas morais individuais com outras pessoas morais individuais de cidadania diferente. Temos assim respectivamente: o direito das gentes, o direito de cidadania e o direito cosmopolítico.

O direito público, portanto, é um sistema de leis para um povo, isto é para uma multidão de homens, ou para uma multidão de povos que constituídos de maneira tal a exercerem uns sobre os outros uma mútua influência, têm necessidade de um estado jurídico que os reúna sobre uma influência única; isto é de uma constituição a fim de serem partícipes no direito (KANT, 1993, p. 149).

Cada uma dessas ordens de direito público, da multidão de pessoas enquanto povo ou da multidão de povos, deve estar obrigatoriamente fundada no mesmo princípio

de circunscrição da liberdade exterior por meio de leis. Se um tal princípio não for obedecido em alguma das ordens jurídicas o edifício legal público que engloba também as outras duas acabará por ruir (KANT, 1993, p. 150).

Todo o direito é assim fundamentado na liberdade do arbítrio. A superfície da terra onde os arbítrios individuais e coletivos devem conviver entre si é finita. Por esse motivo é inevitável que a esfera de liberdade de uma pessoa invada a esfera de liberdade de outra pessoa. O direito permite que as diferentes esferas de liberdade, nos seus dois graus, possam conviver entre si.

O direito privado nascido diretamente do direito de liberdade inato do homem enquanto ser racional existe tanto num estado de natureza quanto num estado civil. Ele expressa as relações entre o meu exterior e o teu exterior de cada homem.

Numa definição de Kant (1993, p. 67), o meu exterior é “[...] a coisa fora de mim cujo uso arbitrário não me pode ser impedido sem lesão (ataque a minha liberdade compatível com a de todos segundo uma lei geral)”. Dessa noção de meu exterior podemos construir a noção de teu exterior como sendo aquela coisa fora de ti cujo uso arbitrário não te pode ser impedido sem lesão.

Dentro da esfera de liberdade que lhe é naturalmente dada o homem pode escolher tentar conformar alguns objetos reais e ideais ao seu arbítrio. Ele tem a escolha de arriscar tornar alguma coisa sua. Destarte, As relações do meu e do teu exterior de cada homem expressam o conjunto de coisas, abrangendo direitos e estados, que o seu arbítrio submete.

Segundo Kant (1993, p. 65), os objetos que suportam conformação ao arbítrio humano são “1. uma coisa (corporal) fora de mim, 2. o arbítrio de outro para um fato determinado (proestatio), 3. o estado de outro em relação a mim”. Dessas três possibilidades o homem pode dizer: esta coisa é minha, você deve algo a mim, este é

meu filho. Cada um desses objetos forma respectivamente uma área distinta do direito privado: direito real, direito pessoal, direito real-pessoal.

A primeira faceta do direito privado é o chamado direito real. É o direito a uma coisa. Numa definição de Kant (1993, p. 83): “[...] é o direito do uso privado de uma coisa, relativamente à qual estou em comunidade de posse (primitiva ou subsequente) com os demais homens”.

Quando possuo uma coisa tenho um uso exclusivo dela. Isso não quer dizer que outras pessoas não possam usá-la, mas se isso vier a ocorrer tenho a prerrogativa de exigir que me recoloquem na posse de tal coisa. O direito de posse é formado por dois elementos, um sensível e um inteligível.

O elemento sensível do direito de posse é aquela ligação física entre uma coisa e uma pessoa. Ele não necessita existir sempre, basta que tenha existido pelo menos uma vez no espaço e no tempo. Se moro numa casa de minha propriedade, o fato de eu me ausentar para ir ao mercado, e deste modo perder o liame físico que me ligava a casa, não implica na perda da posse desta casa.

Quando me separo de uma coisa não perco a propriedade desta porque a par da posse sensível existe a posse inteligível. Estas podem estar juntas, mas não necessariamente estarão.

A posse inteligível é o vínculo jurídico que faz com que uma coisa seja minha mesmo se estiver ilegítimamente na ocupação de uma outra pessoa. Tal ocupação ilegítima de uma coisa que me pertence é contrária ao direito, pois vai de encontro ao meu livre-arbítrio.

Segundo Kant, tanto a posse sensível quanto a posse inteligível são proposições de direito construídas pela razão sem que nada de empírico a elas venha concorrer. Nas suas palavras (1993, p. 69): “[...] todas as proposições de direito são proposições *a*

priori porque são leis da razão”. A diferença entre elas reside no fato de que enquanto a posse sensível é uma proposição a priori analítica, a posse inteligível é uma proposição a priori sintética.

Se imagino o conceito de posse, uma coisa que pertence a alguém e cujo uso por terceiro venha a prejudicá-lo, devo imaginar também um liame físico que liga essa coisa a seu possuidor. A idéia da ligação física entre a coisa e o dono está contida na idéia de posse, sendo analítica.

Diferentemente, o conceito de posse inteligível, um liame ideal que liga uma coisa a uma pessoa fazendo com que essa coisa continue a pertencer a essa pessoa mesmo que passado muito tempo do desfazimento do liame sensível, não está contido no conceito de posse, sendo sintético. É necessária uma terceira idéia que sirva de ponte entre as duas anteriores. Kant assenta tal ligação nas idéias da vontade coletiva e da posse primitiva da terra.

Antes do contrato que deu origem ao estado civil os homens viviam numa posse comum primitiva da terra. Quando Kant fala em posse comum primitiva da terra ele quer dizer (1993, p. 86) a “posse de todos os homens sobre a Terra, anterior a todo ato de direito por sua parte (estabelecida como está pela própria natureza)”. Isso não significa que a terra pertencesse a todos e sim que era legítimo a qualquer homem apropriar-se de uma parte dela. A apropriação se dá a partir da ocupação. Numa aquisição primitiva, anterior ao pacto social, a ocupação pode ser unilateral. A legitimidade de tal ocupação se funda na prioridade temporal em relação aos outros homens.

Nesse estado de coisas se um homem escolhesse conformar ao seu arbítrio desenfreado uma herdade já conformada ao arbítrio de outro não haveria ninguém que fizesse valer as leis naturais do direito real. Com o advento do estado civil pelo pleno

comum acordo de todos, diante da possibilidade de coação estatal, a posse de uma coisa passa a ser respeitada mesmo quando essa coisa não estiver ligada fisicamente ao seu possuidor. Da posse primitiva da terra que os homens acordaram respeitar deriva toda posse atual que deve pelo mesmo motivo ser respeitada.

Uma segunda esfera do direito privado é o que Kant chama de direito pessoal. Por meio de suas disposições um homem envolve na esfera do seu “meu exterior” o arbítrio de um outro homem, podendo exigir dele uma determinada ação. A liberdade humana passa a ser objeto do direito.

O direito pessoal significa a determinação do arbítrio de uma pessoa ao arbítrio de outra sem que tal determinação afete as leis da liberdade exterior. Uma pergunta nos surge: como pode o arbítrio de um homem estar obrigado a uma ação e mesmo assim continuar a ser livre? Kant responde satisfatoriamente a essa pergunta tendo como base o modo como surge o direito pessoal.

Ao contrário do direito real, a aquisição de um direito pessoal não pode ser primitiva. Se assim o fosse “[...] seria contrário ao princípio da conformidade de minha vontade com a liberdade dos demais, e por conseguinte seria injusta” (KANT, 1993, p. 97). Também não posso adquiri-lo por meio de um fato injusto praticado por outrem. Se um terceiro me causa dano e se obriga a repará-lo tenho tão somente o “direito de conservar intacto o que me pertence” (KANT, 1993, p. 97).

Somente através de um contrato entre aquele que aceita conformar sua vontade e aquele que tem o direito de exigir a conformação dessa vontade é que surge a esfera dos direitos pessoais. Destarte é plenamente possível que o direito pessoal se coadune com a liberdade do arbítrio porque é uma escolha do arbítrio obrigar-se com outra pessoa a uma ação.

O ato que transfere o arbítrio de outrem ao meu exterior somente é possível com a participação do seu exterior daquele que se obriga. “O ato de vontade conjunta de duas pessoas, a fim de passar o seu de um para outro, é o contrato” (KANT, 1993, p. 98).

Dentro da teoria jurídica de Kant, a terceira esfera do direito privado é o direito real pessoal. “Este direito é o da posse de um objeto exterior como de uma coisa e de seu uso como uma pessoa” (KANT, 1993, p. 104). Nele estão abrigados o direito matrimonial, o direito dos pais e o direito sobre servos. Seu objeto é a determinação do estado jurídico de uma pessoa a respeito de outra pessoa segundo as leis exteriores de liberdade.

A aquisição de um direito real pessoal se dá de modo diferente. “A maneira de adquirir este estado não ocorre nem por um fato arbitrário (facto), nem por simples contrato (pacto), mas sim por uma lei (lege)” (KANT, 1993, p. 104).

O exercício do direito matrimonial se dá, além da prescrição em lei, através de um contrato, um ato do arbítrio, em que um homem e uma mulher unem-se “para a posse mútua, durante toda a vida, de suas faculdades sexuais” (KANT, 1993, p. 106).

Do consórcio entre os esposos surgem os filhos e o direito dos primeiros de alimentarem, educarem e terem consigo os segundos, e o direito dos segundos de serem cuidados pelos primeiros. Os filhos são criaturas humanas dotadas de arbítrio e dignidade, porém não lhes coube escolher a própria existência na sociedade. Assim os pais são obrigados a prover suas vidas até que eles consigam sobreviver por conta própria porque o que na verdade está sendo cuidada é a humanidade através de suas pessoas (KANT, 1993, p. 109).

Os pais podem completar a formação de sua família adquirindo por meio de contratos, atos do arbítrio, servos que concordarão em submeter suas vontades às

vontades e aos interesses dos primeiros. Tal aquisição deve ser de tal natureza que o amo não faça degenerar o uso da liberdade do criado em abuso (KANT, 1993, p. 113).

Observa-se assim que toda a esfera dos direitos domésticos, assim como todas as outras esferas do direito público e privado, tem seu fundamento na liberdade do arbítrio. Tanto o arbítrio que escolheu contratar um casamento ou um servo, quanto o arbítrio dos filhos que não escolheram existir nesse mundo.

Como exposto acima, a ordem jurídica privada tanto existe no estado natural quanto no estado social. A diferença num e noutro estado reside em sua eficácia. No estado natural o homem pode apossar-se de uma herdade vaga, contratar com outro homem, e ter filhos. Porém, quando do desrespeito a esses direitos naturais não haverá ninguém que faça as coisas voltarem à conformação anterior ao ato antijurídico. O Estado é este ente que surge com a responsabilidade de fazer valer o direito. Assim do direito privado no estado natural resulta um postulado de Direito público: “Tu deves juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária, sair do estado natural para entrar em um estado de direito, isto é, estado de uma justiça distributiva” (KANT, 1993, p. 145).

Destarte, constitui um direito natural da humanidade a passagem do estado de natureza ao estado social. Os homens absolutamente livres têm o direito de celebrarem um pacto originário em busca de segurança para os seus “eus exteriores”. Segundo Kant, tal direito de constituir o estado social pertence à ordem jurídica privada, e é graças a ele que os outros direitos privados podem existir dotados de obrigatoriedade também no estado de natureza.

3. Direito de cidadania

Ao fazermos uso de nossa razão especulativa no tocante à história da humanidade somos, segundo Kant, levados a admitir que esta, num certo ponto, por um dever consigo mesma, deixou o estado de natureza e constituiu-se num estado civil. Não fez isso por escolha própria, simplesmente porque não havia ainda um arbítrio coletivo que a fizesse escolher entre a barbárie e a civilização. Foi a natureza que impeliu os homens a superarem esta etapa na busca do pleno desenvolvimento de sua razão e da liberdade dela derivada.

O meio pelo qual se serviram os homens livres para formarem e submeterem-se a um estado social foi um pacto primitivo. Através dele, os homens uniram suas inúmeras vontades individuais e formaram um ser dotado de vontade coletiva. Assim nasceram os Estados e cidades, possuidores de vontade própria diferente das vontades individuais que concorreram para a sua formação. Em relação ao momento do contrato Kant afirma (1993, p. 155):

E não se pode dizer que a cidade, que o homem em sociedade tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade exterior natural; mas sim que deixou inteiramente sua liberdade selvagem e sem freio para encontrar toda sua liberdade na dependência legal, isto é no estado jurídico.

Antes de celebrar o pacto primitivo, o homem era um ser absolutamente livre. Ele aceita então abandonar temporariamente sua liberdade absoluta e entrar num estado civil onde, sob a tutela de uma vontade coletiva, deverá conformar seu arbítrio a determinados limites. O homem, depois de celebrado o contrato, recebe obrigatoriamente de volta sua liberdade; não poderia deixar de recebê-la novamente porquanto atributo essencial de sua personalidade racional.

Estando erigido o estado civil, o homem continua a ser tão livre quanto era no estado de natureza. Para Kant seria errado afirmar que o homem perdeu uma parcela de seu livre-arbítrio. A liberdade como atributo essencial do arbítrio humano não pode ser dividida. Ou o homem é inteiramente livre ou não é. A diferença entre a liberdade no estado de natureza e no estado civil reside na proteção pública que ela recebe neste último. Se um homem for impedido injustamente de exercitar o seu livre arbítrio, haverá um ente dotado de vontade coletiva que conformará coativamente o arbítrio daquele que estiver no pólo agressor.

A coação do Estado interferirá na esfera do arbítrio de outrem, mas ela não será injusta porque “[...] se algum uso da própria liberdade constitui um obstáculo à liberdade, segundo as leis gerais (isto é, injusto), nesse caso a resistência que se lhe opõe, como se fosse destinada a fazer ceder o obstáculo à liberdade segundo leis gerais, isto é, que é justa” (KANT, 1993, p. 47).

O homem continua a agir da forma como seu arbítrio prescrever. Podendo até mesmo invadir a esfera de liberdade arbítrio de outrem, vindo neste caso a sofrer as conseqüências oriundas do direito público. Além de segurança para o homem enquanto indivíduo, o pacto originário permite que a humanidade, como corpo coletivo, se liberte da opressão e passe a se desenvolver.

O Estado na qualidade de pessoa moral possui vontade e uma esfera de liberdade próprias. Tal vontade coletiva deve necessariamente relacionar-se com cada uma das vontades e esferas de liberdade individuais que se uniram quando da sua formação. Surgindo o Estado, surge também o direito de cidadania como ordenador das relações decorrentes dessas vontades.

Inúmeros direitos tem o Estado diante de seus súditos para fazer valer sua vontade, que deve expressar a vontade coletiva do povo. Dentre esses direitos de que

Kant trata podemos citar o direito de criar e ofertar empregos públicos, o direito de distribuir honorarias, e o direito de punir e perdoar. Os limites desse trabalho não permitem um tratamento minucioso do tema. Devemos nos deter com mais vagar nas relações entre a organização do Estado, e as liberdades dele próprio, Estado, e dos súditos.

É certo que o Estado tem como escopo impor rédeas à desenfreada liberdade do homem na natureza, porém, em si mesma a vontade estatal não é absoluta. Seus limites estão naquela máxima que diz que “tudo que o povo (a massa inteira dos súditos) não pode decretar acerca de si mesmo e de seus co-associados, tampouco pode o príncipe em relação ao povo” (KANT, 1993, p. 173). Desse princípio básico de respeito ao que o povo por seu arbítrio escolheria derivam as leis positivas do direito de cidadania. A liberdade dos súditos torna-se medida de atuação da liberdade estatal e fundamento da seara pública interna do direito.

Em seu ensaio, “Idéia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita”, Kant afirma ser impossível que tenha surgido ou que um dia chegue a surgir uma cidade ou um Estado perfeitos. Isso porque quando o homem, com o intuito de pôr fim ao abuso de sua liberdade natural ilimitada, subjuga-se a uma constituição civil, ele na verdade ganha por senhor uma pessoa singular, ou uma sociedade de pessoas, encarregados de exprimir e executar a vontade estatal. “[...] cada uma abusará sempre da sua liberdade se não tiver acima de si ninguém que sobre ela exerça poder em conformidade com as leis” (KANT, 1995b, p. 28). Os homens, pelo simples fato de possuírem liberdade, podem abusar dela quando no exercício de suas funções. Essa triste constatação, porém, não deve impedir a humanidade de tentar conformar um Estado que se aproxime ao máximo da idéia de perfeição. Só muito tardiamente no

decorrer de sua história a humanidade deverá atingir essa máxima aproximação, isso porque:

[...] os conceitos corretos sobre a natureza de uma constituição possível exigem uma experiência muito grande exercitada pelo freqüente curso do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade disposta / a aceitá-la; e estes três factores só com muita dificuldade podem harmonizar-se e, se acontece, só muito tarde após muitas tentativas inúteis (KANT, 1995b, p. 29).

Segundo Kant (1993, p. 152), há no Estado três poderes distintos lastreados no modo como a vontade geral coletiva se realiza. “[...] o poder soberano (soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo (segundo a lei) na pessoa do governo e o poder judicial (como reconhecimento de o Meu de cada qual segundo a lei) na pessoa do juiz”.

O poder soberano de fazer leis determinando a vontade do Estado somente deve expressar a vontade coletiva do povo. Por vontade coletiva Kant (1993, p. 153) entende: “a vontade concordante e conjunta de todos, enquanto cada um decide para todos e todos para cada um”. Para que tal poder tenha o máximo de justiça ele deve estar entregue ao povo, pois é um contra-senso pensarmos que o povo decretaria uma lei que faria mal a si mesmo.

O soberano, entendido como as relações da vontade coletiva do povo, pode constituir-se segundo Kant em uma monarquia, uma aristocracia ou uma democracia. O critério que diferencia uma forma de governo de outra é o do número de pessoas que detém o poder. De qualquer modo, este é um ponto menor dentro de sua filosofia do direito.

Numa forma de governo em que é permitida a participação do povo, é através do sufrágio que os cidadãos devem acordar suas vontades individuais fazendo nascer aquela vontade superior estatal. O cidadão deve estar necessariamente dotado de três atributos jurídicos básicos: uma liberdade legal de “[...] não obedecer a nenhuma outra lei além daquelas a que tenham dado o seu sufrágio” (KANT, 1993, p. 153); uma

igualdade civil que consiste em não ter “[...] entre o povo nenhum superior além daquele que tem a faculdade moral de obrigar juridicamente” (KANT, 1993, p. 153); e uma independência civil “[...] em que a personalidade civil não possa ser representada por nenhum outro nos assuntos de direito” (KANT, 1993, p. 153).

Cada homem passa a ser visto sob dois aspectos. Se de um lado temos o homem natural possuidor de uma vontade autônoma e um arbítrio livre como atributos de sua racionalidade; de outro temos o homem como membro do Estado, detentor da cidadania, ou seja, da capacidade de contribuir para a formação da vontade estatal.

A cidadania por sua vez segundo Kant pode ser ativa ou passiva. A cidadania ativa é exercida através do sufrágio e deve estar entregue àqueles membros do povo que não dependam de nenhuma outra pessoa para sobreviver. Somente homens independentes que não fazem de sua existência o acessório de uma outra existência possuem o direito de influir diretamente nas decisões estatais. Em Kant a cidadania torna-se um conceito de extrema importância. Isso porque “[...] nenhum homem pode carecer, no Estado, de toda dignidade, porque teria, pelo menos, a de cidadão” (KANT, 1993, p. 174).

A cidadania passiva é atribuída àqueles que não podem prover a si mesmos com o necessário sem que estejam submetidos às ordens de outro. Nesta classe estão situados, por exemplo, além das mulheres, “o lenhador que estabeleço em minhas propriedades” (KANT, 1993, p. 154), “o rapaz empregado na casa de um comerciante” (KANT, 1993, p. 154). O atributo essencial de sua cidadania passiva consiste na obrigação que os detentores da cidadania ativa têm de ao votar as leis não ferir o princípio de liberdade e igualdade que permite a um cidadão passivo trabalhar e tornar-se um cidadão ativo.

Destarte, todos os seres humanos, por serem naturalmente livres, influenciam a formação da vontade estatal. Porém somente aqueles civilmente livres exercem uma influência direta. Há aí uma diferenciação entre a liberdade natural, atributo da racionalidade a todos comum, e a liberdade civil derivada da posição ocupada dentro da sociedade.

Para a construção de um Estado que se aproxime ao máximo da perfeição não basta que se saiba quais são os diferentes poderes estatais e o que os individualizam uns dos outros. Eles devem ser entre si coordenados, um sendo o complemento do outro, e subordinados, um não pode usurpar a função do outro, de modo que no Estado “[...] o direito de cada sujeito lhe é resultante da reunião dessas duas coisas (a coordenação e a subordinação dos poderes)” (KANT, 1993, p. 156).

Também deve ser obedecida a regra de que aqueles que fazem as leis devem ser outros que não aqueles que executam as leis. Aqueles que julgam devem ser pessoas diferentes das anteriores. É o princípio da separação dos poderes que se torna essencial para que o Estado não caia nas mãos do despotismo e para que sua liberdade seja resguardada.

A divisão dos poderes do Estado em executivo, legislativo e judiciário não é uma arbitrariedade da razão pura. É sim um seguro porto a que esta chega quando procura entender e ordenar a dinâmica do exercício da vontade coletiva. Os três poderes devem ser entendidos, segundo Kant, por possuírem uma dignidade própria cada, como pessoas morais. Nesse sentido: “Há, pois, três poderes diferentes (potestas legislatória, executória, judiciária), pelos quais a cidade tem sua autonomia, isto é, forma-se e conserva-se segundo as leis da liberdade” (KANT, 1993, p. 158).

Aquilo que torna a cidade autônoma, que faz com que ela exista segundo as leis da liberdade, é a reunião dos três poderes independentes entre si. Graças a esses

princípios de divisão e separação dos poderes, a cidade é livre para cumprir o objetivo que levou o homem à sua criação. O poder estatal deve ser usado em benefício do povo, seu verdadeiro dono, e que, na gigantesca dificuldade que encontraria em exercê-lo pessoalmente, o coloca nas mãos de pessoas determinadas pelas leis do Estado. Segundo Kant, usar o poder em benefício do povo não deve significar apenas a busca por sua felicidade, e sim, o estabelecimento de uma ordem de coisas que circunde o homem de segurança e que permita o pleno desenvolvimento de suas disposições racionais.

4. Direito das gentes e Direito cosmopolítico

O direito das gentes que segundo Kant deveria se chamar direito público dos Estados é o “direito das cidades ou dos estados nas relações entre si” (KANT, 1993, p. 191). Tais relações formam uma ordem internacional cuja principal característica é uma ilimitada liberdade natural que leva a um permanente estado de guerra. É em torno da guerra, aliás, que o direito das gentes se estrutura. Ele é basicamente o direito de antes da guerra, durante a guerra e depois da guerra.

Isso não significa que as diversas nações estarão sempre em guerra. Pode ocorrer um duradouro período de paz, porém nunca haverá uma paz perpétua. Quando não estiverem lutando, os estados terão de estar necessariamente preparando-se para a luta. Nunca se pode saber, numa ordem de coisas como essa, quando e onde será a próxima agressão e as diversas nações deverão estar sempre em alerta.

O primeiro elemento do direito das gentes é a igualdade a que estão submetidas as nações no estado não-jurídico em que estas se encontram. “Trata-se aqui de uma nação considerada como uma pessoa moral relativamente a outra nação no estado de liberdade natural, por conseguinte também no estado de guerra contínuo” (KANT, 1993, p. 191). Enquanto pessoas morais, as nações devem possuir uma vontade autônoma e um livre-arbítrio. Devem, portanto, ser consideradas entre si como pessoas morais livres, seus arbítrios, por viverem em um estado de natureza sem qualquer pessoa moral a eles superior, gozam de liberdade absoluta.

Para proteger suas liberdades pessoais, já que não há a possibilidade de um processo internacional, os Estados têm o direito de “fazer a guerra como um meio lícito de sustentar seu direito pela força” (KANT, 1993, p. 194). Tal direito deve lhes socorrer

sempre que forem atacados ou se sentirem ameaçados por um vizinho próspero que cresce muito em tamanho e poder. Entretanto, “Nenhuma guerra de um povo contra outro povo livre pode ser penal (*bellum punitivum*)” (KANT, 1993, p. 196). “Tampouco pode ser uma guerra de extermínio (*bellum internecinum*) nem uma guerra de conquista (*bellum subjugatorium*) [...]” (KANT, 1993, p. 196). Somente guerras defensivas ou preventivas são juridicamente aceitáveis.

Não pode haver guerras de conquista porque um Estado só pode hostilizar outro como forma de se defender. Uma série de batalhas levadas a cabo como forma de tomar riquezas, por não ter caráter defensivo, é contrária ao direito.

Uma guerra de punição não é possível porque pressupõe uma falta cometida por um Estado inferior a outro que decidiria acerca dos erros e das punições contra o primeiro. Numa ordem de coisas fundada na liberdade que tem como consequência a igualdade entre povos, não pode haver nenhum Estado superior a outro.

A guerra de extermínio não é possível porque tal medida extrema ultrapassa o direito de defesa que todos os Estados têm. De fato, ninguém pode fazer uma guerra com o objetivo de matar toda a população de um país porque tal genocídio não é necessário para a defesa do Estado invasor. Basta que este reduza o invadido à situação de impotência. Além disso, destruir um Estado estrangeiro significa desrespeitar o direito natural de liberdade que o povo desse estado tem de se reunir sob o manto de uma vontade coletiva.

Do direito de guerra decorre um problema que não pertence propriamente ao direito das gentes, mas para o qual Kant tenta encontrar uma solução. Os Estados têm o direito público interno de obrigar seus súditos, por meio do serviço militar ou do confisco de seus bens, a participar da guerra?

Ora, segundo Kant, o Estado propicia um acúmulo de bens que jamais poderia existir no estado de natureza. É graças à proteção estatal que o homem pode acumular um excedente para ser utilizado em épocas pobres. A guerra tem como objetivo manter a proteção estatal sobre os negócios de seus súditos. Por isso não há nenhuma antijuridicidade na ação do Estado de tomar bens de seus súditos para financiar gastos bélicos.

No que diz respeito à obrigatoriedade da defesa do Estado por parte dos seus súditos deve se ter em mente que

O cidadão deve ser considerado sempre no estado como partícipe do poder legislativo (não como simples instrumento, mas como fim em si mesmo) e deve, por conseguinte, consentir livremente na guerra por meio de seus delegados, não apenas em geral, mas em cada declaração de guerra particular (KANT, 1993, p. 194).

Se um Estado declara guerra contra outro Estado, há a presunção de que os seus cidadãos consentiram com a guerra por meio de seus representantes no poder legislativo e portanto podem ser obrigados a tomar parte nas lutas sem que haja aí qualquer dano às suas liberdades individuais. O Estado existe para proteger a liberdade de seus súditos e não pode tolhê-la.

Durante as hostilidades vigora o direito que diz que as diversas nações devem “[...] fazer a guerra de acordo com princípios tais, que seja sempre possível sair desse estado natural dos povos (em sua relação mútua externa) e adentrar num estado jurídico” (KANT, 1993, p. 195). Assim, a guerra não pode ser feita por meios covardes e fraudulentos que abalem a confiança de um Estado na probidade de outro e que dificultem uma posterior tentativa de se chegar à paz perpétua.

O direito de depois da guerra impede que o vencedor tome certas medidas em relação ao vencido. Os bens dos súditos do Estado perdedor não podem ser confiscados. Isso pelo simples fato de que a guerra foi feita por um Estado contra outro Estado, e não

contra seus súditos. Os bens do outro Estado podem ser tomados desde que tal medida não seja efetuada como punição pelo fato da guerra ter ocorrido.

Os cidadãos do Estado derrotado não perdem sua liberdade civil “[...] de modo que possam ser tratados como colonos ou reduzidos à condição de cativos” (KANT, 1993, p. 197). Nesse caso a guerra assumiria característica punitiva. “A noção de tratado de paz implica na de anistia” (KANT, 1993, p. 198).

Todos esses direitos de antes, durante e depois da guerra não decorrem de nenhuma ordem jurídica positiva. São procedentes do direito natural de liberdade que aqui, assim como no estado natural entre indivíduos, é o único primário existente. Do direito natural de liberdade também decorrem os direitos do meu e do teu exterior entre Estados. Tais direitos do meu e teu exterior têm como característica a provisoriedade, não podendo ser assegurados por nenhuma força coatora superior. Em razão da idéia do meu e teu exterior natural de cada Estado é que “[...] a idéia do direito das gentes implica em si puramente a noção de antagonismo segundo princípios de liberdade exterior, para se manter em sua propriedade e não para adquirir” (KANT, 1993, p. 196).

É necessário que os Estados saiam desse estado de natureza em que são absolutamente livres e ingressem num “pacto internacional concebido segundo a idéia de um contrato social primitivo” (KANT, 1993, p. 192). Tal aliança, por não permitir um poder supremo que paire acima das vontades, somente pode ser efetivada sob forma de federação, constantemente renovada, em que nenhum dos Estados federados possa ser considerado superior ao outro. Seu objetivo será a mútua segurança interna e a mútua defesa externa. Os Estados que aceitarem ingressar num tal acordo devem permanecer com o direito de se desvincularem dele caso decidam.

Uma federação de Estados que abrangesse toda a superfície do planeta seria impraticável por motivos de ordem prática. Assim, para Kant, seriam formadas várias

federações de Estados cobrindo grandes vastidões e independentes entre si. A paz perpétua nunca poderia ser plenamente alcançada pois sempre restaria a possibilidade de um conflito entre federações. Essa constatação racional, porém, não deve impedir o homem de continuar buscando, apoiado num dever natural, a máxima aproximação a um estado de paz plena em que suas faculdades naturais poderiam desenvolver-se.

A terra não é infinita e nela habitam diferentes povos. Todos os homens estão originariamente em comunidade do solo. “[...] não em comunidade jurídica da posse (communio) e portanto de uso ou de propriedade desse solo; mas em reciprocidade de ação (comercium) [...]” (KANT, 1993, p. 201). De acordo com a passagem, a comunidade do solo resulta num estado de reciprocidade de ação física possível, ou seja, na possibilidade de um ser humano manter intercâmbio com todos os seres humanos que existem na terra. O direito cosmopolítico seria aquele direito de “união possível de todos os povos, com relação a certas leis universais de seu comércio possível” (KANT, 1993, p. 202).

A palavra comércio não é usada por Kant apenas como troca de diferentes mercadorias entre povos. Seu significado abrange o direito “de ensaiar a sociedade com todos e de percorrer com esse intento todos os países da Terra” (KANT, 1993, p. 202).

O homem no exercício desse direito não deve ser molestado, pois a comunidade da superfície terrestre pode ser considerada anterior ao surgimento de qualquer cidade ou Estado. Se imaginarmos um período em que não havia sido realizado nenhum pacto primitivo, teremos que admitir a igualdade entre todos os homens da terra e a conseqüente posse natural de uma parte de todo o solo. Dessa posse natural resulta o direito de intercâmbio a que nos referimos acima e que não desaparece com o advento dos diversos Estados.

5. Liberdade do uso da razão

Não poderíamos encerrar esta monografia sem nos determos sobre um tipo de liberdade de que Kant trata em seu ensaio “Resposta à pergunta: O que é o iluminismo?”. Trata-se da chamada liberdade do uso público da razão. Segundo Kant (1995b, p. 11) responder à pergunta feita no título de seu ensaio seria tão importante quanto responder a uma outra pergunta “Que é a verdade?” Isso mostra a importância que Kant deu à questão no ensaio que ora tratamos.

De antemão afirmamos que a liberdade do uso público da razão não é um tema central na filosofia de Kant. Não encontramos qualquer referência a ela nem na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” e nem na “Doutrina do Direito”. Hannah Arendt refere-se a ela como liberdade de expressão e pensamento²¹. Sua importância reside porém no fato dela nos mostrar o respeito que Kant devotava à razão e à liberdade. Ademais, à sua teoria do estado é acrescentado um novo elemento.

Segundo Kant (1995b, p. 11), o homem, após ter se livrado do controle alheio sobre seu arbítrio, permaneceu mergulhado numa espécie de menoridade espiritual. A preguiça, a covardia e a comodidade impedem o homem de executar um necessário movimento que o livre desses grilhões invisíveis que tão fortemente o aprisionam.

A menoridade é a incapacidade que a maioria da espécie humana tem de fazer um uso autônomo de sua razão. São necessários tutores, sejam estes livros ou pessoas, que guiem os homens, como a animais domésticos, quanto ao modo como devem andar. O homem submete-se de bom grado a esse jugo, e torna-se culpado de estar submetido

²¹ Em Arendt (1994, p. 42): “a liberdade de expressão e pensamento, como a entendemos, é o direito que tem um indivíduo de expressar a si e a sua opinião, a fim de persuadir outros indivíduos a compartilhar de seu ponto de vista. Isso pressupõe que eu seja capaz de chegar à minha opinião por mim mesmo, e que a exigência que tenho para com o governo é a de que ele me permita defender o que quer que eu tenha estabelecido em minha mente”.

quando não o sacode por falta de coragem de servir-se do próprio entendimento. Nas palavras de Kant (1995b, p. 12): “Não me é forçoso pensar quando posso simplesmente pagar [...]”.

O iluminismo, para Kant (1995b, p. 12), seria a “saída do homem de sua menoridade de que ele próprio é culpado”, seria uma ordem ao homem para que ele tenha a coragem de se servir do seu próprio entendimento. A humanidade, entretanto, por considerar perigosa a travessia da menoridade para a maioria espiritual, chega ao ponto de amar essa dependência que tem em relação a um guia. A menoridade torna-se, assim, por costume uma segunda natureza ao homem.

É necessário que a coletividade, assim como cada homem individualmente, se emancipe. A humanidade deve deixar as trevas em que se encontra e ingressar numa época de esclarecimento. Para tanto, não se exige mais do que liberdade. Se ela for dada ao homem, o iluminismo não é apenas possível, é quase inevitável. Kant confia na razão humana. Sabe que num terreno propício ela se desenvolve na busca da verdade.

Essa liberdade é aquela “mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os seus elementos” (KANT, 1995b, p. 12). Na verdade, tal liberdade, para Kant, não é tão inofensiva assim. Ela propicia aquilo que nenhuma luta armada, nenhuma revolução jamais conseguiria: tirar o entendimento humano de sua docilidade.

Kant parte então para um contraponto entre o uso privado e o uso público da razão. Do primeiro pode se servir o detentor de um cargo público ou aquele a quem é confiado uma função. O uso público da razão seria aquele de que se vale o erudito quando, dirigindo-se a um público leitor indeterminado em todo o globo, publica por escrito suas idéias, sua forma de compreender a realidade.

O professor em sua cátedra, o sacerdote em seu púlpito, o general em seu cavalo, todos eles fazem uso privado da razão. Transmitem idéias, dão conselhos, ordenam, porém de acordo com uma concepção de estado ou religião a que devem concórdia pelo menos em sua base. Eles podem até mesmo discordar de pontos específicos de que tratam, todavia, enquanto tais pontos não forem reformados pela vontade geral, não podem deixar de lhes devotar severa obediência (KANT, 1995b, p. 14).

Quando o filósofo ou o escritor, livres de qualquer pressão externa, expressam, por meio de livros, panfletos, manifestos e artigos em jornais, opiniões próprias, fazem, embora não saibam, uso público de suas razões. Estão contribuindo para que a humanidade em todos os cantos do globo atinja o iluminismo. O general, o sacerdote e o professor também podem enquanto eruditos fazer esse uso público da razão, porém em momentos bem distintos daqueles em que fazem o uso privado da razão no exercício de seus cargos. O uso público da razão é sempre livre. Quando não o é, passa a ser uso privado da razão.

Destarte, a única forma de a humanidade alcançar o iluminismo estaria nos escritos dirigidos ao coletivo de homens por aqueles que individualmente já alcançaram a maioria espiritual. É importante anotarmos que, de acordo com as idéias de Kant, quando eruditos enviam cartas particulares a outras pessoas, mesmo que no conteúdo dessas cartas estejam suas idéias filosóficas, tais cartas não são frutos do uso público da razão. Apenas cartas como as que o Apóstolo Paulo enviava anunciando o evangelho aos diversos povos, por exemplo, podem ser assim consideradas.

Kant ao declarar livre o direito de expressar idéias deseja protegê-lo até mesmo da influência do estado. Não caberia ao príncipe imiscuir-se nesses assuntos, ele não teria legitimidade para proibir ou permitir a publicação de determinada obra literária ou filosófica (KANT, 1995b, p. 16). Isso porque o monarca representa a vontade geral do

povo, e o povo não querendo, pela lógica, fazer a si mesmo um mal tão grande, jamais tolheria a liberdade que teriam seus membros esclarecidos de tentar emancipá-lo. O erudito poderia divulgar as idéias que quisesse desde que, de acordo com o princípio geral do direito, não tolhesse a liberdade de seus pares.

Dentro do estado, portanto, deveria reinar uma total liberdade de se publicarem livros mesmo que estes chegassem a criticar a constituição vigente, os costumes da população e a pessoa dos governantes.

Um acordo que privasse as gerações futuras de desenvolverem as idéias deixadas por gerações anteriores seria manifestamente um crime contra a própria natureza humana. A humanidade não deveria ingressar na era da maioridade apenas por comodidade, e sim porque esse ingresso é um direito sagrado da raça humana. O homem é a ele impulsionado pelo destino que a natureza lhe traçou de atingir seu pleno desenvolvimento.

Aqui vemos como Kant, tão pouco afeito às revoluções, à ruptura violenta da ordem estabelecida, foi na verdade um grande e silencioso revolucionário. A luta que ele defendia devia ser travada no interior do espírito humano por meio de idéias divulgadas por pessoas bem intencionadas. Esse artigo, pertencente à final produção do filósofo, nos mostra um Kant politicamente combativo. Incitando os homens a questionarem o estado e a ordem jurídica a que estão submetidos. Um Kant que não apenas admira e teoriza a liberdade, mas usa a arma que domina, sua pena, numa tentativa de difundir a liberdade do espírito em todas as nações.

Considerações Finais

Após a exposição da matéria por nós levada a cabo nos capítulos anteriores, cuidaremos em responder àquelas perguntas que foram colocadas na introdução a esta monografia.

Qual o conceito de liberdade em Kant? Como vimos, a liberdade no contexto geral de sua obra pode ser tomada em dois sentidos. No primeiro, preponderante na “Crítica da Razão Pura”, Kant refere-se a liberdade cosmológica, a um poder espontâneo de algo começar uma série de causalidades. Em verdade, é esse um sentido abrangente que abarca o segundo sentido da liberdade. Na “Fundamentação da Metafísica dos Costumes” e em posteriores escritos éticos e políticos prepondera a liberdade como causalidade das ações humanas. Trata-se do poder do homem se autodeterminar dando origem a partir de seus atos de uma série de conseqüências na natureza.

Conforme exposto anteriormente, na “Crítica da Razão Pura” Kant tenta colocar um fim à antinomia entre liberdade e necessidade natural das leis de causa e efeito. Como as leis certas e necessárias da natureza podem convier com a espontaneidade de uma ação sem conexão com qualquer causa anterior? Nossa razão não tem capacidade de dar o veredicto em favor de uma ou de outra tese. Ela pode entretanto conciliá-las. Ao calcar a necessidade natural no mundo sensível e a liberdade natural no mundo inteligível nossa razão faz com que possamos pensar a liberdade e conseqüentemente nos considerarmos livres sem que entremos em contradição.

Em nenhuma obra por nós analisada, Kant tenta encontrar a essência da liberdade, decifrar os mecanismos que agem por trás de uma causalidade livre ou explicar como a razão prática pode ser livre autora da lei moral. Nem mesmo a

possibilidade da liberdade nos é ofertada. Kant queria apenas um terreno seguro em que o homem pudesse pensar com segurança a si mesmo como um ser livre.

A liberdade humana por sua vez pode ser expressa a partir de dois princípios. O princípio da autonomia da vontade e o princípio da liberdade do arbítrio. O primeiro serve de fundamento à moral, o segundo de fundamento ao direito.

A vontade seria a face prática da razão que, tendo como bússola a lei moral que diz que o homem deve agir de modo que sua ação possa se tornar uma lei universal, determina as leis morais objetivas ao homem em cada caso concreto. O arbítrio seria a capacidade de escolha das ações que o homem reputa serem suas máximas subjetivas.

Em Kant, a moralidade reside na pureza do raciocínio que faz com que o homem saiba a correta ação a ser realizada. É pelo fato da razão prática humana determinar a correta ação em cada caso sem que concorram para isso móveis provenientes ou de outras faculdades que reputamos o homem um ser moral.

Esse é o princípio da autonomia da vontade. Princípio importante porque faz derivar a ação moral apenas da razão, revestindo-a do caráter de obrigatoriedade justamente por conta de tal grau de pureza. Como a lei moral não deriva em nada dos sentidos é que possamos considerá-la válida para qualquer ser racional. O arbítrio humano tem o dever de fazer coincidir suas máximas subjetivas com as leis objetivas da vontade. Entretanto, por conta de sua liberdade o arbítrio nem sempre cumpre esse dever.

Pela sua natureza, o homem é uma pessoa moral. A autonomia da vontade e a liberdade do arbítrio lhe dão essa personalidade. A terra em que os homens, pessoas morais, vivem é finita. Sendo finita ela é insuficiente para que os homens possam estender livremente a esfera de suas liberdades sem que haja um choque de arbítrios. Dessa natural colisão de arbítrios nasce o direito.

Em conformidade com a filosofia kantiana do direito devemos estabelecer um marco fundamental: a passagem da humanidade no estado natural ao estado civil através de um pacto primitivo.

Antes do pacto primitivo os homens viviam em estado natural. Nesse estado cada indivíduo possuía uma ilimitada liberdade. A liberdade era o seu único direito pleno e dela nascia a ordem do direito privado dotado de provisoriedade nessa ordem de coisas. O homem livre podia escolher relacionar o seu arbítrio com uma coisa, uma pessoa ou um outro arbítrio. Essas mútuas relações formavam o direito privado. Ele era provisório porque se alguém exercendo seu livre arbítrio resolvesse usurpar os direitos de um homem em relação a determinada herdade, por exemplo, não haveria um ente na natureza capaz de fazer retornar as coisas à sua justa conformação.

A existência do direito privado provisório no estado de natureza somente é possível por um postulado de direito público que afirma ser um dever da humanidade a passagem do estado de natureza ao estado civil. Portanto, é somente pela expectativa de se tornar permanente que o provisório direito privado se sustenta.

Com o pacto primitivo surgem os Estados e cidades que podem ser considerados pessoas morais coletivas possuidoras de livre arbítrio. O advento de pessoas morais que não existiam no estado de natureza é acompanhado do surgimento do direito público.

O direito público legisla a respeito das relações de uma pessoa moral coletiva com outra pessoa moral coletiva, de uma pessoa moral coletiva com uma pessoa moral individual que contribui na formação de sua vontade coletiva, e de uma pessoa moral coletiva com uma pessoa moral individual que contribui na formação de uma vontade coletiva diferente da sua. Tais esferas são respectivamente o direito de cidadania, o direito das gentes, e o direito cosmopolítico. Cada um desses âmbitos do direito público

é fundamentado pela liberdade do arbítrio de uma pessoa individual ou coletiva. A par destes, o direito privado torna-se efetivo, isto é, protegido pelo Estado.

O direito de cidadania legisla primeiramente acerca do modo como as inúmeras vontades individuais formam a vontade coletiva. Também é seu objeto delimitar o que o Estado pode fazer em relação aos seus súditos. Nesse caso vigora a máxima que diz que um Estado não pode fazer nada a seus súditos que eles livremente não fariam a si mesmo.

Os Estados vivem entre si num estado de natureza semelhante àquele que subjugava os homens antes do pacto primitivo. Tal estado de natureza entre pessoas morais coletivas constitui um permanente estado de guerra. O direito das gentes é destarte o direito de antes, durante e depois da guerra.

O direito de antes da guerra afirma que um Estado só pode hostilizar outro como forma de defender-se preventivamente ou de uma injusta agressão. A guerra não pode constituir uma forma de desrespeito à liberdade de um Estado.

Durante a guerra os Estados somente podem valer-se de meios que não abalem a posterior possibilidade de paz. Meios fraudulentos e desonestos devem ser evitados.

Quando não estiverem lutando, os estados devem buscar de todas as maneiras possíveis constituir um pacto coletivo que garanta uma paz duradoura. Uma federação de estados deve ser buscada como forma de assegurar o meu e o teu exterior provisório de cada um de seus membros.

Podemos nos referir ao direito cosmopolítico como sendo o direito de cidadão do mundo. Os diversos Estados devem respeitar o direito que cada ser humano tem de percorrer livremente o mundo mantendo intercâmbio com outros seres humanos e ensaiando uma sociedade com todos.

O último direito de que tratamos foi o direito ao iluminismo. Ele não chega a constituir-se em uma nova ordem de direito público. Representa o direito que cada cidadão tem de usar a própria razão sozinho, sem ser completamente influenciado por outra pessoa ou livro. Trata-se da liberdade do uso da razão.

Estamos em condições de afirmar que em Kant a liberdade do arbítrio realmente serve de fundamento ao direito em suas diferentes ordens. Ele fundamenta o direito privado no estado natural, fundamenta a passagem do estado natural ao estado civil, fundamenta as diversas esferas de direito público.

Em certa medida, os princípios da autonomia da vontade e da liberdade do arbítrio representam a não submissão do homem às leis da natureza. O homem cria uma ordem própria que difere da ordem natural, uma ordem que o torna responsável pelas suas próprias ações. Kant encontra um lugar onde a razão pode repousar a salvo dos ataques do ceticismo. Visto que a vontade e a razão prática coincidem, o homem encontra nas suas ações um campo onde a razão pode atuar com segurança e em liberdade. Liberdade e Razão, eis as duas palavras que tanto encontramos no decorrer da confecção deste trabalho e que Kant defendeu com tanto afincio.

Bibliografia Consultada

Bibliografia principal

Kant, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo.** Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

_____. **Crítica da razão pura.** Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

_____. _____. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Doutrina do direito.** Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Ícone Editora, 1993.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução de Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995b.

Bibliografia secundária

Arendt, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Tradução de André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume – Dumará, 1994.

Caygill, Howard. **Dicionário Kant.** Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

Deleuze, Gilles. **A filosofia crítica de Kant.** Tradução de Geminiano Franco. Lisboa: Edições 70, 1983.

Lacroix, Jean. **Kant e o Kantismo.** Tradução de Maria Marcela Cardoso. Porto: Rés, [19--].

Pascal, Georges. **O pensamento de Kant.** Tradução de Raimundo Vier. 8. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

Pimenta, Pedro Paulo. **Reflexão e moral em Kant.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.