



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO ELIANDRO SOUZA DO NASCIMENTO

**OS PRESSUPOSTOS LIBERAIS E REPUBLICANOS PARA ARTICULAÇÃO
ENTRE AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR NA FILOSOFIA
POLÍTICA E JURÍDICA NO PENSAMENTO DE KANT**

FORTALEZA

2023

FRANCISCO ELIANDRO SOUZA DO NASCIMENTO

OS PRESSUPOSTOS LIBERAIS E REPUBLICANOS PARA ARTICULAÇÃO
ENTRE AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR NA FILOSOFIA
POLÍTICA E JURÍDICA NO PENSAMENTO DE KANT

Tese apresentada para Defesa ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

N195p Nascimento, Francisco Eliandro Souza do.

Os pressupostos liberais e republicanos para articulação entre autonomia privada e soberania popular na filosofia política e jurídica no pensamento de Kant / Francisco Eliandro Souza do Nascimento. – 2023.

130 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.

1. Autonomia privada. 2. Soberania popular. 3. Direito. 4. Estado. 5. Kant. I. Título.

CDD 100

FRANCISCO ELIANDRO SOUZA DO NASCIMENTO

OS PRESSUPOSTOS LIBERAIS E REPUBLICANOS PARA ARTICULAÇÃO
ENTRE AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR NA FILOSOFIA
POLÍTICA E JURÍDICA NO PENSAMENTO DE KANT

Tese apresentada para Defesa ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 03/ 03/ 2023

BANCA EXAMINADORA

Professor. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Professor. Dr. Luís Alexandre Dias do Carmo (Avaliador)
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Professor. Dr. José Henrique Alexandre de Azevedo (Avaliador)
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Professor. Dr. Juliano Cordeiro da Costa Oliveira (Avaliador)
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Professor. Dr. Francisco Rômulo Alves Diniz (Avaliador)
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Dedico este trabalho a todos os meus familiares, aos meus ex-alunos do Curso de Direito, Psicologia e Teologia do Centro Universitário Inta – UNINTA e aos meus orientadores e professores, Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, Prof. Dr. Alexandre Dias do Carmo e Me. José Candido Fernandes.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, por suas preciosas orientações, pelo acompanhamento zeloso e pelos diálogos ao final da aula.

Ao Prof. Dr. Alexandre Dias do Carmo, meu ex-professor de Graduação e hoje grande amigo, pelo exemplo de vida que me estimula a querer dar o melhor de mim pela educação.

A toda a minha família, desde minha mãe, irmã, tios e primos, e especialmente aos meus tios Pedro Marcelo e Aclécio Sales.

Aos amigos Prof. Webem Holanda, pela ajuda com a presença nos momentos difíceis na produção da tese.

Ao Prof. Ms. José Candido Fernandes, meu orientador de Graduação e meu amigo, que sempre me socorre nos momentos difíceis e me abraçou como filho sempre orientando a seguir o caminho da retidão e da luz.

À Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, nomeadamente ao nosso secretário Sebastião, bem como ao Professor Dr. Luiz Felipe Sahd de Araújo (atual coordenador).

Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal. (KANT, 2008, p.77).

RESUMO

O presente trabalho tem o intuito de realizar uma análise dos pressupostos liberais e republicanos que possibilitam a articulação entre autonomia privada e soberania popular na filosofia do direito e filosofia política de Immanuel Kant. Pretendemos, a partir dessa análise, sustentar a hipótese de que o modo como Kant relaciona a autonomia privada e a soberania popular se articula de forma complementar, em virtude de considerarmos que o princípio da soberania do povo não sofre restrições perante a autonomia privada e nem a autonomia privada é suprimida perante a força da vontade geral, ambos princípios se articulam de forma complementar sendo que um é condição de efetivação do outro. Sustentamos, também, que a teoria kantiana não pode ser interpretada como uma teoria liberal e nem republicana, pois os dois princípios (autonomia privada e soberania popular) estão em uma relação de complementaridade na filosofia do direito e na filosofia política. A filosofia política kantiana unifica elementos do paradigma liberal e do paradigma republicano para construir o projeto político de um Estado que garanta por um lado a autonomia privada de cada cidadão e por outro a vontade geral como princípio supremo da democracia. O projeto político de Kant se estende desde uma política de cunho nacional a uma política de abrangência internacional.

Palavras-chave: autonomia privada; soberania popular; direito; Estado; Kant.

ABSTRACT

The present work intends to carry out an analysis of the relationship between private autonomy and popular sovereignty in the philosophy of law and political philosophy of Immanuel Kant. Based on this analysis, we intend to support the hypothesis that the way in which Kant relates private autonomy and popular sovereignty are symmetrically articulated, as we consider that the principle of the sovereignty of the people is not restricted by private autonomy or private autonomy is suppressed in the face of the force of the general will, both principles are symmetrically articulated, one being a condition for the realization of the other. We also argue that the Kantian theory cannot be interpreted as a liberal or republican theory, since the two principles (private autonomy and popular sovereignty) are in a symmetrical and complementary relationship in the philosophy of law and in political philosophy. Kantian political philosophy unifies elements of the liberal paradigm and the republican paradigm to build the political project of a State that guarantees, on the one hand, the private autonomy of each citizen and, on the other hand, the general will as the supreme principle of democracy. Kant's political project extends from a national policy to an international policy.

Keywords: private autonomy; popular sovereignty; law; State; Kant.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL E A LIBERDADE DOS ANTIGOS.....	15
2.1	A legitimidade da moral na Grécia antiga e a figura do <i>basileus</i>	15
2.2	O surgimento da polis e o nascimento da filosofia: o contraste entre <i>physis</i> e <i>nomos</i>	19
2.3	O fundamento da moral e a liberdade dos antigos	24
3	AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR	33
3.1	A filosofia política e as teorias contratualistas modernas	33
3.2	Locke e o liberalismo	46
3.3	O Republicanismo de Rousseau.....	57
3.4	A tensão entre soberania popular e autonomia privada.....	71
4.	AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR NA FILOSOFIA POLÍTICA EM KANT.....	76
4.1	O surgimento da modernidade e a filosofia transcendental em Kant	76
4.2	O quadro teórico da filosofia kantiana	81
4.3	A Estrutura da filosofia prática kantiana, moral, ética e direito.	87
4.5	Autonomia privada e soberania popular na formação do Estado	107
5.	CONCLUSÃO	122
	REFERÊNCIAS.....	125

1 INTRODUÇÃO

A modernidade significou o começo de uma nova era no desenvolvimento do pensamento ocidental, várias áreas da cultura sofreram uma mudança de paradigma. Religião, ciência e filosofia tiveram alterações em suas estruturas e o homem emerge como principal agente perante essas mudanças e será o fundamento para várias áreas do saber. A modernidade se configura como um momento de rompimento com a tradição grega e medieval, as estruturas da ética, política, direito e ciência foram fortemente abaladas, o sujeito será a centralidade de tudo.

Alguns acontecimentos históricos marcaram o surgimento da modernidade e se desenvolveram a partir da virada antropocêntrica moderna, conduzindo o homem a uma autonomia, seja na esfera filosófica, política ou religiosa. A reforma protestante, a revolução científica e o renascimento foram pilares centrais para o surgimento da era moderna. Todos esses acontecimentos destacaram o homem como centro de seus paradigmas. A reforma protestante conduziu o homem à compreensão de sua autonomia perante a interpretação das Escrituras. A revolução científica representou um marco no desenvolvimento da ciência e construiu o alicerce da ciência moderna tendo o homem como principal construtor da ciência, não dependendo mais de uma validação religiosa para a construção do conhecimento. A ciência moderna inaugurou um paradigma de conhecimento nunca efetivado antes, um paradigma que concentrou seus pressupostos no homem, o homem/sujeito torna-se a referência de tudo perante a construção do saber, esse modo de pensar e construir o conhecimento foi a principal marca do desenvolvimento do pensamento moderno. O Renascimento influenciou bastante o pensamento moderno, um novo espírito intelectual surge na Itália e em outros países da Europa, rompendo com o pensamento medieval e dando início a época moderna. O ideal desenvolvido no período renascentista super valorizou o homem e a natureza diante do divino e do sobrenatural, o homem ganha um destaque perante as questões sacras e religiosas.

A filosofia, economia, política e ciência tiveram suas estruturas abaladas a partir da virada antropocêntrica ocasionada pelo espírito moderno. O homem moderno emerge como ser ativo no mundo, superando desse modo o modelo clássico do homem passivo que era apenas um contemplador da ordem natural do *cosmo*. O homem agora é sujeito, ser ativo no mundo, responsável pela construção do

conhecimento, das artes, política e moral. A filosofia moderna será uma filosofia do sujeito e representará o rompimento com a proposta filosófica da tradição que concentrava suas pesquisas na busca de um saber último, uma fundamentação última estruturada a partir de uma filosofia que possui como pano de fundo uma ontologia que pesquisava o ente enquanto ente e as propriedades que lhe são inerentes.

A filosofia moderna se fundamenta a partir do conceito sujeito que é compreendido como *subjectus*, que em latim significa “jogado, lançado”, particípio passado de *subjicere*, que é interpretado como “abaixo de, colocar sob”, formado por *sub-*, “sob”, somado de *jacere*, “atirar, lançar”, ele é aquele que é posto como fundamento de todo o saber. O sujeito moderno se torna a referência última de tudo, a instância de determinação de todo conhecimento, a subjetividade assume, então, o papel de fundamentação das teorias filosóficas modernas. Como vimos acima, na própria raiz etimológica da palavra sujeito conseguimos encontrar a referência à base, à fundamentação, de um novo pensar, pois tudo está sob o sujeito no sentido de que só é pensável em referência a ele como princípio de determinação, ele é o fundamento. Isto nos deixa claro o estabelecimento do novo paradigma que a modernidade terá como fundamento para todo o edifício do saber.

Com as mudanças ocorridas na modernidade e após a queda das grandes cosmologias antigas, que tinham seu fundamento numa ontologia, e do teológico-ético, em que o mundo não é mais interpretado como um cosmo harmonioso, e sim como um campo de forças e de choques, agir moralmente não corresponde mais a seguir o ensinamento da natureza, e sim a opor-se a ela sob todos os aspectos, ou a que o homem já não pode mais recorrer a Deus para fundamentar sua ação nem para compreender que deve respeitar o outro, tratá-lo como fim, e não como um meio. Deste modo, a heteronomia cede lugar à autonomia. A dissolução dessas esferas normativas ocasionou o fim do cosmológico-ético e do teológico-ético produzindo, assim, a quebra de um *ethos* próprio das imagens metafísicas e religiosas do mundo.

Com a dissolução da esfera normativa do *éthos* próprio das imagens religiosas e metafísicas de mundo, presenciamos o surgimento do individualismo que substitui o *éthos* coletivo, o modo de ser comum a todos. A sociedade moderna, após a quebra desse *éthos* coletivo, caracteriza-se pelo destaque da esfera do privado que inaugura a concepção individualista do sujeito político. O resultado dessa mudança

de paradigma, em que o conceito de autonomia privada se destaca com maior ênfase perante um *éthos* coletivo, resulta em um pluralismo axiológico cada vez mais crescente. A modernidade se configura a partir do jogo de interesses, privado e público, gerando assim uma tensão entre a autonomia privada e a soberania popular. Somente dois princípios seriam capazes de garantir os interesses de ambas as esferas e de legitimar um sistema de leis jurídicas justas que venham regular as ações dos indivíduos e garantir os seus interesses.

No processo de desenvolvimento desses dois princípios, em que cada um deles busca assegurar a autonomia privada (“direitos humanos”) e a autonomia pública (“soberania popular”), surgirá uma interpretação que os põe em concorrência afirmando que tanto no modelo liberal, que estabelece limites jurídicos no processo de execução da vontade do povo para desse modo garantir a autonomia privada, como no modelo republicano, em que nenhuma lei pode limitar a vontade soberana do povo ou restringir seu projeto de autorrealização ético-político estariam em concorrência dando prioridade por um lado a autonomia privada e por outro lado a soberania popular. Teríamos uma tensão na qual um princípio dá primazia à esfera do privado e o outro à esfera do público. Tal interpretação compreende esses dois princípios como concorrentes e opostos entre si, em que a afirmação (primazia) de um seria a limitação do outro. Existem duas linhas de interpretação acerca dessa questão. Uma interpreta os dois princípios como opostos e os põe em concorrência, seus principais representantes são os liberais e comunitaristas. A outra linha de interpretação, que remonta a Kant e a Habermas, compreende estes dois princípios como cooriginários e sustenta que a autonomia privada e a pública estão numa relação de complementaridade em que um princípio é condição de possibilidade e legitimidade do outro.

Nossa pesquisa tem como objetivo analisar a tensão existente entre autonomia privada (direitos humanos) e soberania popular, e averiguar como essa questão se desenvolve na filosofia kantiana. Partiremos de uma análise do quadro teórico de Kant e do fundamento do direito e da política para compreendermos como ele relaciona de forma complementar esses dois princípios. Perante tal objetivo, algumas questões são levantadas no decorrer de nossa pesquisa, elas se apresentam da seguinte forma: o princípio da soberania do povo sofre restrições perante a garantia dos direitos naturais? Os direitos humanos constituem-se como direitos pré-políticos?

Os direitos humanos, ao invés disso, só são válidos quando reconhecidos por uma comunidade política? Ou essa comunidade jurídica só se torna possível à medida que reconhece os direitos humanos?

Para o pleno desenvolvimento de nossa pesquisa, faremos uma análise, nos dois primeiros capítulos, sobre a esfera política na antiguidade e modernidade, expondo a estrutura e fundamento da política dos principais paradigmas que antecederam a Kant, a saber, o paradigma liberal e republicano. No primeiro capítulo, analisaremos a fundamentação do direito, na antiguidade, e o conceito de liberdade desenvolvida pelos antigos. Teremos como principal teórico, nesse primeiro momento, o filósofo Benjamin Constant e sua obra “A liberdade dos antigos comparada a dos modernos”. No segundo capítulo, iremos expor a reestruturação da filosofia política moderna, a partir da mudança de paradigma de uma ontologia para um paradigma que possui como fundamento o homem, apresentando desse modo as principais teorias contratualistas modernas e a teoria dos direitos naturais. Entre as teorias contratualistas modernas iremos expor o contratualismo de Thomas Hobbes, o liberalismo desenvolvido por John Locke e o republicanismo de Rousseau. Todas essas teorias serão apresentadas para facilitar a compreensão da questão central de nossa pesquisa e para podermos compreender as principais influências de Kant na elaboração de sua filosofia do direito e filosofia política. As principais obras discutidas no segundo capítulo serão: *O Leviatã* de Thomas Hobbes, *Dois Tratados Sobre o Governo* de Locke e o *Contrato Social* de Rousseau.

O terceiro e quarto capítulo serão constituídos pela parte central de nossa pesquisa. No terceiro capítulo, iremos expor o quadro teórico de Kant apresentando a estrutura da filosofia moral kantiana, partindo desde a filosofia teórica à filosofia prática, tendo como principal objetivo expor a liberdade como fio condutor de toda a arquitetônica da filosofia prática em Kant. O quarto capítulo e último concentrar-se-á na resolução da questão central de nossa pesquisa, a saber, o modo como Kant articula de forma complementar a autonomia privada e a soberania popular a partir da filosofia do direito e filosofia política. Para tal objetivo, iremos analisar a estrutura da filosofia do direito no pensamento kantiano e a forma como ele compreende a formação do Estado a partir dos seguintes princípios: *princípio da liberdade* - a liberdade de cada membro da sociedade enquanto um ser humano -, *princípio da igualdade* - sua igualdade juntamente com todos os outros enquanto um sujeito -,

princípio da independência civil - a independência de cada membro de um Estado enquanto um cidadão.

2 A FUNDAMENTAÇÃO DA MORAL E A LIBERDADE DOS ANTIGOS

Analisaremos, nesse capítulo, a fundamentação do direito na antiguidade e o conceito de liberdade desenvolvido pelos antigos gregos. Partiremos, em um primeiro momento da análise, da fundamentação do direito a partir do conceito de *basileus*, expondo o quadro teórico que estruturava a moral na antiguidade. Em seguida, trataremos do surgimento da filosofia e do nascimento da democracia apresentando o conceito de liberdade elaborado pelos antigos.

2.1 A legitimidade da moral na Grécia antiga e a figura do *basileus*

Tu o compreendeste. A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando apareceram. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei. Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto. E se morrer antes do tempo, aceito isso como uma vantagem (SÓFOCLES, 2003, p. 25).

Um dos problemas centrais da filosofia jurídica e política, seja ela antiga, moderna ou contemporânea, é a questão da instituição de um sistema de leis que ordene corretamente a ação humana. Em outros termos, é a discussão sobre a legitimidade das leis estatuídas pelos governantes e a sua aceitação por aqueles que serão seus destinatários. A resposta para tal problema tem sido levantada desde a antiguidade até nossos dias e corresponde à fundamentação e à legitimidade do direito e do Estado.

Nas sociedades antigas, ou tradicionais, a legitimidade dos costumes e da moral possuía como elemento estruturante de seu conteúdo normativo a fundamentação metafísica ou religiosa. Tal fundamentação estabelecia um *ethos* coletivo que era interpretado a partir das imagens religiosas e metafísicas de mundo. Na citação acima, extraída da obra *Antígona* de Sófocles, é possível observar a argumentação de Antígona a favor da legitimidade de sua ação e a crítica feita à falta de fundamentação e validade da lei estatuída pelo rei Creonte, seu tio. Após o conflito

entre os dois irmãos de Antígona, Polinices e Eteócles, em que o resultado foi a morte de ambos, surge um decreto¹ de Creonte ordenando pompas de herói para Eteócles, respeito total a todos os rituais e costumes no ato fúnebre de um grego. Porém, para o sobrinho Polinices, tido como traidor da pátria ao se aliar a Argos, inimiga de Tebas, Creonte ordena que ninguém o sepulte, ou ainda lamente sua morte, e que sua sepultura seja um banquete fácil dos abutres. Vejamos a ordem estabelecida pelo rei Creonte para toda Tebas:

Ninguém poderá enterrá-lo, velar-lhe o corpo, chorar por ele, prestar-lhe enfim qualquer atenção póstuma. Que fique exposto à voracidade dos cães e dos abutres, se é que esses quiserão se alimentar de sua carcaça odienta. O sentido de minha decisão é que, mesmo depois de mortos, não devemos tratar heróis e infames de maneira idêntica. Nunca, enquanto eu for rei, Tebas dará tratamento igual ao traidor e ao justo. (SÓFOCLES, 2003, p. 14)

Tratar sobre o conflito das duas leis, lei estabelecida pelo rei e a lei moral sacra que orientava a ação de Antígona, seria o mesmo que discutir sobre a legitimidade das normas morais, a lei de Creonte por ter sido decretada pelo rei e a lei moral sacra por ter uma fundamentação religiosa “metafísica”. A obra literária *Antígona* não só narra a história dos descendentes do rei Édipo após sua morte, como também levanta a problemática da legitimidade das normas morais e sua aceitação por seus destinatários, além de abordar de forma subjacente a temática do público e do privado².

A discussão sobre a autenticidade das leis morais e sobre a relação entre público e privado, expresso nas entrelinhas da obra citada, é uma questão que se estende desde os antigos aos contemporâneos, gerando assim quadros teóricos que serão interpretados como paradigmas de legitimidade da moral e do direito. Alguns desses

¹ Cf. Sófocles (2003, p. 6-7): “Um e outro, os dois, ambos – nossos irmãos morreram nessa guerra sem fim que travamos contra Argos, por umas miseráveis escavações de argila e cobre. Polinices, quase menino, acreditava em Argos e morreu por ela. Eteócles, ainda mais jovem, lutou até o fim, defendendo do próprio irmão a última porta de Tebas. Separados na vida, também não poderão se reencontrar sob o manto da terra. Para Eteócles, que morreu nobremente pela pátria e pelo direito, Creonte ordenou pompas de herói, respeito total e detalhado a todos os ritos e costumes. Mas o corpo do desgraçado Polinices, o traidor, não terá sepultura. Vieram me dizer – o edital do rei proclama que ninguém poderá enterrá-lo, nem sequer lamentá-lo, para que, sem luto ou sepultura, seja banquete fácil dos abutres. Esse é o edital que o bom Creonte preparou para ti e para mim – para mim, sim! – e que virá aqui comunicar mais claramente aos que pretendem não tê-lo entendido. Sua decisão é fria, e ameaça quem desrespeitar com lapidação, morte a pedradas. Agora sabes tudo. Logo poderás demonstrar se tu mesmo és nobre ou se és apenas filha degenerada de uma raça de nobre.”

² Essa discussão trata da lei pública, que servirá como guia de ação para toda a sociedade de Tebas, como também aborda a esfera da autonomia privada no que diz respeito à liberdade em velar os mortos a partir da crença individual de Antígona. Público e privado se chocam nesta obra.

paradigmas apresentam como critério de fundamentação da norma jurídica uma perspectiva religiosa, como é o caso da figura do senhor supremo, ou seja, o *basileus*³, “que, como descendente mais próximo e imediato do antepassado divino, como rebento dileto dos deuses (*diogénés, diotrephés*), detém sob suas mãos o apanágio do poder absoluto sobre os demais membros do *oikos*.”⁴ (OLIVEIRA 2013, p. 22). Os termos gregos *basileus* e *diogénés* são utilizados para designar um rei como filho ou da raça de Zeus. Esses dois conceitos são os principais adjetivos utilizados na épica homérica para atribuir descendência divina aos reis. Deste modo, a lei que emana da vontade do rei “*basileus*” era legítima por ele possuir um vínculo direto com os deuses e representar a vontade divina na terra.

É um fato notável, no contexto do pensamento e da cultura grega, que o problema da lei e de sua fundamentação sempre representou um ponto central de discussões, seja no âmbito literário, seja no filosófico. Estabelecer a constituição e natureza da lei e entender o seu significado, objetivos e o fundamento das instituições legais sempre foram temas recorrentes nos escritos dos pensadores gregos, poetas e filósofos. Na *Ilíada* e na *Odisseia*, de Homero, são perceptíveis as relações do *nómos* e do direito com questões sacras. Citamos no parágrafo anterior a relação do *nómos* e da lei com o conceito *basileus*, o qual serviu, durante muito tempo, como critério de legitimidade não só da lei jurídica, mas também de todo o poder econômico, político, militar e religioso centralizado nas comunidades gregas que se situavam em torno do palácio real. Deste modo, o rei, *basileus*, detém todo o poder sobre sua comunidade, e é ele mesmo o critério de legitimidade de todas as leis estatuídas para a comunidade.

De acordo com Vernant, toda a vida social na Grécia antiga era centralizada em torno do palácio do rei divino:

A vida social aparece centralizada em torno do palácio cujo papel é ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico. Neste sistema de economia que se denominou palaciana, o rei concentra e unifica em sua

³ Segundo Oliveira M. A. de, (2013, p. 22-23), “o *basileus* obedece a uma designação precisa: é o descendente, por via masculina, mais direto do antepassado divino e, dessa maneira, traz nas veias o sangue divino.

Ele não só dispõe de poder absoluto sobre sua mulher, a quem pode repudiar, vender ou matar, sem ter de justificar-se; dispõe ainda de ilimitada autoridade sobre todos os membros do grupo.”

⁴ O *oikos* era a casa patriarcal, o centro à volta do qual a vida da comunidade se organizava, de onde provinha a satisfação de necessidades materiais, segurança, normas e valores éticos, ocupações, obrigações, vínculos sociais e relações com os deuses por meio dos preceitos sagrados estabelecidos pelo rei divino.

pessoa todos os elementos do poder, todos os aspectos da soberania. Por intermédio de escribas, que formam uma classe profissional fixada na tradição, graças a uma hierarquia complexa de dignatários do palácio e de inspetores reais, ele controla e regulamenta minuciosamente todos os setores da vida econômica, todos os domínios da atividade social. (VERNANT, 2011, p. 24).

Neste sistema político, em que o poder absoluto estava concentrado nas mãos do rei e toda a comunidade girava em torno do palácio, não existia abertura para a democracia, e a organização palaciana representava um notável instrumento de poder. Essa organização social permitia o estabelecimento de um poder rigoroso da cidade-Estado sobre o extenso território dominado pelo rei divino, e junto a esse domínio estava concentrada a acumulação de toda riqueza do país. O império micênico foi o principal representante desse sistema político, e sua queda representa o fim de uma era e o surgimento de uma nova Grécia.

Em 1600 a.C., aproximadamente, a Grécia começou a ser ocupada por povos que o poeta Homero, mais tarde, denominaria de aqueus. Esses povos ergueram grandes fortificações em Micenas, Tirinto, Pilos, fundando comunidades que guerreavam entre si. Micenas, a grande vencedora dessas lutas, irradiou para toda a Grécia seu modo de vida. A sociedade micênica tinha uma organização hierarquizada em torno da família real e da aristocracia – o que se refletia na hierarquia de suas divindades. O povo dedicava-se ao comércio e à pilhagem de guerra. Seu raio de ação compreendia Tróia, Sicília, península Itálica e até mesmo o Oriente.

A partir de 1150 a. C. (data aproximada), os dórios, vindos do norte, começaram a invadir a Grécia, estabelecendo-se em Epiro, Etólia, Acarnânia, Peloponeso, Creta e Anatólia. Outros povos, como os beócios, os tessálios e os trácios, também entraram em terras gregas. A civilização micênica foi destruída e a cultura, de certa maneira, retraiu-se: o comércio cedeu à economia agrícola e a escrita desapareceu, para só ser reencontrada no final do século IX a.C. Viviam-se no isolamento das aldeias, com forma de vidas tribais. Por isso, esse período, que vai até o início do século VIII a.C., é conhecido como “idade das trevas”.

Transformações decisivas dão-se no plano político: a realeza desaparece e o poder político passa a ser controlado por uma aristocracia de ricos proprietários de terras. O resultado é o fim da unidade política que o rei encarnava. Sem essa unidade, a sociedade passa a ser vista como um lugar de desordem, de conflitos entre os variados grupos sociais: das famílias aristocráticas entre si e entre a aristocracia e as camadas mais pobres da população. Como recuperar a ordem e a harmonia perdidas? Como preservar a unidade e a coesão da comunidade se não existe rei? A organização da pólis impõe-se, aos poucos, como resposta a essas perguntas (ABRÃO, 2004, p. 15, 16).

Com a falência e desaparecimento do sistema político representado pelo governo micênico, passa a existir uma mudança no cenário político grego. Por volta de 1150 a.C., povos vindos do Norte e de outras regiões começaram a invadir o território grego e se estabeleceram como unidades políticas. Povos como os dórios, beócios, tessálios e trácios entraram no cenário grego e causaram uma revolução na

Grécia com suas invasões. O resultado dessa disputa territorial, entre os povos invasores e a potência dominadora, foi a destruição da civilização micênica e uma mudança no cenário cultural. A cultura grega sofreu uma forte mudança, as relações comerciais cederam lugar à economia agrícola, a escrita desapareceu, voltando a surgir novamente séculos mais tarde. Essas mudanças possibilitaram a abertura para a criação da polis, da filosofia e do novo modelo de organização social que irá revolucionar o mundo grego e impactar os sistemas políticos futuros, como a democracia.

2.2 O surgimento da polis e o nascimento da filosofia: o contraste entre *physis* e *nomos*

No mundo grego antigo, iniciaram-se, por volta dos séculos VIII e V a. C, a busca pela elaboração de uma sociedade justa e a construção de um pensamento racional livre, liberto de preconceitos e com abertura para a resignificação do mundo grego, tanto em uma perspectiva política como intelectual. Com a ruína do antigo sistema político e em meio às lutas entre as classes mais pobres, entre os comerciantes ricos desprovidos do acesso ao poder e a aristocracia que monopolizava o poder, a democracia surge, de forma frágil e tensa⁵, como um equilíbrio entre as diversas camadas da sociedade. Deste modo, passa a existir uma revolução no mundo grego nunca presenciada antes, cujo impacto será de tal forma que influenciará todo o modo de pensar e compreender a realidade.

As mudanças ocorridas no cenário político possibilitaram a elaboração de uma nova Grécia, com novas formas de governo. O desaparecimento da figura do rei divino alterou o modelo clássico de governo, que era concentrado no sistema monárquico, cedendo lugar a duas novas formas de poder: aristocracia e democracia. Será nesse contexto de mudança cultural que as maiores invenções gregas irão surgir: a polis⁶ e

⁵ Cf. Farias (2007, p. 17): “A democracia se afirma contra os antigos privilégios do berço ou da fortuna – o homem comum, enriquecido pelo comércio, também é capaz de colaborar na defesa da cidade e reivindica sua igualdade, seus direitos, suas responsabilidades perante as famílias tradicionais, os *aristoi* – bem-nascidos”.

⁶ O termo grego *polis* pode ser traduzido por *cidade*, porém seu significado se expressa melhor quando compreendemos o conceito *pólis* como a maior comunidade. Cf. de Oliveira (2015, p. 79-80): “A *pólis* é a *cidade-estado* grega; portanto, não qualquer lugar construído como cidade, mas a *comunidade de*

a democracia. O surgimento da polis, da democracia, e o desenvolvimento do pensamento racional por meio da especulação foram pontos centrais nessa revolução grega. Acerca do surgimento da polis e da transição das formas de governo até a criação da democracia, Faria afirma que:

Aristóteles aponta em sua *Política* que há uma passagem progressiva do clã às vilas, destas à polis; da polis monárquica passa-se à aristocracia, e desta à democracia. Essa passagem não é tranquila, mas dolorosa – entre a aristocracia e a organização a partir da participação dos *demos* (o povo comum, o conjunto de dos cidadãos), as cidades conhecem a tirania e é por reação a esta que a democracia se impõe. As observações de Aristóteles não são apenas dedução teórica, mas fruto da observação atenta da história da maioria das cidades. Esparta aparece como a exceção que confirma a regra e lhe serve de contraponto, mantendo acesa a discussão. São vários modelos de organização, várias constituições, e o debate sobre as vantagens/desvantagens de cada uma delas ocupa as preocupações dos cidadãos, divide-os em partidos (FARIA, 2007, p. 17).

Ao lado da criação da polis, presenciamos também uma revolução no desenvolvimento do pensamento humano. Cita Abrão:

Na origem da polis, porém, encontram-se outros fatores. A partir do século VIII a.C., o renascimento do comércio — que ganha impulso com a invenção da moeda cunhada — termina com o isolamento das aldeias. Isso leva a uma união que acaba por dissolver as antigas linhagens tribais. A sociedade torna-se mais complexa. Deixa de ser um aglomerado de agricultores e artesãos — o *demos* — reunidos em torno do palácio central.

Também o centro da cidade sofre uma mudança radical. Passa a ser a ágora, a praça pública, onde acontecem as transações comerciais e as discussões sobre a vida da cidade, a começar por sua defesa. O acesso à ágora torna-se cada vez maior, estendendo-se, com a instituição da democracia, a todos os que têm direito à cidadania, ou seja, habitantes do sexo masculino, adultos e que não sejam estrangeiros ou escravos.

Essa nova forma de organização social e política é a pólis, cujas características, segundo o historiador francês Jean-Pierre Vernant, são a supremacia do logos (que significa “palavra”, “discurso” e “razão”), pois a decisão sobre os assuntos públicos depende apenas da força das palavras dos oradores, cuja condição social e econômica não é mais levada em conta; do caráter público das discussões políticas, que deixam de ser privilégio de grupos (as leis são elaboradas em conjunto e depois escritas, para que todos possam conhecê-las); da ampliação do culto, uma vez que a religião já não é um saber secreto de reis e sacerdotes, mas sim algo afeito ao Estado, público, acessível a todos.

Essa revolução política foi fundamental para o desenvolvimento do pensamento humano. Na polis, com os cidadãos em pé de igualdade, vence quem sabe convencer. É preciso valer-se exclusivamente do raciocínio e da correta exposição de ideias — em suma, do logos. Essa fórmula de

cidadãos. Não é qualquer domínio que constitui a ordem política. A pólis é essencialmente uma comunidade de cidadãos, isto é, de pessoas que são membros plenos da cidade, e não simplesmente dos que moram na cidade”.

raciocinar, de falar e até de polemizar não se limita à política, porém. Passa a ser o critério para pensar qualquer coisa (ABRÃO, 2004, p. 17-18).

Essa revolução ocorrida na Grécia antiga não só gerou abertura para novas formas de poder político, como também possibilitou uma revolução mental no pensamento grego e no modo de compreender o mundo. A revolução mental que ocorreu na Grécia antiga será denominada de filosofia e irá impactar a compreensão do cosmos e as estruturas da intelectualidade grega. Os mitos gregos são questionados, a interpretação das forças da natureza é ressignificada, o fundamento da *physis*⁷ e do *nomos*⁸ sofre uma mudança de paradigma, e um novo modo de interpretar o mundo e suas forças irá surgir e marcará toda a história da cultura ocidental. Presenciamos, assim, uma nova era na cultura grega.

O surgimento da filosofia e a investigação racional elaborada pelos pré-socráticos acerca da *physis* foram um ponto fundamental para a mudança de paradigma na legitimidade das normas morais. Com a descoberta da ordem natural, ou leis da natureza, realizada pelos filósofos da *physis*, passou a existir um estudo minucioso sobre o contraste entre ordem natural e ordem humana “*nomos*”, e será nesse contexto que acontecerá a quebra de paradigma sobre a fundamentação da *physis* e das normas morais, pois acreditava-se que ambas tinham o mesmo fundamento, o divino. Um novo campo do saber se desenvolve, um novo modo de compreender a realidade é criado, e a investigação racional é a ferramenta utilizada nessa nova maneira de desvelar do mundo natural e compreender as origens dos fenômenos naturais e das normas morais.

O raciocínio lógico e a contemplação assumem o lugar da consciência religiosa e mítica que desempenhava o papel de legitimadora das explicações dos fenômenos naturais⁹ e da ordem moral. É nesse contexto que presenciamos o nascimento da

⁷ O conceito grego *physis* deriva da palavra *phyein*, que significa brotar, surgir, nascer. Deste modo, *physis* significa tudo o que vem a ser, que surge, que se origina. *Physis* também pode ser compreendida como ordem natural, natureza.

⁸ O termo grego *nomos* pode ser interpretado como ordem humana ou leis morais.

⁹ De acordo com Muñoz A. A. (2008, p. 61), “o fato de os pré-socráticos serem fundamentalmente ‘físicos’ – que tivessem interesse, em seu trabalho, pelo estudo dos fenômenos naturais, em sentido duplo – não significa que, já nessa época, não houvesse nenhuma autonomia de outras disciplinas que hoje costumamos chamar de ‘científicas’, nem que só se interessassem pela natureza. A matemática, a história e a medicina foram provavelmente os setores do conhecimento humano que primeiro ganharam independência, ou melhor, que já desfrutavam de uma autonomia concorrente com a filosofia”.

matriz filosófica de uma filosofia da natureza e de uma filosofia moral. Segundo Muñoz, acerca da originalidade do pensamento dos filósofos pré-socráticos:

O pensamento pré-socrático distinguiu-se de seus predecessores por uma série de características, sendo a primeira delas a formulação do que poderíamos denominar de *maneira científica ou racional* de investigar o mundo e elaborar explicações. O mundo é visto agora como algo ordenado e inteligível, cuja história obedece a um desenvolvimento explicável e suas partes são organizadas num sistema compreensível. Não é mais uma reunião aleatória de partes nem uma série arbitrária de eventos, mas uma totalidade cujas partes podem ser explicadas umas pelas outras, através de um sistema de princípios gerais aplicáveis a todos. As explicações elaboradas pelos Pré-Socráticos são marcadas por três características distintivas:

1. São internas, ou seja, explicam o universo a partir de dentro, a partir das próprias características e eventos do universo, sem recorrer a intervenções arbitrárias ou originadas de fora do universo.
2. São sistemáticas, pois essas explicações procuram dar conta da totalidade dos eventos naturais empregando os mesmos termos e os mesmos métodos.
3. São econômicas, já que empregam poucos termos, exigem poucas operações e assumem poucas “incógnitas” (MUÑOZ, 2008, p. 63).

Até o surgimento da filosofia (investigação racional), todos os fenômenos naturais eram compreendidos como manifestações da vontade divina dos deuses gregos, a *physis* (natureza) era a expressão do poder divino e não existia uma lógica própria que explicasse seus acontecimentos. Fenômenos como raio, terremoto, tempestade, movimentação das ondas do mar, período fértil para plantio, movimentação do sol, guerras e outros mais eram explicados a partir de uma perspectiva mítica/religiosa. O divino era a fundamentação não só para todos esses fenômenos, como também para as normas morais. Com o novo modo de pensar elaborado pelos pré-socráticos, a investigação racional, os fenômenos naturais ganham uma nova interpretação e serão compreendidos como fenômenos que atuam de forma independente não tendo mais o divino como força geradora de tais acontecimentos. Deste modo, presenciamos o nascimento do que será chamado, a partir da perspectiva pré-socrática, de natureza. O principal objeto de estudo dos primeiros filósofos era a natureza, e suas investigações filosóficas giravam em torno da busca de compreensão da realidade em sua totalidade. Os primeiros filósofos, além de serem denominados de pré-socráticos, eram também chamados de filósofos da natureza devido ao seu principal objeto de estudo, porém destacamos que “natureza para eles não era uma região específica da realidade, mas o ser, a realidade

em sua globalidade, de tal sorte que aqui filosofia da natureza significa filosofia do todo” (DE OLIVEIRA, 2015, p. 32)¹⁰.

Os filósofos pré-socráticos foram os primeiros a questionar a validade dos mitos e a propor uma nova interpretação para os fenômenos naturais. Os pré-socráticos partiram do rompimento da consciência mítica para o estabelecimento de uma consciência voltada para um aspecto racional, direcionando essa nova forma de pensar e compreender a realidade para uma perspectiva que poderíamos denominar de lógico-ontológica. Numa palavra, foi por meio da “laicização, que tornou possível a passagem do ‘logos sapiencial’, próprio ao mito, para o ‘logos epistêmico’, que vai fazer surgir a ‘teoria, no sentido estrito em que os gregos a entenderam” (DE OLIVEIRA, 2015, p. 31). O pensamento filosófico elaborado pelos pré-socráticos possuía um olhar direcionado para a análise do real, a partir de uma compreensão do todo, da totalidade do ser enquanto unidade de uma pluralidade. A filosofia pré-socrática buscava compreender a relação do homem com o todo, por meio da identificação do homem com o todo, do ente com o ser¹¹. Essa problemática levantada pelos pré-socráticos acerca da identidade e da totalidade do ser, denominada de todo, é fruto de uma nova forma de pensar com o que a consciência mítica não dava conta de responder a tais questões de forma racional, pois:

O problema da identidade aflora à consciência mitológica, mas sua solução é ôntica, isto é, através de uma fusão de um ente com outro ente. O específico do pensamento pré-socrático, que faz com que ele supere a consciência mitológica, é, precisamente, sua tentativa de desenvolver o problema da identificação numa perspectiva que poderíamos chamar de lógico-ontológica, ou seja, declara-se impossível a identificação de um ente com outro, pois o que existe é a identificação do ente com o ser, precisamente numa perspectiva de participação: o todo está em mim e eu estou no todo; é exatamente esta identificação que se capta pela razão. Daí a célebre unidade entre ser e pensar em Parmênides. O todo e o homem são um: o todo precisa do homem, pois é através do homem que ele se revela, se manifesta; por outro lado, o homem só é através do todo (o cosmos), apesar de ele, normalmente, esquecer-se disto (DE OLIVEIRA, 2015, p. 31).

¹⁰ A partir de agora utilizaremos o termo “DE OLIVEIRA” como sistema de chamada para referenciar as citações do filósofo Manfredo A. de Oliveira e distingui-lo dos demais pensadores com o nome OLIVEIRA.

¹¹ Destacamos que, mesmo que o desenvolvimento da filosofia pré-socrática tenha se ocupado em pesquisar a totalidade da realidade a partir da identificação do ente com o ser, do homem com o todo, sua fisiologia “pergunta pelo todo e não ainda pelas regiões dos diferentes entes, em sua estrutura regional, dentro do todo. Ainda não emergiu a pergunta pelas ‘essências regionais’. Como veremos, uma das grandes diferenças entre o pensamento pré-socrático e o pensamento metafísico é a descoberta da pergunta pela ‘essência’. O pensamento pré-socrático acentua a prioridade do todo: sobre ele não temos domínio, mas antes a ele pertencemos” (DE OLIVEIRA, 2015, p. 31).

Com o desenvolvimento dessa nova forma de pensar e compreender o mundo, elaborada pelos filósofos da natureza, quando foi questionada a validade do pensamento mítico e estabelecida a investigação racional como caminho para compreender a realidade do todo, outro ramo da cultura será problematizado, e as normas morais terão uma quebra de paradigma em seu fundamento. Porém, esse novo modo de compreender a realidade, relacionado às normas morais, seguirá um caminho diferente da investigação racional elaborada pelos pré-socráticos e será alvo de inúmeras críticas dentro da tradição do pensamento filosófico ocidental.

Paralelo ao conceito de *physis*, outro sistema de leis será questionado, e seu fundamento será reinterpretado. O *nomos* grego perderá sua fundamentação divina e não expressará mais a vontade dos deuses, e sim leis morais criadas pelo homem. Um grupo de pensadores do século V a.C. denominado de sofistas foram um dos primeiros pensadores a quebrar o paradigma religioso/divino de fundamentação do *nomos* grego e concentraram na convenção humana a legitimidade para qualquer norma moral. Presenciamos com os sofistas as bases do que será desenvolvido com uma maior força na modernidade, o homem como centro de tudo, uma perspectiva antropocêntrica. Os sofistas desenvolveram um breve apontar do que seriam os fundamentos do direito moderno em que a fonte criadora do Estado, a partir das teorias contratualistas modernas, será o homem/convenção. A filosofia política e do direito modernas concentram no homem a fundamentação e legitimidade da moral e da política, e os sofistas já apontavam para essa postura moderna a partir da sua tese do *homo mensura*.

Vejamos, no próximo tópico, as mudanças ocorridas na Grécia antiga que possibilitaram a quebra de paradigma na legitimidade das normas morais e o surgimento da liberdade para os antigos gregos.

2.3 O fundamento da moral e a liberdade dos antigos

A expressão *Anthropos Metron Panton*¹², desenvolvida pelo sofista Protágoras, é a marca do início de um novo cenário político na Grécia antiga. Os sofistas iniciam uma quebra de paradigma sobre a origem das normas morais e concentram sua

¹² “O homem é a medida de todas as coisas”.

fundamentação na força do coletivo. Eles rompem com a perspectiva divina e apresentam a força da convenção humana como criadora de toda moral e preceitos jurídicos. Seus principais representantes, Protágoras de Abdera (490-421 a.C.), Górgias de Leontinos (487-380 a.C.), Hípias de Élis (460-400 a.C.) e Isócrates de Atenas (436-338 a.C.), sustentavam a tese de que os conceitos de justo, injusto, certo, errado, verdadeiro e falso são interpretações humanas e que o homem é quem define todos esses conceitos a partir da interpretação e força da convenção. A posição dos sofistas acerca das normas morais e dos conceitos de justo, injusto, certo, errado, verdadeiro e falso foi duramente criticada pelos filósofos antigos, em especial por Sócrates, Platão¹³ e Aristóteles. A postura filosófica dos sofistas representava uma crise na cultura grega em relação ao desenvolvimento do pensamento racional, pois ela tematizava o direito do indivíduo de autoimpor-se contra o domínio do todo:

A cultura grega, depois de ter ultrapassado a consciência mitológica pela descoberta da “razão” e da “ciência”, experimentou sua primeira crise com o aparecimento da sofística. Em contraposição à prioridade do todo, a sofística acentuará o direito do indivíduo de auto-impor-se contra a dominação do todo. Por isso, ela não está propriamente interessada pela verdade, a não ser como meio de auto-imposição. Enquanto a filosofia pretende convencer pela força da argumentação racional, o interesse da sofística é persuadir a qualquer custo. Seu aparecimento significou, na cultura grega, uma verdadeira “revolução”, porque de repente o homem, e o homem como indivíduo, tornou-se a fonte de determinação de sentido de tudo que é. “O homem é a medida de todas as coisas”: do homem, como indivíduo, depende se algo, neste mundo, tem sentido. Há aqui a primeira reviravolta antropocêntrica, embora antropocentrismo do indivíduo, o que se diferencia do antropocentrismo dos tempos modernos, e positivista (para a sofística, a realidade se reduzia ao que é dado em minha experiência imediata, isto é, o singular que me resiste) do pensamento ocidental (DE OLIVEIRA, 2015, p. 32).

A tese desenvolvida pelos sofistas destaca a primazia da esfera individual perante o todo. Seu principal interesse era a técnica de argumentação (erística) e persuasão no processo de debates públicos; não importava se o argumento era verdadeiro ou falso, pois o que importava era a prevalência do argumento do indivíduo

¹³ Cf. de Oliveira (2015, p. 33): “Para Platão, a sofística significa a dissolução da vida política, uma vez que o antropocentrismo defendido por ela implica o mais radical “individualismo”, que destrói pelas raízes a vida política. O homem é a medida de todas as coisas: essa ideia tem seu lado positivo, que é a relação de tudo ao homem, mas pode significar relativismo radical. Para Platão, a *aisthesis* (gosto, percepção) era constitucionalmente relativa. Ora, o homem que tem uma vida baseada na *aisthesis* estabelece como fundamento de seu existir uma “medida” radicalmente limitada, que, aliás, não é medida, pois só é validade para o indivíduo. Nesse sentido, manifesta-se que uma vida baseada na *aisthesis* é necessariamente isolada, sem relacionamento com o outro. Daí a afirmação da sofística de que cada um segue seus próprios interesses. Ora, Platão julgava experimentar, em seu tempo, as consequências do pensamento sofístico, que provocaram a destruição da pólis, o que precisamente levou à filosofia”.

sobre os demais argumentos elaborados por seus debatedores. Essa forma de pensar dos sofistas ia contra todo o desenvolvimento da filosofia clássica, seja ela pré-socrática, platônica ou aristotélica, pois a filosofia clássica buscava a compreensão da relação do homem com o todo, e sua perspectiva política estava relacionada com o desenvolvimento do pensamento metafísico, portanto, metafísica e política estão relacionadas no processo de elaboração da filosofia clássica. De acordo com de Oliveira, acerca da filosofia política platônica e sua relação com a metafísica, não existe separação entre o pensamento político platônico e a metafísica:

A grande saída de Platão foi encontrar as normas como paradigmas eternos, portanto, num mundo que se distingue radicalmente de nossa historicidade, o que constitui a tentação básica de todo pensamento metafísico até hoje. Platão é o fundador da metafísica, e ele permanece metafísico, em sua filosofia política. Não tem sentido, como fazem hoje pensadores americanos e ingleses, separar a metafísica e a teoria do conhecimento da filosofia política de Platão. Em primeiro lugar, porque em Platão, como nos pré-socráticos, não há ainda distinções de regiões na filosofia, o que vai ser, propriamente, a tarefa de Aristóteles. Em segundo lugar, porque se pode dizer que toda a filosofia de Platão é política, pois pretende explicitar as condições de possibilidade da vida política. Mas, precisamente por essa razão, para Platão a filosofia política é metafísica porque busca a norma imutável, que deve reger a vida política empírica. (DE OLIVEIRA, 2015, p. 34 - 35).

A tese sofística não conseguiu se sobressair perante a força do pensamento cosmocêntrico. Sua tese foi combatida pela filosofia platônica e aristotélica, que buscavam dar um fundamento seguro para o desenvolvimento do pensamento racional, negando a fundamentação de qualquer forma de saber que se ocupa apenas da persuasão. Ou seja, sua análise filosófica estava concentrada na questão da essência. De acordo com de Oliveira, acerca do pensamento sofístico:

No pensamento fisiológico, há primazia do todo sobre o indivíduo, pois ele só é através do todo. Sobre esse todo, o indivíduo não tem domínio, mas, antes, a ele pertence. A sofística significou a reação do indivíduo contra essa primazia do todo: para a sofística, é só o singular que existe, e seu sentido é dado pelo indivíduo. O todo desaparece do pensamento. O fundamento, pois, do conhecer e do agir humano é o próprio arbítrio do indivíduo. A metafísica vai significar enorme esforço para salvar a normatividade do conhecer e do agir humano, através do levantamento da questão da essência (DE OLIVEIRA, 2015, p. 86).

Em contraposição, a tradição aristotélica sustentava a tese da existência de uma força prima que movimentava todas as coisas, força esta que determinava a finalidade última de cada coisa existente no universo e que orientava a ação humana.

Cada ente é marcado por uma finalidade natural que serve como bússola para sua ação no mundo. Ele é direcionado por esse motor que movimenta tudo e é imóvel e que era o fundamento de tudo. Deste modo, “a filosofia, desde os gregos, implicava uma ‘transcendência’: transcendia-se dos fenômenos para o seu ‘fundamento’” (DE OLIVEIRA, 1995, p. 9).

O princípio ético que tem como fonte de sua ação a natureza movida pelo motor imóvel chama-se ética teleológica, e sua finalidade última é a ordem do todo efetivada na vida social e pessoal de cada homem¹⁴. A natureza¹⁵ na filosofia aristotélica é concebida como fundamento da práxis humana, ela é fundamento e fim da ação humana. Para Aristóteles, a ação ética era guiada por um *télos* último da natureza do homem. Esse *télos*, para o filósofo grego, seria o que:

Pode realizar, atualizar plenamente, as possibilidades essenciais que constituem o homem enquanto tal. A práxis é o processo através do qual o homem em potência torna-se homem em ato. O *télos* é a situação em que a atualização de um ser se plenifica, onde se obtém o que atualiza as possibilidades. Ora, essa situação constitui o “por causa de que” da práxis de um ser: o fim de suas ações. Por isso ele não se encontra só no fim do movimento desse ser, mas desde o princípio fundamenta e impulsiona o movimento do devir e do agir desse ser. Ora, esse fundamento da práxis, que é idêntico ao seu fim ou ao seu bem, Aristóteles denomina a *natureza de um ente*, pois na atividade dirigida para o fim – a práxis – se atualizam as possibilidades de um ente (DE OLIVEIRA, 2015, p. 77).

A natureza do homem é interpretada na ética teleológica aristotélica como princípio da ação ética, fundamento da práxis, a substância do agir humano. Ela deve estar presente de algum modo nas representações que o homem realiza do fim de sua ação. A natureza e sua atualização servem como bússola para o agir humano e para adequação do homem na ordem cósmica. Segundo de Oliveira, acerca dessa força prima e sua relação com a ação humana:

¹⁴ Não pretendemos nessa pesquisa desenvolver um aprofundamento sobre a teoria do motor imóvel de Aristóteles nem sobre as bases da ética teleológica. Antes, nosso intuito foi apresentar de forma resumida que a tradição permaneceu, até o surgimento da filosofia transcendental, presa a uma fundamentação última e externa ao homem para a validação da moral, ética e direito. Essa fundamentação, a partir da interpretação de uma força primária, será reinterpretada e atualizada na idade média, e o conceito de Deus assumirá esse papel de fundamentação última. Nosso objetivo nesse capítulo é tratar sobre o surgimento da liberdade na Grécia antiga, compreendida como força coletiva e soberania popular, respeitando todas as limitações do contexto histórico.

¹⁵ Cf. de Oliveira (2015, p. 77): “Natureza é, portanto, o nome dado por Aristóteles ao conjunto de possibilidades e disposições de um ente, que se atualiza através da práxis e, assim, se dá a conhecer a partir de sua atualização, de seu fim”.

O mundo é interpretado, no pensamento clássico, como um movimento eterno de forma circular, onde tudo se movimenta arrastado pelo motor imóvel, o centro do cosmos, puro pensamento de si mesmo. Todo ente é, em princípio, marcado por uma tendência natural que, em última instância, o empurra para o ser naturalmente perfeito, e é isso que constitui sua bondade. Esse movimento eterno do cosmos é a referência, também, para a ação humana: o ser humano é bom, quando, mediante uma deliberação sensata, descobre o verdadeiro caminho para a realização da ordem do todo em sua vida pessoal e social. Assim, ele é livre, quando realiza, em sua vida histórica, sua essência, que estabelece o lugar que ele ocupa no cosmos, a ordem imutável do real. (DE OLIVEIRA, 2001, p.11-12).

Mesmo a tradição aristotélica permanecendo ligada a uma fundamentação ontológica/metafísica, como fonte legitimadora da moral, não centrada no homem, devemos reconhecer que, com o surgimento da democracia e com os sofistas, podemos vislumbrar um pouco do que ocorreu na modernidade, a passagem do divino ao homem como fundamentação da moral e da política. Essa será a principal tese desenvolvida pelos sofistas. Compreendemos, a partir deste ponto, a tentativa de uma virada “antropocêntrica”¹⁶ com esses pensadores. Essa mudança de paradigma desenvolveu-se de forma limitada, porém é compreensível que, acerca dos fundamentos da democracia, fica bastante clara a força dessa nova forma de governo e configuração do todo social vir do *demos*, da união do povo, que por último pode ser interpretada como a força da convenção, do coletivo formado por cidadãos gregos¹⁷. Essa nova forma de configuração social desenvolvida pelos gregos, mesmo tendo sua estrutura fundamentada em uma perspectiva democrática, se diferencia das demais formas de democracia elaboradas a partir da modernidade, ela se desenvolveu de forma limitada.

A esfera política também sofre uma quebra de paradigma e uma abertura para se repensar o conceito de liberdade a partir das mudanças políticas ocorridas na Grécia antiga. A democracia abre as portas para uma nova maneira de exercer a liberdade política. A pólis¹⁸ ateniense é o centro onde se gestou a esfera da liberdade

¹⁶ Ressaltamos mais uma vez que essa virada antropocêntrica se realizou de forma limitada pois a tradição ainda permaneceu presa a uma perspectiva metafísica/religiosa.

¹⁷ A democracia desenvolvida pelos gregos tinha suas limitações, pois ela se estendia somente ao cidadão grego, que, por sua vez, só era considerado como cidadão o homem, acima de 21 anos e nascido em terras atenienses. Mulheres, crianças e estrangeiros não poderiam participar das decisões da *pólis* e estavam excluídos do título de cidadão.

¹⁸ Cf. de Oliveira (2015, p. 79): “Para Aristóteles, só existe um caminho: considerar a sociedade e a vida política, já que o lugar do bem supremo, isto é, da atualização do ser-homem, é o Estado e a sociedade, pois com a pólis surgiu na história da humanidade uma forma de vida social, cujo sujeito é o homem

dos antigos gregos, interpretada como democracia, pois “a pólis, enquanto comunidade de cidadãos, é, para Aristóteles, a comunidade de homens livres, pois o próprio da pólis é possibilitar a liberdade dos cidadãos e garantir essa liberdade” (DE OLIVEIRA, 2015, p. 80).

É notório que a democracia grega se configura completamente diferente dos modelos democráticos posteriores. “Falando de democracia, eles pensavam em uma praça ou então em uma assembleia na qual os cidadãos eram chamados a tomar eles mesmos as decisões que lhes diziam respeito” (BOBBIO, 2000, p. 372). Já na modernidade, os modelos de democracia eram pautados/exercidos de forma indireta e representativa. O modelo político¹⁹ democrático da Grécia antiga se distingue das demais formas de democracia, no quesito de que ele era exercido de forma direta enquanto os modelos posteriores eram exercidos de forma indireta e representativa.

Do mesmo modo, o conceito de liberdade desenvolvido pelos gregos se diferencia dos demais conceitos de liberdade elaborado pelos modernos²⁰. A esfera pública era o local da efetivação da liberdade na Grécia antiga; consistia em exercer de forma coletiva a participação direta nas principais decisões políticas sobre o destino da polis, sobre a guerra, sobre a paz, sobre a elaboração de tratados de alianças com estrangeiros; e em desenvolver julgamentos, criar as leis e tudo o mais de interesse da polis. O cidadão grego era a polis.²¹ Não existia uma distinção entre o cidadão e a polis. O homem grego não se percebia como um ser distinto do coletivo²². Suas

enquanto tal. A pólis, diz Ritter, é a sociedade, que tem como conteúdo a humanidade do homem; assim que a filosofia prática descobre na pólis sua substância universal”.

¹⁹ Cf. Bobbio (2000, p. 372): “A filosofia política dos antigos não é predominantemente uma filosofia individualista, e muito menos atomizante. A sua inspiração dominante é aquela bem expressa na tese aristotélica do homem originalmente animal social que vive desde o nascimento em uma sociedade natural como família”.

²⁰ A liberdade desenvolvida pelos modernos se diferencia da desenvolvida pelos antigos no seguinte ponto: enquanto os antigos buscavam uma autonomia política por meio da força do coletivo, os modernos estavam concentrados com um maior vigor na esfera privada. Segundo Constant (2019, p. 46), a liberdade desenvolvida pelos modernos pode ser compreendida como “o direito de não estar submetido senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado à morte, nem ser maltratado de alguma maneira pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de diversos indivíduos. É para cada um o direito de expressar sua opinião, de escolher sua ocupação e exercê-la, de dispor de sua propriedade e até mesmo dela abusar, de ir e vir sem para isso ter que obter permissão, dar conta de seus motivos ou de seus passos”.

²¹ Cf. de Oliveira (2015, p. 79): “A pólis, diz Ritter, é a sociedade, que tem como conteúdo a humanidade do homem; assim que a filosofia prática descobre na pólis sua substância universal.

²² Cf. Kersting (2003, p. 37): “O indivíduo não se percebe em oposição à comunidade, não aposta em sua própria razão, em sua própria consciência moral, em contraposição às pretensões de validade dos costumes, das tradições, do que é usual, do etos do mundo da vida, das instituições sociais. O indivíduo do aristotelismo político é, antes, um ser humano político, um ser humano comunitário; ele se define

decisões giravam em torno da comunidade, e existia uma identificação do indivíduo com o todo da pólis. Segundo de Oliveira, sobre a relação do indivíduo com a pólis:

O homem consiste, em última análise, na universalidade do ser-homem racional enquanto pólis. O homem é o ente cuja destinação estriba-se em encontrar, na cidade, seu próprio ser. Por ser a práxis humana essencialmente práxis sociopolítica, a felicidade é inatingível pelo indivíduo que permanece preso aos desejos de sua subjetividade. A práxis implica a libertação do aprisionamento e do isolamento da subjetividade, pois na arte vive e manifesta-se em seu poder a razão elevada sobre a causalidade e a singularidade (DE OLIVEIRA, 2015, p.81- 82).

O público e o privado, a partir de uma perspectiva política, são ideias que terão seu desenvolvimento tardiamente, já que, somente na modernidade, é que presenciaremos essa discussão no âmbito político, o que ocorria na pólis era a identificação do indivíduo com o todo da pólis. Essa problemática envolvendo a esfera pública e a privada é perceptível na famosa oração fúnebre de Péricles, em que os cidadãos gregos louvados e reconhecidos como exemplos eram os que se ocupavam não apenas de seus interesses particulares, mas também dos negócios públicos de interesse coletivo. Os que se ocupavam apenas de seus interesses privados eram censurados como cidadãos inúteis. O fundamental na democracia grega era o coletivo, enquanto a esfera do privado era tratada em uma segunda instância. Deste modo, não presenciemos na antiguidade grega uma concorrência entre esses dois conceitos, como ocorrerá na modernidade e contemporaneidade.

Os preceitos éticos, compreendendo a ética a partir do conceito grego *ethos*²³, giravam em torno de uma mesma estrutura. Todos comungavam de uma mesma visão de mundo, de uma mesma religião predominante, de uma mesma formação educacional, de um mesmo sistema político. Os valores que orientavam a ação de um grego, na maioria das vezes, eram comuns a toda a comunidade. A liberdade desenvolvida pelos antigos era uma liberdade coletiva. O cidadão grego era sujeito à autoridade do todo, e “nada é concedido à independência individual, nem o que é tocante às opiniões, nem o que o é às ocupações, nem, sobretudo, o que concerne à religião. A faculdade de escolher o próprio culto.” (CONSTANT, 2019, p. 47).

mediante a participação na comunidade e se realiza na comunidade, através da colaboração engajada na vida política, na prática comum.”

²³ A tradução para o termo grego *ethos* gira em torno do significado de modo de ser, modo de agir. O *ethos* grego corresponde ao modo de existir e ser em uma sociedade.

Um exemplo famoso dessa relação entre a esfera privada e esfera pública é o julgamento de Sócrates. Deste julgamento, podemos compreender a limitação que existia na esfera privada e a amplitude da esfera pública, como força do coletivo. Dos três crimes que Sócrates é acusado (não reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude), os dois primeiros citados enquadram-se como atitudes privadas que diferem do coletivo. Deste modo, fica claro que a liberdade desenvolvida na Grécia antiga abrangia a dimensão do coletivo e o indivíduo teria de se enquadrar na força do coletivo.

É por essa razão que existe uma distinção entre o conceito de liberdade aplicado aos antigos gregos e o conceito de liberdade desenvolvido pelos modernos. O conceito de liberdade, para os antigos, funda a esfera da liberdade política por meio da soberania popular, por meio da decisão do coletivo, enquanto o conceito dos modernos era pautado na esfera da autonomia privada. Público e privado se destacam nessas duas concepções de liberdade e serão temas recorrentes na filosofia política que se estendem até a contemporaneidade. Benjamin Constant destaca essa distinção em sua obra “A Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos”:

Assim, entre os antigos, o indivíduo, quase sempre soberano nas questões públicas, é escravo em todos seus assuntos privados. Como cidadão, ele decide sobre a paz e a guerra; como particular, permanece limitado, observado, reprimido em todos seus movimentos; como porção do corpo coletivo, ele interroga, destitui, condena, despoja, exila, atinge mortalmente seus magistrados ou seus superiores; como sujeito ao corpo coletivo, ele pode, por sua vez, ser privado de sua posição, despojado de suas honrarias, banido, condenado, pela vontade arbitrária do todo ao qual pertence.

Entre os modernos, ao contrário, o indivíduo, independente na vida privada, mesmo nos Estados mais livres, só é soberano em aparência. Sua soberania é restrita, quase sempre interrompida; e, se, em épocas determinadas, mas raras, durante as quais ainda é cercado de precauções e impedimentos, ele exerce essa soberania, é sempre para abdicar a ela (CONSTANT, 2019, p. 48-49).

Constant expõe de forma sucinta a distinção entre a liberdade desenvolvida pelos antigos e a liberdade elaborada pelos modernos. Os antigos têm prioridade na esfera pública, e os modernos, por sua vez, destacam com uma maior ênfase a esfera privada. Esses dois princípios, aparentemente, se apresentam, em algumas correntes

filosóficas, como antagônicos e em uma relação de concorrência, porém, em outras filosofias políticas²⁴, eles se articulam de forma complementar.

Veremos, nos próximos tópicos, o surgimento da esfera do privado na modernidade e o desenvolvimento dos conceitos de soberania popular e autonomia privada. Também examinaremos a problemática levantada entre esses dois conceitos, público e privado, a partir de perspectivas políticas modernas e contemporâneas.

²⁴ Destacamos, em especial, a filosofia política kantiana, que articula de forma complementar esses dois conceitos em sua teoria política e filosofia do direito.

3 AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR

Nesse capítulo, iremos expor a estrutura da filosofia política moderna a partir da mudança de paradigma, que ocorreu na modernidade, de uma ontologia/metafísica para o paradigma que possui como fundamento o homem, filosofia do sujeito. Apresentando deste modo as principais teorias contratualistas modernas e a teoria dos direitos naturais. Entre as teorias contratualistas modernas que iremos abordar nesta unidade, destacamos o contratualismo de Thomas Hobbes, o liberalismo desenvolvido por John Locke e o republicanismo de Rousseau. Em seguida, levantaremos a problemática central de nossa pesquisa.

3.1 A filosofia política e as teorias contratualistas modernas

Nas sociedades antigas, ou tradicionais, a legitimidade do direito – “sistema de leis jurídicas” – possuía como elementos estruturantes de seu conteúdo normativo a fundamentação metafísica ou religiosa²⁵. Tal fundamentação estabelecia um *ethos* coletivo que era interpretado a partir das imagens religiosas e metafísicas de mundo. Após a queda das grandes cosmologias antigas e do teológico-ético, em que o mundo não é mais interpretado como um cosmo harmonioso, e sim como um campo de forças e de choques, agir moralmente não corresponde mais a seguir o ensinamento da natureza, e sim a opor-se a ela sob todos os aspectos. O homem já não pode mais recorrer a Deus para fundamentar sua ação nem para compreender que deve respeitar o outro, tratá-lo como fim, e não como um meio. Deste modo, a heteronomia cede lugar à autonomia. A dissolução dessas substâncias normativas ocasionou o fim do cosmológico-ético e do teológico-ético²⁶ produzindo, assim, a quebra de um *ethos* próprio das imagens metafísicas e religiosas de mundo. Segundo de Oliveira, a respeito dessa mudança de paradigma;

²⁵ Cf. Leite (2008, p.43): “O pensamento pré-moderno ocultava a necessidade de legitimação do direito e do Estado por meio de uma argumentação fundada na tradição ética dos costumes e em fatores metafísicos, que serviam para justificar, em termos acrílicos e míticos, o poder político no âmago do qual a validade se dissolvia na facticidade.”

²⁶ Cf. Ferry (2012, p. 84): “Em toda ação, o homem imaginaria imediatamente Deus como aquele que recompensa ou vinga. Essa imagem se imprimiria involuntariamente em sua alma e, no lugar das motivações morais, interviriam a esperança de uma recompensa e o temor de uma punição; o homem seria, então, virtuoso em razão de impulsões sensíveis.”

Trata-se, portanto, da passagem de um horizonte cosmocêntrico-objetal para um horizonte antropocêntrico-subjetal. Isso significa, em primeiro lugar, mudança no centro de gravidade de pensamento: de agora em diante, o modelo de ser a partir do qual tudo é pensável não é mais o “kosmos” imutável, mas o próprio homem enquanto subjetividade. Muda-se aqui radicalmente o quadro básico de referência do pensamento: o homem não se sente mais simplesmente como parte no grande todo do “kosmos”, entendido como ordem acabada, definida, mas revela-se como algo radicalmente diferente de tudo mais: revela-se como subjetividade, como sujeito de seu conhecimento e de sua ação no mundo. Isso não significa que o único problema filosófico do homem seja o homem, mas antes que aqui se pensa e se age no horizonte de uma concepção antropocêntrica do real: o homem, enquanto subjetividade, é a fonte de sentido para tudo. No pensamento anterior, o homem entendia seu ser a partir de uma inserção na ordem objetiva, que constituía o real.... Agora, parte-se de uma ruptura radical entre homem e mundo, espírito e realidade, sujeito e objeto... (DE OLIVEIRA, 2015, p. 89).

Com a dissolução da substância normativa do *ethos* próprio das imagens religiosas e metafísicas de mundo, presenciamos o surgimento do individualismo que substitui o coletivismo religioso. A sociedade moderna, após a quebra desse *ethos* coletivo, caracteriza-se pelo destaque da esfera do privado que inaugura a concepção individualista do sujeito político. O resultado dessa mudança de paradigma resulta em um pluralismo axiológico cada vez mais crescente. Será nesse contexto que inúmeros pensadores, entre eles Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant, irão desenvolver suas teorias políticas propondo uma nova perspectiva da política que irá romper com toda uma tradição.

Entre os filósofos modernos que abordaram a política a partir de uma nova perspectiva, Hobbes se destaca como um dos pais da ciência política moderna. Hobbes ao desenvolver sua teoria do contrato social, inicia uma tradição que se estende desde a modernidade à contemporaneidade. O cenário histórico em que se gestou o pensamento hobbesiano corresponde a um tempo de transição e desenvolvimento do pensamento ocidental, o surgimento da modernidade e os movimentos culturais e científicos desenvolvidos durante os séculos XVI e XVII, que abriram portas para a elaboração de novas teorias filosóficas. Hobbes está diante de um período de mudança da concepção clássica (antiga e medieval), referente a muitas áreas do saber, para uma nova concepção fortemente influenciada pelo progresso e desenvolvimento do pensamento científico e pelo novo modelo de construção do conhecimento, o método científico²⁷. A partir da revolução ocasionada pelo

²⁷ Cf. Nodari (2014, p. 29): “O homem moderno é diferente do medieval, protagonizando a quebra com a tradição. Busca a identificação do método com a lógica. A lógica ou método é como que uma disciplina

desenvolvimento do pensamento científico de Galileu Galilei e de Francis Bacon, ocorreu uma mudança²⁸ significativa no campo científico e filosófico: o método científico se estabelece como o caminho seguro para a construção do saber. Hobbes como um bom moderno é fortemente influenciado pelo espírito científico de seu tempo e pelo racionalismo mecanicista, já que ele via no método matemático e das ciências naturais o caminho seguro e correto para construção do conhecimento, fator que irá influenciar a elaboração do seu pensamento relacionado a filosofia, física, antropologia e política. Segundo Nodari:

Hobbes empreende, de forma rigorosa e consequente, a aplicação do racionalismo mecanicista à compreensão do homem e da sociedade. Toda a sua obra se centraliza na busca de uma expressão racional rigorosa e obediente dos cânones do mecanicismo para a ideia de corpo, que se apresenta como categoria para pensar natureza, ser humano, sociedade. (NODARI, 2014, p. 35).

O progresso das ciências matemáticas e a precisão rigorosa de seu método serviram de paradigma para as produções intelectuais de alguns filósofos modernos. Hobbes manteve contato com os principais cientistas e filósofos de sua época, em especial com os pais da ciência moderna e os sistematizadores do método científico, entre eles Galileu, Bacon e Descartes. Hobbes chegou a trabalhar por algum tempo com Bacon e, durante os onze anos que viveu na França, teve a oportunidade de conhecer Descartes. Hobbes, semelhante a esses pensadores, declara a necessidade da utilização de um método para a construção do conhecimento, seja ele matemático, filosófico, antropológico ou político. Além de ter conhecimento dos progressos da ciência moderna, Hobbes era conhecedor e admirador da geometria euclidiana, fator que levou o filósofo a apaixonar-se pela geometria e a incorporar o método geométrico como caminho seguro para a construção do seu pensamento político e filosófico²⁹. A

instrumental criada pelos filósofos da filosofia prática. É uma forma de raciocinar silogisticamente. A universalização do método é um elemento crucial na constituição da nova mentalidade e sua identificação com a lógica é característica essencial e definitiva do homem moderno e não simplesmente acidental.”

²⁸As mudanças de paradigma científico e filosófico que ocorreram na modernidade são fruto do desenvolvimento do espírito moderno. Destacamos que muitos fatores colaboraram para o estabelecimento dessa nova forma de pensar fundamentada em um método científico. Galileu Galilei e Francis Bacon foram dois pensadores fundamentais nesse desenvolvimento e influenciaram de certa forma o pensamento de Thomas Hobbes. Os demais acontecimentos que contribuíram para o desenvolvimento da modernidade serão citados no item 4.1 “O surgimento da modernidade e a filosofia transcendental em Kant” deste trabalho.

²⁹ Cf. Abrantes (2019, p. 6): “Assim, a filosofia de Hobbes, no tocante à adoção de um método para atingir o melhor conhecimento, segue uma via dupla, pois busca conhecer a causação e propriedades dos corpos tanto pela análise como pela síntese. Assim, na busca pela ciência excelente, Hobbes usa

filosofia de Hobbes se desenvolveu como um saber que incorpora e segue os modelos da física de Galileu e da geometria euclidiana para explicar a realidade a partir de um ponto de vista racionalista e mecanicista, buscando direcionar o pensamento a caminho da verdade, desviando-se cada vez mais do equívoco e do erro. Segundo Hobbes, “O método para filosofar consiste, portanto, em investigar da maneira mais breve possível os efeitos pelas causas conhecidas ou as causas pelos efeitos conhecidos”, pois “a filosofia é o conhecimento adquirido pelo reto raciocínio dos Efeitos ou Fenômenos, a partir da concepção de suas Causas ou Gerações; e, inversamente, de quais podem ser as Gerações a partir dos efeitos conhecidos” (HOBBS. 2009, p. 131)

O pensamento político de Hobbes também se aproxima do pensamento político de Maquiavel pela ruptura que opera entre política e ética. Para ambos, a política não poderia ser mais considerada como um meio de conduzir o destino da cidade com vista à virtude e felicidade dos cidadãos; Hobbes, em sua filosofia política descrita em suas obras *De Cive* e *Leviatã*, redesenha o campo ético na esfera política. Este é um dos pontos centrais onde podemos perceber a ruptura de Hobbes com a tradição política aristotélica³⁰, pois, para o filósofo inglês a política deve ser interpretada como a arte de manter sob controle os instrumentos de poder político, reforçando-os. Para Hobbes, um dos piores acontecimentos que pode ocorrer com uma nação é o caos social produzido pela perda do poder político.

o método em suas duas vias demonstrativas, já que reconhece que as duas vias são possíveis para seu propósito, posto que proceder tanto pela via sintética quanto pela via analítica deve produzir resultados satisfatórios, de modo que a ordem escolhida não altera nem interfere nesse processo. Ao proceder dessa maneira, Hobbes reconhece que “dois são os métodos de filosofar: um que vai da geração aos efeitos possíveis; e outro dos efeitos, *φαινομένοις*, a uma possível geração” (HOBBS, 2000, p. 297), ressaltando o seguinte: “Em função da variedade das coisas procuradas, há de se recorrer ora ao método analítico, ora ao sintético, ora a ambos.”

³⁰Cf. Kersting (2003, p. 38): “O aristotelismo político baseia-se numa concepção metafísica da natureza. A natureza, da qual se fala no axioma *zôon politikón* não é a natureza das ciências naturais modernas, não é a natureza empírica da visão dos fatos, não é natureza coisificada em objeto disponível, em mercadoria. Trata-se de uma natureza constituída teleologicamente, que inscreve fins nos seres vivos. Todo ser vivo possui, por natureza, uma espécie de constituição normativa que define o que lhe é proveitoso, sua vocação e seu direito, e que contém a projeção dos objetivos de um desenvolvimento bem-sucedido da vida. Uma vida adequada é aquela que realiza essa projeção de objetivos inscrita na constituição da essência. No que tange ao ser humano, à sua natureza essencialmente política, isso significa que o homem só pode levar uma vida adequada à sua vocação natural na comunidade política. Portanto, no aristotelismo político, em virtude da teleologia natural de fundamentação metafísica, a natureza e a vida política estão mutuamente remetidas e indissolúvelmente inter-relacionadas. A pólis é o biótipo metafísico de ser humano.”

Para Hobbes, o Estado não é natural, ele não pode ser interpretado como um fim destinado pela natureza, o homem não é um *zoon politikon* (animal político), ele rechaça a tese aristotélica que defende que “o ser humano é por natureza um ser político”³¹. O Estado em Hobbes é criado e fundamentado a partir do eu autônomo. A teoria política hobbesiana partirá do indivíduo como ser livre e portador de direitos naturais anteriores à formação do Estado. O Estado não é criado a partir de um *telos* destinado pela natureza que conduz os homens a viverem em sociedade; ele é criado pela vontade livre dos indivíduos em estabelecer um poder soberano que cuide de seus interesses. A política é pensada a partir da liberdade de cada indivíduo, pois a teoria política em Hobbes “não partirá da *pólis* como comunidade de seres humanos livres, mas partirá do indivíduo como portador de direitos anteriores à sua sociabilidade” (NODARI, 2014, p. 36). O indivíduo ganha um primado sobre a comunidade e se torna o fundamento do direito positivo e do Estado.

O homem em Hobbes não é uma criatura que nasce apta para a sociedade, pois se o homem fosse por natureza um ser político, como explicar as guerras, os conflitos que comumente abalam as sociedades. O Estado, para o filósofo inglês, é um produto da arte, algo artificial criado pelo engenho humano, ele surge da ruptura com um suposto estado de natureza, no momento em que a razão percebe sua inviabilidade e opta por sair dele, mediante um pacto celebrado entre os homens de determinada sociedade. De acordo com Santillán, a filosofia política de Hobbes, se estrutura da seguinte forma;

LA ESTRUCTURA fundamental del modelo de Hobbes (y de todo el modelo iusnaturalista) es la dicotomía estado de naturaleza-sociedad civil. Los elementos de esta dicotomía pueden ser especificados de la manera siguiente: 1) el punto de partida es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político evaluado por Hobbes negativamente; 2) el estado de naturaleza está constituido por los individuos tomados singularmente y no asociados; 3) existe una relación de contraposición y exclusión recíproca entre: a) el estado de naturaleza en el cual los individuos viven independientemente de su voluntad, reino de las pasiones y de la lucha permanente en ausencia de un orden y poder común; b) la sociedad civil (estado político) instituida con base en un proyecto racional de los hombres. De tal manera, el estado civil es una creación artificial. (SANTILLÁN, 1992, p. 19)

³¹ Cf. Aristóteles (2006, 1253 a 2). Esse é um dos pontos centrais do rompimento de Hobbes com a tradição.

Hobbes, em sua filosofia política, parte da tese de um estado de natureza anterior ao estado civil. A concepção de Hobbes sobre o estado de natureza rompe com a tradição do pensamento político ocidental, em especial, com a concepção aristotélica de que o homem é um *zoon politikon* (Animal Político):

Hobbes, com sua concepção do homem, vai romper com toda a tradição do pensamento político do ocidente na medida que pensa o homem numa “situação natural”, que é essencialmente pré-política. O homem é guiado por apetites, cobiça, cólera e ambição. As ações voluntárias têm, pois, sua raiz na cobiça, na ambição, nos interesses de cada um, e por isso desembocam na concorrência, motivação das ações individuais, tendo como meta o sucesso, a grande chance da felicidade. Essa condição natural do homem é lastimável, porque marcada pela preocupação, pelo medo, e por isso é um estado permanente de guerra de todos contra todos. A vida natural é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (DE OLIVEIRA, 2015, p. 112 – 113, nota 5).

O estado de natureza seria um estágio primitivo, pré-político, nesse estado vigoram apenas as leis naturais, que não dispõem de um poder capaz de obrigar todos a obedecer-lhes. O filósofo inglês, sustenta um certo tipo de igualdade no estado de natureza, e dessa igualdade decorre a interpretação do contexto da guerra de todos contra todos, situação anterior ao estabelecimento do poder político, criação do Estado³². A interpretação hobbesiana da igualdade de todos os homens em um estado pré-político é a chave de leitura para compreendermos a situação em que os homens se encontram constantemente aptos para a guerra, pois, no estado de natureza, cada indivíduo tem direito a tudo e todos podem apoderar-se das mesmas coisas, porque não existe uma autoridade suprema que estabeleça ordem e a paz nesse contexto anterior à formação do Estado. Cada um é juiz de si mesmo. A condição de igualdade entre os homens, somada à busca de satisfação, em que cada indivíduo está ligado a seu interesse egoísta em ganho e glória – condição natural entre os homens –, é o

³² Segundo Hobbes, a condição existencial de todos os seres humanos, antes do estabelecimento de um poder absoluto/Estado, é uma situação de guerra de todos contra todos. Perante essa guerra de todos contra todos, o único modo de trazer progresso e segurança para uma sociedade é por meio do estabelecimento de um poder soberano que detenha a lei e a espada onde vigore um estado de segurança, pois o principal motivo que conduz os homens a fundarem tal poder por meio de um pacto é o medo da morte, ou seja, a insegurança de suas vidas. Esse pacto expresso por Hobbes não é apenas um acordo mútuo para estabelecer a paz e a segurança, é o pacto que funda o estabelecimento do Estado. Sua tese contratualista centra no homem e na decisão coletiva a criação do Estado, rompendo assim com teorias clássicas que apresentavam a fundamentação/criação do Estado e da sociedade como um fato natural, em especial a tese aristotélica do homem como um *Zoon Politikon*. Na mesma perspectiva de Hobbes, inúmeros outros autores modernos, Locke, Rousseau e Kant, concentram suas teses acerca do estabelecimento do Estado e do poder político na figura do homem e da convenção. Cf. HOBBS (1979, p. 75 – 77).

fator principal do contexto de guerra de todos contra todos, pois o que reina nesse contexto é o apetite e desejo de todos pelas mesmas coisas. O direito a tudo e a condição de igualdade de poder são o que existe em comum entre todos os indivíduos.

A descrição da igualdade natural entre os homens, desenvolvida por Hobbes, apresenta-se como algo novo e original, uma afirmação totalmente laica e realista, sem nenhuma raiz em sistemas de valores pressupostos, religiosos ou metafísicos. Afirma Hobbes:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que o outro, mesmo assim, quando se considera tudo isso em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro também não possa aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força o suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se a outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo. (HOBBS, 1979, p.74).

O estado de natureza em Hobbes, se configura por ser um estado de igualdade entre os homens, esse estado é apresentado por Hobbes a partir de três principais pontos de vista; a) uma igualdade em força física, habilidade e capacidade intelectual; b) uma igualdade de direito, ou direito de cada um a todas as coisas; c) uma igualdade nas paixões, especialmente no desejo inextinguível de poder. A tese hobbesiana do estado de natureza, irá influenciar o desenvolvimento de teorias contratualistas posteriores a Hobbes, essas teorias ou reafirmam Hobbes, ou se contrapõem a ele, porém, todas partem da tese de um estado natural anterior a formação do estado civil.

Hobbes aplica, em alguns casos históricos concretos, o conceito de estado de natureza, o primeiro faz referência às relações internacionais, onde não existe um poder superior coercitivo e os Estados vivem em um conflito permanente³³; o segundo, se refere a guerra civil, isto é, a condição em que uma sociedade já constituída se divide em partes antagônicas. Esta é a situação na qual Hobbes está mais interessado

³³ Kant, também faz essa análise para justificar sua teoria política desenvolvida no texto “A Paz Perpétua e Outros Opúsculos”. Afirma o filósofo alemão: “Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista da sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos.” (KANT. 2015, p. 143).

devido às condições da Inglaterra de sua época; e por último, o caso das sociedades primitivas, dos antigos povos bárbaros, que viviam em guerra.³⁴

A compreensão hobbesiana acerca da condição de igualdade entre todos, leva o filósofo inglês a não aceitar uma superioridade natural de um homem sobre o outro e a compreender que o estado de natureza se caracteriza por ser um estado de conflitos, guerra de todos contra todos, pois, sendo iguais em seus anseios e seus desejos, os homens competem continuamente entre si. Segundo Hobbes:

Desta igualdade, quanto à capacidade, deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (HOBBS, 1979, p.75).

Para Hobbes, o estado de natureza é um estado de guerra de todos contra todos, pois, “durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de os manter a todos em respeito, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens.” (HOBBS, 1979, p.75). A guerra para Hobbes não consiste apenas na luta ou na batalha, ela se configura a partir da disposição que ambos se encontram para guerrear, tal disposição é conhecida por todos.

Neste suposto estado de natureza, devido à situação de guerra de todos contra todos, onde o homem é interpretado como o lobo do homem, não há paz³⁵ e as relações são marcadas pela desconfiança e pela competição que geram a violência, o que torna a vida insegura, bruta e curta. Desconfiança, competição e vaidade, paixões inerentes a todo ser humano são as principais geradoras de conflito. Em tal estado selvagem, nada do que caracteriza propriamente uma civilização pode surgir,

³⁴ Cf. Santillán (1992. p. 35).

³⁵ De acordo com Nodari, “O estado de paz entre os seres humanos vivendo lado a lado não provem do estado natural, mas do estado civil. Nisso, pode-se dizer que Hobbes está muito próximo de Kant. É preciso adquirir, conquistar a paz. A paz é uma construção e uma arquitetônica do ser humano com suas capacidades, ainda que seja impulsionado a entrar nesse estado, uma vez que a única condição à preservação da própria vida. (NODARI, 2014, p. 61, 62)

pois não existe espaço para a indústria, cultivo da terra, comércio, construções ou artes. O que reina no estado de natureza é a barbárie e o medo da morte³⁶, perante este contexto não existe segurança, espaço para comércio e nem desenvolvimento. É sobre esse pressuposto que Hobbes irá desenvolver sua tese³⁷ do contrato social, como saída deste estado de barbárie³⁸. A tese do contrato social se apresenta como uma ideia reguladora e não como um fato histórico.

Perante o caos social existente no estado de natureza, onde o que reina é a insegurança e o medo da morte, os homens são forçados pela razão e por suas paixões a reconhecer a necessidade de saírem do estado de natureza e entrarem no estado civil para que possam ter suas vidas resguardadas por um poder absoluto que estabeleça paz e segurança à sociedade. Para Hobbes, o único modo de trazer progresso e segurança para uma sociedade é por meio do estabelecimento de um poder soberano que detenha a lei e a espada, pelo que vigore um estado de segurança, pois, o principal motivo que conduz os homens a fundarem tal poder por meio de um pacto é o medo da morte, ou seja, a insegurança de suas vidas. De acordo com Hobbes:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias de uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembleia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa prática ou leva a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e segurança e segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens, e um modo que é como se cada homem dissesse a cada homem: *cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de*

³⁶ Segundo Faria, “Aos que defendem a tese aristotélica da tendência natural dos homens para o bem e para a vida em sociedade e que atacam suas posições, Hobbes alega que todos desmentimos tais teses com nossos atos: pois não trancamos as portas e os cofres, não nos armamos e buscamos proteção? Isso prova que vemos em nosso semelhante não um “próximo” ou um “outro em si”, mas um inimigo potência, uma ameaça. (FARIA, 2007, p.98).

³⁷ Cf. de Oliveira (2015, p. 113): “O ponto de partida de sua teoria é o indivíduo ameaçado, que vai constituir um pacto associativo com outros indivíduos para a garantia de seus interesses individuais, ou seja, na linguagem de Hobbes, para a busca da segurança, da propriedade e do prazer. A autoconservação do indivíduo se torna o eixo a partir do qual se articula a sociabilidade”.

³⁸ Cf. Nodari (2014, p. 60): “A vida torna-se, então, o bem a ser preservado. Assim sendo, o medo da morte convence o ser humano a renunciar às honras e às vantagens do estado natural e aceitar o Estado como fundação.”

transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado. (HOBBS, 1979, p.105).

De acordo com Hobbes, o estado civil se constitui por meio de um pacto entre os indivíduos para delegar ao soberano o poder necessário para garantir o cumprimento de todos os pactos e contratos. O pacto realizado entre os indivíduos gera o Estado que por sua vez constitui a unidade de todos os cidadãos e possui um poder incondicional sobre todos. Para Hobbes, o poder soberano não tem origem divina ou natural, mas humana e pragmática, ele resulta do acordo entre os homens para melhor se protegerem de sua natural agressividade. O pacto hobbesiano, que constitui o poder político e a criação do Estado, pode ser interpretado como um ato democrático, no sentido de que, todos entram em comum acordo para o estabelecimento de um poder soberano que garantirá a segurança e a paz. O pacto não é realizado somente pela escolha de um indivíduo, ele é gerado pela força do coletivo, que usando da sua condição de liberdade e igualdade, decidem estabelecer um poder soberano. De acordo com Nodari, acerca da constituição do contrato social;

Lembre-se, nesse sentido, que, em Hobbes, a tarefa de sair do estado de natureza, “da guerra de todos contra todos”, não cabe a um indivíduo ou a um grupo de pessoas, mas constitui uma empreitada de todos. A construção do estado civil será fruto da razão e será uma conquista coletiva. (NODARI, 2014, p. 60).

Compreendemos, que, o contrato social hobbesiano é fundado a partir de três princípios, a saber, a igualdade, a liberdade (*jus naturale*) e a lei natural (*lex naturalis*). O contratualismo em Hobbes, é alicerçado em princípios do jusnaturalismo, os princípios citados acima expressão a condição natural que possibilita o estabelecimento do pacto. Hobbes pode ser compreendido como um dos fundadores do jusnaturalismo moderno, juntamente com os teóricos Hugo Grócio e Samuel Pufendorf.

A igualdade entre os homens, é a situação natural, que garante a participação de todos no contrato, de modo que, nenhum se sinta superior ao outro a ponto de constrangê-lo a submeter-se a sua vontade e aderir ao contrato por uma condição de inferioridade. A liberdade, citada por Hobbes como *jus naturale*³⁹ é o princípio que

³⁹ Cf. Hobbes (1979. p. 78): “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada

possibilita cada homem de usar seu entendimento, “para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim.” (Hobbes, 1979, p. 79). A lei natural (*lex naturalis*), é o reconhecimento de uma norma geral,⁴⁰ “estabelecido pela razão, mediante o qual se proíbe a um homem fazer tudo o que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la, ou omitir aquilo que pense poder contribuir melhor para preservá-la.” (Hobbes, 1979, p. 79). Esses três princípios, articulados, conduzem os homens ao reconhecimento e a efetivação da necessidade de estabelecer um poder soberano garantidor da ordem social e conseqüentemente da segurança, para a preservação da vida de todos. Destacamos que, Hobbes, a partir de sua teoria contratualista, irá influenciar toda uma tradição do pensamento político moderno, entre eles, o pensamento político kantiano.

A fundação do estado civil em Kant, tendo como forte influência a filosofia política de Hobbes, parte também da articulação de três princípios, são eles, “1. A *liberdade* de cada membro da sociedade, como *homem*, 2. A *igualdade* deste com todos os outros, como *súbdito*. 3. A *independência* de cada membro de uma comunidade, como *cidadão*.” (KANT, 2015, p. 79). Uma das principais diferenças entre o contratualismo kantiano e o hobbesiano, seria que, em Kant, a liberdade não é sacrificada em prol do estabelecimento do poder político, como ocorre em Hobbes. Em Kant, o estado civil não se configura como um estado absolutista, e os princípios da autonomia privada e soberania popular são conservados na constituição e efetivação do estado civil. Porém, em Hobbes, já se encontram presentes algumas das principais ideias (liberdade natural, contrato social) que serão desenvolvidos na filosofia política kantiana, quando o filósofo alemão irá articular, de forma

um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem.”

⁴⁰ Acerca da distinção entre direito e lei, conferir de Oliveira (2015, p. 114, nota 6): “A teoria do direito natural preocupa-se em legitimar uma ‘instância superior’ à lei positiva que precisamente permita julgar o caráter justo ou injusto desta lei. Vislumbra-se aqui, de algum modo, uma dialética entre o direito e a lei. Se, por um lado, o direito só é efetivo através de leis, por outro, nenhuma lei coincide com o direito, por isso ele constitui uma instância crítica para além da positividade da lei. Assim, para este pensamento, o poder Legislativo não pode promulgar leis que impeçam o exercício dos direitos do homem. A própria autoridade pública não pode, contudo, desvincular-se das obrigações da lei. Seu poder só pode ser o poder da lei. A autoridade e a lei só se justificam, porém, em última análise, como garantia e concretização dos direitos do homem”.

complementar, o princípio da autonomia privada e soberania popular, para fundar o estado civil.

Hobbes, de certa forma, parte do princípio da autonomia privada, fundamentado em uma perspectiva jusnaturalista, e do princípio da soberania do povo, a partir da força coletiva no ato da celebração do contrato, para fundar o estado civil. Porém, no estabelecimento do estado civil, a articulação desses princípios é quebrada, deste modo, encontramos em Hobbes, somente, os germes que serão desenvolvidos por Kant, na articulação desses dois princípios, para a construção do estado civil⁴¹.

No contrato social, em Hobbes, os homens abrem mão de um de seus bens, a saber, a liberdade, para poderem ter a garantia do seu bem mais precioso que é sua vida. No estado civil, somente o soberano⁴² goza de total liberdade de ação, pois, no momento do pacto, os homens entregam suas liberdades ao soberano, suas vontades passam a ser a vontade do soberano. “Os súditos conservam um único direito e uma única liberdade: o direito inalienável de lutar por todos os meios pela a própria sobrevivência quando ela estiver ameaçada.” (FARIA, 2007, p.105). Explicitamos aqui, que, a transferência da liberdade para o soberano, se faz por meio do acordo coletivo, de não impedir a ação do soberano, ele tem total liberdade para governar e legislar de acordo com sua vontade, sem ser impedido pelos cidadãos. A transferência da liberdade de forma factual é impossível, pois, a liberdade em Hobbes é um direito natural inalienável, o que temos no contratualismo de Hobbes, é uma limitação da autonomia privada de cada cidadão. Acerca da submissão da vontade geral à vontade do soberano, Hobbes afirma que:

Essa submissão das vontades de todos à de um homem ou conselho se produz quando cada um deles se obriga, por contrato, ante cada um dos demais, a não resistir à vontade do indivíduo (ou conselho) a quem se submeteu; isto é, a não lhe recusar o uso de sua riqueza e força contra quaisquer outros (pois se supõe que ainda conserve um direito a defender-se contra a violência); e isso se chama união. E entendemos que a vontade do conselho é a vontade da maior parte dos membros do conselho (HOBBS, 2016, p.96)

⁴¹ Retomaremos essa discussão, de forma ampliada, no quarto capítulo desta pesquisa, tendo em vista que, nossa questão central será a forma como Kant articula esses dois princípios (autonomia privada e soberania popular), na fundamentação do estado civil.

⁴² Para Hobbes, o soberano é o Estado, ele pode ser representado por um indivíduo ou por um conselho. Deste modo, todas as vezes que citarmos o termo soberano, estamos nos referindo a um indivíduo ou a o um conselho detentor do poder político.

A constituição do Estado articula-se por meio da alienação de alguns direitos - principalmente o direito liberdade - para o soberano, pessoa ou assembleia, e esse é o principal motivo que conduz o contratualismo de Hobbes a findar em um absolutismo. Ele parte de um princípio democrático e jusnaturalista, porém, ao limitar a autonomia privada e conceder total poder político ao soberano, acaba caindo em uma teoria absolutista, dessa forma o estado civil em Hobbes preserva a lei e o poder como elementos centrais na organização da sociedade civil.⁴³

Na teoria política hobbesiana, os três poderes – executivo, legislativo e judiciário – encontram-se nas mãos do soberano, pois, esses três poderes são inseparáveis. O soberano detém o poder absoluto, ele é representado pelo monstro bíblico Leviatã, aquele que põe temor e ordem, porém traz consigo proteção aos que estão ao seu redor, o soberano/Estado seria o responsável pela segurança e pela ordem na sociedade civil. Em Hobbes podemos encontrar as bases da formação de um Estado absolutista, onde a vontade unida do povo se converte em uma vontade única, e os conceitos de injustiça e justiça dependerão da interpretação do soberano, pois em seu poder está contida a fundação do próprio direito que irá determinar o que é permitido ou não em uma sociedade. Segundo Hobbes, a melhor forma de governo e mais segura para um povo é a monarquia:

Pois a prosperidade de um povo governado por uma assembleia aristocrática ou democrática não vem da aristocracia nem da democracia, mas da obediência e concórdia dos súditos; assim como também o povo não floresce numa monarquia porque um homem tem direito de governa-lo, mas porque ele lhe obedece. Retirem, seja de que Estado for, a obediência (e consequentemente a concórdia de um povo) e ele não só não florescerá como, a curto prazo, será dissolvido”. (HOBBS, 1979, p.210).

A partir da teoria política de Hobbes, teoria do contrato social, toda uma geração de filósofos desenvolveram suas teorias sobre a tese do contrato social. Hobbes se apresenta na história da filosofia política como aquele que inicia toda uma tradição, ao introduzir o conceito de contrato social.

⁴³ Cf. Hobbes (2016, p. 25): “Mas isso não se pode conseguir a não ser que, mediante um pacto, eles abdicuem daquele direito quem têm a todas as coisas. Além disso, declaro e confirmo em que consiste a natureza dos pactos, como e por que meios o direito de um poder pode ser transferido a outro a fim de validar os pactos; e que direitos, e a quem devem necessariamente ser concedidos para se estabelecer a paz; no que quero dizer quais são os ditados da razão que podem apropriadamente ser denominados leis de natureza.”

3.2 Locke e o liberalismo

A filosofia política, como citado no tópico anterior, foi uma das principais áreas que teve seus fundamentos abalados e reestruturados; juntamente com ela, a filosofia do direito reavaliou e reformulou o fundamento do direito. O direito moderno se estrutura a partir de uma nova legitimidade, superando deste modo o fundamento estabelecido pela tradição, que era estruturado a partir de uma fundamentação cosmológica ou uma fundamentação canônico/religiosa. A modernidade inaugura uma nova era do direito⁴⁴, e seus impactos serão definitivos na nova organização da sociedade civil. Essa nova fundamentação do direito moderno está exposta de forma sucinta, juntamente com o desenvolvimento do conceito de liberdade na modernidade, no 4º artigo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, elaborada no ano de 1789, onde está escrito:

A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica a outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis (COMPARATO, 2017, p.170)

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão expressa a importância da liberdade e dos direitos naturais perante o estado civil e a organização política. Somando a ela, a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América, criada em 1776, também apresenta o impacto dos direitos naturais em sua base constitucional, que se expõe do seguinte modo:

Consideramos incontestáveis e evidentes em si mesmas as seguintes verdades: que todos os homens foram criados iguais, que eles foram dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, que entre esses direitos estão, em primeiro lugar, a vida, a liberdade e a busca da felicidade (BOBBIO, 2004, p. 115)

O direito moderno está alicerçado em uma perspectiva jusnaturalista que defende a existência de direitos naturais, que, por sua vez, são interpretados como direitos inatos, inerentes ao ser humano e pré-estatais. A revolução francesa e a independência dos Estados Unidos da América fundamentaram a elaboração da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e a Declaração de Independência

⁴⁴ Cf. Bobbio. (2004, p. 96, 97).

sobre esse pressuposto. A teoria jusnaturalista não é uma teoria puramente moderna, já que se encontra presente no pensamento antigo e medieval, porém, com a revolução ocorrida na modernidade e com virada antropocêntrica com o que o sujeito será o fundamento do edifício moderno, o jusnaturalismo⁴⁵ será retomado como discussão central no âmbito político e jurídico. O jusnaturalismo moderno se configura como uma doutrina dos direitos naturais, distinta em partes, da doutrina do direito natural, porém ambas partem de uma concepção do termo direito em sentido subjetivo, interpretado como faculdade ou poder de ação independente e livre.

As correntes jusnaturalistas desenvolvidas no pensamento clássico e medieval deram ênfase ao aspecto imperativo da lei natural perante o aspecto atributivo; por sua vez, a teoria moderna dos direitos naturais⁴⁶ destaca o aspecto atributivo mais do que o imperativo. O aspecto atributivo considera que todos os homens são portadores de direitos naturais de igual modo, estes compreendidos como direitos universais, válidos para todos os seres humanos sem qualquer distinção baseada em raça, sexo, nação, classe ou estamento. O indivíduo livre é portador de direitos não mais por pertencer a determinada comunidade ou estamento, antes é portador de direitos naturais por sua condição existencial de indivíduo.⁴⁷ Como destaca Bobbio, acerca do jusnaturalismo clássico e o moderno:

Se a doutrina do direito natural é tão antiga quanto a filosofia ocidental, a doutrina dos direitos naturais, que está na base das famosas *Declarações*, é moderna. Uma verdadeira e própria doutrina dos direitos naturais surge pela primeira vez apenas nos escritos do século XVII, a começar por Hobbes, com

⁴⁵ Cf. Bobbio (2000. p. 478): “A doutrina moderna do direito natural, que floresceu nos séculos XVII e XVIII, de Hobbes a Kant, bem diversa da doutrina do direito dos antigos, e que culmina no kantiano ‘sê pessoa e respeita os outros como pessoas’, pode ser considerada por muitos aspectos como uma secularização da ética cristã (‘etsi daremus non esse deum’).”

⁴⁶ Cf. DE Oliveira (2015. p. 112): “Nas teorias modernas do direito natural, o individual é pensado independentemente de sua inserção no todo da criação. Essas teorias vão pensar o Estado e a ordem política a partir dos direitos naturais dos indivíduos, sobretudo o direito à autoconservação, como também a partir das criações autônomas do homem através do pacto social.”

⁴⁷ Cf. de Oliveira (2015. p. 116, nota 12): “Os gregos compreenderam a liberdade, acima de, tudo, como ‘liberdade política’, ou seja, como direito à participação nas decisões e na administração da comunidade maior, a pólis. A liberdade, na modernidade, é antes compreendida como ‘liberdade civil’, ou seja, como esfera que escapa à interferência do poder estatal. As leis devem então tanto garantir para cada indivíduo o reconhecimento desta esfera de privacidade em suas ações como, na colisão das diferentes liberdades, assegurar a liberdade de cada um. Daí a exigência do ‘Estado constitucional’, onde o soberano é a lei. A lei se põe aqui como mediação do processo de universalização e socialização, mas com a finalidade de garantir os direitos do indivíduo contra o poder político. Aqui, e esta é a grande novidade em relação ao mundo grego, a ‘individualidade’ emerge como direito à livre manifestação, e o Estado só pode limitar o espaço de arbítrio do indivíduo à medida que isso é necessário para assegurar a autoconservação de todos, ou seja, na intenção explícita de conciliar o máximo espaço de arbítrio do indivíduo com o espaço de arbítrio dos outros indivíduos”.

a sua célebre distinção entre *lex*, entendida como fonte de obrigações, e *ius*, entendida como liberdade de qualquer obrigação. Olhando bem, a passagem da doutrina tradicional do direito natural para a doutrina moderna dos direitos naturais é uma passagem interna ao sistema do jusnaturalismo, e é uma passagem rica em consequências. (BOBBIO, 2000. p. 487)

Vimos no tópico anterior como Hobbes desenvolve o jusnaturalismo e como este será uma de suas teses centrais, abrindo caminho, juntamente com o jusnaturalismo desenvolvido por outros teóricos modernos, entre eles Hugo Grócio, Samuel Pufendorf, John Locke e outros, para uma reelaboração do conceito de liberdade e compreensão do papel do direito moderno, ampliando a discussão acerca do direito natural. O jusnaturalismo na modernidade é sistematizado e estruturado como uma das principais teorias modernas que irá impactar todo o sistema político. Assim, a liberdade ganha outra dimensão com essa reconfiguração dos direitos naturais. O indivíduo agora será interpretado como portador de direitos naturais e direitos adquiridos⁴⁸, e a esfera da autonomia privada será a centralidade do direito e terá o indivíduo/sujeito como referência fundante das normas jurídicas no contexto político da modernidade. A individualidade e o direito à liberdade são questões fundamentais discutidas na modernidade quando a pluralidade axiológica será um marco central, seja ela em aspectos éticos⁴⁹ ou religiosos.⁵⁰

Esse novo modo de compreender a política moderna, tendo como centralidade a liberdade e a tolerância para com as diferentes visões de mundo, foi um dos principais temas desenvolvidos por Locke em sua *Carta sobre a tolerância*, na qual o filósofo inglês abordou a temática da tolerância religiosa e o respeito à liberdade.

⁴⁸ Cf. KANT, 2014. Cap. I, O Direito Privado – do meu e teu externo em geral. Neste capítulo, Kant desenvolve o tema dos direitos inatos e direitos adquiridos a partir do jusnaturalismo moderno.

⁴⁹ Mencionamos os aspectos éticos tendo como fonte de referência o termo grego *ethos* que significa modo de ser. Destacamos nessa passagem os diferentes modos de existir e diferentes visões de mundo que surgiram com a virada antropocêntrica que ocorreu na modernidade.

⁵⁰ Existiram inúmeros fatores na sociedade moderna que contribuíram para o desenvolvimento de uma nova compreensão da esfera da liberdade, como também para uma nova perspectiva política. Entre esses fatores podemos destacar o advento de uma sociedade do mercado e as mudanças que ocorreram na esfera econômica. “Esse é o contexto em que vai emergir a reflexão sobre as novas formas de liberdade. Uma discussão muito importante hoje é a que distingue claramente entre o ‘contexto gerador’ (economia de mercado) e o ‘valor universal’ do que aqui se gera, ou seja, as liberdades conquistadas que fazem parte doravante do ser do homem. Portanto, trata-se de separar essas liberdades de uma economia baseada na auto-regulação do mercado. Ver D. Rosenfield, *A questão da democracia*, São Paulo, 1984, pp. 32-33: ‘Assim, o advento de uma sociedade de mercado foi um fator central para o nascimento de novas formas de representação política, bem como de novos direitos e liberdades. Isso significa que o espaço econômico do mercado foi o lugar de uma nova instituição do político: a democracia liberal é contemporânea da sociedade do mercado’ (DE OLIVEIRA, 2015. p. 117).

Locke aborda a questão da tolerância de forma restrita, ele parte do caráter irracional da perseguição religiosa e defende a tese de que a confissão de fé é uma questão de consciência individual e foro íntimo. Porém, existem dois grupos de pessoas a que a tolerância não poderia ser estendida: o primeiro grupo são os “ateus, que, por não acreditarem em Deus, não poderiam prestar juramento público, fazendo-se, assim, incapazes de estabelecer acordos e cumprir compromissos na sociedade civil” (DE OLIVEIRA, 2018, p.66); o segundo grupo são “os católicos porque submetidos a um soberano de uma potência estrangeira, o papa” (IDEM). Deste modo, os ateus e católicos poderiam representar uma ameaça às instituições sociais. Mesmo com certas restrições sobre a tolerância, podemos observar em Locke um avanço na discussão sobre a autonomia de cada indivíduo de poder ter sua confissão de fé respeitada e sobre o direito de se ter liberdade religiosa. Assim, observamos os germes do pensamento liberal sendo desenvolvidos em sua *Carta sobre a tolerância*. Paralelo ao desenvolvimento de sua *Carta sobre a tolerância*, Locke elabora sua obra clássica *Dois tratados sobre o governo* que será um marco do pensamento moderno no que diz respeito aos direitos naturais. *Dois tratados sobre o governo*, publicado no ano de 1689, juntamente com a *Carta sobre a tolerância*, é considerado um dos textos fundamentais do liberalismo moderno e do jusnaturalismo, ao partir do pressuposto da existência de direitos naturais anteriores ao Estado Civil, para fundamentar a criação do Estado e do direito positivo, como garantidores dos direitos à vida, à liberdade, à igualdade e à propriedade.

Locke, em sua filosofia política e do direito, parte da concepção contratualista fundada por Hobbes, porém reformula o contratualismo dando novas interpretações ao estado de natureza e ao contrato social, destacando a importância dos direitos naturais perante o poder do Estado. Locke, em sua obra clássica sobre a política, menciona que:

Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de *perfeita liberdade* para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem.

Um estado também de *igualdade*, em que é recíproco todo o poder e jurisdição, não tendo ninguém mais que outro qualquer – sendo absolutamente evidente que criaturas da mesma espécie e posição, promiscuamente nascidas para todas as mesmas vantagens da natureza e para o uso das mesmas faculdades, devem ser também iguais umas às

outras, sem subordinação ou sujeição, a menos que o senhor e amo de todas elas, mediante qualquer declaração manifesta de Sua vontade, colocasse uma acima de outra e lhe conferisse, por evidente e clara indicação, um direito indubitável ao domínio e à soberania (LOCKE, 2005, p. 381, 382).

A filosofia política de Locke faz parte da escola dos direitos naturais que dominou o panorama do pensamento político moderno. Como citado anteriormente, ele parte da tradição contratualista fundada por Hobbes, que concebe o modelo dicotômico⁵¹ estado de natureza/sociedade civil para explicar a origem do poder político, porém sua interpretação segue um caminho distinto de Hobbes. Locke altera a concepção de estado de natureza; para o filósofo inglês liberal, o estado de natureza não é um estado de guerra constante, é um estado onde existe paz, comércio, propriedade privada e desenvolvimento, porém esse estado pode encontrar-se por vezes em um estado de guerra devido à pluralidade natural que existe entre os homens⁵². Todavia, é perceptível que os dois filósofos concordam que a possível resolução da guerra e a garantia da paz se realiza por meio da constituição do Estado mediante o pacto social.

Locke sustenta, em sua concepção sobre o estado de natureza, que os homens são dotados de razão e usufruem dos direitos à liberdade, à igualdade, à vida e aos bens, para fundamentar, através do contrato social, a passagem do estado de natureza para o estado civil como um meio de garantir os direitos já existentes. Em Locke, os direitos citados acima já estão presentes antes mesmo da criação do Estado, esses direitos se fundamentam na proposta jusnaturalista onde todos possuem direitos inatos. A teoria contratualista em Locke destaca a referência da autonomia privada em um momento anterior a sociedade civil. Todos esses direitos são gozados pelos seres humanos no estado de natureza, e, contrariamente a

⁵¹ Cf. Santillán (1992, p. 17): “Los elementos de esta dicotomía son: 1) el punto de partida es el estado de naturaleza, es decir, un estado no-político; 2) el estado de naturaleza está constituido por individuos no asociados; 3) existe una relación de contraposición y exclusión recíprocas entre a) el estado de naturaleza en el que los individuos se encuentran independientemente de su voluntad; b) la sociedad civil (estado político) instituida con base en un proyecto racional de los hombres. El estado civil es una creación artificial. El paso de un estado a outro no sobreviene por una evolución natural (como sucede en el modelo aristotélico), sino por una convención, es decir, mediante una acción voluntaria manifestada en un contrato. Por eso se dice que el iusnaturalismo moderno es contractualista.

⁵² A concepção lockeana da passagem do estado de natureza para a sociedade civil se configura como um contexto tricotômico, e não dicotômico como sustentava Hobbes. Para Locke, são três as possíveis situações que os homens podem encontrar-se: a primeira seria o estado de natureza, que se caracteriza como um estado de paz espontânea; a segunda seria o estado de guerra, que se configura pela possibilidade de conflito e guerras; a terceira seria o estado civil, que se caracteriza como um estado de paz e de garantia dos direitos naturais através da existência do político.

Hobbes⁵³, que atribui à guerra de todos contra todos a condição de igualdade e liberdade entre os homens, eles não geram uma situação constante de guerra⁵⁴ nem de licenciosidade para o abuso de poder de um homem para com o outro. De acordo com Locke, sobre o estado de natureza:

Embora seja esse um estado de *liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade ou posses. Pois sendo todos os homens artefato de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidor de um Senhor soberano e único, enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus designios, são propriedade de Seu artífice, feitos para durar enquanto a Ele aprover, e não a outrem. (LOCKE, 2005, p. 384, 385).

O trecho citado acima, extraído da obra *Dois tratados sobre o governo*, expõe a distinção fundamental entre a concepção lockeana, sobre o estado de natureza, da concepção hobbesiana. Locke sustenta a tese de que no estado de natureza existe uma consciência moral de respeito ao outro e de preservação dos direitos naturais. Destacamos, como já citado anteriormente, que esse estado de natureza não exclui a possibilidade de guerras devido ao interesse egoísta e à ignorância de alguns homens em não reconhecer a lei natural e sua aplicabilidade⁵⁵. A ênfase de Locke parte da tese de que os direitos naturais já se encontram presentes no estado pré-político, pois no início o que vigorava não era a miséria, sofrimento e o caos, e sim a condição de liberdade e igualdade. Reforçamos mais uma vez essa tese, pelo motivo de ela ser uma das principais chaves de leitura para compreender as bases do liberalismo moderno desenvolvido por Locke, teoria que garante a autonomia da esfera privada perante o poder do Estado. O filósofo inglês se destaca como o principal influenciador

⁵³ Cf. Hobbes (1979. Cap. XIII).

⁵⁴ A situação de guerra entre os homens, segundo Locke, pode ocorrer mediante a pluralidade natural e diferentes visões de mundo, porém essa situação não se configura como uma guerra constante de todos contra todos, como ocorre na interpretação hobbesiana sobre o estado de natureza.

⁵⁵ Cf. Locke (2005. p. 496): “Isso porque, embora a lei da natureza seja clara e inteligível a todas as criaturas racionais, contudo, por serem os homens influenciados por seus interesses próprios e ignorarem-na por falta de estudo, não conseguem reconhecê-la como uma lei a ser obrigatoriamente aplicada em seus casos particulares”.

dos primeiros legisladores do jusnaturalismo moderno no desenvolvimento dos direitos do homem⁵⁶.

Outra questão fundamental na filosofia política de Locke é a defesa da propriedade privada, que se apresenta como um dos pilares centrais do liberalismo moderno. A conservação da propriedade privada é o principal motivo que conduz aos homens a abandonarem o estado de natureza e a estabelecerem o estado civil para resguardar a propriedade. De acordo com De Oliveira (2015, p. 124 -125):

Enquanto cada um possuía apenas o necessário a seu uso, a propriedade era condição necessária à autoconservação. Na segunda fase em que a terra tornou-se escassa e a propriedade dividiu-se desigualmente, surgiu a luta para a consecução de terra e capital. As más qualidades do homem, que no estado natural o levavam a desrespeitar as leis da natureza, tornam-se agora predominantes. O instinto de autoconservação, que em si mesmo é bom e querido por Deus, torna-se em muitos um desejo incontido de ter mais que o necessário, ou seja, um “desejo criminoso de possuir”.

Destarte, o estado de natureza, que em si era um estado de paz, transforma-se pouco a pouco em um estado de guerra. Nesse sentido, fica claro que uma sociedade dominada totalmente pela economia do dinheiro não podia mais subsistir sem a criação do Estado para garantir a propriedade privada.

A concepção de propriedade privada não se limita ao conceito de bens materiais, ela está para além de uma simples compreensão materialista dos bens particulares que um homem possui. Os direitos pré-estatais citados por Locke, a saber, o direito à vida, liberdade e bens, configuram o conceito de propriedade⁵⁷. Para Locke, a propriedade aparenta simbolizar os direitos naturais de uma forma concreta ao que concernem os poderes e atitudes de um homem. Deste modo, os direitos naturais podem ser simbolizados como propriedade privada, e, por meio desta teoria, “os homens podem passar do mundo abstrato da liberdade e igualdade, baseado na

⁵⁶ Bobbio (2000, p.478): “Enquanto para Lucrécio os homens no estado de natureza viviam ‘more ferarum’ (como feras), e para Cícero os homens nos antigos tempos ‘in agris bestiarum modo vagabantur’ (vagavam nos campos como bestas), e ainda para Hobbes no estado de natureza os homens se comportavam uns em relação aos outros como lobos, Locke, que foi o principal inspirador dos primeiros legisladores dos direitos do homem, começa o capítulo sobre o estado de natureza com estas palavras: ‘Para entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de perfeita liberdade’”.

⁵⁷ Cf. Kersting (2005, p. 41): “O sentido primordial do direito inato à liberdade é a defesa contra uma situação de domínio natural. Possuir um direito inato à liberdade significa poder levar uma vida independente de arbítrio alheio e dispor, por conta própria e de maneira autônoma, de si, de suas forças físicas, talentos e capacidade. Ser livre significa ser senhor de si mesmo e não estar sujeito a mais ninguém, significa poder determinar sobre si mesmo, pertencer a si mesmo e não ser propriedade de outrem. É nesse sentido forte do direito à liberdade que deve ser entendido o discurso nos moldes do direito natural a respeito da autopropriedade, da propriedade em relação à própria pessoa, do meu interior”.

relação deles com Deus e a lei natural, para o mundo concreto da liberdade política garantida por acordos políticos” (LOCKE, 2005, p.150).

Poderíamos, diante disso, levantar a seguinte questão: se o homem no estado de natureza é senhor absoluto de sua liberdade, de sua própria pessoa e bens materiais, vive em uma condição de igualdade entre seus semelhantes e a ninguém está submetido, goza de todos direitos naturais sem restrição e, na maioria das vezes, a comunidade em que se encontra vive em uma situação de paz e desenvolvimento, por que os homens haveriam de renunciar a essa situação de total liberdade e submeter-se ao controle e poder do político? Compreender a resposta para tal pergunta é o mesmo que entender o porquê da criação do poder político e o seu principal objetivo. A resposta para esse questionamento já se encontra nas entrelinhas do parágrafo anterior, em que a propriedade privada é exposta como um dos principais direitos que um homem possui. A defesa da propriedade privada é o principal motivo que conduz os homens a entrarem em sociedade civil por meio de um pacto social no qual será estabelecido um poder garantidor da paz e dos direitos naturais.

Dada a situação de insegurança em determinados momentos de sua existência, os homens no estado de natureza carecem de uma série de fatores⁵⁸ para conservação da propriedade. Por não haver um poder garantidor da paz, o estado de natureza pode cair a qualquer instante em um contexto de guerra e, deste modo, os direitos naturais podem ser ameaçados. Perante tal circunstância de vulnerabilidade, os homens decidem formar uma convenção e, por meio do consentimento geral, que se manifesta através de um pacto social, fundam a sociedade civil e o poder político como garantidor da propriedade⁵⁹. No estado civil, os homens unem-se uns aos outros

⁵⁸ Cf. Locke (2005, p. 496, 497): “*Em primeiro lugar*, carece de uma *lei estabelecida*, fixa e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum enquanto padrão da probidade e da improbidade, e medida comum para solucionar todas as controvérsias entre eles.”

Em segundo lugar, carece o estado de natureza de um *juiz conhecido e imparcial*, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida. Pois sendo cada um, nesse estado, juiz e executor da lei da natureza ao mesmo tempo, e por serem os homens parciais em favor de si próprios, a paixão e a vingança tendem a levá-los muito longe, e com ardor demasiado, em seus próprios pleitos, da mesma forma que a negligência e a indiferença os tornaram demasiado descuidados quando se trata de terceiros.

Em terceiro lugar, o estado de natureza frequentemente carece de um *poder* para apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida *execução*. Aqueles que cometeram alguma injustiça dificilmente deixarão, quando lhe for possível, de fazer valer, pela força, sua injustiça: tal resistência torna a punição amiúde perigosa e não raro destrutiva aos que tentam aplicá-la.”

⁵⁹ De acordo com Manfredo A. de Oliveira, “É nessa perspectiva que se pode falar de um ‘individualismo liberal’, que explica as formações sociais como resultado do contrato (pacto) entre os sujeitos livres e iguais. Aqui qualquer poder é submetido à autonomia, racionalmente fundada, do sujeito individual

para a defesa da propriedade, nesse estado o homem abre mão do direito de punir o infrator, conforme ocorria no estado de natureza, e deposita esse direito nas mãos da comunidade. “Portanto, o poder político do governo civil nada mais é do que o poder dos próprios cidadãos associados em corpo político, os quais confiam nos órgãos políticos da comunidade, cuja finalidade principal é a preservação da propriedade” (NODARI, 2014, p. 89).

Assim como em Hobbes, o poder político em Locke tem sua origem no estado de natureza, e os direitos naturais são os principais fatores que possibilitam o estabelecimento do poder político. Ambos partem do jusnaturalismo, dos direitos à liberdade, à igualdade e à vida para fundarem a sociedade civil. Porém, o contrato social lockeano também se diferencia do contrato hobbesiano⁶⁰ no aspecto de que, em Hobbes, os direitos naturais são transferidos para o soberano/Estado como meio de estabelecimento da sociedade civil, o homem renuncia todos os direitos, exceto o direito à vida, para poder criar o poder político e estabelecer a paz. Por sua vez, para o filósofo inglês liberal, o homem, ao estabelecer o pacto social e ao entrar em sociedade civil, conserva todos os direitos naturais e não os sacrifica para poder fundar o poder político, pois o único direito que é sacrificado é o direito de fazer justiça por si mesmo⁶¹, estando resguardado esse direito ao corpo político. O estado civil em Locke se estabelece como um estado liberal onde sua finalidade última é a garantia

autônomo (pode-se falar de um egoísmo universal simétrico enquanto fundamento de legitimação do direito natural) (...).

Isso implica reconhecer que o direito natural não se efetiva automaticamente, mas exige a construção de um mundo institucional (direito positivo e Estado) que medie sua efetivação. Portanto, a teoria contratual combina a referência a um ideal ontológico-normativo com a busca de mecanismos de sua efetivação histórico-institucional que constituem uma condição necessária de uma vida civil em comum”. (DE OLIVEIRA, 2014, p. 13-14.). Citação extraída do prefácio do livro “Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant”. (NODARI, 2014).

⁶⁰ Cf. Santillán (1992. p. 33): “Todos aquellos sujetos que han estipulado el contrato social entran a formar parte del corpo político. El objeto de tal acuerdo es la transferencia de algunos o de todos los derechos naturales para hacer posible la constitución de la sociedad civil. Decimos que la renuncia puede ser total o parcial porque para algunos iusnaturalistas, como Hobbes o Rousseau, la renuncia debe ser total; en contraste, para Locke es parcial. Para los dos primeros autores el hombre al entrar en sociedad renuncia a todos los derechos, excepto a uno, que es precisamente el derecho que debe ser protegido por el Estado: para Hobbes es el derecho a la vida, para Rousseau el derecho a la libertad. De acuerdo con Locke, em cambio, el hombre al entrar em sociedade conserva todos sus derechos, excepto uno, el derecho a hacerse justicia por sí mesmo”.

⁶¹ Cf. Locke (2005. p. 497): “É isso o que leva a cada qual a renunciar o seu poder individual de castigar para que este passe a ser exercido por um único indivíduo, designado para tal fim entre eles – e segundo as regras que a comunidade, ou aqueles por ela autorizados para tal fim, concordem devam vigorar. E aí encontramos o *direito* original e a *origem* dos poderes *legislativo* e *executivo*, bem como dos governos e das sociedades mesmo”.

da autonomia privada dos cidadãos por meio da proteção dos direitos naturais que preexistem antes da formação do estado civil. Afirma Locke:

A maneira única em virtude da qual uma pessoa renuncia à liberdade natural e se reveste dos laços da sociedade civil consiste em concordar com outras pessoas em juntar-se e unir-se em comunidade para viverem com segurança, conforto e paz umas com as outras, gozando garantidamente das propriedades que tiverem e desfrutando de maior proteção contra quem quer que não faça parte dela. Qualquer número de homens pode fazê-lo porque não prejudica a liberdade dos demais: ficam como estavam na liberdade do estado de natureza (LOCKE, 2005, p. 469).

A filosofia política de Locke destaca a garantia da autonomia privada perante o Estado, e o poder político tem o dever de garantir a liberdade do indivíduo em suas diversas vertentes. O Estado não deve violar as liberdades subjetivas e possui o dever de respeitar e garantir os direitos naturais por meio da positivação desses direitos como normas jurídicas, como ocorreu no processo de elaboração do *Bill of Rights* (1688), da constituição americana (1787) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789). É dever também do Estado disponibilizar recursos necessários para a efetivação da autonomia privada e efetivação dos direitos de cada cidadão⁶². O liberalismo político fundado e sistematizado por Locke gerou uma nova concepção da liberdade civil, a liberdade dos modernos, que se fundamenta a partir dos pressupostos da teoria liberal. Deste modo, o filósofo inglês influenciou o desenvolvimento das diversas formas do liberalismo, entre elas o liberalismo utilitário desenvolvido por John Stuart Mill⁶³ e o liberalismo defendido por Benjamin Constant de Rebecque. Qualquer teórico que queira tratar sobre o liberalismo, seja ele moderno

⁶² Essa foi uma das principais críticas feita aos direitos humanos de primeira geração que teve como uma das principais influências o liberalismo de Locke, a crítica consistia em que o Estado tem o dever de garantir a efetivação dos direitos naturais, vida, liberdade e igualdade por meio, também, de uma intervenção do Estado na garantia dos direitos sociais através da prestação de serviços essenciais, a saber, saúde, educação e cultura. Não bastava somente fundamentar a garantia dos direitos naturais por meio de uma política de limitação do poder do Estado perante a autonomia privada de cada cidadão. Cf. “A verdade é que as promessas do Estado liberal, de liberdade, igualdade e fraternidade, só se mostraram acessíveis aos detentores de capital, excluindo a grande maioria da população e, isso, naturalmente, começou a gerar questionamentos, que desaguaram na transformação da fisionomia do Estado, que doravante passou a assumir uma feição social, intervencionista. Esses direitos retratam um momento histórico no qual se reclamava a necessidade de o Estado intervir no domínio econômico e distribuir riqueza por via da prestação de determinados serviços essenciais, como saúde e educação, que não eram acessíveis a toda a população, mas somente àqueles que tinham condições econômicas”. (BARRETTO. 2014. p. 43).

Cf. “Uma política consistente da liberdade não só deve providenciar o asseguramento da liberdade negativa no marco do império da lei num Estado de direito, mas que também lhe cabe a tarefa de, caso necessário, dotar os cidadãos com os recursos necessário para a autodeterminação”. (KERSTING. 2005, p. 41).

⁶³ Cf. a obra de John Stuart Mill intitulada “Sobre a Liberdade”. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

ou contemporâneo, deverá recorrer a Locke em algum momento, seja para reafirmá-lo ou negá-lo.

O conceito de liberdade elaborado pelas teorias modernas jusnaturalistas e sistematizado pela teoria liberal⁶⁴ redesenha a compreensão da liberdade e rompe com o modelo clássico de liberdade, exposto por Benjamin Constant em sua obra *A Liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, como liberdade dos antigos⁶⁵. A modernidade ampliou a esfera da autonomia privada por meio de teorias políticas que limitam a intervenção estatal na vida privada do indivíduo, exceto, quando o uso de sua liberdade prejudica a coexistência das demais liberdades⁶⁶. Perante tal fato, o Estado tem o poder de reprimir a ação do indivíduo. Segundo Constant, a liberdade dos modernos se expressa do seguinte modo:

É para cada um o direito de não se submeter senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos. É para cada um o direito de dizer sua opinião, de escolher seu trabalho e de exercê-lo; de dispor de sua propriedade, até de abusar dela; de ir e vir, sem necessitar de permissão e sem ter que prestar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se a outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferem, seja simplesmente para preencher seus dias e suas horas de maneira mais condizente com suas inclinações, com suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de influir sobre a administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por representações, petições, reivindicações, às quais a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração. Comparai agora a esta a liberdade dos antigos (CONSTANT, 2019, p. 46).

⁶⁴ Destacamos que o liberalismo de que tratamos até este momento corresponde à teoria do liberalismo político fundado por John Locke, que se difere, em partes, do liberalismo econômico desenvolvido por Adam Smith. Cf. SMITH, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: FCE, 1990. Edição brasileira: São Paulo: Nova Cultural, 1985. Vol. I e II. (Os Economistas).

⁶⁵ Cf. Constant (2019, p.47): “Consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo um povo, em acusá-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo. Não encontrareis entre eles quase nenhum dos privilégios que vemos fazer parte da liberdade entre os modernos. Todas as ações privadas estão sujeitas a severa vigilância”.

⁶⁶ Cf. Kant (2008, p. 79): “se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com uma lei universal (isto é, é injusto), a coerção que a isso se opõe (como um impedimento de um obstáculo à liberdade) é conforme à liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa). Portanto, ligada ao direito pelo princípio de contradição, há uma competência de exercer coerção sobre alguém que o viola”.

A liberdade civil defendida pelo paradigma liberal compreende a efetivação da liberdade como exercício da autonomia privada. Por sua vez, a liberdade dos modernos, como cita Constant, se difere do conceito clássico de liberdade por destacar a esfera privada no processo democrático. Deste modo, para a teoria liberal, o processo democrático se desenvolve a partir do compromisso de interesses e concebe o estado como uma instituição projetada para atender aos interesses da sociedade civil, sendo ela formada por indivíduos autointeressados⁶⁷. Expomos até aqui o paradigma da política liberal que se estendeu em suas diversas vertentes até a contemporaneidade, sendo alvo de diversas críticas por priorizar a esfera privada em estabelecer restrições jurídicas no processo de efetivação da vontade do povo para garantir um maior destaque aos direitos humanos fundamentados no jusnaturalismo moderno.

Para um melhor desenvolvimento da problemática levantada em nossa pesquisa, a saber, a tensão entre autonomia privada e soberania popular, abordaremos no próximo tópico a estruturação do modelo político republicano, que possui como um dos principais teóricos o filósofo Jean-Jacques Rousseau, que concentra a prioridade do processo democrático na autonomia pública dos membros do estado civil perante as liberdades pré-políticas dos sujeitos autônomos, em que nenhuma lei pode reduzir ou restringir a soberania do povo em seu projeto de autorrealização ético-político.

3.3 O Republicanismo de Rousseau

Jean J. Rousseau se destaca como um dos principais pensadores modernos; também é reconhecido como um dos principais defensores do republicanismo moderno, sendo ele o responsável por reelaborar a noção de republicanismo, que já havia sido desenvolvida por outros teóricos⁶⁸, dando novas interpretações políticas e

⁶⁷ Cf. Habermas (2003, p. 19). “o processo democrático se realiza exclusivamente na forma de compromissos de interesses. E as regras da formação do compromisso, que devem assegurar a equidade dos resultados, e que passam pelo direito igual e geral ao voto, pela composição representativa das corporações parlamentares, pelo modo de decisão, pela ordem dos negócios, etc., são fundamentadas, em última instância, nos direitos fundamentais liberais.

⁶⁸ A ideia de republicanismo não é uma vertente política puramente moderna, pois já havia sido desenvolvida por outros teóricos em diversas épocas, como no caso do republicanismo desenvolvido por Cícero ou por Maquiavel. O que Rousseau nos apresenta de novo nessa nova reconfiguração do

um novo fundamento para essa vertente política. O filósofo genebrino remonta à tradição contratualista fundada por Hobbes e desenvolvida por Locke, porém suas considerações acerca do estado de natureza, contrato social e estado civil seguem um caminho diferente dos demais contratualistas citados acima. Rousseau, contrário a Hobbes, parte de uma concepção tricotômica e não dicotômica no que diz respeito ao estabelecimento da sociedade civil e a criação do poder político⁶⁹. Sua proposta política não se estrutura a partir da dicotomia clássica, estado de natureza-estado civil, mas fundamenta sua filosofia política em uma perspectiva tricotômica, estado de natureza-sociedade civil-República. Essa é a principal chave de leitura para compreendermos a proposta política de Rousseau e as bases do republicanismo moderno, teoria que irá influenciar toda uma tradição.

O ponto de partida para análise filosófica que Rousseau realizou acerca da filosofia política e da formação do estado civil se desenvolve a partir do estudo do ser humano. Desde o seu estado de natureza até a formação da sociedade civil, ele está preocupado em compreender o homem para poder entender a realidade da sociedade civil. Rousseau compreende que existem sérias limitações em tentarmos estudar o ser humano somente a partir da perspectiva de sua vida em sociedade. Faz-se necessário retroceder aos primórdios da humanidade e analisar o desenvolvimento do ser humano a partir do seu estado natural para podermos realizar uma melhor análise da construção da sociedade civil e das convenções que possibilitaram o estabelecimento do poder político.

Duas questões são fundamentais no desenvolvimento do pensamento político de Rousseau: a primeira, diz respeito a uma nova compreensão do homem em seu

republicanismo é a ideia de vontade geral. Cf. “Como outras doutrinas políticas, o Republicanismo não teve sua origem nem encontrou sua formulação definitiva num único pensador. A sua temática foi sendo elaborada e o seu ideário foi sendo construído por diversos autores no decorrer dos séculos. O pensamento republicano possui, assim, diferentes matrizes e manifestou-se de várias maneiras na história do pensamento político. Pela sua amplitude e heterogeneidade, pode ser abordado sob diversas perspectivas. Neste capítulo será apresentado o Republicanismo de Cícero e de Maquiavel como formas de expressão, talvez as mais significativas do pensamento republicano clássico e moderno.” (FLAMARION. 2015, p. 69).

⁶⁹ Cf. Santillán (1988. p.57): “La filosofía política de Rousseau retoma los términos tradicionales del modelo iusnaturalista: estado de naturaleza, contrato social, estado civil; pero tales conceptos son dotados de un contenido nuevo y diverso respecto de aquel que tenían em autores como Hobbes y Locke. El filósofo genebrino no procede bajo una perspectiva dicotómica (estado de naturaleza-estado civil) sino tricotômica (estado de naturaleza-sociedad civil-República). Además, a diferencia de Hobbes, él no califica el estado de naturaleza como un momento negativo de la humanidad, sino como un estado original de pureza, sucesivamente degenerado em el proceso de civilización dentro del cual se desarrollan las pasiones, los vicios, los conflictos y la desigualdade.”.

estado de natureza, concepção esta que rompe com as demais teorias do homem em seu estado de natural;⁷⁰ a segunda, está relacionada ao estudo da origem da desigualdade entre os homens, tema de fundamental importância que levou o filósofo genebrino a escrever uma obra intitulada *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*. Nesta, o filósofo trata sobre os dois tipos de desigualdade, a desigualdade natural/física e a desigualdade moral, e apresenta a destinação de ambas desigualdades e expõe os fundamentos da desigualdade moral estabelecida com o surgimento da sociedade civil. Segundo Rousseau, acerca da necessidade dessa análise:

Os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade sentiram a necessidade de remontar até ao estado de natureza, mas nenhum deles aí chegou. Uns não vacilaram em supor no homem desse estado a noção do justo e do injusto, sem se inquietar de mostrar que ele devia ter essa noção, nem mesmo que ela lhe fosse útil. Outros falaram do direito natural que cada qual tem de conservar o que lhe pertence, sem explicar o que entendiam por pertencer. Outros, dando primeiro a mais forte autoridade sobre o mais fraco, fizeram logo nascer o governo, sem pensar no tempo que se devia ter escoado antes que o sentido das palavras autoridade e governo pudesse existir entre os homens. Enfim, todos, falando sem cessar de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza ideias que tomaram na sociedade: falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil. Não ocorreu mesmo ao espírito da maior parte dos nossos duvidar que o estado de natureza tivesse existido, quando é evidente, pela leitura dos livros sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus luzes e preceitos, não estava também nesse estado, e que, acrescentando aos escritos de Moisés a fé que lhes deve toda filosofia cristã, é preciso negar que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se encontrassem no puro estado de natureza, a menos que não tenham nele caído de novo por algum acontecimento extraordinário: paradoxo muito embaraçante para ser defendido e absolutamente impossível de ser provado. (...)

Concebo na espécie humana duas espécies de desigualdade: uma, que chamo de natural ou física, porque é estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito, ou da alma; a outra, que se pode chamar de desigualdade moral ou política, porque depende de uma espécie de convenção, e que é estabelecida ou, pelo menos, autorizada pelo consentimento dos homens. Consiste esta nos diferentes privilégios de que gozam alguns com prejuízo dos outros, como ser mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros, ou mesmo fazerem-se obedecer por eles. (ROUSSEAU, 1991b, p. 235 e 236)

Uma das distinções fundamentais entre Rousseau e os demais contratualistas concentra-se na análise das concepções do homem em seu estado de natureza,

⁷⁰ Essa nova concepção do estado de natureza representa um rompimento com as teorias de Hobbes, exposta em sua obra *Leviatã*, e, também, com a interpretação de Locke sobre o estado de natureza expressa em sua obra *Dois Tratados Sobre o Governo*.

realizada por Hobbes e Locke, e suas divergências com a concepção do homem natural em Rousseau. Hobbes e Locke iniciam suas teorias políticas do contrato social a partir de uma análise do estado de natureza. Hobbes sustenta a tese, como exposto anteriormente, de que o homem em seu estado natural vive em uma situação de guerra constante; o homem é interpretado, na teoria hobbesiana, como um ser antissocial e pode ser entendido como o lobo do próprio homem, em outros termos, o homem é o maior inimigo do homem. Locke, por sua vez, defende que o estado natural pode ser dicotômico, um estado de paz, porém ameaçado por guerras, e poderá, em algumas situações específicas, encontrar-se em um contexto de guerra.

O homem em Locke, diferente de Hobbes, é um ser sociável, e no estado de natureza podemos encontrar alguns fatores de desenvolvimento que não encontramos em Hobbes. Por exemplo, na filosofia política do Locke, o homem em seu estado natural goza de todos os seus direitos naturais, é possuidor da propriedade privada, o comércio é algo que está em desenvolvimento e o estabelecimento da sociedade civil se fez necessário para garantir todos esses fatores que já se encontram presentes no estado de natureza. Rousseau crítica a concepção dos dois filósofos e sustenta que suas descrições do homem em seu estado natural são interpretações do homem civil. Tais ideias foram transportadas do homem em sociedade civil para o estado de natureza. Rousseau propõe uma terceira via de interpretação do estado de natureza. Ele sustenta a tese de que o homem em seu estado de natureza é dotado de bondade natural, encontra no interior do homem selvagem a bondade. Segundo Rousseau, acerca do homem em seu estado primitivo:

Ora, nada é mais meigo do que o homem em seu estado primitivo, quando, colocado pela natureza a igual distância da estupidez dos brutos e das luzes funestas do homem civil, e compelido tanto pelo instinto quanto pela razão a defender-se do mal que o ameaça, é impedido pela piedade natural de fazer mal a alguém sem ser a isso levado por alguma coisa ou mesmo depois de atingido por algum mal. Porque, segundo o axioma do sábio Locke, “não haveria afronta se não houvesse propriedade” (ROUSSEAU, 1991, p. 264)

A bondade do homem em seu estado natural é constantemente apresentada no pensamento político do filósofo genebrino como um dos fundamentos de sua teoria política, sendo o ponto de partida de sua análise sobre a distinção do homem civil e do homem no estado de natureza. Nesse primeiro estado em que o homem se encontra, sua determinação existencial é guiada muito mais pelas paixões do que por sua razão. Poderíamos afirmar, a partir das teses de Rousseau, que o homem é um

bom selvagem guiado por seus instintos e paixões⁷¹. Porém ressaltamos que, apesar de termos citado que o homem em seu estado natural é bom e que sua determinação é orientada muito mais pelas paixões do que pela razão, isso não significa dizer que a causa da perversão do coração do homem advém do seu desenvolvimento racional e do predomínio da razão sobre as paixões, muito menos afirmar que Rousseau é contra a razão⁷².

O homem natural em Rousseau possui uma índole boa por natureza, fato que possibilita uma convivência harmoniosa com os demais homens em uma sociedade pacífica. O estado de natureza para Rousseau é formado por homens livres, que passam a existir no mundo com o objetivo de conviver com os demais homens de forma pacífica.⁷³ Porém, gostaríamos de destacar que, para o filósofo genebrino, no estado de natureza não existe uma ausência total de organização social, em determinado período momento do estado de natureza, existe um modo de organização política que constitui a base da primeira ideia de sociedade, que seria a organização social da família. Nessa estrutura social familiar, o pai desempenha o papel de chefe da família, exercendo o poder hierárquico sobre os demais membros da família, sendo seu interesse em liderar o lar, um interesse coletivo para o corpo familiar. No pensamento político de Rousseau, a organização familiar expressa uma estrutura que pode ser compreendida como uma estrutura social politicamente organizada. Isto nos deixa claro que no estado de natureza, concebido por Rousseau, a ausência da organização social não é absoluta. De acordo com Rousseau, sobre este primeiro modelo de organização social no estado de natureza:

⁷¹ Cf. Rousseau (1991, p. 244): “As paixões, por sua vez, se originam das nossas necessidades, e o seu progresso dos nossos conhecimentos; porque só podemos desejar ou temer coisas segundo as ideias que temos delas, ou pelo simples impulso da natureza; e o homem selvagem, privado de toda sorte de luzes, só experimenta as paixões dessa última espécie; seus desejos não passam pelas suas necessidades físicas; os únicos bens que conhece no universo são a sua nutrição, uma fêmea e o repouso; os únicos males que teme são a dor e a fome. Digo a dor, e não a morte; porque jamais o animal saberá o que é morrer; e o conhecimento da morte e dos seus terrores foi uma das primeiras aquisições que o homem fez afastando-se da condição animal.”.

⁷² Cf. “Significa muito mais que Rousseau, ao denunciar a desigualdade, afasta-se do racionalismo otimista do iluminismo. Nesse sentido, para Rousseau, o que é preciso não é mais razão, mais cultura ou mais luzes e tampouco o progresso da razão calculista do iluminismo, para tornar o ser humanos melhor, mas, antes, escutar a voz da natureza, que é, em última análise, a voz interior da consciência.” (NODARI. 2014. P. 117).

⁷³ Cf. Granado (2018. p.57): “Contudo, os problemas sociais surgem advindos do meio ambiente no qual a coletividade está inserida, que resta por corromper a natureza boa do Homem e proporcionar que indivíduos adotem condutas que não contribuem para o desenvolvimento da coletividade, mas tão somente para aquele homem individualmente considerado e que traz problemas no convívio social.”.

Os primeiros desenvolvimentos do coração foram o efeito de uma situação nova que reunia em uma habitação comum os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver coletivamente fez nascer os mais doces sentimentos conhecidos dos homens: o amor conjugal e o amor paternal. Cada família se torna uma pequena sociedade tanto mais unida quanto o apego recíproco e a liberdade eram os seus únicos laços; e foi então que se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que, até então só tinham tido uma. As mulheres tornaram-se mais sedentárias e se acostumaram a guardar a cabana e os filhos, enquanto o homem ia procurar a subsistência comum. Os dois sexos começaram também, por uma vida um pouco mais suave, a perder alguma coisa da sua ferocidade e do seu vigor. Mas, se cada um, separadamente, se tornou menos capaz de combater os animais selvagens, em compensação foi mais fácil reunirem-se para lhes resistir em comum (ROUSSEAU, 1991, p. 262).

Uma questão fundamental no pensamento político de Rousseau diz respeito à pergunta pelo real motivo que conduziu aos homens a saírem do seu estado de natureza, onde reinava a paz e a bondade, e a ingressarem na sociedade civil que acabou por corromper o homem. O ser humano passa de um bom selvagem para um ser egoísta, ambicioso e apto para a guerra⁷⁴. As mudanças ocorridas nessa alteração da condição existencial do ser humano, de um estado natural para a vida em sociedade civil, não só ocasionaram mudanças no perfil social do homem, mas também estabeleceram uma desigualdade social tremenda em que poucos possuem demais, tendo todos os seus direitos garantidos, e muitos possuem de menos, tendo seus direitos violados pela desigualdade social⁷⁵. Uma sociedade fundamentada na desigualdade e no acúmulo de riquezas se estabelece com o surgimento da sociedade civil e seus maiores impactos terão como alvo as classes mais pobres. Emerge perante essa transição uma sociedade injusta, de acúmulo de riqueza, onde o maior bem não será a liberdade coletiva, o respeito ao outro ou a luta contra a desigualdade, mas sim a propriedade privada, o real motivo do estabelecimento do poder político, já

⁷⁴ Cf. Santillán (1988. p.67): “En el estado de naturaleza concebido por Rousseau, el hombre: 1) goza de independencia plena porque no tiene necesidad de sus semejantes, sino sólo de la naturaleza y por ello vive en perfecto estado de equilibrio y felicidades; 2) desde el punto de vista moral, solamente tiene el amor de sí mismo que lo acerca a las leyes naturales. EL hombre en la sociedad es un ser dependiente; esta dependencia implica: a) el tener necesidad de los demás hombres; b) el estar subordinado al mandato ajeno. La condición del hombre civil es una condición de infelicidade porque se encuentra agobiado por necesidades insatisfechas, vicios, pasiones, perturbado también por el amor propio. Todo esto quiere decir que el hombre en la civilización está dominado por las características negativas adquiridas en el contacto con los otros hombres”.

⁷⁵ Cf. Rousseau (1991. p. 269): “Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e das leis, que deram novos entraves ao fraco e novas forças ao rico (18), destruíram sem remédio a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma astuta usurpação fizeram um direito irrevogável, e, para proveito de alguns ambiciosos, sujeitaram para o futuro todo o gênero humano ao trabalho, à servidão e à miséria. Vê-se facilmente como o estabelecimento de uma única sociedade tornou indispensável o de todas as outras, e como, para fazer face a forças unidas, foi preciso se unir por sua vez.”.

que a sacralidade da propriedade privada é o fim último da sociedade individualista. A partir desse pressuposto, Rousseau se propõe analisar as origens e os fundamentos da desigualdade entre os homens e identifica o estabelecimento da sacralidade da propriedade privada como um dos principais fatores da origem da desigualdade entre homens. Segundo Rousseau:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, se lembrou de dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas bastantes simples para o acreditar, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou tapando os buracos, tivesse gritado aos seus semelhantes: “Livrai-vos de escutar esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos, e a terra de ninguém!”. Parece, porém, que as coisas já tinham chegado ao ponto de não mais poder ficar como estavam: porque essa ideia de propriedade, dependendo muito de ideias anteriores que só puderam nascer sucessivamente, não se formou de repente no espírito humano: foi preciso fazer muitos progressos, adquirir muita indústria e luzes, transmiti-las e aumentá-las de idade em idade, antes de chegar a esse último termo do estado de natureza. Retomemos, pois, as coisas de mais alto, e tratemos de reunir, sob um só ponto-de-vista, essa lenta sucessão de acontecimentos e de conhecimentos na sua ordem mais natural. O primeiro sentimento do homem foi o de sua existência; o seu primeiro cuidado, o de sua conservação. As produções da terra lhe forneciam todos os socorros necessários; o instinto o levou a fazer uso delas. A fome, outros apetites, fazendo-o experimentar, alternativamente, diversas maneiras de existir, houve uma que o convidou a perpetuar a sua espécie; e esse pendor cego, desprovido de todo sentimento de coração, não produzia senão um ato puramente animal: satisfeita a necessidade, os dois sexos nunca mais se reconheciam e o próprio filho nada mais representava para a mãe logo que podia passar sem ela. Tal foi a condição do homem ao nascer; tal foi a vida de um animal, limitada primeiro às puras sensações e aproveitando apenas os dons que lhe oferecia a natureza, longe de pensar em lhe arrancar alguma coisa. Mas, logo, surgiram dificuldades; foi preciso aprender a vencê-las: a altura das árvores que o impedia de alcançar os frutos, a concorrência dos animais que também procuravam nutrir-se, a ferocidade dos que queriam a sua própria vida, tudo o obrigou a aplicar-se aos exercícios do corpo; foi preciso tornar-se ágil, rápido na carreira, vigoroso no combate. As armas naturais, que são os galhos das árvores e as pedras, em breve estavam nas suas mãos. Aprendeu a vencer os obstáculos da natureza, a combater quando necessário os outros animais, a disputar sua subsistência aos próprios homens, ou a se compensar do que era preciso ceder ao mais forte. À medida que o gênero humano se estendia, as penas se multiplicavam com os homens. A diferença dos terrenos, dos climas, das estações, forçou-os a estabelecê-la na maneira de viver. Anos estéreis, invernos longos e rudes, verões escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria. Ao longo do mar e dos rios, inventaram a linha e o anzol, e se tornaram pescadores e ictiófagos. Nas florestas, fizeram arcos e flechas, e se tornaram caçadores e guerreiros. Nos países frios, cobriram-se de peles de animais por eles mortos.

(...) As novas luzes que resultaram desse desenvolvimento aumentaram a sua superioridade sobre os outros animais, fazendo-lhe conhecê-la. Exercitou-se em lhes preparar armadilhas, logrou-os de mil maneiras; e, embora muitos o ultrapassassem em força no combate, ou em ligeireza na corrida, daqueles que o podiam servir ou prejudicar, tornou-se com o tempo o senhor de uns e o flagelo de outros. E, assim, o primeiro olhar que lançou

sobre si mesmo lhe produziu o primeiro movimento de orgulho; (ROUSSEAU, 1991, p. 259-260).

Uma questão fundamental que devemos levar em consideração, diz respeito a um dos pressupostos estabelecidos por Rousseau, como uma das principais causas da desigualdade entre os homens, que seria a contínua capacidade que os seres humanos possuem de aperfeiçoar-se. Rousseau parte do pressuposto de que existem duas características fundamentais que diferenciam os seres humanos dos animais: a liberdade e a capacidade de aperfeiçoamento. O ser humano é o único ser natural que possui o poder de se libertar do programa do instinto natural, diferente dos animais, ele possui a capacidade de definir-se por sua liberdade, sua vontade livre se manifesta como poder da autodeterminação, característica presente somente no homem. O outro ponto, que diferencia os seres humanos dos animais é a capacidade de aperfeiçoamento: essa capacidade se desenvolve por meio do poder de adaptabilidade de comportamento. Através de suas experiências e dificuldades no decorrer de sua existência, o ser humano consegue aperfeiçoar seu comportamento, de modo que possa aumentar suas vantagens sobre determinadas dificuldades ou sobre determinados ambientes. Segundo Nodari, acerca do homem:

Além da liberdade, a natureza equipa-os com uma faculdade, a perfectibilidade, que constitui meio através do qual eles se afastam da natureza mesma. Essa faculdade tipicamente humana é a faculdade de aprender a melhorar-se continuamente e também a capacidade de afastar-se do estado autárquico original. (NODARI, 2014, p. 126).

A partir dos escritos de Rousseau, é possível observar que uma das causas da desigualdade entre os homens diz respeito à construção cultural dos mesmos, pois, por meio da perfectibilidade contínua, uma geração pode aperfeiçoar-se e aprender novas coisas. As dificuldades impõem obstáculos que devem ser superados e essa superação torna os homens mais fortes que a geração anterior, e mais distantes de seu estado natural e a caminho do progresso. Porém, para o filósofo genebrino, o progresso não é uma característica natural⁷⁶, antes de tudo, ele encontra-se no campo da ambição humana em busca de demarcar o que é seu. Apesar de existir interpretações que sustentam a tese de que a origem da desigualdade entre os homens é fruto, em especial, do estabelecimento da propriedade privada, devemos

⁷⁶ Cf. Nodari (2014, p. 129): “Com isso, torna-se possível visualizar melhor a tese de que a principal causa do surgimento da desigualdade entre os seres humanos é a faculdade humana do contínuo aperfeiçoamento, uma vez que, para Rousseau, o progresso não é característica natural.”

levar em consideração que existe um contexto anterior a tal acontecimento: o estabelecimento da propriedade privada é consequência do progresso dos seres humanos gerado por sua capacidade de aperfeiçoamento. Duas são as grandes causas da desigualdade entre os homens e ambas as causas estão ligadas uma à outra, a saber, capacidade de aperfeiçoamento e o estabelecimento da propriedade privada como resultado do progresso humano.

De acordo com Rousseau, o estabelecimento da propriedade privada foi o ponto de partida para a origem da desigualdade social e o início da mudança do homem selvagem⁷⁷. Na concepção do filósofo genebrino, “os frutos são de todos, e a terra de ninguém”. Ele compreende o estabelecimento da propriedade privada como um fator negativo que, ao decorrer dos anos, conduziu os homens a formarem uma sociedade corrompida onde os direitos não são garantidos a todos⁷⁸, onde a liberdade real não é efetivada, onde não existe uma soberania popular, e sim uma sujeição da liberdade a uma autoridade suprema, pois a liberdade só se efetiva realmente com a garantia da efetivação da soberania popular. O ser humano efetiva sua liberdade de forma completa em duas dimensões, uma na esfera privada e a outra na esfera pública, pois renunciar à liberdade em qualquer uma das esferas significa renunciar àquilo que realmente nos define como seres humanos e constitui a nossa grandeza como ser aberto ao mundo e autodeterminante, fato este que nos diferencia dos animais. Segundo Rousseau:

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade, e até aos próprios deveres. Não há recompensa possível para quem a tudo renuncia. Tal renúncia não se compadece com a natureza do

⁷⁷ Cf. Mascaro (2010. P. 191): “O que dá origem ao estado de desigualdade entre os homens, se, de início, a calma das paixões e o uso dos recursos da natureza são-lhes suficientes? É justamente o surgimento da *propriedade privada* que marca a destruição da condição de felicidade natural, passando a impor aos homens os sofrimentos sociais.”

⁷⁸ A análise crítica realizada por Rousseau sobre a condição existencial do homem em sociedade e sobre os males produzidos pelo estabelecimento da propriedade privada, a saber, a origem da desigualdade entre homens, serviu como ponto de partida para a análise crítica de outros teóricos que identificaram também uma relação da propriedade privada com a desigualdade social, entre esses teóricos podemos destacar Karl Marx, que de início segue a mesma linha de raciocínio de Rousseau. Não podemos esquecer que ambos teóricos se encontram em épocas históricas distintas e seus enfrentamentos políticos variam, mas seguiram a mesma linha de raciocínio, ao identificarem os fundamentos da desigualdade entre os homens e denunciar a crueldade da sociedade desigual e corrupta onde os direitos só são garantidos em sua plenitude para os ricos, detentores da propriedade privada.

Cf. Villey (2008. p. 155): “Conhecemos, por outro lado, os ataques lançados por Marx contra o pseudo-universalismo dos direitos do homem da revolução burguesa. Estes foram constituídos de liberdades “formais”: formalmente iguais para todos, mas de fato reservadas aos ricos. Proclamar o caráter sagrado da propriedade, e o direito de estabelecer contratos livremente foi um meio de precipitar a maioria na pobreza e na dependência dos capitalistas.”

homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações. (ROUSSEAU, 1991a, p. 27).

A perda da liberdade enquanto ausência da soberania popular no estado civil e o estabelecimento da propriedade privada não se gestaram de forma repentina no pensamento ocidental, foi um processo que se desenvolveu de forma paulatina e com ele também se desenvolveram os males que acompanharam esse processo. Rousseau cita, na segunda parte do *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os homens*, que alguns males poderiam ter sido evitados se não houvesse existido o estabelecimento da propriedade privada nos moldes que foi estabelecido: crimes, guerras, assassínios, miséria e horrores são alguns dos males que poderiam ter sido evitados. Todos esses males que sobrevieram com o estabelecimento da propriedade privada são interpretados, por Hobbes, como males existentes no estado de natureza por falta de um poder soberano e pela condição natural do homem. Rousseau tece uma crítica a essa concepção e afirma que essa situação de perversão é uma condição não natural na vida do homem, mas é fruto do estabelecimento da propriedade privada. Perante os males que se desenvolveram com o estabelecimento da propriedade privada, a sociedade passou a ser um lugar de desigualdade e de instabilidade existencial⁷⁹. Diante de tal situação, foram propostas convenções/pactos para o estabelecimento do poder político e organização da sociedade⁸⁰, porém nenhuma delas possibilitou um resgate a condição pacífica do homem e a efetivação dos direitos naturais, em especial o direito à liberdade e à igualdade.

⁷⁹Cf. Taddeo (2012. p. 9): “O ser, no topo da cadeia alimentar, em face de sua intolerância racial, foi capaz de: dizimar nações que se opuseram à submissão; segregar povos, isolar grupos étnicos e até colocá-los em câmaras de gás com o propósito de promover execuções em massa; escravizar no Brasil, por mais de 350 anos, em engenhos de cana de açúcar, plantações de algodão, lavouras de café e casas-grandes, milhares de pessoas sequestradas de suas terras natais; libertar os sobreviventes da escravidão oficial sem pagar-lhes qualquer tipo de indenização; (...).

⁸⁰ Cf. Mascaro (2010. p. 192): “Por conta dessa longa trajetória histórica da apropriação dos bens, do exercício da vaidade e da hierarquização entre os homens, chega-se a um momento na vida humana em que o conflito se instaura. Para Rousseau, passa a haver ambição, avareza e maldade entre os homens. Disso resultam combates e assassínios. Mas as facilidades da divisão do trabalho, a propriedade que subjuga e as aquisições dela provenientes não permitem aos homens que renunciem a tal estado de vida social. A guerra passa a destruir o gênero humano, colocando-o à beira de sua ruína. Com um estado de guerra instaurado a partir da propriedade privada e da competição entre os homens em sociedade, os próprios ricos pensam então em ludibriar os pobres, dando-lhes a promessa de que instituições seriam construídas para dar garantias a todos. O Estado e o direito daí então se levantam, como enganação coletiva possibilitada por um contrato social feito em face da guerra que arruinava os homens.”

As convenções sociais possibilitaram o estabelecimento do poder político como meio de garantir a paz e ordem na sociedade civil, em que as liberdades dos cidadãos foram sujeitas a um soberano, ou ainda, tais convenções estabeleceram a defesa da propriedade privada e da liberdade individual como pressupostos de legitimidade para a criação do poder político. Nessa perspectiva, o fundamento central do Estado é a garantia da propriedade privada e da liberdade individual por meio do direito positivo, fundando, deste modo, uma sociedade individualista e desigual⁸¹. Rousseau identifica que esses modelos de contrato social, anteriores a ele, distanciavam o homem da sua real natureza⁸² e reforçavam a desigualdade social e a não efetivação da soberania popular, pois tais modelos afirmavam a partir de um discurso ilusório que a vontade dos indivíduos era a causa que levou os homens a reunirem-se em sociedade, porém Rousseau parte de uma outra perspectiva, ao descer “a um nível muito mais fundo e concreto: é a apropriação dos bens naturais por alguns que gera a vida social. Trata-se, dentro da teoria contratualista moderna, da pancada da verdade, no nível econômico da própria sociedade” (MASCARO, 2010, p. 191).

Rousseau finaliza o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* com uma violenta crítica à condição presente e histórica do homem. Pois a vida do homem em sociedade foi corrompida a tal nível que não resta esperança. Afirma Rousseau:

O que a reflexão nos ensina a esse respeito a observação o confirma plenamente: o homem selvagem e o homem policiado diferem tanto no fundo do coração e das inclinações que o que faz a felicidade suprema de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro aspira só ao repouso e à liberdade, quer apenas viver e ficar ocioso, e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se continuamente para encontrar ocupações ainda mais laboriosas; trabalha até a morte, até corre ao seu encontro para se colocar em condição de viver, ou renuncia à vida para adquirir a imortalidade. Corteja os grandes que odeia e os ricos que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; vangloria-se orgulhosamente de sua baixaza e da proteção deles e, orgulhoso de sua

⁸¹ Referimo-nos, nessa passagem do texto, às propostas políticas do contrato social em Hobbes, onde o estabelecimento do poder político requer a sujeição das liberdades dos cidadãos ao soberano e também citamos o contratualismo de Locke que possui como principal fundamento do estabelecimento da sociedade civil a defesa da propriedade privada.

⁸² Destacamos que Rousseau não pretende retornar ao estado de natureza com sua proposta política, fato que seria impossível, mas em sua filosofia política ele tenta aproximar-se ao máximo do estado de natureza e garantir a liberdade e a igualdade por meio da vontade geral, em outros termos, através da soberania popular como fundamento do estado civil, é possível resgatar a liberdade e igualdade como condições da efetivação da dignidade da pessoa humana.

escravidão, fala com desdém daqueles que não têm a honra de compartilhá-la (ROUSSEAU, 1991a, p. 281).

Diante dos males que que surgiram com o estabelecimento da propriedade privada, perante a degradação do homem corrompido pelas paixões e a partir da análise das teorias contratualistas modernas, teorias que reforçavam a condição de desigualdade e miséria do homem, Rousseau propõe um novo modo de organização social, um novo paradigma para a teoria contratualista, um pacto fundado sobre o pressuposto da soberania popular que se manifesta com a efetivação da vontade geral como poder do povo e interesse comum. O poder pertence ao povo e está nas mãos do povo, e esse deve ser o fundamento último de toda sociedade civil. Essa nova forma de associação, segundo Rousseau, deve proteger e defender “com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo e permaneça tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 1991a, p. 20).

Rousseau inicia sua filosofia política a partir da análise do homem em seu estado de natureza, em seguida, procura compreender a formação da sociedade civil e a condição histórica/social em que o homem se encontra. Ele começa sua célebre obra *O contrato social* com uma frase que traduz a real situação do homem moderno: “O homem nasceu livre e por toda parte ele está agrilhado. Aquele que se crê senhor dos outros não deixa de ser mais escravo que eles”⁸³. Rousseau, vendo os homens em condições sociais insustentáveis e prejudiciais a sua conservação, compreende que a possível saída desta situação seria uma associação de forças, formada por todos os cidadãos, com o objetivo de estabelecer uma instituição que tenha como foco o bem comum de todos. Essa nova fundamentação política, do filósofo genebrino, propõe a constituição de um corpo político no qual a força e poder do Estado passam a ser a força e liberdade do coletivo, tendo como bem comum a vontade geral e a garantia da soberania do povo. Na proposta política de Rousseau, as duas esferas da liberdade são garantidas, a liberdade individual e a liberdade coletiva, pois a liberdade individual manifesta-se através da vontade geral, por estar ela mantida dentro desse todo que se configura a partir da soberania popular⁸⁴. Segundo Mascaro, ninguém há

⁸³ Cf. Rousseau (1991b, p.22).

⁸⁴ Rousseau põe as bases do que será articulado de forma complementar por Kant, no desenvolvimento de sua filosofia do direito e filosofia política. Trata-se da correlação do princípio da autonomia privada e soberania popular, tema este que será o foco central de nossa pesquisa.

de arrogar um poder extraído desse todo em favor do seu interesse pessoal. Assim sendo, somente o bem comum é a diretriz da coletividade que se institui, e ela é o bem do indivíduo que se associou.

A proposta política de Rousseau fundamenta-se a partir do conceito de vontade geral⁸⁵, que reconfigura todo sistema político existente, pois os indivíduos associados que realizaram o contrato social fundador dessa nova instituição política não se estabelecem somente como súditos em obediência ao direito positivo, já que, além de súditos, são legisladores do próprio direito e seus destinatários⁸⁶. Nessa condição política proposta por Rousseau, obedecer às normas estatuídas pelo estado de direito não corresponde a obedecer a uma lei estranha, vinda de terceiros, e sim representa obedecer a sua própria vontade, a sua autodeterminação efetivada através da vontade geral. Sua liberdade é mantida em outro nível de instância. O ser humano é legislador de si mesmo por meio do corpo político, ele está sujeito à lei que emanou da sua própria vontade. A obediência e a liberdade se encontram articuladas no pensamento político de Rousseau.

O estabelecimento da vontade geral⁸⁷, em Rousseau, se origina por meio da submissão de cada associado à vontade comum/vontade geral, pois, com a submissão de todos os indivíduos ao corpo político, o homem não será mais tratado como um indivíduo isolado, e sim como um membro do todo. Destacamos que, em Rousseau, mesmo existindo uma submissão do indivíduo à vontade geral, não encontramos nesse processo uma alienação do ser humano à vontade geral, pois, sendo a vontade geral uma vontade comum a todos, ela é universal e vontade de cada

⁸⁵ O conceito de vontade geral, elaborado por Rousseau, será um dos princípios fundamentais desenvolvidos por Kant em sua filosofia política. Esse conceito se estabelece como um pressuposto na articulação entre autonomia privada e autonomia pública como requisito para a origem e estabelecimento do Estado democrático de direito. Cf. “Eis, pois, um contrato originário no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, portanto de todo legítima, e também uma comunidade. – Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica) (...). (KANT, 2015. P. 88).”

⁸⁶ O modelo político e o conceito de vontade geral em Rousseau se aproximam do paradigma da democracia grega expressa por Benjamin Constant como liberdade dos antigos. Cf. Constant (2019. p. 46 e 47).

⁸⁷ Um ponto importante a ser destacado corresponde à necessidade de distinguir os conceitos de vontade geral e de vontade de todos. Segundo Rousseau, “Via de regra, há muita diferença entre a vontade de todos e a vontade geral; esta se refere somente ao interesse comum, enquanto a outra diz respeito ao interesse privado, nada mais sendo que uma soma das vontades particulares. Quando, porém, se retiram dessas mesmas vontades os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral”. (ROUSSEAU, 1991b. p.37.)

um. Assim, na proposta política de Rousseau, podemos observar a passagem de um ser humano particularista para um ser humano que se coloca em uma postura universalista e se inclui no todo, na vontade geral. O objetivo central do contrato social, em Rousseau, é a garantia da liberdade e igualdade por meio do estabelecimento da vontade geral, ao mesmo tempo que a vontade geral é formada a partir da efetivação da igualdade e da liberdade na sociedade civil. A liberdade e a igualdade, por sua vez, são interpretadas como orientadoras da vontade geral, e a vontade geral é a garantia dessas duas esferas do direito na sociedade civil. As cláusulas do contrato social em Rousseau podem ser reduzidas fundamentalmente a uma só:

Se, pois, retirarmos do pacto social o que não é de sua essência, veremos que ele se reduz aos seguintes termos: *Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da vontade geral; e recebemos, coletivamente, cada membro como parte indivisível do todo.* Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, sua unidade, seu eu comum, sua vida e sua vontade. (ROUSSEAU, 1991a, p. 245).

Através da nova proposta política de Rousseau, que se funda a partir do conceito de vontade geral e de suas implicações na formação do corpo político, que terá como objetivo o bem comum social, a saber, a garantia da liberdade e da igualdade, presenciamos o surgimento das bases do republicanismo⁸⁸ moderno, que defenderá com primazia a soberania popular como fim último do estado democrático de direito⁸⁹. Rousseau vislumbra um novo horizonte político, com possibilidades de mudança no quadro social para uma melhor qualidade de vida para os homens, assim como: a redução da desigualdade social, a garantia dos direitos naturais e uma sociedade que se constitua como república, a *res publica*, a coisa pública, onde o povo será o senhor supremo e senhor de si mesmo.

Até aqui, expomos as principais estruturas de onde foram gestados os paradigmas do direito e da política liberal e republicana, interpretados por alguns

⁸⁸ Sobre o republicanismo de Rousseau e sua fundamentação, cf. CUNNINGHAM, 2009. p. 149 e 150.

⁸⁹ “A consequência disso é que uma sociedade pode ser dita como democrática quando for igualitária, capaz de reconhecer a alteridade e participativa, onde todos constituem o sujeito de sua própria construção como sociedade. Isso se traduz juridicamente como a afirmação de que ninguém está sob o poder de um outro, porque todos obedecem às mesmas leis, das quais todos são autores.” Cf. De Oliveira (2010. p. 302).

teóricos como paradigmas concorrentes entre si, em que um daria primazia a esfera da autonomia privada e o outro, a esfera da autonomia pública, porém, uma segunda linha interpreta os dois paradigmas como princípios fundamentais para a formação do estado democráticos de direito. Veremos no próximo tópico, as interpretações e críticas sobre a articulação de tais princípios.

3.4 A tensão entre soberania popular e autonomia privada

Após a queda das grandes cosmologias antigas e do teológico-ético, em que o mundo não é mais interpretado como um cosmo harmonioso, e sim como um campo de forças e de choques, agir moralmente não corresponde mais a seguir o ensinamento da natureza⁹⁰, e sim a opor-se a ela sob todos os aspectos, ou a que o homem já não pode mais recorrer a Deus para fundamentar sua ação nem para compreender que deve respeitar o outro, tratá-lo como fim, e não como um meio. Deste modo, a heteronomia cede lugar à autonomia. A dissolução dessas substâncias normativas ocasionou o fim do cosmológico-ético e do teológico-ético⁹¹ produzindo, assim, a quebra de um *ethos* próprio das imagens metafísicas e religiosas de mundo.

Com a dissolução da substância normativa do *ethos* próprio das imagens religiosas e metafísicas de mundo, presenciamos o surgimento do individualismo que substitui o coletivismo religioso. A sociedade moderna, após a quebra desse *ethos* coletivo, caracteriza-se pelo destaque da esfera do privado que inaugura a concepção individualista do sujeito político. O resultado dessa mudança de paradigma, em que o conceito de autonomia privada se destaca com maior ênfase perante um *ethos* coletivo, resulta em um pluralismo axiológico cada vez mais crescente. A modernidade se configura a partir do jogo de interesses, privado e público, gerando assim uma tensão entre a autonomia privada e a soberania popular, e somente dois princípios seriam capazes de garantir os interesses de ambas as esferas e de legitimar um

⁹⁰ Cf. Aristóteles (1991). Essa ideia encontra-se expressa na obra *Ética a Nicômaco*.

⁹¹ Cf. Ferry (2012, p. 84): “Em toda ação, o homem imaginaria imediatamente Deus como aquele que recompensa ou vinga. Essa imagem se imprimiria involuntariamente em sua alma e, no lugar das motivações morais, interviriam a esperança de uma recompensa e o temor de uma punição; o homem seria, então, virtuoso em razão de impulsões sensíveis”.

sistema de leis jurídicas “justas” que venham regular as ações dos indivíduos e garantir os seus interesses. Segundo Repa:

Trata-se justamente do princípio dos direitos humanos, interpretados na tradição jusnaturalista como direitos naturais, fundamentados moralmente pela razão, e o princípio da soberania do povo, traduzindo-se como expressão da autorrealização ética de uma comunidade política historicamente dada e, por isso, partilhando certos valores que alicerçam sua identidade coletiva (REPA, 2013, p. 104).

No processo de desenvolvimento desses dois princípios, em que cada um deles busca assegurar a autonomia privada (“direitos humanos”) e a autonomia pública (“soberania popular”), surgirá uma interpretação que os põe em concorrência afirmando que tanto no modelo liberal, que estabelece limites jurídicos no processo de execução da vontade do povo para deste modo garantir a autonomia privada, como no modelo republicano, em que nenhuma lei pode limitar a vontade soberana do povo ou restringir seu projeto de autorrealização ético-político. Teríamos uma tensão onde um princípio dá primazia à esfera do privado e o outro à esfera do público. Tal interpretação compreende esses dois princípios como concorrentes e opostos entre si, em que a afirmação (primazia) de um seria a limitação do outro.

Na filosofia política, ambos os princípios são tratados de forma concorrente, não conseguindo equilibrar a tensão entre soberania popular e direitos humanos, pois a ênfase recai ora, por um lado, na autonomia política dos cidadãos que “deve consubstanciar-se na auto-organização de uma comunidade que dá as suas leis a si própria por intermédio da vontade soberana do povo”; ora, por outro lado, se enfatiza a autonomia privada dos cidadãos que “deve tomar forma nos direitos fundamentais que garantem o primado anônimo das leis”. No contexto desse debate entre o **republicanismo** - que sempre priorizou a autonomia pública dos cidadãos do Estado frente às liberdades pré-políticas dos sujeitos privados e afirmara que os direitos humanos baseavam sua legitimidade ao resultado do autoentendimento ético e da autodeterminação soberana de uma comunidade política, - e o **liberalismo** - que denunciou o perigo da tirania desta ou daquela maioria, bem como, postulava a primazia dos direitos humanos e afirmara que os direitos humanos “constituíam por inerência limites legítimos que impediam a vontade soberana do povo de usurpar esferas invioláveis da liberdade subjetiva. (CARMO, 2016, p. 11-12).

A tensão existente entre autonomia privada e autonomia pública é uma questão relacionada ao direito e ao Estado democrático de direito, pois a autocompreensão normativa dos Estados democráticos de direito está historicamente atrelada à ideia de direitos humanos e à ideia de soberania popular. Essa temática

tem ocupado um lugar central nos debates modernos e contemporâneos acerca dos direitos humanos e na sua relação com a soberania popular, porque ainda não se conseguiu equacionar adequadamente a questão da tensão entre o privado e o público. Essa tensão tem gerado inúmeros questionamentos acerca da legitimidade dos direitos humanos perante a soberania popular. Tais questões se apresentam da seguinte forma: o princípio da soberania do povo sofre restrições? Os direitos humanos constituem-se como direitos pré-políticos? Os direitos humanos, ao invés disso, só são válidos quando reconhecidos por uma comunidade política? Ou essa comunidade jurídica só se torna possível à medida que reconhece os direitos humanos?

Existem duas linhas de interpretação acerca dessa questão. Uma interpreta os dois princípios como opostos e os põe em concorrência, como citado anteriormente; seus principais representantes são os liberais e comunitaristas que, segundo Habermas⁹², “costumam entender a relação entre autonomia privada e autonomia pública como uma relação de conflito, e isso dá causa a uma divergência fundamental entre as duas tradições filosóficas (LEITE, 2008, p.19). De um lado, liberais sustentam a primazia da autonomia privada frente ao processo político democrático,⁹³ delimitando desde o início seu alcance e, do outro lado, comunitaristas defendem a prioridade da soberania popular ao subordinar os direitos humanos à práxis da autolegislação do povo, na qual se concentra a autonomia pública dos cidadãos. A outra linha de interpretação, que remonta a Kant e a Habermas, compreende estes dois princípios como cooriginários e sustenta que a autonomia privada e a pública estão numa relação de complementaridade em que um princípio é condição de possibilidade e legitimidade do outro.

É possível observar nas teorias políticas de Rousseau e Kant uma tentativa de mediação e complementaridade destes dois princípios, ainda que de modos diversos. De acordo com Habermas, Rousseau e Kant tentaram, através da noção de

⁹² Cf. Habermas (2003, p. 133): “As tradições políticas surgidas nos Estados Unidos e caracterizadas como ‘liberais’ e ‘republicanas’ interpretam os direitos humanos como expressão de uma autodeterminação moral e a soberania do povo como expressão da auto-realização ética. Nesta perspectiva os direitos humanos e a soberania do povo não aparecem como elementos complementares, e sim, concorrentes”.

⁹³ Para alguns filósofos, entre eles Habermas, Kant teria dado primazia a autonomia privada frente à soberania popular. Sua teoria política estaria mais voltada para uma perspectiva liberal do que republicana. Cf. Dutra (2012, p. 59): “Contra Kant, por seu turno, ele alega que a fundamentação moral dos direitos humanos por ele proposta lhe dá uma prioridade indevida sobre a soberania popular”.

“autonomia”, estabelecer uma união prática entre os direitos humanos e a soberania popular. Segundo Habermas:

Rousseau parte da constituição da autonomia civil e produz *a fortiori* um nexo interno entre a soberania popular e os direitos humanos. Uma vez que a vontade soberana do povo só pode se exteriorizar na linguagem de leis universais e abstratas, está *inscrita* nela por origem [*von Haus aus*] aquele direito a liberdades subjetivas iguais que Kant *antepõe*, como direito humano moralmente fundamentado, à formação da vontade política. Por isso, em Rousseau, o exercício da autonomia política não está mais sob a reserva de direitos naturais; o conteúdo normativo dos direitos humanos dissolve-se no modo de realização da soberania popular. Através do *medium* de leis gerais e abstratas, a vontade unificada dos cidadãos está ligada a um processo de legislação democrática que exclui *per se* todos os interesses não-universalizáveis, permitindo apenas regulamentações que garantam a todos as mesmas liberdades subjetivas. De acordo com esta idéia, o exercício da soberania do povo, conforme ao procedimento, garante também a substância do direito humano originário, delineado por Kant. (HABERMAS, 2003, p. 135, 136).

Habermas tece uma crítica às tentativas modernas, realizadas por Rousseau e Kant, na articulação desses dois princípios.⁹⁴ De acordo com Habermas, Rousseau falhou em sua tentativa de entrelaçamento dos dois conceitos a partir da constituição da autonomia civil como um meio de nexo interno entre a soberania popular e os direitos humanos, pois ele não levou conseqüentemente até o fim esse seu pensamento luminoso de conciliar de forma complementar os dois princípios e teria se aproximado mais do republicanismo, ao passo que dá primazia aos fundamentos éticos concretos da soberania⁹⁵. Conforme Habermas, Rousseau interpretou:

(...) a ideia de autolegislação mais na linha da ética do que na da moral e entendeu a autonomia como a realização consciente da forma de vida de um povo concreto. Sabe-se que Rousseau descreveu a constituição da soberania do povo, que se dá através de um contrato da sociedade, como um ato

⁹⁴ Habermas reconhece que, tanto na filosofia política de Rousseau como na de Kant, existe uma tentativa de mediação entre o princípio da autonomia privada e o princípio da soberania popular, porém, ele não reconhece êxito em ambas as tentativas de mediação realizada pelos dois filósofos. Cf. Dutra (2012, p. 61): “Tanto em Kant quanto em Rousseau parece haver um mecanismo do direito que medeia os direitos humanos e a soberania do povo, porém, como Habermas afirma, isso não está ‘suficientemente claro’, especialmente no caso de Kant. Seja como for, em *Direito e democracia*, Habermas encaminha a solução kantiana da relação entre direitos humanos e soberania popular por um outro viés que não este da forma do direito”.

⁹⁵ O presente trabalho não tem o objetivo de fazer uma análise detalhada da leitura de Habermas acerca de Rousseau e de sua proposta de mediação entre o princípio dos direitos humanos e da soberania popular, também não temos a pretensão de nos aprofundarmos na crítica de Habermas a Kant. Citamos Habermas apenas para destacar que a questão levantada em nossa pesquisa, a saber, a articulação da autonomia privada e da soberania popular na constituição do Estado, é uma temática que se estende desde a modernidade até a contemporaneidade. Nosso foco central é compreender e expor como Kant articula de forma complementar esses dois princípios em sua filosofia do direito e filosofia política a partir de seu quadro teórico.

existencial da socialização, por meio do qual os indivíduos singulares, voltados ao sucesso, se *transformam* nos cidadãos de uma comunidade ética, orientada ao bem comum. Enquanto membros de um corpo coletivo, eles se diluem no grande sujeito de uma prática de legislação, o qual rompeu com os interesses singulares das pessoas privadas, submetidas às leis. Rousseau exagerou ao máximo a sobrecarga ética do cidadão, embutida no conceito republicano de sociedade. Ele contou com virtudes políticas ancoradas no *ethos* de uma comunidade mais ou menos homogênea, integrada através de tradições culturais comuns. (HABERMAS, 2003, p. 135-136).

Kant, em sua filosofia política, segundo Habermas, também se propõe a resolver essa tensão entre autonomia privada e soberania popular a partir da ideia de contrato social, exposto por ele como teoria da formação do Estado de direito que legitima o poder público e garante as liberdades dos cidadãos, e do princípio da democracia interpretado por Kant como vontade unida do povo. A ideia de contrato social, na filosofia política de Kant, desenvolve-se a partir de três princípios *a priori* que fundamentam o surgimento do Estado, a saber, o princípio da liberdade, o princípio da igualdade e o princípio da independência civil. É na articulação desses três princípios que se fundamentariam o Estado de direito e a relação de complementaridade entre os direitos humanos e a soberania popular.

Para uma melhor compreensão acerca da complementaridade entre direitos humanos e soberania popular, na filosofia do direito e política de Kant, nos é necessário realizar uma análise do quadro teórico da filosofia kantiana para compreendermos os pressupostos de sua filosofia prática onde se estrutura todo o edifício da filosofia do direito e política em Kant. No capítulo a seguir, iremos expor a arquitetônica do quadro teórico da filosofia kantiana e, em seguida, abordaremos o modo como Kant articula os dois princípios citados acima e sua resolução para essa questão.

4. AUTONOMIA PRIVADA E SOBERANIA POPULAR NA FILOSOFIA POLÍTICA EM KANT.

Nesta unidade, iremos expor a virada antropológica e a mudança de paradigma que ocorreu na filosofia durante o surgimento da modernidade. Em seguida, apresentaremos o quadro teórico de Kant ao expor a estrutura da filosofia moral kantiana, partindo desde a filosofia teórica à filosofia prática. O principal objetivo é destacar a liberdade como fio condutor de toda a arquitetura da filosofia prática em Kant. Por último, iremos apresentar a resolução da questão central de nossa pesquisa, a saber, o modo como Kant articula de forma complementar a autonomia privada e a soberania popular a partir da filosofia do direito e filosofia política. Para tal intento, analisaremos como se estrutura a filosofia do direito no pensamento kantiano e de que forma Kant compreende a formação do Estado a partir dos seguintes princípios: o princípio da liberdade, que defende a liberdade de cada membro da sociedade enquanto um ser humano; o princípio da igualdade, em que sua igualdade se dá juntamente com todos os outros enquanto um sujeito; e o princípio da independência civil, que sustenta a independência de cada membro de um Estado enquanto um cidadão.

4.1 O surgimento da modernidade e a filosofia transcendental em Kant

O surgimento da modernidade representou uma nova etapa no desenvolvimento do pensamento ocidental, uma mudança de paradigma em várias áreas da cultura. Religião, ciência e filosofia tiveram uma mudança significativa em suas estruturas, e o homem emerge como principal agente perante essas mudanças por ser o fundamento para várias áreas do saber. A modernidade se configura como um momento de rompimento⁹⁶ com a tradição grega e medieval; as estruturas da

⁹⁶ Mesmo a modernidade representando, em várias áreas do saber, um rompimento com a tradição, a influência do pensamento clássico ainda permaneceu muito forte em meio à modernidade e à contemporaneidade. Citamos aqui o rompimento ou mudança de paradigma de uma filosofia que concentrava sua fundamentação a partir de teorias ontológica/teológica, para uma filosofia que terá o homem/sujeito como principal fundamento da ética, política e direito. A filosofia aristotélica e o tomismo continuaram presentes como fortes influências em diversas correntes filosóficas da modernidade e contemporaneidade. O tomismo transcendental de J. Maréchal, a filosofia heideggeriana e a filosofia

filosofia, ética, política, direito e ciência foram fortemente abaladas; e o sujeito será a centralidade de tudo.

Alguns acontecimentos históricos marcaram o surgimento da modernidade e se destacam a partir da virada antropocêntrica moderna, conduzindo o homem a uma autonomia, seja na esfera científica, filosófica ou religiosa. Dentre eles, citamos a reforma protestante, a revolução científica e o renascimento, que foram pilares centrais para o surgimento da era moderna. A reforma protestante⁹⁷ conduziu o homem à compreensão de sua autonomia perante a interpretação das escrituras e possibilitou uma ampliação da liberdade de pensamento na esfera religiosa. O homem é o único responsável por suas ações, diante da sua consciência e da divindade. O ser humano é autônomo para interpretar as escrituras e relacionar-se com Deus⁹⁸. Porém, ressaltamos que, mesmo com essa autonomia do homem perante a interpretação das escrituras, esse fator não representou o fim de comunidades religiosas e nem desconsiderou a importância de líderes religiosos como padres, bispos e pastores.

A revolução científica, por seu turno, representou um marco no progresso e desenvolvimento da ciência. Diante das mudanças ocorridas a partir das descobertas de Nicolau Copérnico (1473- 1543), que alterou a ordem da astronomia, ao retirar a terra do centro do sistema solar e ao colocar o sol em seu lugar, e diante das leis matemáticas que explicam a queda dos corpos, elaborada por Galileu Galilei (1564-1642), a ciência passa a ter autonomia e consegue libertar-se da repressão religiosa que o poderio da Igreja Católica detinha sobre ela.

As descobertas desenvolvidas por Copérnico e Galileu contestaram Aristóteles e sua Física diante da tese/crítica de que a constituição do universo não corresponde à teoria do universo como uma esfera fechada sobre si mesma, o que leva, deste modo, a romper com a tradição do pensamento científico, a abalar as estruturas da

da religião de Karl Rahner expressam bem a influência dos pensadores clássicos, Aristóteles e Tomás de Aquino, em suas teses.

⁹⁷ Cf. Habermas (2000, p. 26): “Com Lutero, a fé religiosa tornou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé na autoridade da pregação e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu discernimento: a hóstia não é mais que farinha, as relíquias não são mais que ossos”.

⁹⁸ A tese citada acima, da autonomia do homem perante a interpretação das escrituras, elaborada por Lutero e por outros reformistas, orientou todo o pensamento da reforma protestante e foi uma das principais questões que gerou uma crise em meio ao cristianismo do século XVI.

ciência antiga/medieval e a construir o alicerce da ciência moderna⁹⁹. A virada heliocêntrica de Copérnico representa o início de uma nova era no pensamento científico. Outros pensadores também se destacam como pioneiros da ciência moderna: Francis Bacon¹⁰⁰ com a criação do novo método científico; Giordano Bruno com o desenvolvimento de suas teorias cosmológicas; e Descartes com o método cartesiano. Estes foram fortes influências na gestação do espírito da ciência moderna.

O Renascimento, por fim, foi outro movimento cultural que influenciou bastante o pensamento moderno, um novo espírito intelectual surge na Itália, ao romper com o pensamento medieval e dar início à época moderna da humanidade. O pensamento renascentista ocasionou um retorno deliberado à arte clássica greco-romana, que lançava a proposta de resgate consciente do passado. Este momento é compreendido como fonte de inspiração para a civilização moderna. O ideal desenvolvido no período renascentista produziu uma valorização do homem e uma ressignificação do conceito de Deus perante a mudança de paradigma de tal modo que tudo será pensado a partir da subjetividade como princípio determinante de tudo. Presenciamos, neste caso, uma virada antropológica em que o homem será o centro e referência última de tudo¹⁰¹.

Os impactos do Renascimento trouxeram renovação para diversas áreas da cultura. Filosofia, economia, política, artes e ciência tiveram suas estruturas renovadas a partir da virada antropocêntrica ocasionada pelo espírito moderno. O homem moderno emerge como ser ativo no mundo, superando, deste modo, o modelo clássico do homem passivo, contemplador da ordem natural do *cosmo*. O homem agora é sujeito, ser ativo no mundo, responsável pela construção do conhecimento, das artes, política e moral. Segundo de Oliveira, acerca das características do homem moderno e sua distinção do homem da teoria clássica grega:

⁹⁹ Cf. Faria (2007, p. 74): “Galileu e Copérnico contrariam Aristóteles, ao afirmar que o universo não é uma esfera fechada sobre si mesma; que as estrelas não são corpos perfeitos, eternos, absolutamente esféricos e lisos, constituídos de uma substância própria, o éter, movendo-se eternamente por um movimento que pouco se distingue da imobilidade – o movimento circular contínuo”.

¹⁰⁰ Cf. Japiassu (1995, Cap. II).

¹⁰¹ Cf. de Oliveira (2002, p. 8): “A principal consequência dessa inversão é que o lugar de Deus ou do divino no universo conceitual se torna problemático, uma vez que a nova articulação do discurso filosófico tem seu centro no próprio sujeito, ou seja, o princípio e o fundamento se situam agora na certeza do pensamento finito, o que significa que são postas as bases para desconstrução da filosofia enquanto teologia racional”.

Em contraposição ao homem da teoria grega, contemplador da ordem cósmica, o homem moderno não se entende mais como contemplador passivo do mundo, mas como *construtor* ativo, tanto na ordem do conhecimento, como na ordem da ação. Sem dúvida, o homem é capaz de certeza, mas não simplesmente na base de uma contemplação ingênua, que parte de um conceito pronto de mundo e que considera o conhecimento apenas como reflexo dos objetos naturais e culturais. O sujeito investe a si mesmo, e neste sentido não há mundo sem o homem. A ciência moderna é uma ciência da experiência (DE OLIVEIRA, 1995, p. 16).

Com o desenvolvimento do *cogito* cartesiano, observa-se o homem surgir como subjetividade, detentor de sua própria razão. Descartes, em suas obras “Meditações Metafísicas e Discurso do Método”, apresenta o homem como sujeito, o fundamento para todo conhecimento. A filosofia moderna será uma filosofia do sujeito e representará o rompimento com a proposta filosófica da tradição que concentrava suas pesquisas na busca de um saber último¹⁰².

O conceito *sujeito* é compreendido como *subjectus*, que em latim significa “jogado, lançado”, participio passado de *subicere*, que é interpretado como “abaixo de, colocar sob”, formado por *sub-*, “sob”, somado de *jacere*, “atirar, lançar”, ele é aquele que é posto como fundamento de todo o saber. O sujeito moderno se torna a referência última de tudo, a instância de determinação de todo conhecimento; a subjetividade assume o papel de fundamentação das teorias filosóficas modernas¹⁰³. Como vimos acima, na própria raiz etimológica da palavra *sujeito*, conseguimos encontrar a referência à base, à fundamentação, de um novo pensar, pois tudo está sob o sujeito e é pensável em referência a ele como princípio de determinação, como o fundamento. Isto nos deixa claro o estabelecimento do novo paradigma que a modernidade terá como fundamento para todo o edifício do saber moderno. É a partir

¹⁰² Cf. De Oliveira (1997, p. 20): “Aristóteles vai situar a problemática da fundamentação dentro de sua busca de determinação de um saber último, que tematiza os pressupostos de todos os outros saberes, a *ciência primeira*, como ele denomina. Esta ciência não pergunta pelo singular, nem pela essência simples, mas pergunta por aquilo que é comum a todas as coisas e por isto captável em todas elas, isto é, pergunta pela *essencialidade*. Por isso, a pergunta fundamental desta ciência se articula como a pergunta pelo *ente enquanto ente*, ou seja, pelo ente em si mesmo, por seu ser próprio. Já que o ente é o comum de tudo, ele é condição de possibilidade do discurso humano e, portanto, da comunicação dos homens entre si”.

¹⁰³ Cf. Habermas (2000, p. 27-28): “Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade. Sua estrutura é apreendida *enquanto tal* na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como uma imagem especular, justamente de modo ‘especulativo’. Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três ‘Críticas’. Ele faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade”.

dessa mudança de fundamento que novas vertentes filosóficas se consolidarão. A filosofia transcendental de Kant é a maior representante dessa mudança de paradigma que ocorreu na modernidade, por romper com a tradição e fundar uma nova forma de pensar, em que a questão central não será mais a pergunta pelo ente enquanto ente¹⁰⁴, e sim pelas condições de possibilidade do conhecimento humano.

A filosofia transcendental de Kant inverteu a ordem da pesquisa filosófica. Ela é o segundo paradigma fundamental de estruturação da filosofia ocidental e põe no sujeito a fonte de articulação do sentido de tudo e qualquer coisa. A subjetividade, nesse sentido, é constituinte, constitui qualquer coisa em seu sentido. De acordo com de Oliveira, sobre a filosofia transcendental de Kant:

Trata-se da tematização das condições a priori do conhecimento humano e é nesse sentido, que Kant dá a determinação geral do que seja transcendental: “chamo transcendental todo conhecimento, que se ocupa não tanto com os objetos, mas com nossa maneira de conhecimento dos objetos, enquanto esta deve ser possível a priori”. (DE OLIVEIRA, 1995, p. 63-64).

A filosofia moderna, que possui como principal representante o paradigma transcendental, citado acima, distingue-se da filosofia da tradição, que permaneceu estruturada em uma fundamentação metafísica/teológica¹⁰⁵, presa à ideia de um ser como fundamentação última. A modernidade se configura a partir dessa virada antropológica, quando rompe com as grandes cosmologias antigas e com o teológico-ético e encontra no homem/subjetividade sua fonte de legitimidade e fundamentação para suas teorias. Kant será um dos principais representantes desse novo paradigma. A política, ética e o direito moderno partem desse novo paradigma para desenvolverem suas teses¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Cf. Aristóteles (2012, p.105): “Há uma ciência que investiga o ser como ser e as propriedades que lhe são inerentes devido à sua própria natureza. Essa ciência não é nenhuma das chamadas ciências particulares, pois nenhuma delas se ocupa do ser geralmente como ser”.

Cf. capítulo 1 de de Oliveira (2014).

¹⁰⁵ De acordo com Heidegger, a metafísica da tradição sempre foi uma ontologia, pois ela buscava explicar o ente, e para explicar o ente, ela apelava para um ente supremo, que as religiões chamam de Deus. Deste modo, toda a tradição ontológica do ocidente é uma ontoteologia, uma teoria do ente que apela para um ente supremo para poder explicar todas as coisas. “Filosofia já emerge, então, no mundo grego, como saber do Absoluto enquanto fundamento último de inteligibilidade, ou seja, filosofia, na expressão de Heidegger, nasceu e se solidificou ao longo da história do Ocidente como *ontoteologia*: a Metafísica é em si Teologia (OLIVEIRA, 2002, p.7-8). Cf. a obra “Que é Metafísica?” (HEIDEGGER, 1969).

¹⁰⁶ Gostaríamos de destacar que, mesmo a modernidade representando um rompimento com a tradição e o surgimento de um novo paradigma na pesquisa filosófica, a gestação do pensamento moderno já

4.2 O quadro teórico da filosofia kantiana

A filosofia desenvolvida por Kant representa uma verdadeira mudança no quadro teórico do pensamento filosófico ocidental¹⁰⁷. A revolução kantiana na história da filosofia pode ser comparada à revolução que Nicolau Copérnico realizou no pensamento científico de seu tempo. Do mesmo modo que Copérnico, a partir de sua teoria heliocêntrica¹⁰⁸, alterou a ordem das coisas, ao deslocar a Terra do centro e ao colocar o sol em seu lugar, Kant operou de forma semelhante em sua filosofia transcendental¹⁰⁹, quando desloca a direção do pensar filosófico do objeto para o sujeito.

Até Kant, quase todos os quadros teóricos desenvolvidos pelos filósofos da tradição concentravam suas pesquisas filosóficas tendo como principal referência o objeto (conhecido) e não o sujeito (cognoscente). Kant altera esse modo de pensar e propõe que “o conhecimento implica não só o conhecido, mas também o cognoscente, depende não só das características do objeto, mas também da estrutura do sujeito cognoscente” (DE OLIVEIRA, 1984, p. 64.). Essa será a grande marca de sua filosofia transcendental. Em outros termos, a estrutura do quadro teórico kantiano se

ocorria lentamente, desde o nominalismo medieval, antes do início da modernidade sec. XVI. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Raízes da Modernidade: escritos de filosofia VII. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Cf. também Oliveira (1993, p. 71): “O pensamento de Kant poderia ser considerado como aquele em que a modernidade, que se gerou lentamente no ocidente, desde o nominalismo medieval, chega à consciência clara de si mesma”.

¹⁰⁷ Segundo Vázquez (2002, p. 194), “Foi Hegel o primeiro a enxergar na filosofia kantiana uma revolução ou, mais exatamente, o ponto de partida de uma revolução que acha em seu próprio sistema seu ponto culminante. Seu objeto não é o mundo, o ser em si da metafísica tradicional, mas o conhecimento (ou pretensões de conhecimento) do mundo ou do ser”.

¹⁰⁸ Heliocentrismo é a teoria a respeito do sistema cosmológico, segundo a qual a Terra e os demais planetas giram em torno do Sol. Esta teoria era oposta ao geocentrismo, que colocava a Terra no centro do universo. Nicolau Copérnico, um polonês que viveu entre 1453 e 1543, é considerado o fundador da astronomia moderna e pai do heliocentrismo. Em 1514, Copérnico divulgou um modelo matemático no qual a Terra e os demais corpos celestes giravam em torno do Sol, contrário ao modelo geocêntrico aceito pela maioria e defendido pela Igreja por aproximadamente 1400 anos. O sistema geocêntrico ou ptolomaico descrevia um modelo no qual a Terra seria o centro do Universo, que, aliás, seria finito.

¹⁰⁹ Acerca do conceito de transcendental, termo este utilizado para denominar a filosofia desenvolvida por Kant, podemos compreendê-lo a partir de três sentidos. “Kant usou a palavra Transcendental, pelo menos, em três sentidos: em primeiro lugar, trata-se da tematização das condições a priori do conhecimento humano e é neste sentido que Kant dá a determinação geral do que seja transcendental: ‘chamo transcendental todo conhecimento, que se ocupa não tanto com os objetos, mas com nossa maneira de conhecimento dos objetos, enquanto esta deve ser possível a priori’. Em segundo lugar, ‘transcendental’ se refere àquilo que é descoberto, explicitado através deste tipo de consideração, assim por exemplo: Kant fala de ‘lógica Transcendental’. Em terceiro lugar, pressupondo as duas primeiras significações, o termo transcendental é referido a conclusões, consequências disto como por exemplo quando se fala em ‘uso transcendental’, ‘ilusão transcendental’ etc.” (DE OLIVEIRA, 1984, p. 63, 64).

fundamenta a partir do sujeito transcendental. Deste modo, a filosofia transcendental de Kant é intitulada de revolução copernicana, pois o próprio Kant assemelha sua filosofia com a revolução operada por Copérnico:

Até hoje admitia-se que nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do expectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o expectador e deixar os astros imóveis (KANT, 2012, p. 34).

A metafísica tradicional compreendia que nosso conhecimento deveria regular-se pelos objetos, porém, na epistemologia kantiana, os objetos é que devem regular-se por nosso conhecimento. Kant, com sua filosofia transcendental, constitui a base de um novo paradigma no plano do conhecimento teórico, e essa nova forma de pensar marcará a história da filosofia e se estabelecerá como o início de um novo caminho para se pensar a filosofia. A revolução filosófica operada por Kant conduziu o olhar filosófico para uma nova ótica, enquanto a filosofia da tradição se estruturava a partir de uma ontologia, cujo principal tema era a reflexão acerca do ente enquanto ente. A filosofia transcendental, assim, substitui essa reflexão pela análise das condições de possibilidade da construção do conhecimento humano. Deste modo, passamos de uma ontologia para uma epistemologia que terá como principal tema a estrutura transcendental do sujeito cognoscente.

Segundo Vázquez, sobre o caráter revolucionário da filosofia de Kant:

O caráter revolucionário da filosofia kantiana mostra-se, portanto, em sua relação com o passado, assim como em sua relação com o futuro, pelo caminho novo que abre ao pensamento filosófico com seu idealismo transcendental (juntamente por haver desenvolvido o *lado ativo*, embora de um modo abstrato – primeira tese sobre Feuerbach –, na relação sujeito – objeto) (VÁZQUEZ, 2002, p. 194).

A filosofia transcendental kantiana desenvolveu-se em um contexto onde os pressupostos fundamentais da metafísica clássica estavam sendo fortemente criticados. A virada antropológica, realizada na modernidade, trouxe questionamentos

acerca da validade da metafísica; a ciência moderna, que se encontrava em constante progresso, estava preocupada em descobrir a ordem dos fenômenos naturais e, com isso, em desvelar o mundo fenomênico, a partir da descoberta de suas regularidades. Com o progresso das ciências naturais, em especial a física e a matemática, a validade da metafísica é posta em questão, e a grande pergunta que irá influenciar o desenvolvimento da filosofia kantiana, no campo teórico, estará ligada ao questionamento sobre a possibilidade da metafísica como ciência.

Kant foi fortemente influenciado pelo racionalismo e empirismo de seu tempo, sua filosofia possui uma tripla relação com filósofos modernos que o precederam, em especial Locke, Leibniz, Wolff e Hume.¹¹⁰ Porém, foi David Hume que o despertou do sono dogmático e deu a Kant uma nova orientação filosófica. Segundo Kant, “foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (KANT, 2014, p. 28). As críticas de Hume giravam em torno da validade do pensamento metafísico, pondo em questão a conexão de causa e efeito que eram estabelecidas de forma a priori pela metafísica clássica. O filósofo intimou a razão a dar-lhe uma explicação, sobre o pressuposto metafísico de que “uma coisa pode ser de tal modo constituída que, uma vez posta, se segue necessariamente que uma outra também deva ser posta; pois, é isso o que diz o conceito de causa”. (KANT, 2014, p. 25).

Para Hume, não é possível estabelecer uma relação de causa e efeito, ou necessidade, a partir do pensamento *a priori* e dos conceitos gerados por ele, pois é inconcebível que de modo a priori se possa introduzir o conceito de conexão entre uma coisa e outra¹¹¹. A razão por si só, de forma a priori, não pode fornecer conhecimentos acerca da relação de causa e efeito. Somente por meio do auxílio da

¹¹⁰ Cf. Schopenhauer (1999, p. 120): “A filosofia kantiana tem uma tripla relação com a de seus predecessores: primeiramente, uma relação de confirmação e alargamento com a de Locke, como acabamos de ver; em segundo lugar, uma relação de correção e utilização com a de Hume, que se encontra enunciada de forma mais clara no prefácio dos Prolegômenos (o mais belo e o mais compreensível de todos os escritos principais de Kant, que é muito pouco lido, embora facilite extraordinariamente o estudo de sua filosofia); em terceiro lugar, uma relação de decidida polêmica e de destruição com a filosofia leibniz-wolffiana. Deve-se conhecer todas essas teorias, antes de se passar ao estudo da filosofia kantiana”.

¹¹¹ Cf. Carmo (2013, p. 44): “A pergunta que Hume vai tratar de responder diz respeito ao fundamento do raciocínio de causa e efeito. Na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, a resposta é de que o fundamento da noção de causa e efeito não é a razão, mas a experiência”.

experiência é que a razão pode aludir inferência sobre a existência real de um fato. Numa palavra, só podemos conhecer a relação de causa e efeito por meio da observação passada de determinada experiência. Segundo Hume, acerca do conhecimento da relação de causa e efeito:

Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjugados entre si. (HUME, 1992, p.83)

Deste modo, Hume crítica o pensamento metafísico da tradição, por conceber que, somente a partir da razão, de forma *a priori*, era possível conhecermos a relação de causa e efeito. Ele estabelece a experiência como *conditio sine qua non* para a construção do conhecimento e como pressuposto fundamental do conhecimento da relação de causa e efeito. Este será o posicionamento de Hume que irá despertar Kant do sono dogmático.

Kant, acerca do posicionamento de Hume sobre a metafísica, afirma que:

Daí concluíra ele que a razão se iludia inteiramente com este conceito, considerando-o falsamente como seu próprio filho, quando nada mais é do que um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar uma necessidade subjectiva daí derivada, isto é, um hábito, por uma necessidade objectiva fundada no conhecimento. Daí tirava a conclusão: a razão não tinha a capacidade de pensar tais conexões, mesmo só em geral, porque então os seus conceitos seriam simples ficções e todos os seus conhecimentos pretensamente *a priori* não eram senão experiências comuns falsamente estampilhadas, o que equivale a dizer que não há, nem pode haver metafísica (KANT, 1987, p. 25-26).

A partir das críticas desenvolvidas por Hume sobre a metafísica clássica, e perante a estagnação da metafísica frente ao progresso da ciência moderna, Kant desenvolve seu quadro teórico, cuja questão central não será mais a pergunta aristotélica pelo ente enquanto ente. A filosofia transcendental¹¹² terá como questão fundamental a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento humano a partir da análise do aparato cognitivo do sujeito cognoscente, ao buscar compreender e avaliar a dimensão do entendimento humano. Kant passa de uma ontologia, que

¹¹² Cf. De Oliveira (1995, p. 21-22): "O objeto de uma reflexão transcendental são justamente a relação e o condicionamento recíprocos entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido, portanto a relação e o condicionamento recíprocos entre a subjetividade transcendental apriorística e o objeto aposteriórico".

buscava investigar “o ser como ser e as propriedades que lhe são inerentes devido à sua própria natureza” (ARISTÓTELES, 2012, p. 105)¹¹³, para uma epistemologia que investigará os limites do conhecimento humano e a estrutura transcendental do sujeito cognitivo. A questão fundamental não será mais a busca pelo entendimento da essência do ente, e sim a compreensão da estrutura apriorística que possibilita a formação do conhecimento realizada pelo sujeito. O sujeito torna-se ser ativo no mundo, fonte central do conhecimento humano.¹¹⁴

Para Kant, o conhecimento é formado a partir da estrutura transcendental do sujeito, as formas puras da intuição sensível – espaço e tempo¹¹⁵ – somadas com o entendimento. Ele constitui o aparato cognitivo do sujeito e possibilita, deste modo, a formulação de conceitos de “representações universais”. Se a sensibilidade é formada pelas formas puras da intuição sensível – espaço e tempo –, o entendimento, por sua vez, é constituído pela tabua das 12 categorias, o que possibilita a ordenação e organização do material sensível recebido através da experiência. Segundo Kant, o nosso entendimento é formado pelas seguintes categorias:

“TÁBUA DAS CATEGORIAS

1) Da *quantidade*:

Unidade
Pluralidade
Totalidade

2) Da *Qualidade*:

Realidade
Negação
Limitação

3) Da *Relação*:

Inerência e subsistência
(*substantia et accidens*)
Causalidade e dependência

¹¹³ Destacamos que a tradução da palavra *on* em grego por *ser* e não por *ente* confirma a tese defendida por Heidegger de que a metafísica da tradição não conheceu a diferença ontológica, ou seja, a diferença entre ente *on* e ser *einai*.

¹¹⁴ Cf. de Oliveira (2010, p. 353): “Esta proposta teórica vai produzir uma reviravolta na tradição metafísica: aquilo que constitui o objeto central de sua investigação, ou seja, a questão do fundamento, dos princípios e das categorias, vai retornar aqui sob uma ótica epistemológica. Essas entidades passam a ser agora conceituadas não como dimensões do ser, mas como estruturas do aparato cognitivo humano que possibilitam a cognoscibilidade dos dados empíricos”.

¹¹⁵ Cf. Loparic (2000, p. 95, 96): “Espaço e tempo são, portanto, estruturas relacionais impostas *a priori* aos dados sensíveis pela nossa receptividade. Já visto que essas estruturas não são inatas, mas adquiridas e que é preciso distinguir entre espaço e tempo como “formas puras da intuição”, aplicadas aos dados sensíveis, e espaço e tempo como “intuições formais”. Antes de gerar uma intuição empírica, ou mesmo uma forma pura da intuição empírica, a nossa atividade mental produz “intuições” que nos “dão” os modos de unidade dos dados intuitivos em geral. No decorrer do processo de constituição do conhecimento objetivo, as duas “intuições formais” originárias se fazem presentes fornecendo condições formais intuitivas – as “formas puras” espaço – temporais –, que as operações de intuição empíricas particulares impõem aos dados adquiridos *a posteriori*.”

(causa e efeito)
Comunidade
(ação recíproca entre
o agente e o paciente)

4) Da Modalidade:
Possibilidade — Impossibilidade
Existência — Não-existência
Necessidade — Contingência

Esta é, pois, a lista de todos os conceitos, originariamente puros, da síntese que o entendimento *a priori* contém em si, e apenas graças aos quais é um entendimento puro; só mediante eles pode compreender algo no diverso da intuição, isto é, pode pensar um objeto dela” (KANT, 2012, p. 114).

O conhecimento humano é fruto da atividade cognitiva do sujeito. A subjetividade se estabelece como mediadora no processo de elaboração do saber por meio dos dados recebidos, de forma caótica, através da sensibilidade, e por meio da organização de tais dados que se constituem como objeto do conhecimento. Segundo Kant, não existe conhecimento sem a mediação da subjetividade e sem o material recebido pela intuição sensível. Para Kant, nunca conhecemos a realidade em si, somente os fenômenos¹¹⁶, que são produções intelectuais do nosso aparato cognitivo “sensibilidade e entendimento”¹¹⁷.

A capacidade (receptividade) de receber representações através do modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Os objetos nos são dados, assim, por meio da sensibilidade, e apenas ela nos fornece intuições; eles são pensados, porém, por meio do entendimento, e deste surgem os conceitos. Todo pensamento, contudo, seja diretamente (*directe*) seja por rodeios (*indirecte*), precisa afinal, por meio de certas características, referir-se à intuição – em nós, portanto, à sensibilidade –, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dado. O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos por ele afetados, é a sensação. A intuição que se relaciona ao objeto por meio da sensação é denominada empírica. O objeto

¹¹⁶ Segundo Kant, o conceito Fenômeno (*Phänomen, Erscheinung*) pode ser compreendido como “tudo aquilo que se mostra (aparece) no tempo e no espaço, ou seja, tudo aquilo que é ‘objeto de experiência possível’, manifestando as relações que as categorias determinam. Opõe-se a Nômeno ou Coisa em si” (KANT, 2008, p. 31).

¹¹⁷ Cf. Schopenhauer (1999, p.122-123): “Essa mesma verdade, reapresentada de modo totalmente outro, é também um dos ensinamentos principais dos Vedas e dos Puranas, a doutrina de Maya, pela a qual não se entende outra coisa senão justamente o que Kant chama de fenômeno, em contraposição à coisa-em-si: pois a obra de Maya é apresentada como este mundo visível no qual estamos, uma magia suscitada, uma aparência inessencial e inconsistente, comparável à ilusão de ótica e aos sonhos, um véu que envolve a consciência, um Algo do qual é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que ele é, ou que ele não é. Kant, porém, não apenas expressou essa mesma doutrina de um modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a mais calma e mais sóbria exposição, uma verdade demonstrada e incontestável, enquanto tanto Platão quanto os hindus tinham fundamentado suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, tinham-na alegado como um *dictamen* imediato de sua consciência e tinham-na exposto mais mítica e poética do que filosófica e claramente”.

indeterminado de uma intuição empírica se denomina fenômeno. (KANT, 2012, p. 71).

O quadro teórico apresentado por Kant se estrutura como um dos mais importantes quadros teóricos desenvolvidos na história do pensamento ocidental. Kant funda uma proposta filosófica que terá o sujeito como referência de todo o saber, seja ele teórico ou prático. Sua filosofia transcendental representa uma revolução reflexiva sobre a construção do conhecimento. Essa revolução não se limitou ao campo da filosofia teórica, pois ela se estendeu até a filosofia prática, na qual será levantada a questão sobre a fundamentação das normas morais, a partir do conceito de autonomia e do critério de universalidade da lei moral expresso na fórmula do imperativo categórico “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em *lei universal da natureza*” (KANT, 2009, p. 62). O sujeito não só se apresenta na filosofia kantiana como fonte central do processo de construção do conhecimento, como também, no campo da filosofia prática, se constitui como o fundamento das normas morais a partir de sua autonomia.¹¹⁸ Em outros termos, a filosofia prática em Kant é transcendentalmente articulada e estruturada.

Vejamos, no próximo tópico, como se estrutura a arquitetura da filosofia prática em Kant, partindo da compreensão de seus pressupostos centrais, a saber, os conceitos de liberdade, vontade, autonomia e imperativo categórico.

4.3 A Estrutura da filosofia prática kantiana, moral, ética e direito.

A filosofia prática kantiana representa uma revolução na estrutura da moral ocidental, já que sua proposta filosófica se estruturou a partir da ideia de liberdade e autonomia. Kant rompe radicalmente com a concepção ética da tradição, do homem determinado por normas morais vindas de fora, seja no sentido naturalista ou religioso. Sua filosofia prática foi desenvolvida opondo-se sistematicamente a qualquer forma

¹¹⁸ Cf. de Oliveira (2015, p. 146): “Essa compreensão significa um avanço enorme na descoberta da fundamentação do discurso ético: ele é o processo de esclarecimento da razão prática sobre si mesma, à medida que se explicita sua diferença em relação ao uso teórico da razão. A tarefa da ética é embasar a norma fundamental, a partir da qual se pode medir a normatividade de todas as obrigações morais”.

de heteronomia¹¹⁹, proveniente de uma lei divina, de costumes ou de alguma autoridade. Na compreensão de Kant, o homem¹²⁰ é entendido como um fim em si mesmo, que age livremente e se autodetermina na elaboração das normas morais. De acordo com de Oliveira, acerca do caráter revolucionário da filosofia prática em Kant:

O pensamento de Kant significa também no nível da ética, uma revolução copernicana: com ele introduz-se, em primeiro lugar, um “novo conceito de ética” e de sua tarefa fundamental. De agora em diante, não é tarefa da ética o estabelecimento de normas para a ação humana: não é o filósofo que estabelece normas: ele as encontra. Sua tarefa específica vai consistir no estabelecimento do princípio de validade das normas de ação. Enquanto as normas são fatos históricos contingentes, a reflexão ética dirige-se à “normatividade das normas”: a questão de fundo é, agora, como justificar sentenças normativas. Qual é o princípio de justificação das normas da ação humana? Em torno dessa questão se movimenta toda a reflexão kantiana (DE OLIVEIRA, 2015, p. 141).

Kant resiste aos modelos éticos tradicionais,¹²¹ pelo motivo de sua fundamentação não vir do sujeito autodeterminante, e sim de pressupostos que não possuem o sujeito como centralidade da moral. Quando falamos de modelos éticos tradicionais, referimo-nos às propostas morais/éticas anteriores a Kant, em particular à ética desenvolvida por Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco* – que se baseia na “ideia de um bem que se apresenta como um fim visado em todos os atos humanos” (FARIA, 2007, p. 125) – e ao modelo ético cristão, cujo fundamento da moralidade seria o bem supremo interpretado como Deus. Para Kant, as fundamentações expostas pelos filósofos que o precederam, base para a formulação de suas normas morais, seguiam um caminho no qual (1) a fundamentação da moral

¹¹⁹ Segundo Tavares e Ferro, o conceito de heteronomia opõe-se ao de autonomia, “na medida em que significa condicionamento, determinismo. O sujeito recebe do exterior a lei a que se submete. Kant identifica heteronomia com ‘liberdade em sentido negativo’, considerando que autonomia é ‘liberdade em sentido positivo’.” (TAVARES, 1995, p. 147).

¹²⁰ Faria ressalta que o homem kantiano “obedece apenas a si mesmo; é conduzido apenas por sua própria razão e pela consciência do dever, apesar do desejo que ameaça subordiná-lo indignamente à heteronomia, mantendo-o em situação de “menoridade”, e do qual, portanto, deve manter-se afastado (FARIA, 2007, p. 130).

¹²¹ Cf. de Oliveira (2015, p. 139): “Essa tradição causa problema a Kant, porque lhe parece impossível estabelecer, a partir dela, o grande princípio donde se deve pensar a moralidade humana: a liberdade. Na perspectiva do pensamento grego, o mundo, a realidade em sua totalidade, foi pensado como ‘ordem’, como um todo organizado. O homem é, através de sua ação, o guardião dessa ordem, já que o grande horizonte orientador da ação humana era que cada um agisse de tal modo que essa ordem fosse respeitada, posto que cada um ocupava seu devido lugar nela. Nessa perspectiva, conforme Kant, a ação humana é fundamentalmente determinada, num duplo sentido: em primeiro lugar, pela ordem do todo, que deve ser conservada; em segundo lugar, pelo conjunto de suas potencialidades, ou seja, por sua natureza. Ora, isso significa que a fundamentação da norma ética é a própria ordem essencial do mundo, que, em última análise, na Idade Média, é reflexo de Deus”.

girava em torno de uma heteronomia, (2) a fonte central dos pressupostos morais não era o sujeito, mas o outro, e (3) a moral era determinada de fora e (4) servia de guia para orientar as ações humanas.¹²²

A proposta moral kantiana se configura na autonomia absoluta da razão que se constitui como fonte da ação moral, pois “a razão pura prática é a razão determinando-se unicamente a partir de si mesma, independentemente dos impulsos da sensibilidade” (DE OLIVEIRA, 2015, p. 141). Em Kant, a fonte da moral não deveria ser algo externo ao próprio homem, como sugerem os modelos éticos tradicionais, mas algo interno, vindo da autonomia do sujeito. A razão é apresentada, na proposta moral de Kant, como fundamento responsável por estabelecer os padrões morais que devem guiar a ação humana.¹²³ A razão serve como guia de determinação das normas morais.

Ao invalidar a metafísica como ciência, Kant derruba o fundamento tradicional da ética. A queda da metafísica ameaçava arrastar consigo a ética, anulando os fundamentos e critérios invocados por ela até então. A ética tradicional, desde Aristóteles, se estrutura em torno da ideia de um bem que se apresenta como um fim visado em todos os atos humanos. Ora, a divergência quanto aos fins efetivamente visados pelo homem em todos os seus atos (felicidade, prazer, salvação da alma, autopreservação) impediu que os diversos filósofos chegassem a um acordo no campo da ética. Acabam por enredar-se em dificuldades insuperáveis e são incapazes de responder à questão “o que devo fazer?”, de forma universal e necessária. Kant tem uma concepção subjetivista de felicidade, diferente da visão aristotélica. O que rejeita como possível fundamento da moral não é o conceito clássico de *eudaimonia*, que coincide com a autorrealização e a autossuficiência, mas o sentimento de “bem-estar” ou “satisfação”. Kant quer “evitar as leis morais indulgentes que fazem concessões às fraquezas humanas”. Por estar marcado pela subjetividade, o conceito de felicidade é incompatível com uma ética que se pretende objetiva e universal. Sua ética dirige-se a seres racionais enquanto tais e deve manter-se alheia a todo tipo de barganha com o vício e com as inclinações naturais. Inclinações e paixões não podem ser tomadas como critérios para determinar o comportamento de seres racionais. Tais critérios seriam indignos do homem, rebarbativos (FARIA, 2007, p. 125-126).

Ao contrário de Aristóteles, Kant não estrutura sua filosofia prática na ideia de um bem, interpretado como finalidade de todas as ações humanas. Sua filosofia moral

¹²² Cf. Travessoni (2015, p.138): “Kant rejeita expressamente, na *Fundamentação*, as éticas que ele denomina heterônomas, ou seja, cujo o fundamento do dever é exterior à razão. (KANT, 1995^a, p. 75). Somente uma ética que enxergue no sujeito e, mais especificamente na razão, as condições de possibilidade do agir mediante leis pode ser considerada autônoma”.

¹²³ Cf. de Oliveira (2015, p. 167): “A razão prática nada mais é que essa realidade objetiva da liberdade. Portanto, a liberdade é a propriedade possuída por seres racionais de poder agir independentemente de toda causa determinante, que seja estranha a si mesma. Liberdade, para Kant, é a faculdade de dar-se a si mesma a lei”.

é fundamentada no conceito de liberdade, em relação ao qual não encontramos, na história da filosofia, nenhuma semelhança com os conceitos de liberdade que o antecederam. No entanto, o primeiro momento da liberdade kantiana, que é interpretado como espontaneidade, “aparenta-se à ideia de Platão do libertar-se da prisão dos sentidos para contemplar, fora da caverna, o sol do bem” (SALGADO, 1995, p. 226). O conceito de liberdade em Kant contrasta com as concepções de liberdade desenvolvida pelos filósofos que o antecederam, ficando resguardada a influência de Rousseau na elaboração da ideia kantiana de liberdade como autonomia. Salgado cita, em seu livro *A ideia de justiça em Kant*, alguns conceitos de liberdade anteriores a Kant:

A definição de Aristóteles contida na *Metafísica* – “livre é o homem que tem a si mesmo como fim e não o outro” desenvolvida com maior clareza, na *Ética a Nicômaco*, como um ato de escolha consciente do homem livre, já que “o que não é senhor de si mesmo é capaz de desejar, mas não de agir por livre escolha” (*proairesis*)– não é o que se entende como autonomia no sentido kantiano, nem coincide com seu conceito de pessoa (fim em si mesmo), porque em Kant se trata de uma ideia, um dever ser com que pensamos todo ser humano, ao passo que em Aristóteles encontramos apenas a descrição do homem livre empiricamente, existente na Grécia: O que age em função de si mesmo e não do outro é o oposto do escravo. (SALGADO, 1995, p. 226)

A filosofia prática kantiana se estrutura a partir do conceito de liberdade e se fundamenta na ideia de autonomia. Kant retrata a liberdade de dois modos: a primeira é compreendida como a espontaneidade da ação, uma “causalidade pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por outra causa anterior segundo leis necessárias, i. e., uma espontaneidade absoluta das causas” (KANT, 2012, p. 378); a segunda concepção de liberdade é entendida como autonomia moral, em que a vontade se apresenta como legisladora das normas morais, pois “a vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e a liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem” (KANT, 2009, p. 99). Deste modo, os dois conceitos de liberdade, interpretados por Kant, podem ser compreendidos como liberdade prática e liberdade transcendental¹²⁴.

¹²⁴ Cf. De Oliveira (2010, p. 358): “É neste contexto que Kant vai distinguir a liberdade transcendental da liberdade propriamente prática, que é a liberdade moral, mas encontra na liberdade transcendental seu fundamento. Kant define a liberdade transcendental como ‘a capacidade de começar, por si mesma, um estado cuja causalidade não é subordinada, segundo a lei natural, a uma outra causa que a determinasse de acordo com o tempo’ (KrV B 560,561/ A 532, /533). A liberdade prática, por sua vez,

A ideia de liberdade não é tratada somente na filosofia prática kantiana. Kant, em sua filosofia teórica, trata sobre a possibilidade da liberdade. Na *Crítica da Razão Pura*, ele desenvolve o conceito de liberdade como espontaneidade de uma causa peculiar. O problema apresentado por Kant, que envolve a temática da liberdade, gira em torno do conceito de liberdade, entendido como independência¹²⁵ da razão em relação às leis da natureza e do conceito de natureza, que opera a partir do determinismo mecanicista.

Na história da filosofia, Kant desenvolveu um novo conceito de liberdade, que está em desacordo com o determinismo mecanicista que age na natureza. Allison afirma que:

A concepção cosmológica de liberdade que Kant trata inicialmente na “Terceira antinomia” é caracterizada como “liberdade transcendental” e é definida como a capacidade [Vermögen] de começar um estado espontaneamente [von selbst] (A 533 / B 561). Isto se contrasta com a “causalidade segundo as leis da natureza” ou simplesmente com a causalidade mecanicista que governa a conexão dos acontecimentos no tempo. De acordo com essa concepção, muito conhecida a partir da “Segunda analogia”, todo acontecimento tem uma causa antecedente. Mas esta causa, como Kant muitas vezes a chama, “causalidade da causa”, é, em si mesma, um acontecimento no tempo. Portanto, também deve ser determinado por uma causa antecedente, e assim até o infinito. Uma vez que ambos os lados da disputa antinômica assumem o regime exclusivo de causalidade mecanicista do mundo, e o assunto em discussão é saber se também é necessário, ou pelo menos possível, apelar a outro tipo de causalidade (liberdade transcendental) a fim de conceber um primeiro começo do mundo (ALLISON, 1992, p. 470, 471).

Na filosofia teórica kantiana, esse problema é exposto a partir da tese e antítese que são levantadas na *Crítica da Razão Pura*, em especial, na parte que trata do *Terceiro conflito das ideias transcendentais da antinomia da razão pura*. Kant apresenta a seguinte tese e antítese:

é a independência da vontade em relação à coação dos impulsos da sensibilidade, ou seja, às circunstâncias particulares internas ou externas a que está submetido o ser humano enquanto ser de natureza. A liberdade transcendental é, assim, condição de possibilidade da liberdade prática”.

¹²⁵ Cf. de Oliveira (2010, p. 358): “Essa independência completa da razão em relação à sensibilidade é o que Kant chama propriamente de liberdade (MS AB 6,7), a qual, embora não possa ser conhecida teoricamente, pode, contudo, pelo menos ser pensada”.

Tese:

A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser deduzidos em seu conjunto. Para explicá-los, é também necessário assumir uma causalidade por meio da liberdade.

Antítese:

Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza (KANT, 2012, p. 377).

A tese sustenta a hipótese de uma causalidade, através da qual algo acontece, sem que sua causa primaria tenha sido gerada por outra causa – “um tipo particular de causalidade pela qual os acontecimentos do mundo poderiam ocorrer, qual seja, uma faculdade de começar absolutamente um estado” (KANT, 2012, p. 378). A antítese, por sua vez, sustenta a impossibilidade de a liberdade existir como um tipo de causalidade, pois ela romperia com a ordem sistemática dos acontecimentos no mundo.

A liberdade transcendental se contrapõe à lei causal, portanto, a essa ligação dos estados sucessivos de causas atuantes, pela qual não é possível uma unidade da experiência – que, pois, também não poderia ser encontrada na experiência –, é, portanto, um mero produto do pensamento. Só temos a natureza, portanto, onde procurar a concatenação e a ordem dos acontecimentos do mundo. A liberdade (independência) das leis da natureza é, de fato, uma libertação da coerção, mas também o é em relação ao fio condutor de todas as regras (KANT, 2012, p. 378-379).

O conceito de liberdade transcendental opõe-se à causalidade segundo as leis da natureza e, simplesmente, à causalidade mecanicista que rege a sequência dos acontecimentos no tempo. A dificuldade de admitir a existência da liberdade transcendental, aliada à causalidade mecanicista da natureza, constitui a questão central do problema apresentado sobre a possibilidade da liberdade, a saber: se a liberdade é possível como um tipo de causalidade, que aparentemente rompe com a causalidade mecanicista, a qual, por sua vez, age segundo as leis da natureza. Então, aceitar a liberdade como causalidade, levaria à supressão do “único fio condutor das regras em que uma experiência completamente concatenada seria possível” (KANT, 2012, p. 378).

Mesmo que a existência da liberdade transcendental se constitua como um problema¹²⁶, a partir do que expomos acima, todavia, a liberdade prática que possui como pressuposto a liberdade transcendental é demonstrada pela experiência.

A liberdade prática pode ser provada pela experiência. Pois nem só o que estimula, i. e., que afeta imediatamente os sentidos, determina o arbítrio humano; nós temos também uma faculdade de, por meio de representações daquilo que, mesmo da maneira mais remota, é útil ou prejudicial, superar as impressões causadas em nossa faculdade sensível de desejar; estas considerações, porém, sobre o que seria desejável, i. e., bom e útil, em vista de nosso estado como um todo, baseiam-se na razão. Por isso esta promulga leis que são imperativos, i. e., *leis objetivas da liberdade*, e que dizem *o que deve acontecer* (mesmo que nunca talvez aconteça), distinguindo-se assim das *leis da natureza*, que só tratam *do que acontece*; razão pela qual também são denominadas leis práticas (KANT, 2012, p.583).

Ainda que a liberdade prática seja provada por meio da experiência, o problema da realidade da liberdade transcendental continua a ser uma questão. Se a capacidade autônoma da vontade está ligada e depende de certo modo de uma causalidade livre, “pela qual algo acontece sem que a sua causa também seja determinada por outra causa anterior segundo leis necessárias...” (KANT, 2012, p. 378), e sendo essa causalidade livre interpretada como contradição perante a causalidade segundo as leis da natureza, onde “tudo o que acontece, pressupõe um estado anterior ao qual ele se segue inexoravelmente segundo uma regra” (KANT, 2012, p.377), permanece, deste modo, o problema acerca da possibilidade da liberdade transcendental. Numa palavra, seria possível a coexistência da liberdade e da natureza como causalidades no curso do mundo?

Kant apresenta a resolução deste problema, a partir da possibilidade da coexistência da causalidade por liberdade existir em união com a lei universal da necessidade natural. A solução dessa questão constitui a chave de explicação da autonomia da vontade. Os argumentos sustentados pela tese e pela antítese mostram que a liberdade como causalidade é incompatível com a causalidade da natureza, que opera de forma mecanicista. Porém, para Kant, esse problema repousa sobre uma ilusão. De acordo com Kant:

¹²⁶ Cf. De Oliveira (2010, p. 358): “A ideia mesma de liberdade é por princípio inexplicável uma vez que onde não há experiência cessa a possibilidade de explicação. Mas ela se mostra na práxis através da ‘experiência’ da lei moral, pois não se pode tomar consciência da autonomia da vontade sem atinar para uma causalidade que se eleva acima de toda conexão causal da natureza”.

Deve-se observar que nós não quisemos estabelecer aqui a *realidade* da liberdade como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos de nosso mundo sensível. Pois, além de não ser uma consideração transcendental que somente tivesse a ver com conceitos, isso não daria certo, já que nunca podemos inferir da experiência algo que absolutamente não pode ser pensado segundo leis da experiência. Além disso, não quisemos jamais provar a *possibilidade* da liberdade; pois isso também não teria dado certo, uma vez que não podemos, em geral, conhecer a partir de meros conceitos *a priori* a possibilidade de um fundamento real ou de uma causalidade. A liberdade só é tratada aqui como uma ideia transcendental, pela qual a razão pensa começar absolutamente, através do sensível condicionado, a série das condições no fenômeno, mas pela qual também se enreda em uma antinomia com suas próprias leis, que ela prescreve ao uso empírico do entendimento. Que essa antinomia, contudo, esteja baseada em uma mera ilusão, e que a natureza pelo menos não *contradiga* a causalidade por liberdade, isto era a única coisa que podíamos estabelecer e, de resto, também a única coisa que pretendíamos (KANT, 2012, p. 443).

Em Kant, poderemos encontrar a possível solução para o problema da liberdade transcendental, ao admitir que o mundo seja formado por duas esferas, uma inteligível e outra sensível¹²⁷. Estes dois modos de compreender o mundo constituem o conceito de Nômeno¹²⁸ e Fenômeno¹²⁹. Por Nômeno, compreendemos o objeto do conhecimento intelectual puro, uma coisa em si que não se encontra na experiência, não sendo possível sua apreensão intelectual por meio da sensibilidade e, deste modo, não se enquadrando na categoria de Fenômeno, sendo por isso incognoscível. Por outro lado, o conceito de Fenômeno é entendido como aquilo que surge no mundo, como aparência, o objeto da sensibilidade.

A dificuldade de pressupormos a realidade da liberdade transcendental encontra-se no fato de que – sendo a liberdade algo inteligível e não fazendo parte do mundo dos fenômenos, somente seus efeitos, e partindo do pressuposto de que só conhecemos aquilo que passa por nossa sensibilidade – é, então, impossível conhecer e provar a realidade da liberdade transcendental. Porém, destacamos que, apesar de não podermos conhecer a realidade objetiva da liberdade, seus efeitos, como resultado de sua causalidade por liberdade, podem ser conhecidos por meio da

¹²⁷ Cf. Salgado (1995, p. 236): “A idéia de mundo inteligível ao lado do mundo sensível a que pertence o homem é a chave da explicação do conflito entre liberdade e necessidade e, por isso, da possibilidade da liberdade, embora essa possibilidade não possa ser provada (*beweisen*) concretamente. Com isso, abre Kant a possibilidade da moral”.

¹²⁸ Cf. Kant (2008, p. 35): “realidade inteligível imanifesta em oposição à realidade sensível manifesta (a realidade que é desvelada aos sentidos, isto é, o Fenômeno) e, por conseguinte, a Coisa em si”.

¹²⁹ Cf. Kant (2008, p. 31): “Fenômeno (*Phänomen, Erscheinung*) – tudo aquilo que se mostra (aparece) no tempo e no espaço, ou seja, tudo aquilo que é “objeto de experiência possível”, manifestando as relações que as categorias determinam. Opõe-se a Nômeno ou Coisa em si”.

experiência. A liberdade compreendida como uma causa inteligível não é determinada pelo mundo fenomênico; em relação à sua causalidade, sua causalidade está fora de qualquer determinismo, além de não possuir causa anterior, enquanto que seus efeitos fazem parte e são encontrados na cadeia das condições empíricas, sendo eles fenômenos. De acordo com De Oliveira (2010, p. 357), “O desfecho destas reflexões é a distinção entre dois tipos de causalidade em nosso agir: a causalidade empírica (do mundo dos fenômenos) e a causalidade inteligível (do mundo numenal, própria à liberdade)”.

Perante o que foi apresentado até aqui, compreendemos a causalidade de um ser em dois aspectos:

Como inteligível no que diz respeito à sua ação como uma coisa em si mesma, e como sensível no que diz respeito a seus efeitos como um fenômeno no mundo sensível. Da faculdade de tal sujeito, portanto, nós formaríamos um conceito empírico e, ao mesmo tempo, um conceito intelectual de sua causalidade, os quais teriam lugar, conjuntamente, em um único e mesmo efeito (KANT, 2012, p. 432).

Kant pretende resolver o problema da possibilidade da liberdade transcendental, através de uma síntese entre natureza e liberdade. A liberdade, como causa inteligível, seria a causalidade de uma série de fenômenos no mundo, e seus efeitos estariam em sequência contínua com outros fenômenos, regidos pelas leis da natureza (lei da causalidade). Desta forma, seria possível encontrar a liberdade e a natureza na mesma ação, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito. Através da síntese apresentada por Kant, o problema da liberdade transcendental é aparentemente solucionado no quadro teórico kantiano.

O homem como sujeito do mundo sensível não escapa dessa realidade, pois ele é considerado sob duas perspectivas diferentes: como ser racional, pelo que se considera livre do mecanismo da natureza; e como ser sensível, pelo que está sujeito às leis da natureza:

E assim nós teríamos, em um sujeito do mundo sensível, primeiramente um caráter empírico, pelo qual suas ações, como fenômenos, estariam em contínua concatenação com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza, e poderiam ser deduzidas deste, enquanto condições delas, e assim constituir, em ligação com elas, membros de uma única série da ordem da natureza. Em segundo lugar, também teria de ser concebido a ele um caráter inteligível, que lhe permitiria ser causa daquelas ações como

fenômenos, mas que não estaria ele próprio sob condições da sensibilidade, nem seria ele próprio um fenômeno (KANT, 2012, p. 433).

Portanto, podemos imputar ao homem duas realidades, uma inteligível (noumênica) e outra sensível (fenomênica). Deste modo, fica claro que o homem é o único ser que se pode libertar do determinismo da natureza. O que torna possível essa liberação é justamente a propriedade da liberdade, enquanto espontaneidade, que ele possui.¹³⁰ Sua vontade não está sujeita às leis da causalidade, é uma vontade livre de qualquer determinismo, que pode iniciar uma série de causalidades a qualquer momento no curso do mundo. A vontade não está sujeita a nada, apenas a si mesma (KANT, 2009, p. 99 - 100).

Deste modo, a série de causalidades que podemos encontrar no mundo podem ter duas origens, a liberdade transcendental (espontaneidade) ou a natureza. Chamamos de leis da natureza a série de causalidades que tem seu fundamento na natureza, e à série de causalidades derivadas da liberdade transcendental intitulamos de leis da liberdade, que, por sua vez, representam a lei moral.

Toda causalidade implica uma lei, em virtude da qual seu efeito deve ser posto. Se há uma causalidade da liberdade, então, uma vez que ela é independente de toda lei natural, sua lei só pode ser instaurada por ela mesma. É precisamente isto que Kant denomina vontade: só um ser racional possui a capacidade de ser movido pela razão, ou seja, de agir segundo a representação de leis, portanto, segundo princípios e é nesse sentido que só ele tem vontade. Isto significa que exclusivamente no agir humano a ação é determinável por fins universais o que a distingue do puro arbítrio que põe seus fins singulares acima de tudo. Kant denomina essa causalidade “espontaneidade absoluta” e “incausada” (KrV B 474, A 446), que inicia por si mesma uma série de fenômenos, estes, então, subordinados às leis naturais. (DE OLIVEIRA, 2010, p. 357).

A partir da distinção que Kant realizou entre as leis que possuem como fundamento a causalidade mecanicista (leis da natureza) e leis que têm como pressuposto fundamental a autonomia da vontade (leis da liberdade), a moral adquire um sentido amplo. Uma vez sendo as leis da liberdade interpretadas por Kant como

¹³⁰ Cf. de Oliveira (2015, p. 137): “No mundo dos fenômenos, reina a mais radical determinação, e, enquanto o homem é um ser fenomenal, ele submete-se a essa causalidade. O homem, enquanto ser fenomenal, é determinado em sua ação, mas enquanto ser noumenal, isto é, do mundo inteligível, está para além de qualquer determinação causal-temporal. Então, liberdade, negativamente, é independência do tempo, das determinações da causalidade sensível; positivamente, liberdade é autolegislação, autodeterminação”.

leis morais, por terem seu fundamento na razão e no princípio da liberdade, elas podem atuar em duas esferas distintas. Elas atuam tanto na esfera interna, cuja principal questão gira em torno da intencionalidade da ação, quanto na esfera externa, cuja questão central está focada na conformidade (legalidade) da ação do sujeito com a lei moral jurídica. As leis da liberdade que atuam na esfera interna denominamos de ética e as que atuam na esfera externa denominamos de direito. Vejamos, no próximo tópico, a que corresponde e qual o fundamento de cada uma dessas áreas da cultura, moral, ética e do direito.

4.3.1 Moral e direito

No tópico anterior, apresentamos o conceito de liberdade transcendental como “propriedade da vontade de todos os seres racionais” (KANT, 2009, p. 101). Kant desenvolve o conceito de liberdade, a partir da ideia de espontaneidade, para demonstrar a autonomia da vontade. Ele apresenta a liberdade em seu primeiro momento como base de toda a estrutura de sua filosofia prática.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia de liberdade, pois que a independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é a liberdade. Ora a ideia de liberdade está inseparavelmente ligada ao conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos (KANT, 2009, p. 109).

A filosofia prática kantiana desenvolve-se a partir da ideia de liberdade, seu edifício moral se estrutura na capacidade de o homem autodeterminar-se, e a centralidade da moral está no sujeito. Os conceitos de moral, ética e direito possuem o mesmo fundamento e buscam garantir a efetivação da liberdade enquanto autonomia, em diferentes esferas da existência humana. Assim, a liberdade não é só o fio condutor da moral kantiana, pois que ela se configura também como princípio supremo que funda a proposta política de Kant. A formação do Estado, em Kant, parte do princípio da garantia da liberdade em dois aspectos: (1) a efetivação da liberdade como autonomia privada e (2) a garantia da liberdade como soberania popular por

meio da ideia de vontade geral¹³¹. Kant fundamenta tanto o direito como a política, a partir de uma proposta moral que tem como objetivo garantir a liberdade na esfera privada e pública. Antes de tratarmos sobre o modo como Kant desenvolve o direito e a política em sua filosofia prática, vejamos, a seguir, o que constitui a moral kantiana.

É comum encontrarmos, na maioria dos textos filosóficos, os conceitos de ética e moral sendo tratados do mesmo modo, porém esses dois conceitos são distintos na filosofia kantiana. Kant realiza a distinção entre moral, ética e direito, identificando o que configura cada uma dessas áreas da cultura. Em Kant, a moral significa “uma prática no sentido objetivo, enquanto totalidade de leis que ordenam incondicionalmente, de acordo com as quais devemos agir” (KANT, 2013, p. 79). A moral possui uma compreensão ampla, ao passo que o direito e a ética fazem parte da moral como formas de manifestação e efetivação da liberdade, uma no âmbito externo e a outra no âmbito interno¹³². Beckenkamp, acerca da distinção entre moral, ética e direito, afirma que:

Para a compreensão da especificidade do direito no âmbito da filosofia prática kantiana, é de suma importância partir da especificação das esferas do domínio prático empreendida pela *Metafísica dos Costumes*. Segundo essa divisão, a moral constitui um gênero que se subdivide nas duas espécies do direito e da ética. Maior clareza sobre essa divisão fundamental poderá trazer maior clareza também para a compreensão da doutrina do direito, visto que esta se ocupa de uma daquelas espécies ou subdivisões da filosofia moral (BECKENKAMP, 2014, p. 15).

A moral ganha um amplo sentido a partir da distinção que Kant realiza sobre as leis da liberdade e as leis da natureza. Para Kant, as leis que tem como fundamento a liberdade transcendental são denominadas de leis morais. Ele divide a moral em duas áreas: a moral no âmbito jurídico, que corresponde às leis morais jurídicas, cujo o foco é tratar da liberdade e da ação moral em uma perspectiva externa – a esta esfera da moral chamamos de direito; o outro ramo da moral faz menção a leis morais éticas, que abordam o fundamento subjetivo de determinação da vontade no processo de construção da lei moral. Deste modo, a moral engloba o direito, ao tratar da

¹³¹ Desenvolveremos a filosofia política kantiana, com uma maior clareza, no último tópico de nossa pesquisa, onde será tratado sobre a formação do Estado e os princípios da autonomia privada e soberania popular.

¹³² Cf. Terra (1995, p. 77): “Moral em sentido amplo compreende a doutrina dos costumes englobando tanto o direito quanto a ética. Por isso, não se podem tomar como correlatos os pares moral/direito e moralidade/legalidade. Uma leitura que os identificasse levaria a uma separação entre direito e ética sem apontar para os elementos comuns”.

liberdade no âmbito externo, e a ética, ao ocupar-se da liberdade no âmbito interno. A moral é uma compreensão das leis da liberdade que atuam tanto na esfera do direito (externa) como no campo da ética (interno)¹³³. Segundo Kant:

Essas leis da liberdade chamam-se morais, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, chamam-se jurídicas; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são éticas, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a legalidade, a concordância com as últimas, a moralidade das ações. A liberdade a que se reportam as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo, mas aquela a que se reportam as últimas pode ser a liberdade tanto no uso externo quanto no uso interno do arbítrio, na medida em que ele é determinado por leis da razão. Assim, diz-se na filosofia teórica: no espaço estão apenas os objetos dos sentidos externos, mas no tempo todos, tanto os objetos dos sentidos externos quanto os do sentido interno, porque as representações de ambos são sempre representações e pertencem nesta medida ao sentido interno. Da mesma forma, seja a liberdade considerada no uso externo ou no uso interno do arbítrio, suas leis, como leis práticas da razão pura para o arbítrio livre em geral, têm de ser sempre ao mesmo tempo fundamentos interno de determinação dele, ainda que não devam ser sempre considerados nessa relação (KANT, 2014, p. 20).

A distinção entre os dois ramos da moral, ética e direito, encontra-se na origem da determinação da vontade do arbítrio na execução da ação moral. Na esfera ética, a determinação do agir vem do conceito de dever¹³⁴, em outras palavras, o motivo da ação é o próprio dever¹³⁵, o puro respeito pela lei moral é a mola propulsora da ação

¹³³ “Na história da recepção da doutrina do direito de Kant, formaram-se duas linhas de leitura praticamente opostas no que concerne à relação do direito com a filosofia moral kantiana. Uma delas, marcadamente alemã, entende que a filosofia do direito é, em Kant, uma extensão de sua filosofia moral ou ética, estipulando apenas critérios de aplicação da lei moral ou do imperativo categórico à esfera das ações externas reguladas também por leis jurídicas. Em questão estaria, assim, a exigência de mais ética no direito, na política e na ordem pública. A linha de leitura oposta, representada sobretudo pelos italianos, entende que a doutrina do direito de Kant já não tem a ver com sua filosofia moral, tratando-se de considerações sobre normas técnicas na instauração e manutenção de um Estado como fonte de leis positivas.” (BECKENKAMP, 2014, p. 14). Destacamos que, em nossa pesquisa, seguimos a linha de interpretação alemã, e estamos de acordo com a interpretação brasileira realizada por Ricardo Terra, sobre a relação entre moral, ética e direito, ao defender o direito como um ramo da lei moral aplicada ao âmbito externo. Cf. Terra (2004, p. 13-14): “Ao distinguir as leis da natureza das leis da liberdade, o termo ‘moral’ adquire sentido amplo, já que estas últimas são denominadas leis morais. Kant distingue leis morais jurídicas, que dizem respeito às ações exteriores, e éticas, que exigem que as próprias leis sejam os princípios de determinação das ações. A moral englobaria tanto o direito quanto a ética”.

¹³⁴ Cf. Kant (2009, p. 32): “Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Pelo objecto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade inclinação, mas nunca respeito, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a actividade de uma vontade”.

¹³⁵ Cf. Kant (2009, p. 32-33): “O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava, portanto, para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade — e só nela — se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que // *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode

ética. A ética está focada na intencionalidade do sujeito na efetivação do agir moral. Na ação ética, a vontade tem de ser pura, ela não pode estar contaminada por nenhuma lei externa, nem por inclinações sensíveis ou impulsos egoístas. A intencionalidade da ação deve ter a lei moral como fundamento determinante. Este fundamento se expressa na fórmula do imperativo categórico¹³⁶, a saber: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 2009, p. 62). O imperativo de determinação da ação ética é categórico, que se apresenta na forma de uma lei universal que procede da razão, em que não existem condicionamentos, como ocorre nos imperativos hipotéticos¹³⁷.

Os imperativos hipotéticos exprimem-se do seguinte modo: se queres A, então faça B. O que determina se um imperativo é hipotético ou categórico é o condicionamento atribuído para uma determinada ação. O imperativo hipotético é rejeitado na proposta ética kantiana por aceitar condicionamentos para o agir. Kant elabora o conceito de imperativo categórico como princípio supremo da lei moral, que se expressa na forma de um imperativo a ordenar sem condições, ou seja, é absolutamente um dever ser (tu deves) incontornável e incontestável. Na esfera ética, o imperativo deve ser categórico. Assim, a ação moral ou o reconhecimento da lei moral torna-se um dever a ser seguido sem nenhum condicionamento, pois a legislação que “faz de uma ação um dever e deste dever ao mesmo tempo um móbil é ética. Mas aquela que não inclui o último na lei, admitindo assim também um outro

constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação”.

¹³⁶ Cf. Trivisonno (2015, p. 139): “O imperativo categórico, que para Kant é o imperativo da moralidade, é, portanto, a forma da lei moral para o homem. Kant apresenta três fórmulas para o imperativo categórico, a saber: a fórmula da lei universal, a fórmula da humanidade e a fórmula do reino dos fins. Isso não significa que exista mais que um imperativo categórico: ele pode ter mais que uma formulação, mas, como afirma Kant expressamente, é um só. A fórmula de lei universal reza: ‘Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal’”.

¹³⁷ Cf. Nascimento (2017, p. 78): “Existem dois tipos de imperativos estabelecidos por Kant como comandos emitidos pelo espírito humano que devem determinar as ações de cada indivíduo: os imperativos hipotéticos e os imperativos categóricos. Há, no primeiro imperativo, resíduo de conteúdo subjetivo, que serve como mola propulsora dos atos. Podemos citar novamente dois exemplos clássicos postos por Kant na FMC, acerca de determinadas ações que tiveram como mola propulsora o imperativo hipotético. ‘O primeiro é o do suicídio: por amor a mim mesmo, tomo como máxima encurtar minha vida caso ela, prolongando-se, me ameça mais com desgraças do que com alegria’ (RAUBER, 1999, p. 27). Pode-se observar neste exemplo que o motivo da ação foi um sentimento particular, visando somente o benefício próprio e não o respeito a uma lei universal de preservar a vida em quaisquer circunstâncias. O segundo exemplo, como já exposto acima, trata de um merceiro que agindo também por meio de imperativos que ordenam hipoteticamente, e pode ser formulado da seguinte maneira: se queres A, então deves B, não sobe seus preços ao comprador inexperiente, quando o movimento do negócio é grande, visando a um fim mais proveitoso o qual lhe trará inúmeros benefícios”.

móbil que não a ideia de próprio dever, é jurídica” (KANT, 2014, p. 20). A ética kantiana – justo por possuir, como um dos princípios fundamentais, o reconhecimento da ação moral como um dever a ser seguido incondicionalmente – é denominada de ética deontológica ou ética do dever ser.

A filosofia prática kantiana possui o imperativo categórico, como um dos pressupostos fundamentais para qualquer formulação da lei moral, seja ela na esfera ética, jurídica ou política. Deste modo, a ideia de universalização da lei moral, expressa no imperativo categórico, pode ser formulada de três modos, os quais, por sua vez, ampliam a ideia de universalização da lei moral contida na fórmula do imperativo categórico e apresentam o homem sempre como fim e nunca como meio. Vejamos as duas outras formulações do imperativo categórico.

A segunda fórmula é definida do seguinte modo: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente, como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2009, p.73). Na tradição kantiana, essa fórmula é denominada de fórmula do “fim em si”, pois o homem como um ser racional é o único ser que existe como “fim em si mesmo”. Essa fórmula expressa a valorização da dignidade da pessoa humana, ao apresentar a ideia de que o homem, como fim em si mesmo, não pode ser usado como objeto ou como meio para se chegar em determinado propósito. O homem (humanidade) é fim em si mesmo e finalidade última de todas as ações humanas¹³⁸.

A terceira fórmula se expressa do seguinte modo: “Age de tal maneira que a ideia da vontade de todo ser racional possa ser concebida como vontade legisladora universal” (KANT, 2009, p. 72). Perante todas as fórmulas do imperativo categórico apresentadas até aqui, esta é a que expressa melhor a determinação completa de todas as máximas, pois seu intuito é integrar a ação de todos os seres humanos como legisladores universais. A máxima expressa na fórmula do imperativo categórico conduz a legislação ética a um âmbito universal, evitando, deste modo, o relativismo

¹³⁸ Cf. De Oliveira (2010, p. 362): “Isto significa que o ser racional e livre enquanto tal, isto é, como sujeito de moralidade, nunca deve ser usado só como meio e pode usar todas as coisas como meio. Enquanto fim em si mesmo, o ser racional é o autor da legislação universal. A lei moral é válida para todo ser racional, e para um ser puramente racional não vale o imperativo categórico (GMS BA 111, 112,113). No caso do homem, por se tratar de um ser sensível, ela toma a forma de imperativo, isto é, a lei moral incondicional, à medida que entra em relação com as inclinações do homem, assume a forma de imperativo que prescreve incondicionalmente o que deve ser feito”.

moral. O princípio supremo do imperativo categórico é o critério de universalização da lei moral. Tal lei parte da autonomia da vontade que possui o sujeito/subjetividade como fundamento, porém, em sua formulação, através do imperativo categórico, ela deixa de ser uma lei puramente subjetiva e torna-se uma lei moral universal.

Na esfera jurídica, podemos encontrar também a formulação de uma máxima que representa a lei universal do direito, a saber: “age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal” (KANT, 2008, p.77). A formulação dessa máxima está relacionada ao uso da liberdade no âmbito externo e representa a essência das leis jurídicas no pensamento kantiano. O direito em Kant não está fundamentado na intencionalidade da ação moral, como ocorre na ética, já que o direito não se preocupa em saber qual é a mola propulsora que motiva a ação moral, tendo em vista que seu objetivo é garantir a coexistência dos arbítrios no âmbito externo.¹³⁹ Este é um dos pontos fundamentais de distinção entre ética e direito. Nas ações éticas, temos moralidade e no direito legalidade, pois o direito ocupa-se com a adequação do agir do sujeito com norma jurídica. Esta adequação chamamos de legalidade¹⁴⁰. Deste modo:

Qualquer ação é justa se for capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, ou se na sua máxima a liberdade de escolha de cada um puder coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal. (KANT, 2008, p.77).

O conceito de direito em Kant é compreendido do seguinte modo: “direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal da liberdade” (KANT, 2008, p. 76). A filosofia jurídica kantiana engloba três elementos fundamentais: (1) as ações externas, (2) a escolha de um em relação à escolha do outro e (3) o modo na relação

¹³⁹ Cf. Loparic (2005, p. 281): “[...] o direito trata de princípios fundamentais da legislação externa da razão prática que garantem direitos e deveres no uso externo da liberdade, impondo restrições sobre este uso.”

¹⁴⁰ Cf. De Oliveira (2010, p. 364): “Kant denomina *legalidade* justamente esta realização da liberdade na esfera da exterioridade que é a esfera do direito. Desta forma, o direito em seu cerne consiste na unificação de liberdade e natureza e tem a ver com o mundo externo em que se estabelecem relações recíprocas entre os seres humanos. Por isso, ele é a lei universal ‘pela qual prescrevo a mim os mesmos deveres que imponho a todos os demais’. Trata-se fundamentalmente aqui da liberdade do arbítrio na medida em que ela pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal. (MS I, A34, B 35). Portanto, neste contexto se faz possível compreender o papel fundamental do direito na vida humana: suas leis exigem com coerção por razões morais aquilo que pode ser exigido moralmente de todos, portanto ‘o exigem também daqueles que, embora saibam o que a lei moral exige deles, não querem se conformar a ela, e só o fazem sob a condição de seu interesse privado, ou se forem coagidos a isso (e é nesse sentido que elas constituem uma subclasse das leis morais)’.”

de escolha por parte de ambos. Estes três elementos sintetizam a doutrina do direito em Kant. Pois, segundo Kant, o direito envolve:

1. Em primeiro lugar, somente com a relação externa e, na verdade, prática de uma pessoa com outra, na medida em que suas ações, como fatos, possam ter influência (direta ou indireta) entre si.
2. Em segundo lugar, não significa a relação da escolha de alguém com a mera aspiração (daí, por conseguinte, com a mera necessidade) de outrem, como nas ações de beneficência ou crueldade, mas somente uma relação com a escolha do outro.
3. Em terceiro lugar, nessa relação recíproca de escolha, não se leva de modo algum em conta a matéria da escolha, isto é, o fim que cada um tem em mente como o objeto de seu desejo; não é indagado, por exemplo, se alguém que compra mercadorias de mim para o seu próprio uso comercial ganhará com a transação ou não. Tudo que está em questão é a *forma* na relação de escolha por parte de ambos, porquanto a escolha é considerada meramente como livre e se a ação de alguém pode ser unida com a liberdade de outrem em conformidade com uma lei universal (KANT, 2008, p. 76).

O direito tem como objetivo mediar o uso das liberdades na esfera externa, mas também atua como mediador de conflitos quando possibilita a coexistência dos arbítrios em uma sociedade pluralista. Deste modo, os elementos centrais do direito em Kant giram em torno das ações externas, da relação mútua dos arbítrios e da universalidade da lei. Esses são, portanto, os pilares fundamentais do direito kantiano. O primeiro e segundo elemento destacam a centralidade do direito ao abordar a relação das pessoas no uso da liberdade na esfera externa, além de abordarem a forma que o direito utiliza para garantir a coexistência das liberdades.

O meio utilizado pelo direito, que possibilita a relação mútua dos arbítrios e garante o uso da liberdade de todos em uma sociedade plural, é a limitação da liberdade de cada um como condição de efetivação da liberdade de todos. Na filosofia jurídica kantiana, existe uma limitação da liberdade, não uma perda, como meio de coexistência da liberdade de todos. Pois, segundo Kant, o direito também pode ser entendido como: “a limitação da liberdade de cada um como condição de seu acordo com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal” (KANT, 2015, p.102). Podemos compreender essa limitação da liberdade a partir da ideia de que o direito de cada um vai até onde começa o direito do outro¹⁴¹. Essa concepção

¹⁴¹ Cf. Terra (1985, p. 81) “Essa concepção da liberdade como limitação recíproca é condizente com a defesa da liberdade individual, o direito de cada um indo até onde começa o do outro. Já a universalidade da lei aponta para a razão prática, para o direito como um dos ramos da doutrina dos costumes. As leis sendo dadas *a priori* e fundadas na liberdade entendida como autonomia. A tensão

de limitação da liberdade exposta por Kant faz parte da doutrina do direito e pode ser assimilada como limitação recíproca.

Outro elemento fundamental na filosofia do direito em Kant é o uso da coerção como meio de garantir a eficácia da coexistência dos arbítrios em uma sociedade composta por diferentes visões de mundo. Pois, o direito em Kant também pode ser compreendido como uma coerção geral e recíproca. Assim, direito e faculdade de coagir estão relacionados de forma mútua¹⁴². A habilidade de exercer coerção está atrelada ao direito, visto que tudo que pode ser considerado injusto apresenta-se como obstáculo à liberdade segundo leis universais. Portanto, se o uso da liberdade por parte de um arbítrio se apresenta como obstáculo para a efetivação da liberdade de todos, impossibilitando, deste modo, a coexistência dos arbítrios, essa ação é considerada injusta por prejudicar a garantia da liberdade de todos, estando passível de coerção o sujeito que praticou tal ação injusta. Kant destaca que:

(...) se um certo uso da liberdade é ele próprio um obstáculo à liberdade de acordo com uma lei universal (isto é, é injusto), a coerção que a isso se opõe (como um impedimento de um obstáculo à liberdade) é conforme a liberdade de acordo com leis universais (isto é, é justa). Portanto, ligada ao direito pelo princípio de contradição há uma competência de exercer coerção sobre alguém que o viola. (KANT, 2008, p. 77, 78).

No direito, como já citado anteriormente, a preocupação da norma jurídica está centrada na conformidade da ação com a lei (legalidade), não importando a intencionalidade que motiva o sujeito na hora da ação. Deste modo, a possibilidade da coerção é aceita e não fere o princípio da liberdade contido nas leis morais jurídicas. A repressão/coerção das ações injustas, que são um empecilho para a coexistência das liberdades, não contradiz a lei moral jurídica. Pois, a finalidade da lei jurídica é garantir a liberdade de todos por meio da coexistência dos arbítrios, e a intenção do uso da coerção tem a mesma finalidade da lei jurídica, e a coerção busca garantir que

entre a liberdade entendida como limitação recíproca e a liberdade como autonomia estará presente em várias partes da obra de Kant”.

¹⁴² Cf. Kant (2008, p. 78): “O direito estrito se apoia no princípio de lhe ser possível usar constrangimento externo capaz de coexistir com a liberdade de todos de acordo com leis universais. Assim, quando se diz que um credor dispõe de um direito de exigir de seu devedor que pague sua dívida, isto não significa que ele pode lembrar o devedor que sua razão ela mesma o coloca na obrigação de fazer isso; significa, ao contrário, que a coerção que constrange a todos a pagar suas dívidas pode coexistir com a liberdade de todos, inclusive a dos devedores, de acordo com uma lei externa universal. Direito e competência de empregar coerção, portanto, significam uma e única coisa”.

a lei universal do direito¹⁴³ seja aplicada, de forma prática, na esfera externa¹⁴⁴. Numa palavra, a coação “constitui o instrumento indispensável da realização do direito, que é expressão da razão pura prática em sua aplicação jurídica” (MORI, 2012, p. 90).

Como vimos até aqui, Kant fundamenta o direito a partir do conceito de liberdade compreendido como espontaneidade, a qual se apresenta, por sua vez, como uma propriedade da vontade de todos os seres racionais, sendo ela inata a todo ser humano.¹⁴⁵ Essa propriedade da vontade (liberdade), que possibilita o homem desenvolver sua autonomia, é o fecho de abóboda de toda a arquitetônica da moral kantiana¹⁴⁶. A moral, ética e direito desenvolvem-se a partir da compreensão do homem como possuidor de si mesmo, senhor de si, legislador universal, podendo ele agir livremente tanto na esfera interna como externa. O direito está relacionado com a capacidade de o homem ser posse de si mesmo, sendo ele possuidor de uma liberdade inata, ou direito inato à liberdade, que envolve a esfera da dignidade da pessoa humana. De acordo com de Oliveira, sobre o homem ser possuidor de si mesmo e portador do direito inato a liberdade:

Ora, é precisamente isso que constitui, para Kant, a dignidade da pessoa humana: experimento em minha vida a exigência absoluta da lei absoluta, experimento algo absoluto e, enquanto alguém que tem tal experiência, experimento-me como absoluto, como possuidor de uma dignidade intocável, incondicionada. O sentido da existência humana emerge, a partir daqui, como autofinalidade. “O homem, e enquanto tal todo ser racional, existe como fim em si mesmo, não simplesmente como meio para o uso arbitrário dessa ou daquela vontade. Mas deve sempre, em todas as suas ações, tanto as que se dirigem a si mesmo como as que se dirigem aos outros seres racionais, ser considerado igualmente enquanto fim (DE OLIVEIRA, 2015, p. 154).

Por ser o homem portador do direito inato à liberdade, possuindo ele a liberdade transcendental como estrutura *a priori* de sua razão, e por ser ele senhor de si mesmo,

¹⁴³ Cf. Kant (2008, p. 77): “Age externamente de modo que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal”.

¹⁴⁴ “Por isso Kant afirma claramente que do direito pode-se separar as duas partes: de um lado, a obrigação segundo a lei, de outro lado a autoridade de quem está capacitado a coagir para que se cumpra a obrigação.” (MORI, 2012, p.90). Cf.

¹⁴⁵ Cf. Kant (2014, p. 14): “O arbítrio humano, ao contrário, é um arbítrio tal que é decerto afetado por estímulos, mas não determinado, não sendo, portanto, puro em si mesmo (sem a habilidade adquirida da razão), mas podendo assim mesmo ser determinado a ações por vontade pura. A liberdade do arbítrio é essa independência de sua determinação por estímulos sensíveis, sendo esse seu conceito negativo.”.

¹⁴⁶ Cf. Kant (2011, p.4): “Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóboda de todo o difícil de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral.”.

autor da lei moral, ele jamais deve ser tratado como meio e deve somente ser tratado como fim em si mesmo. Nisto reside a dignidade da pessoa humana ao garantir a integridade do homem como ser autônomo.

Partindo dos pressupostos que foram tratados até este momento, compreendemos o direito à liberdade como um direito universal de todos os seres humanos, não dependendo ele de nenhum aparato estatal para sua existência, somente para sua garantia. E, pelo simples fato de o ser humano ser um ser racional e possuir uma vontade livre, que tem por fundamento a espontaneidade, ele já é considerado como ser portador de direito inato, o direito inato à liberdade. Pois, segundo Kant:

Liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um ou outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade. A igualdade inata, i. é. a independência que consiste em não ser obrigado por outros a mais do que podem também ser obrigados reciprocamente; portanto a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (*sui juris*), assim como a de um homem irrepreensível (*justi*), porque não foi injusto com ninguém antes de qualquer ato jurídico (KANT, 2014, p.44-45).

Expomos em nossa pesquisa o quadro teórico de Kant e a fundamentação de sua filosofia prática, destacando o direito à liberdade como um direito inato pertencente a todo ser racional¹⁴⁷. Sustentamos a tese de que o direito inato à liberdade existe independentemente da existência do Estado ou de qualquer poder político. Essa compreensão da estrutura da filosofia prática em Kant é fundamental para podermos tratar do problema central de nossa pesquisa, a saber, a relação entre a autonomia privada e a soberania popular na filosofia do direito e política de Kant. Nossa questão central é expor o modo como Kant articula, de forma complementar, os conceitos de autonomia privada e soberania popular, a partir de sua filosofia política e dos pressupostos que possibilitam a formação do Estado. Vejamos, na próxima seção, como Kant articula esses dois conceitos em sua filosofia política.

¹⁴⁷ Cf. Tonetto (2010, p.118): “Como já foi salientado, Kant afirma que existe um único direito inato, a saber, o direito à liberdade na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal (Cf. RL, AA 06:237). Esse direito inato pertence a cada ser humano em virtude de sua humanidade (Cf. RL, AA 06:237). Ele é inato porque pertence a todos os indivíduos por natureza, independente de ato jurídico, isto é, qualquer ato intencional (por exemplo, entrar em um contrato ou exigir um direito a sua própria pessoa). Em outras palavras, o direito inato pertence aos indivíduos por natureza e isso independe do consentimento dos outros”.

4.5 Autonomia privada e soberania popular na formação do Estado

A filosofia política kantiana é estruturada a partir da filosofia prática. Kant fundamenta o Estado a partir do pressuposto de um princípio moral, em outros termos, o direito e a política em Kant possuem uma fundamentação moral,¹⁴⁸ pois ambos buscam a garantia da efetivação da liberdade e da dignidade da pessoa humana na esfera externa e pública¹⁴⁹. Kant é fortemente influenciado pelos contratualistas modernos, Hobbes, Locke e Rousseau, sendo possível observar, na obra kantiana, inúmeros elementos desenvolvidos na filosofia política de cada um desses teóricos. Os conceitos de contrato social, jusnaturalismo, republicanismo e vontade geral são alguns dos pressupostos que estão presentes na obra kantiana e tiveram forte influência dos filósofos que citamos acima.

Kant articula uma filosofia política que mescla princípios desenvolvidos na tradição liberal e na tradição republicana. Da tradição liberal, ele compartilha o conceito de direito inato¹⁵⁰ (autonomia privada) e, da tradição republicana, inspira-se

¹⁴⁸ Apesar de destacarmos que, a filosofia do direito e a filosofia política em Kant, possuem uma fundamentação moral, reafirmamos que todo seu quadro teórico se estrutura a partir de sua filosofia transcendental, que possui o sujeito como referência de tudo, pois “a tarefa da filosofia, para ele, consiste no retorno transcendental à subjetividade finita, como fundamento de possibilidade de todo o conhecimento e de todo agir humanos. O homem aparece aqui como a instância doadora de sentido a tudo.” (DE OLIVEIRA, 2015, p.98).

¹⁴⁹ Apesar de a política em Kant ter uma fundamentação moral, “A política, para Kant, não é a moralização da existência humana, e sua tarefa consiste em criar as condições de possibilidade da realização do homem como ser racional e livre. Cabe ao político constituir o meio que tornará possível a efetivação da liberdade do homem. A meta da vida humana é a racionalização, a efetivação da liberdade, que é o fim supremo da natureza.” (DE OLIVEIRA, 2015, p.100).

¹⁵⁰ Habermas crítica fortemente a teoria kantiana do direito natural, atribuindo a Kant a subordinação do direito à moral. Essa postura kantiana, segundo Habermas, conduz Kant a uma série de problemas que são interpretados como empecilhos para a articulação entre autonomia privada e soberania popular. Dutra cita algumas questões levantadas por Habermas acerca da análise crítica do direito em Kant e sua relação com a soberania popular:

1 – “Ora, como pode a coerção ser usada para sustentar a liberdade e, mais importante, como pode o reconhecimento de que a coerção torna possível a liberdade ser uma razão suficiente para que o direito seja cumprido moralmente, ou seja, por dever?” [...] A solução kantiana consistiria, segundo Habermas, em atribuir ao direito uma concepção de liberdade que se constitui em um dispositivo que permite a motivação moral, embora não a abrigue, sem excluir as motivações estratégicas ou outras que se possam conceber.”

2 – “Ele alega que a fundamentação moral dos direitos humanos por ele proposta lhe dá uma prioridade indevida sobre a soberania popular.”

3 – “Habermas defende que Kant não teria concebido uma racionalidade própria para o direito, mas tê-lo-ia tratado como um caso especial da moral, a qual seria, nesse particular, limitada por várias determinações insitas ao direito, mormente aquela da coerção. Ademais, com isso, Kant teria excluído razões importantes do direito, como as pragmáticas e as éticas, estas últimas conexas com questões de felicidade.” (DUTRA, 2012, p. 58 – 59). Destacamos que as críticas levantadas por Habermas, acerca da filosofia do direito em Kant, partem de uma análise crítica que possui como fundamento um quadro teórico distinto do quadro teórico kantiano. Habermas, ao contrário de Kant, sustenta a tese de

na ideia de vontade geral (soberania popular). A filosofia política kantiana, assim, tem como fundamento tanto o princípio da autonomia privada como o princípio da soberania popular – uma proposta política articula esses dois princípios como base constituinte da política e do estado democrático de direito. Na tradição do pensamento político e no desenvolvimento desses dois princípios, existem interpretações que compreendem tais princípios de forma concorrente, em que um busca a primazia da liberdade no âmbito privado (autonomia privada) e outro destacaria a liberdade no âmbito público (soberania popular)¹⁵¹. Na teoria política liberal, teríamos uma primazia da liberdade na esfera privada, ao passo que, na proposta política republicana, teríamos um destaque maior da liberdade como autonomia pública¹⁵².

Cada concepção teórica mencionada acima, liberalismo e republicanismo, teria um destaque maior em uma das esferas da efetivação da liberdade, o que ocasionaria, de certo modo, a limitação da outra parte. Nessa interpretação, o paradigma liberal limitaria o processo de execução da vontade do povo, ao estabelecer limites jurídicos que o Estado deveria respeitar em prol da garantia da autonomia privada. A vontade soberana do povo estaria restrita em muitos aspectos a favor dos direitos humanos. No modelo republicano, teríamos uma limitação da autonomia privada perante o princípio de que nenhuma lei pode limitar a vontade soberana do povo ou restringir seu projeto de autorrealização ético-político. Como mencionado anteriormente, a compreensão dessa interpretação sustenta que esses dois princípios estão em uma relação de concorrência e são opostos entre si. Conforme argumenta Repa:

que o direito deve ser neutro e não submetido à moral, como ocorre em Kant. Porém, mesmo com a distinção entre os quadros teóricos, esse fator não invalida as críticas levantadas por Habermas a Kant. Habermas parte de uma outra perspectiva para fundamentar o direito, em seu quadro teórico, ele articula uma nova vertente da filosofia da subjetividade em que a ação dos sujeitos é referência última para fundamentação do direito.

¹⁵¹ Tratamos sobre esses dois conceitos de liberdade, tanto no Poder e Democracia no primeiro capítulo como no segundo, expondo a esfera de atuação de cada um desses conceitos, a liberdade como autonomia privada e a liberdade como autonomia pública. Esses dois modelos de liberdade foram expostos de forma clara a partir do texto de Benjamin Constant, intitulado de “*A liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*”.

¹⁵² Cf. Repa (2013, p. 103-104): “Esses dois princípios foram e continuam a ser interpretados e postos em concorrência tanto pelo liberalismo como pelo republicanismo. De um ponto de vista liberal, do qual Locke é um caso exemplar, é preciso estabelecer limites jurídicos para o exercício da vontade do povo, os quais são dados pelo primado dos direitos humanos pré-políticos. De um ponto de vista republicano, comum ao humanismo renascentista, nenhuma norma pode restringir a vontade soberana e o projeto de autorrealização ético-política do povo. Na linha liberal impõe-se, portanto, o programa de legitimar o direito positivo com base em normas que não são, na origem, jurídicas, mas dadas como moralmente justificadas. A moral embutida na ideia de direitos naturais determinaria a práxis legislativa de criação de direito, exigindo a positivação desses direitos naturais como normas constitucionais. Na linha republicana, a legitimidade do direito positivo derivaria unicamente das condições soberanas do exercício da vontade do povo, alimentando-se das virtudes cívicas que unem a coletividade política”.

De um lado, a tradição liberal enfatiza a dignidade própria, em última instância moral dos direitos humanos que traduzem a autonomia privada frente ao processo político democrático, delimitando desde o início seu alcance. De outro lado, o republicanismo tende a subordinar os direitos humanos à práxis da autolegislação do povo, na qual se concentra a autonomia pública dos cidadãos (REPA, 2013, p. 10 104).

A filosofia política kantiana parte do pressuposto de que os princípios da autonomia privada e da soberania popular se articulam de forma complementar para formarem o Estado e garantirem a liberdade em ambas as esferas (privada e pública). É por meio da filosofia do direito e da teoria do contrato social que podemos compreender como esses dois princípios se articulam de forma complementar na filosofia política kantiana. Porém, destacamos que não existe uma obra específica de Kant que trate de modo especial da articulação desses dois conceitos. A compreensão da tese que sustentamos é extraída de suas principais obras sobre a filosofia do direito e sobre a filosofia política, em especial os textos: *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, *a metafísica dos costumes*, *A paz perpétua* e *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*. Apesar de não existir uma obra específica em Kant que apresente de forma clara a articulação desses princípios, é possível observar que no conjunto dos escritos kantianos que tratam sobre política e moral, “estão intimamente ligadas a questão da soberania e a questão da liberdade.” (DE OLIVEIRA, 2015, p. 101). Vejamos, agora, como Kant articula esses conceitos em sua filosofia política, tendo como foco a análise do direito e a formação do Estado.

A partir da análise do direito, que realizamos no tópico anterior, é possível compreender a fundamentação do Estado e sua relação com o direito, pois o estabelecimento do Estado se fundamenta a partir do direito à liberdade em que “a exigência de se sair do estado de natureza não está baseada somente no interesse de garantir a propriedade privada, mas também no de assegurar a liberdade pessoal” (TONETTO, 2010, p. 153). De acordo com Kant, é papel do Estado assegurar a coexistência da liberdade de todos de acordo com uma lei universal, isto é, a função central do Estado é a de assegurar e determinar o direito à liberdade dos indivíduos. É por meio da ideia de contrato original – que é apresentada por Kant como uma ideia da razão (*a priori*) e não como um fato histórico – que o filósofo alemão compreende

a formação do Estado e sustenta que sua construção tem como princípio fundante o direito à liberdade¹⁵³. Conforme Kant:

O ato pelo qual o próprio povo se constitui em um Estado, aliás, propriamente apenas a ideia do mesmo, de acordo com a qual somente pode ser pensada sua legitimidade, é o contrato originário, de acordo com o qual todos (omnes et singuli) no povo entregam sua liberdade externa, para imediatamente retomá-la como membros de uma república, i. e., do povo considerado como Estado (universi); e não se deve dizer que o homem no Estado sacrificou a um fim uma parte de sua liberdade externa inata, mas que ele abandonou totalmente a liberdade selvagem sem lei, para reencontrá-la sem diminuição em uma dependência legal, i. e., em um estado jurídico; porque essa dependência procede de sua própria vontade legisladora (KANT, 2014, p. 130-131).

Kant, assim como os demais contratualistas, parte da tese da existência de um estado de natureza anterior ao estado civil. Ele sustenta que, nesse estado de natureza, não existem garantias da efetivação do direito à liberdade, porém o direito à liberdade já existe como um direito inato pertencente a todos os seres humanos¹⁵⁴. Pelo simples fato de o ser humano ser um ser racional e possuir uma vontade livre, que possibilita o ser humano agir de forma autônoma, ele já é considerado um ser portador de direitos que independem da existência do Estado para que possam existir. Todavia, segundo Kant, no estado de natureza, no qual os homens se encontram em seu estado natural, com a total ausência do direito positivo ou qualquer poder que estabeleça ordem na sociedade, os “homens, povos e Estados isolados jamais podem estar seguros contra a violência de uns contra os outros, e na verdade com base no direito próprio de cada um de fazer o que lhe parece justo e bom e não depender nisso da opinião do outro” (KANT, 2014, p. 126). Para Kant, não basta ser um ser portador de direitos inatos para ter sua liberdade garantida, pois é necessário o estabelecimento de um poder que garanta de forma efetiva o direito inato à liberdade

¹⁵³ Cf. De Oliveira (2015, p.100-101): “A grande tarefa da espécie humana, ou seja, a humanização do homem, passa pelo estabelecimento de uma sociedade jurídico-civil que administre o direito em âmbito universal, portanto, pelo estabelecimento de uma autoridade aceita por todos, que promova e garanta a vida em comum. A grande tarefa, portanto, da sociedade civil, ou do Estado, é garantir, através da autoridade, a liberdade do homem, tanto no nível interno das nações como no externo, das relações internacionais”.

¹⁵⁴ Cf. Kant (2015, p. 138): “A validade dos direitos inatos inalienáveis e que pertencem necessariamente à humanidade é confirmada e elevada pelo princípio das relações jurídicas do próprio homem com entidades mais altas (quando ele as imagina), ao representar-se a si mesmo segundo esses mesmos princípios também como um cidadão de um mundo supra-sensível. No tocante à minha liberdade, não tenho qualquer obrigação mesmo em relação às leis divinas por mim conhecidas através da simples razão a não ser que eu próprio tenha podido prestar o meu consentimento (pois, mediante a lei da liberdade da minha própria razão é que faço, primeiro, para mim um conceito da vontade divina)”.

e à dignidade da pessoa humana. Isso justificaria porque o que vigora no estado de natureza é uma disposição constante para a guerra,¹⁵⁵ em que as ações de um ou de outro indivíduo, por mais que violem o direito natural de alguém, não podem ser consideradas injustas, visto que:

A guerra é apenas o meio necessário e lamentável no estado da natureza (em que não existe nenhum tribunal que possa julgar, com a força do direito), para afirmar pela força o seu direito; na guerra, nenhuma das partes se pode declarar inimigo injusto (porque isso pressupõe já uma sentença judicial) (KANT, 2015, p.134).

Apesar do estado de natureza ser configurado como um estado anterior ao estado jurídico e um estado de inclinação constante para a guerra, Kant admite a possibilidade da existência de sociedades nesse período anterior à formação do estado civil, pois pode “haver também no estado de natureza sociedades legítimas (p. ex., sociedades conjugais, paternais, domésticas em geral e outras mais)” (KANT, 2014, p. 120). No estado de natureza, mesmo com a possível existência de sociedades, não existem garantias de efetivação do direito à liberdade, já que ainda não existe o direito público garantidor do direito privado. Esse primeiro modelo de estado se configura pela total ausência de leis jurídicas, o que representa um obstáculo para a coexistência dos arbítrios e para a garantia da liberdade de cada um de forma externa. O estado civil, que é interpretado como estado jurídico, tem por fundamento o direito público.

A fragilidade do direito privado no estado de natureza, por não possuir um instrumento/poder garantidor dos direitos naturais, conduz os homens a pensarem na possibilidade da existência de uma sociedade onde seus direitos naturais fossem garantidos e onde a liberdade de todos pudesse coexistir de modo que todos os arbítrios fossem respeitados e não violados de forma agressiva, como ocorre no estado de natureza. Neste sentido, Kant diz:

¹⁵⁵ Cf. Kersting (2012, p. 303 - 304): “A interpretação de Kant da situação de conflito do estado natural desvia-se completamente da interpretação do estado natural hobbesiana. Kant não considera o >>fato<< da vida humana sob condições pré-estatais, não põe o risco da autoconservação do estado natural no centro. Ele não utiliza nenhuns estados de espírito fundamentais para demonstrar a insuportabilidade de uma vivência em comum sob condições do estado natural. Kant considera o >> direito na situação da natureza<<. Seu estado natural é um estado do direito privado puro, um experimento de ideias, que deve proporcionar a prova que os princípios jurídicos-rationais do direito de liberdade inato e do meu e do teu exterior, fundamentalmente, não bastam para solucionar livre de violência conflitos possíveis que aparecem e para garantir a todas as pessoas segurança jurídica.”

Do direito privado no estado de natureza procede então o postulado do direito público: tu deves, tendo em vista a relação de uma coexistência inevitável com todos os outros, sair daquele estado de natureza e passar para um estado jurídico, i. é, para um estado de uma justiça distributiva. – O fundamento disso pode ser desenvolvido analiticamente a partir do conceito de *direito* na relação externa, em contraposição à *violência* (*violentia*) (KANT, 2014, p.121).

Para Kant, a passagem do estado de natureza para o estado jurídico ocorre mediante um contrato social¹⁵⁶ em que todos decidem sair do estado natural, com a total ausência de leis jurídicas, para um estado civil que possui como fundamento o direito público (legislação jurídica)¹⁵⁷. A formação do estado civil em Kant tem como objetivo central a garantia dos direitos naturais (liberdade e igualdade), assegurando, deste modo, a dignidade da pessoa humana, por garantir a autonomia privada por meio de leis jurídicas que possibilitam a coexistência da liberdade dos arbítrios.¹⁵⁸ Outro objetivo fundamental da formação do estado civil é o estabelecimento da paz e a eliminação do clima hostil que existe no estado de Natureza.¹⁵⁹ Pois, segundo Kant, o contrato social e a formação do Estado têm por metas:

1 - Ordenar uma multidão de seres racionais que, para a sua conservação, exigem conjuntamente leis universais, às quais, porém, cada um é inclinado no seu interior a eximir-se, e estabelecer a sua constituição de um modo tal

¹⁵⁶ Cf. Kersting (2012, p. 298), “Nenhum qualifica, antes de Kant, a necessidade do estabelecimento do estado como fundamentado na razão jurídica pura. Nenhuma teoria do estado natural, exceto a kantiana, interpreta o resultado, comum a todos, como conteúdo de um dever jurídico a priori. Para Hobbes, Locke e outros o estado mostra-se como – na terminologia de Kant – necessário-pragmaticamente.”

¹⁵⁷ Cf. Kant (2014, p.311): “O conjunto das leis que necessitam de uma promulgação universal para produzir um estado jurídico é o direito público. – Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, i. é, uma multidão de homens, ou para um conjunto de povos, os quais, encontrando-se sob influência recíproca entre si, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os una, uma *constituição* (*constitutio*), a fim de chegarem ao que é de direito. – Esse estado dos indivíduos no povo em relação uns com os outros chama-se *estado civil* (*status civilis*), e o todo deles em relação a seus próprios membros chama-se *Estado* (*civitas*), o qual é denominado de *república* (*res publica latius sic dicta*) devido à sua forma, como constituído pelo interesse comum de todos em se encontrar no estado jurídico, mas em relação a outros povos se chama uma *potência* (*potentia*) pura e simples (daí a palavra *potentados*), chamando-se também um povo (*gens*)”.

¹⁵⁸ Cf. De Oliveira (2015, p. 99): “A liberdade é, portanto, para Kant, essencialmente autodeterminação, pura posse da razão por si mesma. É justamente nessa dimensão que emerge a dignidade do ser humano: enquanto racional e livre, ele é um ser que possui a si mesmo, por isso não pode nunca ser completamente possuído por outros, tratado como simples meio, mas é sempre fim em si mesmo. Sua vontade é lei para si mesmo e, por isso, independência de tudo o que não seja ele mesmo, autonomia pura.”

¹⁵⁹ Acerca do estado de natureza e do clima hostil presente nele, Terra afirma que: “Kant concorda com Hobbes, mas a modificação que propõe a seu texto indica a não-preocupação com possíveis hostilidades efetivas, e sim com a questão do direito. O estado de guerra não é o de guerra efetiva de todos contra todos, mas uma situação em que não há uma autoridade pública, um tribunal que determine o que compete a cada um. Neste estado cada um é juiz em causa própria e para se defender ninguém possui nenhuma garantia, a não ser a própria força.” (TERRA, 1995, p.33).

que estes, embora opondo-se uns aos outros nas suas disposições privadas, se contêm reciprocamente, pelo que o resultado da sua conduta pública é o mesmo que se não tivessem essas disposições más. (KANT, 2015, p.158).

2 - A constituição fundada, primeiro, segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súbditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos mesmos (enquanto cidadãos), é a única que deriva da ideia do contrato originário, em que se deve fundar toda a legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana (KANT, 2015, p.137-138).

É possível observar, a partir da citação acima, que o contrato social em Kant tem o intuito de possibilitar a coexistência dos arbítrios de forma pacífica buscando o estabelecimento da paz¹⁶⁰. Seu objetivo também é fundar uma legislação jurídica a partir dos princípios da liberdade, independência e igualdade. É por meio da relação destes três princípios que podemos compreender como se fundamenta o Estado jurídico em Kant e como ele articula a relação de complementaridade entre o princípio dos direitos humanos e o princípio da soberania popular.¹⁶¹ Isto porque o estado civil em Kant pode ser compreendido do seguinte modo:

¹⁶⁰ Cf. Kant (2015, p. 136-137): “O estado de paz entre os homens que vivem juntos não é um estado de natureza (*status naturalis*), o qual é antes um estado de guerra, isto é, um estado em que, embora não exista sempre uma explosão das hostilidades, há sempre, todavia, uma ameaça constante. Deve, pois, instaurar-se o estado de paz; a omissão de hostilidades não é ainda a garantia de paz e, se um vizinho não proporcionar segurança a outro (o que só pode acontecer num estado legal), cada um pode considerar como inimigo a quem lhe exigiu tal segurança”.

¹⁶¹ A tese que defendemos neste trabalho sustenta a posição de que o indivíduo, antes mesmo da formação do Estado e do contrato social, já é portador do direito inato à liberdade e que a formação do Estado e da vontade geral, como princípio democrático e fonte das normas jurídicas no estado democrático de direito, só são possíveis graças ao direito inato à liberdade. A crítica de Habermas a Kant, sobre a articulação entre autonomia privada e soberania popular, possui como ponto central a tese que sustentamos em nosso trabalho, a saber, que os indivíduos no ato do contrato social já são portadores de direitos subjetivos. Cf. Dutra (2012, p. 61): “O ponto de Habermas, quiçá, é que em Kant o indivíduo já entra no contrato equipado com um direito, o qual ele não abrirá mão ou não pode concordar em abrir mão. Desse modo, pode-se afirmar que esse direito fundamentado moralmente na humanidade como fim em si mesma adentra na vontade soberana do povo e adentra no direito positivo. No fundo, Habermas está acusando a Kant de ter operacionalizado a vontade geral de forma individualista e não por um procedimento discursivo enformado juridicamente”. Habermas critica Kant, por não concordar com a tese da fundamentação moral do direito a partir do direito inato à liberdade; para Habermas, essa fundamentação não é suficientemente esclarecedora para garantir a articulação entre direitos humanos e soberania popular. Porém, sustentamos que o que possibilita a teoria política de Kant ser considerada uma teoria que unifica o princípio da autonomia privada e o princípio da soberania popular é justamente a tese de que o direito possui uma fundamentação moral, por ser ele um direito inato à liberdade, garantindo, deste modo, a possibilidade da formação do Estado a partir do contrato social. Pois, todos os indivíduos são livres para decidirem formar o Estado que será garantidor dos direitos naturais pré-estatais. A soberania popular, fruto da vontade geral, será formada como esfera da efetivação da liberdade no âmbito político, garantido, por meio do processo legislativo, os direitos que já existem antes mesmo da formação do Estado e resguardando a autonomia privada e pública de todos por meio do ato legislativo que emana da força soberana do povo. Habermas reconhece que em Kant existe uma mediação, por meio do direito, entre a autonomia privada e a soberania popular, pois “o princípio do direito parece realizar uma mediação entre o princípio da moral e o da democracia. Contudo, não está suficientemente claro como esses dois princípios se comportam

Relação dos homens entre si que contém as condições sob as quais tão somente cada um pode chegar a seu direito, e o princípio formal da possibilidade do mesmo, considerado segundo a ideia de uma vontade universalmente legisladora, chama-se a justiça pública. (KANT, 2014, p. 119, 120).

Segundo Kant, os princípios *a priori* que possibilitam o estabelecimento do estado civil podem ser compreendidos da seguinte maneira:

1. Princípio da liberdade: a liberdade de cada membro da sociedade enquanto um ser humano.

A liberdade como homem, cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível (KANT, 2008, p. 36-37).

Este princípio é estabelecido por Kant para evitar que o governo se fundamente sobre o princípio da benevolência, em outros termos, um governo paternalista em que os sujeitos governados dependem da opinião do governante do Estado sobre como devem ser felizes ou como devem agir, ou ainda da generosidade de tal governante em querer a felicidade dos sujeitos governados. Conforme Kant, o Estado não deve ser paternalista, e sim patriótico, pois cada sujeito tem a liberdade de buscar a própria felicidade do modo como achar correto, uma vez que a liberdade em perseguir a

reciprocamente” (HABERMAS, 1997, p. 127). Destacamos, mais uma vez, que as críticas de Habermas à Kant são elaboradas tendo como fundamento um quadro teórico distinto do quadro teórico kantiano. Seu fundamento é alicerçado nos pressupostos de sua teoria procedimental do discurso. Habermas parte de uma proposta fundamentada nos pressupostos da filosofia transcendental, levando em conta o critério de universalização das normas presente no imperativo categórico, porém ele avança e estabelece como fundamentação a ação dos sujeitos para fundamentar as normas morais e jurídicas. Para Habermas, “o princípio moral, a regra de procedimento correto para a validação de normas, é compreendido de tal modo que exclui as normas que, em princípio, não possam ser aceita por todos os interessados. As normas só valem quando exprimem uma vontade universal. É precisamente nessa perspectiva que Habermas interpreta o imperativo categórico kantiano, isto é, como princípio que exige a capacidade de universalização das máximas de ação ou dos interesses por elas contemplados. Portanto, normas validas devem poder merecer o reconhecimento de todos os implicados: na avaliação dos interesses, cada um é obrigado a levar em consideração a perspectiva de todos os outros. Exatamente aqui se mostra a diferença entre Kant e a teoria procedimental do discurso: para Kant, a validação é pensada monologicamente, à medida que uma reflexão puramente subjetiva pode decidir *a priori* se a norma é legítima ou não. Para Habermas, o princípio de validação das normas regra argumentações entre participantes diferentes de uma ação interativa. A fundamentação aqui é de ordem pragmático-linguística.” (DE OLIVEIRA, 1993, p. 22).

felicidade deve proceder a fim de que possa coexistir com a liberdade de todos. O princípio da liberdade possibilita a efetivação de outros direitos, pois, se tal princípio fosse anulado, não teríamos como manter os direitos que se estruturam a partir dele, tais como o direito de ir e vir, o direito ao sufrágio, o direito à liberdade de culto, os costumes e a liberdade de expressão¹⁶².

O direito à liberdade é o principal fundamento a partir do qual se estruturam a autonomia privada e a soberania popular, por ser o fecho de abóboda de todo sistema político kantiano. Sem a existência ou garantia do direito à liberdade, não teríamos autonomia privada, não existiria contrato social, e, deste modo, não teríamos soberania popular. A supressão do direito à liberdade/direitos humanos em uma sociedade aniquilaria tanto a autonomia privada como a soberania popular, e seria impossível o estabelecimento de uma Constituição como temos no Brasil, dado que seu alicerce está estruturado tanto na autonomia privada como na soberania do povo. Assim, só existe o estado democrático graças à garantia da liberdade no âmbito privado e público¹⁶³.

¹⁶² O alicerce fundamental da *Declaração Universal dos Direitos Humanos* se estrutura sobre a ideia de liberdade; a liberdade se apresenta como o fecho da abóboda de todos os direitos que garantem a dignidade da pessoa humana. Cf. “Preâmbulo: **Considerando** que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o *fundamento da liberdade*, da justiça e da paz no mundo; **Considerando** que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os todos gozem de *liberdade de palavra*, de crença e da *liberdade de viverem* a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do ser humano comum; **Considerando** que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta da ONU, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma *liberdade mais ampla*; **Considerando** que os Estados-Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos e liberdades humanas fundamentais e a observância desses direitos e liberdades; **Considerando** que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso” (ONU, Declaração Universal dos Direitos Humanos, 2009, p. 2-3).

¹⁶³ Cf. “**PREÂMBULO:** Nós, representantes do povo brasileiro, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para instituir um **Estado Democrático**, destinado a assegurar o exercício dos **direitos sociais e individuais, a liberdade**, a segurança, o bem-estar, o desenvolvimento, a igualdade e a justiça como valores supremos de uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida, na ordem interna e internacional, com a solução pacífica das controvérsias, promulgamos, sob a proteção de Deus, a seguinte CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. **TÍTULO I - DOS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS:** Art. 1º A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: I - a soberania; II - a cidadania; III - a dignidade da pessoa humana; IV - os valores sociais do trabalho e da livre iniciativa; V - o pluralismo político. Parágrafo único. Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição.” (BRASIL, CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL, 1988, Art. 1º).

2. Princípio da igualdade: sua igualdade juntamente com todos os outros enquanto um sujeito.

A igualdade enquanto súbdito, cuja fórmula se pode estabelecer assim: Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros, exceptuando apenas o chefe de Estado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem o poder de constringer, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coerciva. Porém, todo aquele que num Estado se encontra sob leis é súbdito, portanto, sujeito ao direito de constringimento, como todos os outros membros do corpo comum; a única excepção (pessoa física ou moral) é o chefe do Estado, pelo qual se pode exercer toda a coacção de direito. Se, de facto, ele pudesse também ser constringido, não seria o chefe do Estado e a série ascendente da subordinação iria até ao infinito. Mas se fossem duas (pessoas isentas do constringimento), nenhuma delas se encontraria sob leis coercivas, e uma nada de contrário ao direito poderia fazer à outra – o que é impossível (KANT, 2008, p. 36-37).

O princípio da igualdade, segundo Kant, não tem o objetivo de regular uma igualdade material entre os sujeitos de um Estado, e sim garantir a igualdade dos sujeitos perante a lei. Este princípio defende uma igualdade de oportunidades em que cada membro do corpo político possa chegar “a todo o grau de uma condição (que pode advir a um súbdito) a que o possam levar o seu talento, a sua atividade e a sua sorte; e é preciso que os seus co-súbditos não surjam como um obstáculo no seu caminho” (KANT, 2015, p. 82). Tal obstáculo pode surgir em virtude de uma prerrogativa hereditária. O princípio da igualdade também busca garantir que os membros do Estado alcancem uma independência econômica por meio da igualdade de oportunidades.

3. Princípio da independência civil: a independência de cada membro de um Estado enquanto um cidadão.

A independência (sibusufficientia) de um membro da comunidade como cidadão, isto é, como legislador. Relativamente ao ponto da própria legislação, todos os que são livres e iguais sob leis públicas já existentes não se devem considerar como iguais no tocante ao direito de dar estas leis. No entanto, os que não são capazes deste direito estão, enquanto membros do corpo comum, obrigados à observância de tais leis e, por isso mesmo, participam na protecção que elas garantem; só que não como cidadãos, mas como protegidos. – Todo o direito depende, de facto, das leis. Mas uma lei pública que determina para todos o que lhes deve ser juridicamente permitido ou interdito é o acto de um querer público, do qual promana todo o direito e que, por conseguinte, não deve por si mesmo cometer injustiças contra ninguém. Ora, a este respeito, nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo): pois, só a si mesmo é que alguém pode causar dano.

Mas se for outrem, a simples vontade de um indivíduo diferente nada sobre ele pode decidir que possa não ser injusto; a sua lei exigiria, pois, ainda uma outra lei que limitasse a sua legislação, portanto nenhuma vontade particular pode ser legisladora para um corpo comum. Na realidade, os conceitos de liberdade externa, de igualdade e de unidade da vontade de todos concorrem para a formação deste conceito, e a independência é a condição desta unidade, já que o voto se exige quando a liberdade e a igualdade se encontram reunidas). Chama-se lei fundamental à que apenas pode provir da vontade geral (unida) do povo, ou contrato originário. (KANT, 2008, p. 40, 41).

O objetivo central do princípio da independência civil é garantir que cada membro do Estado tenha direito de participar ativamente enquanto colegislador, isto é, o direito ao sufrágio. Este princípio também tem o intuito de assegurar ao cidadão uma imunidade de não estar sujeito à vontade ou à lei de nenhum outro, a não ser a sua própria vontade e as leis de que ele mesmo participou na sua elaboração enquanto colegislador, pois as condições para que um indivíduo possa ser considerado cidadão é a de não estar sujeito a ninguém, a não ser à sua própria nação.¹⁶⁴ A condição dos cidadãos, de estarem sujeitos às leis de sua nação, não corresponde simplesmente a uma posição de súditos, visto que todas as leis que emanam do Estado civil são fruto de uma vontade geral (vontade consensual) ou o consenso racional de todos os membros do Estado. Os cidadãos são, ao mesmo tempo, os legisladores das leis que provêm do Estado e de seus destinatários. A independência civil dos membros de um Estado é garantida a partir da relação dos princípios de liberdade e igualdade, pois “os conceitos de liberdade externa, igualdade e de unidade da vontade de todos vêm juntos constituir esse conceito, e se os dois primeiros [conceitos] são tomados juntos, a independência é a condição do último, onde o voto é requerido” (KANT, 2008, p. 50).

Através dos princípios citados acima, liberdade, independência e igualdade, é possível observar quais são os elementos que possibilitam a passagem do estado de natureza para o estado civil em Kant. É a partir da articulação destes três princípios que Kant concebe a ideia de vontade geral como força fundamental do Estado, dado que a realização do contrato social e a formação do Estado só são possíveis por meio

¹⁶⁴ Cf. Neto (2009, p.82): “Não obstante, o elemento “independência civil”, em alguns momentos da filosofia política kantiana será denominado como dependência jurídica, constitui o artifício que possibilita a passagem do nível do individual, seja no jusnaturalismo do conceito de liberdade como direito originário ou na positivação da igualdade jurídica como súditos, para o nível do coletivo que envolveria a organização de uma comunidade política segundo os princípios da racionalidade. A estruturação política compete necessariamente aos cidadãos e aos seus representantes que agem segundo uma norma, uma vontade, que possa se tornar universal.”.

de tais princípios. Assim, qualquer contrato que queira apresentar-se como justo deve fundar-se sobre a possibilidade de os contratantes poderem decidir livremente se querem ou não aderir a determinado pacto, como também deve ser pressuposto o princípio da igualdade para cada participante do contrato. Qualquer contrato que fira um desses princípios não poderá ser considerado um contrato legítimo e justo.

A garantia do direito à liberdade, a partir da fundamentação do Estado, desdobra-se mediante os princípios da liberdade, da igualdade e da independência civil, e é dever do Estado garantir o direito inato a liberdade por meio da legislação jurídica. Do mesmo modo que o Estado foi formado através de um critério democrático, em que todos estavam em uma situação de liberdade e igualdade, possibilitando, deste modo, a realização do contrato social e a formação da vontade geral como princípio democrático, é dever do Estado assegurar que os homens no estado civil possam desfrutar, de forma segura, dos seus direitos naturais para que o estado civil se configure como um estado justo em que a liberdade seja garantida, tanto na esfera privada como pública.¹⁶⁵

A articulação dos princípios da liberdade, igualdade e independência civil, formam a vontade geral como força primária do Estado.¹⁶⁶ A união das vontades legisladores se configura como a força suprema do estado civil em Kant, que, por sua vez, é a fonte da elaboração das normas jurídicas que protegem os direitos naturais (liberdade e igualdade) na sociedade civil. Numa palavra, por mais que os homens no estado civil estejam submissos às normas jurídicas que emanam do Estado, eles jamais podem considerar-se como sujeitos subordinados à vontade de outro,¹⁶⁷ pois a norma jurídica é fruto da vontade geral, que tem por princípio a soberania popular¹⁶⁸. Os homens, no estado civil, são ao mesmo tempo os destinatários das normas

¹⁶⁵ Em Kant, a passagem do estado de natureza para o estado civil, não representa apenas a criação de um poder soberano, ela se configura com uma ampliação e garantia do direito à liberdade, pois, “a liberdade é retomada na dependência legal, o que é abandonado é a liberdade selvagem; a liberdade não só não é perdida como adquire uma outra dimensão e força, pois a vontade livre vai se transformar em legisladora. (TERRA, 1995, p.35).

¹⁶⁶ Cf. “Esses princípios não são, de modo nenhum, leis que o estado já estabelecido dá, mas segundo os quais somente um estabelecimento estatal, segundo princípios da razão puros do direito do homem exterior, no fundo, é possível. (KERSTING, 2012, p. 334).

¹⁶⁷ Cf. Kant (2015, p. 35): “Todo homem tem os seus direitos inalienáveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar.”

¹⁶⁸ Cf. Declaração dos direitos do homem e do cidadão; “A lei é a expressão da vontade geral. Todos os cidadãos têm direito de contribuir pessoalmente, ou pelos seus representantes, para a formação da lei. (...)” (Ver BRANDÃO, A. (Org). **Os direitos humanos**. Antologia de textos históricos. São Paulo: Landy Editora, 2001. p. 44).

jurídicas e seus legisladores, participam na elaboração das normas jurídicas de forma direta ou indireta por meio de seus representantes. Somente assim, não teríamos uma heteronomia¹⁶⁹ no direito, e sim autonomia.¹⁷⁰ O cidadão está submetido, no estado civil, não a uma norma jurídica estranha a ele, mas a uma norma que possui como critérios de legitimidade a autonomia pública e o consentimento de todos os membros do estado civil¹⁷¹. Isto, segundo Kant, devido ao fato de que a “liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento” (KANT, 2015, p.138).

A partir da teoria do contrato da sociedade em Kant, é possível compreender como o filósofo alemão articula, de forma complementar, os conceitos de autonomia privada e autonomia pública, em que um princípio é condição de efetivação do outro. Deste modo, direitos humanos e soberania popular estão em uma relação de complementaridade. A vontade geral em Kant é fruto da realização do contrato social¹⁷², e seus princípios fundamentam-se nos direitos naturais, pois, sem os

¹⁶⁹ Existem interpretações que defendem a tese de que em Kant existe abertura para a heteronomia em sua filosofia do direito. Porém, nossa leitura sobre a filosofia do direito em Kant nega radicalmente essa possibilidade. Cf. Saldanha e Andrade (2011, p. 55): “O direito é uma relação contratual que limita as liberdades individuais à mercê de leis públicas de coação, nos três princípios *a priori* do estado civil, a saber: liberdade (entendida essencialmente como uma busca pessoal da felicidade que não prejudique os demais), igualdade (a qual resulta perfeitamente compatível com as diferenças de ordem social, ainda que se advogue por suprimir os privilégios de berço e todo tipo de herança) e independência (o que significa que todo cidadão co-legislador há de poder se sustentar por si mesmo). Portanto, o direito, diversamente do que acontece com a ética, não se realiza na autonomia da vontade, pois comporta móveis (causas-motores) que restringem a autonomia, sendo heterônomo”.

¹⁷⁰ Cf. “A vontade geral unida do povo vai ser o fundamento da legitimidade das leis, dado que cada um unindo-se a todos os outros não estará obedecendo senão a si mesmo, na medida em que participe da legislação.” (TERRA, 1995, p.35).

¹⁷¹ Cf. Constant (2002, p. 65): “É um princípio universal, igualmente verdadeiro em todos os tempos e em todas as circunstâncias, que nenhum homem pode estar submetido a leis, a não ser àquelas para as quais contribuiu. Em uma sociedade muito restrita, esse princípio pode ser aplicado de uma maneira imediata e não precisa, para tornar-se usual, de nenhum princípio intermediário. Mas em uma combinação diferente, em uma sociedade muito numerosa, é necessário acrescentar um novo princípio, um princípio intermediário, àquele que acabamos de citar. Esse princípio intermediário consiste em que os indivíduos possam contribuir para a formação das leis, seja pessoalmente, seja por meio de seus representantes”.

¹⁷² Cf. Kant (2015, p. 88): “Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um facto (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo (...). Mas é uma simples ideia da razão, a qual tem, todavia, a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública”.

pressupostos da liberdade e igualdade, não existiria vontade geral¹⁷³. O objetivo da vontade geral é ser a força suprema do estado democrático, ou seja, é o princípio que possibilita a legislação jurídica justa. Daí por que, deste modo, ela é a peça fundamental para a criação de leis jurídicas que asseguram a autonomia privada e a soberania popular por meio da autonomia pública. Como defende Kant, “somente a vontade concordante e unificada de todos, na medida em que cada um decide o mesmo sobre todos e todos sobre um, portanto apenas a vontade universalmente unificada do povo é legisladora” (KANT, 2014, p. 128). A supressão da vontade geral em um Estado ocasionaria a perda da efetivação da autonomia pública, e a não garantia dos direitos fundamentais por meio do direito positivo. Dessa forma, fica claro que o princípio da soberania popular (vontade geral) e dos direitos humanos (autonomia privada) já se encontram presentes na formação do estado civil em Kant.

Sustentamos a tese de que a teoria kantiana não pode ser interpretada como uma teoria liberal¹⁷⁴ ou republicana, mas que possui elementos retirados do paradigma liberal e do republicanismo, sendo uma teoria que unifica princípios de ambos os paradigmas político.¹⁷⁵ Pois, segundo Berten:

¹⁷³ Cf. Kant (2014, p. 128-129): “Os membros de tal sociedade (*societas civilis*), i. e., de um Estado, reunidos para a legislação, chamam-se cidadãos (*civis*), e seus atributos jurídicos, inseparáveis de sua natureza (como cidadãos), são a *liberdade* legal, de não obedecer a nenhuma lei a que não tenha dado seu consentimento – a *igualdade* civil, de não reconhecer com relação a si mesmo nenhum superior *no povo*, a não ser um em relação ao qual ele tenha a mesma faculdade moral de obrigar juridicamente que o outro tem de obriga-lo; terceiro, o atributo da *independência* civil, de não ficar devendo sua existência e sustento ao arbítrio de um outro no povo, mas a seus próprios direitos e forças, como membro da república, por conseguinte a personalidade civil, de não poder ser representado por nenhum outro em assuntos jurídicos”.

¹⁷⁴ Cf. “El Estado kantiano es liberal porque el objetivo para el que fue creado es la libertad individual, lo cual significa que el cuerpo político no tiene un fin propio, sino que su misión es establecer las condiciones jurídicas para que los individuos persigan sus propios fines. Por eso el Estado debe crear un sistema normativo que garantice a cada individuo la libertad.” (SANTILLÁN, 1992, p.77). Existem interpretações que qualificam o Estado kantiano como liberal, pelo simples fato, do Estado ter sido criado como meio de garantir a liberdade privada. Destacamos que, a garantia da liberdade privada é só um dos objetos do Estado, ele também busca, a garantia da autonomia pública por meio da vontade geral legisladora. Seu objetivo não se restringe a garantia da liberdade somente na esfera privada, ele alarga a efetivação da liberdade para a esfera pública. Cf. “E mesmo alguns intérpretes recentes de Kant que tocam o tema chegam por vezes à constatação da dificuldade de conciliar, na filosofia de Kant, o elemento liberal-contratualista e o elemento republicano nela presentes, como se Kant hesitasse ou “balançasse” entre uma concepção liberal, tendencialmente individualista, e uma concepção republicana, tendencialmente comunitarista, sendo o seu republicanismo classificado por alguns como um “republicanismo liberal”, ou o seu pensamento político visto como a tentativa de fundar uma nova ordem social de inspiração republicana sobre os pressupostos jusnaturalistas do liberalismo burguês, numa aliança de Rousseau com Locke.” (SANTOS, 2010, p. 14, 15).

¹⁷⁵ Tonetto, também compreende, que na filosofia política kantiana, não existe incompatibilidade entre o princípio da autonomia privada e o princípio da soberania popular, em que, um limitaria o outro. Pois, “mesmo com essa diferença, Kant sustenta que a dependência desses indivíduos em relação à vontade

As formas contemporâneas de republicanismo compartilham várias características com o liberalismo, o que facilitará, sem dúvida, o julgamento sobre o 'republicanismo liberal' de Kant. Pois o liberalismo e o republicanismo 'compartilham uma mesma fé na autoridade da lei e do Estado de direito. (BERTEN, 2007, p.16).

Os dois princípios (autonomia privada e soberania popular), defendidos de modo especial pela tradição liberal e republicana, estão em uma relação de complementaridade, em que a positivação dos direitos humanos, na forma de leis públicas, necessita de um processo legislativo que é realizado por meio da vontade geral, visto que somente a vontade concordante e unificada de todos pode ser a fonte criadora do direito positivo/ leis públicas.¹⁷⁶ Por sua vez, a vontade geral é formada e efetivada por meio dos três princípios *a priori* (liberdade, igualdade e independência civil) que possibilitam o estabelecimento do estado civil. Em síntese, o princípio da soberania popular (vontade geral) necessita dos direitos humanos para sua efetivação, e os direitos humanos, da soberania popular para a sua positivação. Um é condição de possibilidade e efetivação do outro. A filosofia política kantiana, pode ser interpretada como um "republicanismo liberal" por unificar elementos de ambas teorias.

dos outros não é contrária ou incompatível com a liberdade e igualdade deles enquanto homens." (TONETTO, 2010, p.173).

¹⁷⁶ Cf. Kersting (2012, p. 305): "Por isso, é necessário a travessia do estado natural para o estado jurídico. Atrás dessa travessia, do postulado do direito público, encontra-se o argumento teórico-juridicamente demonstrável da positivação do direito racional pela dação de leis da vontade em comum. Somente essa oferece um caminho conforme o direito racional da determinação legal das formas jurídicas puras do meu e teu interior e exterior. O direito racional mostra-se, portanto, não só como carente de positivação, ele contém, também, mesmo prescrições jurídicas explícitas para a instalação do procedimento de sua positivação. O contrato, que organiza juridicamente a união de vontades, é mesmo jurídico-racionalmente necessário.

5. CONCLUSÃO

Todo o percurso que seguimos até aqui buscou apresentar como Kant estrutura sua filosofia política a partir de sua filosofia prática, relacionando os princípios da autonomia privada e da soberania popular como fundamentos do direito e da política. Ao distinguir leis morais éticas das leis morais jurídicas, Kant apresenta dois campos de efetivação da liberdade: um interno, a partir da perspectiva ética cuja questão central é a intencionalidade da ação; e outro externo, cujo foco gira em torno do princípio da legalidade, a adequação da ação com a norma jurídica. Direito e ética constituem a moral kantiana, e o conceito de liberdade é o fundamento comum para os dois campos da moral, pois a liberdade é o fio condutor de todo o sistema da filosofia prática em Kant.

A filosofia kantiana apresenta-se como um desafio para os estudantes do pensamento de Kant. No sistema kantiano, teórico e prático estão articulados de tal forma que só é possível a compreensão de determinados conceitos, por meio de uma análise sistemática das obras de Kant. Desta forma, nossa tese seguiu um caminho árduo, de compreensão dos principais pressupostos da filosofia kantiana para podermos chegar ao entendimento da questão central de nossa pesquisa, a saber, como Kant articula de forma complementar os conceitos de autonomia privada e soberania popular a partir de sua filosofia política.

Para sustentarmos nossa hipótese, foi necessário percorrermos desde a fundamentação do direito e da liberdade no mundo antigo, passando pelo surgimento da filosofia e pela compreensão da liberdade dos antigos, exposta por Benjamin Constant em sua obra *A liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos*, para, deste modo, compreendermos como a liberdade foi desenvolvida no período clássico da Grécia. Em um segundo momento, nossa pesquisa se deteve na análise das teorias políticas modernas, em especial, as teorias contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau. Nosso intuito foi analisar como se fundamentou a filosofia política moderna que serviu de base para a teoria política de Kant. O jusnaturalismo moderno, o liberalismo e o republicanismo de Rousseau foram pressupostos fundamentais para o desenvolvimento da teoria política kantiana. Também levantamos, nesse segundo momento, o problema central de nossa pesquisa: saber se realmente existe uma incompatibilidade entre o princípio da autonomia privada e o princípio da soberania

popular, em que ambos são interpretados, por algumas teorias políticas, como concorrentes e antagônicos. Nosso objetivo foi defender a tese de que esses dois princípios estão em uma relação de complementaridade na formação do Estado em Kant.

A filosofia kantiana surge na modernidade como um dos mais importantes paradigmas da história da filosofia. Sua filosofia estrutura-se a partir da ideia de sujeito cognoscente, isto é, o sujeito assume um papel central na filosofia de Kant. Seu pensamento filosófico será denominado de filosofia transcendental, pois a questão central da filosofia kantiana não será mais a análise do ente enquanto ente, e sim a pergunta pelas condições de possibilidade do conhecimento humano. Kant passa de uma ontologia para uma epistemologia, atribuindo ao sujeito o papel central no processo de construção do conhecimento, pois todo o saber é uma construção subjetiva do sujeito cognoscente. Deste modo, não teríamos acesso à realidade em si, somente aos fenômenos que são construções do próprio sujeito. O quadro teórico de toda a filosofia kantiana estrutura-se a partir de sua filosofia transcendental. Epistemologia, ética, direito e política têm como fundamento a subjetividade, o sujeito é ser ativo no mundo, construtor do conhecimento e das normas morais.

A filosofia política em Kant, assim como o direito, possui uma fundamentação moral por tratar da liberdade do homem como princípio fundante de seu paradigma. O direito kantiano trata, em especial, da liberdade no âmbito externo; ele parte da tese de que o ser humano é portador do direito inato à liberdade e que esse direito deve ser garantido de forma externa, a partir da coexistência dos arbítrios em uma sociedade. As normas jurídicas é o instrumento que possibilita a efetivação da liberdade no âmbito externo.

A teoria política em Kant possui como meta a garantia do direito inato à liberdade a partir da positivação de normas jurídicas que possibilitam a efetivação da liberdade de diversos modos, por exemplo: a liberdade de culto, a liberdade de pensamento e a liberdade de ir e vir. A proposta política em Kant não se limita à garantia da liberdade na esfera privada, a partir de sua teoria do contrato social; é possível compreender que a liberdade passa de uma dimensão individual, para uma compreensão coletiva. A partir do conceito de vontade geral, desenvolvido por Kant como vontade soberana do povo, sendo ela criada na passagem do estado de

natureza para o estado civil, a liberdade ganha uma ampliação a partir do conceito de autonomia pública. O homem no estado civil não é um simples súdito que possui sua autonomia privada respeitada, já que ele surge como membro legislador das normas jurídicas que terão validade para todos os outros homens que fazem parte do estado civil. No Estado kantiano, encontram-se presentes tanto a autonomia privada, por meio da garantia da liberdade individual na esfera externa, como também a liberdade como autonomia pública, pelo fato de a vontade de todo cidadão estar inclusa na vontade geral legisladora. Deste modo, as leis que emanam do Estado possuem a marca de todos os cidadãos a partir do princípio da soberania popular, pois os homens no estado civil são os destinatários das normas jurídicas e seus criadores ao mesmo tempo.

Consideramos que a relação entre o princípio da autonomia privada e o princípio da soberania popular estão ligados de forma complementar na filosofia do direito e política em Kant, em que um é a possibilidade de efetivação do outro. Pois, o estado civil em Kant estrutura-se a partir do direito inato à liberdade, em que seu pressuposto fundamental é a liberdade como autonomia privada, e o Estado, por sua vez, tem o dever de garantir a liberdade de todos através da coexistência dos arbítrios. Sem o direito inato à liberdade, não teríamos os pressupostos fundamentais que possibilitam a formação do Estado (liberdade, igualdade e independência), e, deste modo, não poderíamos formar a vontade geral legisladora. A situação do homem no estado de natureza é uma situação delicada, pois não existem leis jurídicas que possibilitem a coexistência dos arbítrios de forma segura. Sendo assim, o único modo de termos a liberdade garantida é por meio do estabelecimento de um poder que assegure nossa liberdade através de leis jurídicas. Esse poder chama-se Estado e seu fundamento é a vontade geral legisladora. A vontade geral (soberania popular) depende do direito inato à liberdade para que seja formada, e, por sua vez, para que os direitos humanos possam ser garantidos como leis públicas, depende das normas jurídicas legisladas pela soberania popular.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ABRÃO, B. S. **História da Filosofia**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004.
- ABRANTES, J. G. Algumas considerações sobre o método geométrico nos seiscentos: Descartes, Hobbes e Pascal. *Revista Conatus - Filosofia De Spinoza*, [s. l.], v.11 n. 21, 43–54. 2019. Disponível: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/4634>. Acesso em: 10 jan. 2022.
- ALLISON, H. E. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**. Prólogo y traducción de Dulce María Granja Castro. – Barcelona: Anthropos; México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa, 1992.
- ALLISON, H. E. **Kant's Theory of Freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- APOLINÁRIO, J. A. F. **Nietzsche e Kant: sobre a crítica e a fundamentação da moral**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2012.
- ARISTÓTELES. **A política**. 3. ed. São Paulo: Martins Fonte, 2006.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora UNB, 2002.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.
- BARRETTO, R. **Direitos Humanos**. 4. ed. Salvador – Bahia: Editora JusPodivm, 2014.
- BRANDÃO, A. **Os direitos humanos. Antologia de textos históricos**. São Paulo: Landy Editora, 2001.
- BOBBIO, N. **Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- BOBBIO, N. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BONAVIDES, P. **Do Estado Liberal ao Estado Social**. 10. ed. São Paulo: Malheiros Editores LTDA, 2011.
- COMPARATO, F. K. **A Afirmação Histórica dos Direitos Humanos**. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.
- CARMO, J. A. D. **A universalização como critério moral: Kant e Apel**. Fortaleza: UFC, 2005.
- CARMO, L. A. D. **A reflexão filosófica transcendental**. Fortaleza: EdUECE/ABREU, 2013.

CARMO, L. A. **O projeto democrático de sociedade e os direitos humanos: as implicações da interpretação habermasiana da sua própria teoria dos direitos fundamentais (exposto em Direito e democracia) à luz do conceito de dignidade humana no ensaio O conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos.** 2016. 28 f. Projeto (Pesquisa de pós-doutoramento em filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CONSTANT, B. **A liberdade dos Antigos Comparada à dos Modernos.** São Paulo: EDIPRO, 2019.

CUNNINGHAM, F. **Teorias da democracia: uma introdução crítica;** tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DESCARTES, R. **Discurso do Método.** Tradução: Ciro Mioranza. São Paulo, SP: Editora Escala, 2009.

DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia.** Florianópolis: Ed. UFSC. 2005.

DUTRA, D. J. V. **Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

FARIA, M. do C. B. de. **Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant.** São Paulo: Paulus, 2007.

FERRY, L. **Kant: uma leitura das três “Críticas”.** 3. ed. – Rio de Janeiro: DIEFEL, 2012.

FERRY, L. **Aprender a viver.** Tradução Vera Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

GALILEU, G. **Princípios Matemáticos; Óptica; O peso e o equilíbrio dos fluidos/ Sir Isaac Newton.** traduções de Helda Barraco. 5. Ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1991.

GRANADO, G. **A teoria contratualista do Estado: convergências e divergências em T. Hobbes, J. Rousseau e J. Locke.** Rio de Janeiro: Gramma, 2018.

GUYER, P. **Kant and the Experience of Freedom.** Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

HABERMAS, J. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** vol. I. 2.Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, M. **Que é metafísica?** Tradução de Ernildo Stein. 7. Ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

HECK, J. N. **Direito e moral: duas lições sobre Kant.** Goiânia: EDUFG/EDUCG, 2000.

HECK, J. N. OLIVEIRA, S. (org.). **A dupla legislação e a classificação dos deveres em Kant. In: Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HÖFFE, O. **Categorical Principles of Law: A Counterpoint to Modernity.** Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1996.

HÖFFE, O. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

HOBBS, T. **Do cidadão.** Tradução de Raul Fiker. São Paulo: EDIPRO, 2016.

HOBBS, T. **Do corpo – Parte I: Cálculo ou lógica.** Campinas, SP: EdUnicamp, 2009.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1979.

HUME, D. **Tratado da natureza humana: Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais.** São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUME, D. **Investigação sobre o entendimento humano.** São Paulo: Editora Nova Cultura. Coleção os Pensadores. 5. ed, 1992.

JAPIASSU, H. **Francis Bacon – O profeta da Ciência Moderna.** São Paulo: Editoras Letra & Letras, 1995.

KANT, I. **A Metafísica dos Costumes.** Bauru: EDIPRO, 2008.

KANT, I. **A Paz Perpétua e Outros Opúsculos.** Lisboa: Edições 70, 2015.

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** São Paulo: Iluminuras, 2006

KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

KANT, I. **Crítica da Razão Prática.** 3. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2009.

KANT, I. **Princípios metafísicos da doutrina do direito**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

KANT, I. **Teoria e Práxis**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

KANT, I. **Textos Seletos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

KERSTING, W. **Universalismo e Direitos Humanos**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KERSTING, W. **Liberdade e liberalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

KERSTING, W. **Liberdade Bem-ordenada: filosofia do direito e do Estado de Immanuel Kant**. 3. ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2012.

LEITE, R. B. **A chave da teoria do direito em Habermas: direitos humanos e soberania popular**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2008.

LOCKE, J. **Carta sobre a tolerância**. Tradução de Adail Sobral. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LOCKE, J. **Dois tratados sobre o governo**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LOPARIC, Z. **O problema fundamental da semântica jurídica de Kant**. In: PEREZ, Daniel Omar (Org.). **Kant no Brasil**. São Paulo: Escuta, 2005.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. Tradução de Dominique Makins. São Paulo: Hunter Books, 2011.

MARCONDES, D. **Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 12. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008.

MASCARO, A. L. **Filosofia do direito**. São Paulo: Atlas, 2010.

MILL, J. S. **Sobre a Liberdade**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

MUÑOZ, A. A.. **Curso de Filosofia Política: do nascimento da filosofia a Kant**. São Paulo: Editora ATLAS, 2008.

MULHOLLAND, L. A. **Kant's System of Rights**. New York: Columbia University Press, 1990.

NETO, A. P. **A análise de Jürgen Habermas sobre a tensão entre direitos humanos e soberania popular na teoria do direito de Immanuel Kant**. Dissertação: Mestrado em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

NODARI, P. C. **Ética, direito e política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014.

NODARI, P. C. **A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant.** Caxias do Sul, RS: Educs, 2009.

NASCIMENTO, F. E. S. de. **A filosofia prática em Kant: a questão da mentira.** Sobra – Ce: LMR distribuidora, 2017.

OLIVEIRA, A. H. M. V. de. **A crítica de Schopenhauer à noção kantiana de metafísica e sua repercussão sobre a terceira antinomia da razão pura.** Revista Reflexões, Fortaleza - Ce - Ano 3, Nº 5- Jul / Dez 2014.

OLIVEIRA, M. A. de. Tolerância e Democracia. In: ROHDEN L.; VALLS, A.(org.). Entre a Filosofia Dialética e a Gestão. **Festschrift em homenagem ao P. Marcelo Fernandes de Aquino S.J.**, São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2018.

OLIVEIRA, M. A. de. **A Filosofia na Crise da Modernidade.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 1995.

OLIVEIRA, M. A. de. **A concepção de ética e direito na filosofia de Kant.** Síntese - Rev. de Filosofia. Belo Horizonte, v. 37, n. 119, 2010. p. 351 – 370.

OLIVEIRA, M. A. de. **Desafios Éticos da Globalização.** São Paulo: Paulinas, 2001.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e Sociabilidade.** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética e Racionalidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1993.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ética, direito e democracia.** São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, M. A. de. **Filosofia Transcendental e Religião: Ensaio sobre a Filosofia da Religião em Karl Rahner.** São Paulo: Loyola, 1984.

OLIVEIRA, M. A. de. **Sobre a Fundamentação.** 2. Ed. Porto Alegre: PDIPUCRS, 1997.

OLIVEIRA, M. A. de. **Ontologia em debate no pensamento contemporâneo.** São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, M. A. de. **Reviravolta linguística – pragmática na filosofia contemporânea.** 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

OLIVEIRA, M. A. de/ ALMEIDA, C. (Org.). **O Deus dos filósofos modernos.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

OLIVEIRA, R. R. **Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego.** São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy.** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, (1947) 1971.

PASCAL, G. **O pensamento de Kant.** Rio de Janeiro. Vozes, 1992.

PAVÃO, A. **Liberdade transcendental e liberdade prática na Crítica da Razão Pura**. Síntese, Belo Horizonte, v. 29, n. 94, p. 171-190, jul / dez, 2002.

RAUBER, J. J. **O problema da universalização em ética**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ROHDEN, V. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática, 1981.

REPA, L. **A cooriginariedade entre direitos humanos e soberania popular: a crítica de Habermas a Kant e Rousseau**. Trans/Form/Ação, Marília, [s. l.], v. 36, n. 1, p. 130-120, 2013.

ROGER J. S. **An Introduction to Kant's Ethics**. Cambridge University Press, 1994.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. 5. ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1991a.

ROUSSEAU, J. J. **O contrato social**. 5. ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1991b.

SALGADO, J. C. **A idéia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SANTILLÁN, J. F. F. **Hobbes y Rousseau: entre la autocracia y la democracia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SANTILLÁN, J. F. F. **Locke y Kant: ensayos de filosofía política**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SMITH, A. **Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones**. México: FCE, 1990.

SÓFOCLES. **Antígona de Sófocles**. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003.

SANTOS, L. R. dos. **Kant: da reinvenção do Republicanismo à ideia de uma "República Mundial"**. Cadernos de Filosofia alemã. São Paulo – SP, n° 16 – p. 13 – 54 – jul. – dez. 2010.

TADDEO, C. E. **A guerra não declarada na visão de um favelado**. São Paulo: Editora Taddeo, 2012.

TERRA, R. **Kant e o direito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

TERRA, R. **A Política Tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TONETTO, M. C. **Direitos humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Insular, 2010.

WOOD, A. W. **Kant's Compatibilism**. In: **WOOD, Allen W. Self and Nature in Kant's Philosophy**. London: Cornell University Press, 1984.

WOOD, A. W. **Kant**. Tradução Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

VERNANT, J., P. **As Origens do Pensamento Grego**. 20. ed. Rio e Janeiro: Difel, 2011.

VÁZQUEZ, A. S. **Filosofia e circunstância**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

VÁZQUEZ, A. S. **Ética**. 29. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

VAZ, H. C. de L. **Antropologia Filosófica I**. 4. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1**. São Paulo: Loyola, 2002.

VAZ, H. C. de L.. **Raízes da Modernidade: escritos de filosofia VII**. 2. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

VILLEY, M. **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.