

**Francisco C. Weffort**  
Organizador

**OS CLÁSSICOS  
DA POLÍTICA**  
**BURKE, KANT, HEGEL, TOCQUEVILLE,  
STUART MILL, MARX**

(2.º VOLUME)

**Colaboradores deste volume**

Maria D'Alva Gil Quinzo  
Regis de Castro Andrade  
Gildo Marçal Brandão  
Célia Galvão Quirino  
Elizabeth Balbachevsky  
Francisco C. Weffort

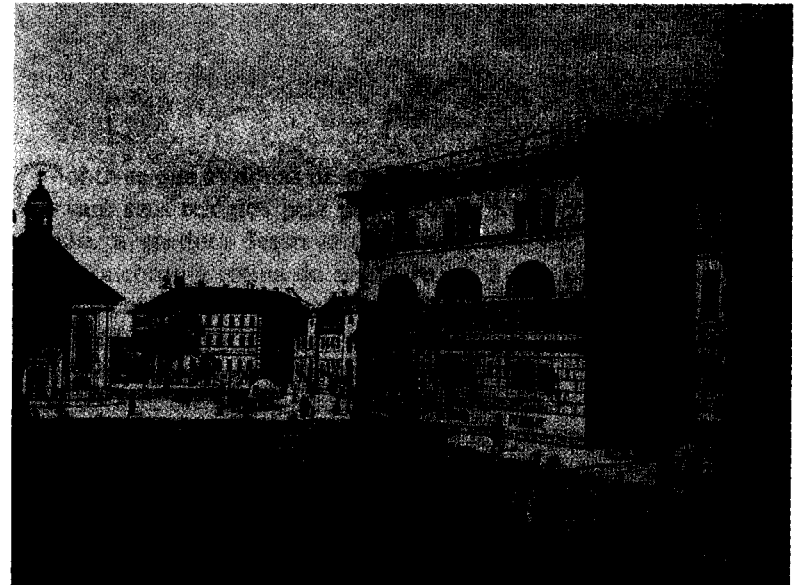
10ª edição  
4ª impressão



# 3

## Kant: a liberdade, o indivíduo e a república

*Regis de Castro Andrade*



Spaziergang durch die Geschichte Berlins, p. 91.

Conta-se que as donas de casa de Königsberg, na Prússia, acertavam seus relógios pela passagem de Kant pelas ruas. Verdade ou não, a anedota descreve o homem. Em sua longa vida, Kant jamais quebrou a rotina do seu trabalho como professor da universidade local, e jamais afastou-se da sua pequena cidade, onde nasceu em 1724 e onde morreu, solteiro, aos 79 anos.

Não há, pois, muito o que dizer sobre a vida do filósofo. Costuma-se fazer referência à sua origem modesta — seu pai era seleiro — e ao ambiente de tranqüila austeridade e disciplina do protestantismo pietista, no qual foi educado. Desde cedo aprendeu a desdenhar a dogmática religiosa e a cultivar a integridade pessoal como norma suprema de conduta. É bem possível que esses primeiros anos tenham-no influenciado na vida e na obra. Sua vida foi regrada e uniforme. Sua filosofia moral é uma celebração da dignidade individual.

O contraste entre a vida tranqüila de Kant e as convulsões da história européia em seu tempo permite-nos vislumbrar as condições de trabalho dos intelectuais sob o absolutismo ilustrado. No longo reinado de Frederico, o Grande, morto em 1786, a Prússia conheceu um período de prosperidade e modernização administrativa. Nesse quadro, e sob a vigilância do príncipe, floresceu a vida intelectual e protegeu-se a universidade. Segundo o próprio Kant,

tal era o lema de Frederico II no trato com os cidadãos letrados: “Raciocinem quando quiserem e sobre o que quiserem, mas obedçam”.

Kant foi um espectador atento e emocionado do grande drama revolucionário europeu. A Revolução Francesa entusiasmou-o; a decapitação de Luís XVI encheu-o de horror. Seus escritos, rigorosos e sistemáticos, sobre as condições de inteligibilidade do mundo e da vida moral, refletem, no espírito e tantas vezes na letra, os desafios imensos de sua época: dar forma racional a um novo mundo nascente das entranhas da Europa milenar; contrapor às incertezas da nova Europa plebéia, individualista, leiga, e contudo irreversível, algumas certezas de razão capazes de restabelecer, ao menos no pensamento, a sociabilidade dilacerada e a paz entre as nações.

Kant não era um aristocrata, nem um revolucionário; não teve participação política de qualquer tipo. Era um *scholar*. Sua reputação intelectual era enorme. Sabe-se, por testemunho de seus alunos, que suas aulas eram eruditas e vivas. A seus cursos acorriam pessoas de toda Alemanha. Suas principais obras, em particular suas três grandes *Críticas* — da *Razão pura*, da *Razão prática* e do *Juízo* — são obras da maturidade. Elas foram publicadas em 1787, 1788 e 1790, respectivamente, entre os seus sessenta e setenta anos. Costumava queixar-se da brevidade da vida; temia faltar-lhe tempo para completar sua obra. Em todo caso, a julgar pelo lugar que ocupa na hierarquia dos grandes pensadores, sua vida foi exemplarmente produtiva.

## A filosofia da moral e a dignidade do indivíduo

O conhecimento racional, diz Kant, versa sobre objetos ou sobre suas próprias leis. Há dois gêneros de objetos: a natureza, que é o objeto da física, e a liberdade, que é o objeto da filosofia moral ou ética. O conhecimento das leis da própria razão, por sua vez, constitui a lógica; esse conhecimento é puramente formal, isto é, independente da experiência. A física e a ética lidam com o mundo objetivo. Mas o conhecimento empírico nesses dois grandes ramos da filosofia tem seu fundamento em corpos de princípios puros, que a razão estabelece previamente a qualquer experiência; esses princípios, definidos *a priori*, são a condição de possibilidade de qualquer experiência racional (cf. GMM, p. 55). A ciência desses princípios Kant denomina *metafísica*. O princípio segundo o qual “todo evento tem uma

causa”, por exemplo, não pode ser provado (embora possa ser confirmado) pela experiência; mas, sem ele, a experiência da natureza, e portanto a ciência da física, seria impossível. Da mesma forma, a metafísica da moral estabelece que, embora não seja possível provar que o ser humano, enquanto ser racional, é livre, sem a idéia de liberdade, a experiência e o conhecimento do mundo moral seriam impossíveis (cf. GMM, p. 115).

A metafísica da moral, como filosofia moral pura, é dividida em duas partes. A primeira diz respeito à justiça; a segunda, à virtude. Ambas tratam das *leis da liberdade*, por oposição às leis da natureza; mas a legalidade se distingue da moralidade pelo tipo de motivo pelo qual as normas são cumpridas. A mera conformidade da ação à norma caracteriza a legalidade; para que a ação seja moral, é preciso que a ação se realize *pelo dever*. As leis jurídicas são *externas* ao indivíduo, e podem coagi-lo ao seu cumprimento. As leis morais, tornando obrigatórias certas ações, fazem ao mesmo tempo da obrigação o móbil do seu cumprimento (cf. MEJ, p. 19; Terra, *passim*).

O binômio interioridade/exterioridade, próprio do jusnaturalismo e da ilustração implica, no plano político, a delimitação do poder público e a afirmação vigorosa do indivíduo face a ele. Trata-se de eliminar do pensamento jurídico a exigência de conformidade *interna* às leis do Estado, e de definir a esfera inviolável da consciência individual (cf. Bobbio, 1984, p. 57-8). “A chave da filosofia moral e política de Kant”, escreveu um comentador, “é a sua concepção da dignidade do indivíduo” (cf. Ladd, p. IX). A dignidade (valor intrínseco, sem equivalente ou preço) do homem está em que, como ser racional, não obedece senão às leis que ele próprio estabeleceu. O homem “é fim de si mesmo” (cf. GMM, p. 102). Tal é o fundamento do seu direito inato à liberdade, e de todos os demais direitos políticos, bem como, em última análise, dos imperativos morais da república e da paz.

Toda a filosofia kantiana do direito, da política e da história repousa sobre essa concepção dos homens como seres morais: eles *devem* organizar-se segundo o direito, adotar a forma republicana de governo e estabelecer a paz internacional, porque tais são comandos *a priori* da razão, e não porque sejam úteis. Cabe, portanto, neste ponto, uma breve referência à doutrina do imperativo categórico, que é a pedra angular de todo o edifício da filosofia moral de Kant.

## O imperativo categórico

A norma moral tem a forma de um imperativo categórico. O comando nela contido assinala a relação entre um *dever ser* que a razão define objetivamente e os móveis humanos, os quais, por sua constituição subjetiva, não conduzem necessariamente à realização daquela finalidade moral. O comando moral é categórico porque as ações a ele conformes são objetivamente necessárias, independentemente da sua finalidade material ou substantiva particular. Nisso reside sua diferença com respeito aos imperativos hipotéticos, que definem a necessidade de uma certa ação para a consecução de um objetivo desejado pelo indivíduo (cf. GMM, p. 81-2). A necessidade objetiva do comando categórico faz referência a que o dever moral vale para *todos* os homens enquanto *seres racionais*; o móbil, ou princípio subjetivo da ação, que pode variar segundo a situação ou o indivíduo, não determina o valor moral da ação. A conduta moral, portanto, é vinculada a uma norma universal. O critério para a definição da boa conduta é formal: a moralidade da ação consiste precisamente na sua universalidade segundo a razão (que implica a desejabilidade da sua universalização). A matéria e a forma do comando se interpenetram: o móbil é a própria desejabilidade de universalização (cf. Paton, p. 52; GMM, p. 136-7). Essa interpenetração se deve a que as ações humanas têm sempre conteúdos substantivos. Assim se compreende a fórmula kantiana da Lei Universal, ou imperativo categórico: “Aja sempre em conformidade com o princípio subjetivo, tal que, para você, ele deva ao mesmo tempo transformar-se em lei universal” (cf. GMM, p. 88).

Os motivos materiais de nossas ações serão, pois, aceitos ou rejeitados segundo possamos ou não desejar que se constituam em leis internamente vinculantes. O imperativo “não mentirás”, por exemplo, não deve ser obedecido em razão das conseqüências do seu cumprimento — pode-se, aliás, imaginar situações em que seja vantajoso mentir — mas porque não poderíamos racionalmente desejar que a mentira, e não a verdade, se transformasse em norma geral de conduta.

A fórmula geral de moralidade enunciada acima não decorre da observação empírica da natureza humana; ela é um enunciado *a priori* da razão. Dela se deduz uma outra idéia: a de que, sendo universais, as normas morais que nos conduzem são elaboradas por nós mesmos enquanto seres racionais. Ou seja: a humanidade, e cada um de nós, é um fim em si mesmo. Retoma-se o argumento

já esboçado antes sobre a dignidade do indivíduo. Se o agente racional é verdadeiramente um fim em si mesmo, ele deve ser o autor das leis que observa, e é isso que constitui seu supremo valor (cf. GMM, p. 98; Paton, p. 34-5). Ora, obedecer às suas próprias leis é ser livre. Segue-se um pequeno resumo da doutrina kantiana de liberdade.

Antes, porém, cabe um breve comentário sobre o contexto polêmico dessa doutrina. Kant opõe-se explicitamente ao utilitarismo como doutrina moral em que as leis reguladoras do comportamento são *instrumentais* com respeito aos valores materiais das ações humanas, ou com respeito ao objetivo universal de “felicidade”. Se os valores são associados às inclinações subjetivas, sustenta Kant, ainda que sob a forma genérica de “felicidade”, eles não são (por isso mesmo) definidos pela razão, e, se os homens deixam-se orientar por eles, não são livres. Só a conduta racionalmente fundada é compatível com a dignidade humana (cf. Murphy, p. 38-40 e 44). Além disso, a moral utilitarista é incompatível com a justiça (sobre a qual se falará abaixo). A definição empírica, e portanto arbitrária, do que seja bom ou mau para os homens, leva a uma situação em que aqueles que têm o poder de impor tal definição oprimem os que dela discordam. Compreende-se também que, definido o que é “bom” e o que é “mau” por aqueles que têm o poder de fazê-lo, tudo o mais, e em particular a ordem jurídica, torna-se instrumento dos valores adotados. Ora, a constituição jurídica, como veremos, é ela mesma um imperativo moral, e portanto um valor em si.

## A liberdade externa e a autonomia

A liberdade, em Kant, é a liberdade de agir segundo leis. As leis descrevem relações de causa e efeito. Portanto os homens são livres quando *causados* a agir. Como se resolve o aparente paradoxo? Nos seres racionais a causa das ações é o seu próprio *arbítrio* (por oposição ao mero desejo ou inclinação que não são objetos de escolha). Num primeiro sentido, portanto, a liberdade é a ausência de determinações *externas* do comportamento. Esse é o conceito *negativo* de liberdade. Daí decorre uma definição “mais rica e mais fértil”. Se as ações são causadas, obedecem a

leis (que são “as condições limitantes da liberdade de ação”) (cf. GMM, p. 98 e 114). A liberdade da vontade não é determinada por leis da natureza; mas nem por isso escapam ao império de um certo tipo de leis. Se assim não fosse, as ações humanas seriam não-causadas, e o conceito de “liberdade da vontade” seria contraditório consigo mesmo. A liberdade tem leis; e se essas leis não são externamente impostas, só podem ser auto-impostas. Esse é o conceito *positivo* de liberdade; ele designa a liberdade como *autonomia*, ou a propriedade dos seres racionais de legislarem para si próprios. A legislação racional é por sua própria natureza uma legislação universal: Ora, as leis universais são as leis morais (cf. Acton, p. 45-6; GMM, p. 114). Liberdade e moralidade e — antecipando as projeções dessa vinculação conceitual — política e universalidade são indissociáveis.

As observações feitas até aqui tratam, ainda que de modo sumário, dos fundamentos da filosofia moral de Kant, e introduzem o exame da sua doutrina do direito. Esse exame, por sua vez, é indispensável para a compreensão do conceito kantiano da transição do estado de natureza à sociedade civil.

**A doutrina do direito** Normalmente, o direito é “o corpo daquelas leis susceptíveis de tornar-se externas, isto é, externamente promulgadas” (cf. MEJ, p. 33). Toda e qualquer lei impõe deveres; mas o cumprimento desses deveres pode ou não ser coativamente exigido. No primeiro caso, trata-se de leis morais; no segundo, de normas jurídicas. Nesse argumento, a moral abrange o direito (cf. Terra, p. 51-2; Bobbio, 1984, p. 65-6). O fundamento de ambos os tipos de leis é a autonomia da vontade, e a referência a esse fundamento moral é constitutiva do direito. Mas isso não autoriza a dizer que toda lei positiva deva vincular-se internamente aos sujeitos. Uma coisa não implica a outra. Idealmente, pode-se supor uma situação em que as duas esferas se superponham, e em que, portanto, a conformidade à lei positiva manifeste externamente a conformidade interna ao dever que ela explicita. Mas o controle imperfeito da razão sobre as paixões impede que isso ocorra. Tal é a irremovível condição humana. A distinção subsiste. Quanto aos deveres morais, os homens são responsáveis perante si mesmos; na esfera jurídica, são responsáveis perante os demais. A liberdade moral se alcança pela eliminação dos desejos

e inclinações que impedem a adequação da conduta aos comandos da razão; a liberdade jurídica consiste em não ser impedido externamente de exercer seu próprio arbítrio.

Como não podia deixar de ser, Kant não está interessado no direito positivo, mas na idéia, ou no conceito universal *a priori* do direito. O objeto da reflexão são as relações interpessoais, ou a sociabilidade. A questão é esta: qual é o *princípio* da legislação que ordena as relações interpessoais segundo a justiça? Se a justiça é o “conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser unido ao arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade”, o princípio, ou a “lei universal do direito”, é o seguinte: “Age externamente de tal maneira que o livre uso de teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (cf. MEJ, p. 34-5). A relação jurídica diz respeito, antes de mais nada, à relação *externa* com o outro. Essa relação envolve dois sujeitos capazes e responsáveis, cujas pretensões sobre um objeto devem ser juridicamente coordenadas. O móbil da ação de cada um é a pretensão externamente manifestada; no ato jurídico, não interessa saber qual é a pretensão interna de cada um. Enfim, declaradas as pretensões, a justiça da transação não se avalia pelos benefícios que cada um tira dela. Não tem sentido, por exemplo, dizer que tal operação de compra e venda “foi injusta porque o preço foi muito alto”. O que importa é a *forma* do ato jurídico: a conformidade a uma norma que se aplica a todos, e cujo princípio (ou juridicidade) está em garantir aos dois contratantes o livre uso dos seus arbítrios (cf. MEJ, p. 34; Terra, p. 51-2). Convém atentar para as implicações políticas gerais da doutrina kantiana do direito. Em outras concepções, o direito subordina-se a certos valores materiais: a *ordem* pública (como em Hobbes, ou nas várias modalidades do pensamento autoritário), ou a *igualdade* (como, por exemplo, nas concepções que erigem a “justiça social”, as reformas de estrutura ou o bem-estar social como valores supremos da ação legislativa do Estado). Segundo Kant, a sociedade se organiza conforme a justiça, quando, nela, cada um tem a liberdade de fazer o que quiser, contanto que não interfira na liberdade dos demais. Kant é possivelmente o mais sólido e radical teórico do liberalismo. A relação entre a sua filosofia moral, aqui resumida, e sua filosofia política pode ser definida numa frase: o direito, como legislação constitutiva da sociedade justa e matéria por excelência da atividade política, realiza, no plano das relações sociais, aquilo que constitui essencialmente o homem: a liberdade, tanto no sentido negativo como positivo do termo.

As normas jurídicas são universais; elas obrigam a todos, independentemente de condições de nascimento, riqueza etc. Quem viola a liberdade de outrem ofende a todos os demais, e por todos será coagido a conformar-se à lei e compensar os danos causados. A coerção é parte integrante do direito; a liberdade, paradoxalmente, requer a coerção. Duas são as condições para o uso justo da coerção. A primeira é a seguinte: “Se um certo exercício da liberdade é um obstáculo à liberdade [de outrem] segundo as leis universais [isto é, se é injusto], então o uso da coerção para opor-se a ele [...] é justo” (cf. MEJ, p. 35-6). A segunda decorre da universalidade das leis violadas: a coerção só é justa quando exercida pela vontade geral do povo unido numa sociedade civil (cf. MEJ, p. 65).

### **Direito privado e direito público**

Como jusnaturalista, Kant distingue entre a lei natural e a lei positiva (segundo a fonte) e entre direitos inatos e adquiridos (segundo sua exigibilidade dependa ou não do seu acolhimento na lei positiva). As leis naturais se deduzem de princípios *a priori*; elas não requerem promulgação pública e constituem o direito privado. As segundas expressam a vontade do legislador. São promulgadas e constituem o direito público. Não se poderia, com certeza, deduzir da distinção entre as fontes do direito natural e do direito positivo que esses dois ramos constituem corpos jurídicos dissociados um do outro, e menos ainda que Kant sustenta, no direito público, uma tese do positivismo jurídico. A vontade do legislador, em Kant, não é o arbítrio do poder estatal, mas a vontade geral do povo unido na sociedade civil. Embora tenham fontes diferentes, portanto, o direito privado e o direito público têm o mesmo fundamento: a autonomia da vontade. Por isso mesmo, as várias partes da filosofia moral de Kant possuem uma “forma arquitetônica”; elas constituem um “sistema”. O direito público, ou positivo, não é idêntico ao direito natural; mas é necessário pressupor a existência de um nexos sistemático entre eles, através do qual o princípio comum da justiça como liberdade opera, em grau maior ou menor, na esfera do direito positivo e constitui, dessa forma, a sua juridicidade (cf. MEJ, p. 47-8; Ferraz Jr., p. 7-23). A distinção kantiana entre direito privado e público ressalta a existência, no estado de natureza, de um certo tipo de sociabilidade natural derivada da racionalidade humana: “O estado de natureza não é oposto e con-

trastado ao estado de sociedade, mas à sociedade civil, porque no estado de natureza pode haver uma sociedade, mas não uma sociedade civil” (cf. MEJ, p. 48). A armação sistemática do argumento subsequente pressupõe essa distinção.

### **O direito privado: a fundamentação jurídica do “meu” e do “teu”**

O ponto de partida é a distinção entre a posse física e a posse inteligível. A posse jurídica corresponde a esta última: ter direito a um objeto significa que o uso do que é meu por outra pessoa, mesmo quando eu não o esteja utilizando, constitui uma ofensa. A posse empírica, por sua vez, é fortuita e baseada na vontade unilateral do possuidor. Como se observa, a posse jurídica “faz abstração de todas as condições da posse empírica no espaço e no tempo” (seu caráter fortuito e sua unilateralidade). Ela é puramente racional. Ora, a possibilidade de proibir legitimamente o uso do meu objeto por parte de todos os demais, mesmo quando não o utilizo, pressupõe, necessariamente, o acordo de todos os demais. É necessário, portanto, pensar que, originalmente, todos têm a posse coletiva de todos os bens, e que a base legal da posse individual é o ato da vontade coletiva que a autoriza (cf. MEJ, p. 56-60; Marcuse, p. 85-7).

Tudo isso nos ensina que no estado de natureza os homens não se relacionam apenas segundo a força de cada um. Se assim fosse, não haveria posse jurídica. Contudo, os homens são dotados de razão e de paixões. O estado de natureza é instável: “Não há nele um juiz com competência para decidir com força de lei as controvérsias sobre direitos”. Por essa razão, a posse *de jure* no estado de natureza é sempre *provisória*. Para que seja definitiva, ou *peremptória*, deve ser garantida por uma autoridade superior (cf. MEJ, p. 76-7).

### **A constituição da sociedade civil e o direito público**

O direito público é o direito positivo, emanado do legislador para a regulação dos negócios privados (justiça comutativa) e das relações entre a autoridade pública e os cidadãos (justiça distributiva). Os indivíduos que se relacionam em conformidade com leis publicamente promulgadas cons-

tituem uma *sociedade civil* (*status civilis*); vista como um todo em relação aos membros individuais, a sociedade civil se denomina *Estado* (*civitas*) (cf. MEJ, p. 75). Os termos “sociedade civil” e “Estado”, portanto, referem-se ao mesmo objeto, considerado de pontos de vista distintos.

A transição à sociedade civil é um *dever* universal e objetivo, porque decorre de uma idéia *a priori* da razão. É certo que os homens no estado de natureza tendem a hostilizar-se; mas a passagem de um estado a outro não obedece a motivos de utilidade. Trata-se de um imperativo moral: o estado civil é a realização da idéia de liberdade tanto no sentido negativo como positivo.

Pressupondo-se necessariamente a juridicidade provisória do estado natural, o ato pelo qual se “constitui” o Estado é o *contrato originário*, concebido como idéia *a priori* da razão: sem essa idéia, não se poderia pensar um legislador encarregado de zelar pelo bem comum, nem cidadãos que se submetem voluntariamente às leis vigentes. Em outras palavras, “somente a idéia daquele ato permite-nos conceber a legitimidade do Estado” (cf. MEJ, p. 80). É irrelevante, portanto, saber se tal contrato foi ou não realizado de fato na história (cf. MEJ, p. 111). Aliás, para sermos precisos, contrato originário não “constitui” a sociedade; ele a *explica* tal como ela *deve* ser. A idéia do contrato remete não à origem mas ao padrão racional da sociedade, isto é, remete a algo *fora* da história, e não no *passado*. Kant é claro sobre esse ponto na seguinte passagem: “[O contrato originário] não é o princípio que estabelece o Estado; antes, é o princípio do governo político e contém o ideal da legislação, da administração e da justiça pública legal” (cf. Ladd, p. XXX; Terra, p. 55).

### A negação do direito de resistência ou de revolução

Esse procedimento metodológico tem desdobramentos teóricos e políticos muito importantes. Kant afirma que a base da legitimidade é o *consenso*; mas o consenso é entendido como suposto teórico necessário. Com isso, a latitude de interpretação do fenômeno numa situação concreta qualquer é infinita. Na exposição do argumento, não se faz sequer a distinção entre consenso explícito e tácito, como em Locke; se há Estado, há consenso. Na mesma ordem de considerações, se o contrato é uma idéia, todos os Estados existentes nela se funda-

mentam, por imperfeitos que sejam; dela procuram aproximar-se e dela participam. Em consequência, os cidadãos não podem opor-se aos seus governantes em qualquer hipótese. A teoria kantiana da obrigação política, vinculada à sua concepção apriorística do contrato, estabelece o dever de obediência às leis vigentes, ainda que elas sejam injustas. Nisso, ele difere de Hobbes, para quem as leis do soberano são sempre justas, e por isso devem ser respeitadas, e de Locke, que admite o direito de resistência no caso de leis injustas.

Kant retorna a essa questão em várias passagens, não sem uma certa vacilação e flutuação do argumento. Aqui ele declara: “A mais leve tentativa [de rebelar-se contra o chefe do Estado] é alta traição, e a um traidor dessa espécie [...] não pode ser aplicada pena menor que a morte”. Ali, ele admite que o destronamento do monarca pode ser escusável, embora não permissível: “O povo poderia ter pelo menos alguma desculpa por forçar [o destronamento] invocando o direito de necessidade (*casus necessitatis*)”. O argumento básico da recusa do direito de revolução, contudo, persiste, e apresenta-se em três versões.

A primeira é a seguinte: “Para que o povo possa julgar a suprema autoridade política [...] que tem a força da lei, deve ser considerado como já unificado sob a vontade legislativa geral; portanto” — em virtude do pacto originário sem o qual não se poderia conceber o povo dessa maneira — “seu julgamento não poderia diferir do julgamento do presente chefe de Estado” (cf. MEJ, p. 84). Numa interpretação menos rígida, poderíamos dizer que, se há Estado, ele contém um princípio de ordem segundo leis, e, por pior que seja, deve ser resguardado, porque representa um progresso em direção ao Estado ideal. A segunda versão está na “Paz perpétua”. Se os direitos do povo são violados, não há injustiça em depor o soberano. Mas se o povo fracassa é punido, também não pode reclamar de injustiça. A questão, em termos dos fundamentos da justiça, decide-se como se segue. Nenhuma Constituição pode outorgar ao povo o direito à revolta, sob pena de contradizer-se a si própria. Portanto, a revolta é ilegal. Isso se demonstra como se segue: se a revolta ocorrer, ela tem de ser secretamente preparada. O chefe do Estado, ao contrário, afirma publicamente seu poder supremo, incontestável; tal é a sua obrigação, porque ele deve comandar o povo contra agressões externas. Ora, o princípio da publicidade é constitutivo do direito público, e, por conseguinte, na situação de revolta, confrontam-se uma vontade particular e uma vontade geral. O sucesso eventual de uma revolta apenas demonstra que a necessária suposição



de que o soberano detinha, efetivamente, o poder supremo era falsa, e a questão da justiça não se coloca (cf. PP, p. 130-1). A terceira versão do argumento encontra-se em “Sobre o ditado popular...”:

[A idéia do contrato originário] obriga todo legislador a considerar suas leis como *podendo* ter sido emanadas da vontade coletiva de todo o povo, e a presumir que todo sujeito, enquanto ele deseja ser um cidadão, contribuiu por seu voto à formação da vontade legislativa. Tal é a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública. Se, com efeito, essa lei é tal que seja *impossível* que todo o povo possa dar a ela seu assentimento [se, por exemplo, ela decreta que uma classe determinada de *sujeitos* deve ter hereditariamente o privilégio da *nobreza*], essa lei não é justa. Mas se for simplesmente *possível* que o povo a aprove, então temos o dever de considerá-la justa [...] (cf. TP, p. 39-40).

A possibilidade ou impossibilidade de que uma lei seja justa se avalia por referência aos princípios racionais do direito, e não à efetiva manifestação popular sobre a questão. O exemplo que nos dá Kant no mesmo ensaio ilustra o ponto. No caso de decretação de um imposto de guerra proporcional a todos, o povo não pode opor-se sob argumento de que a guerra não lhe parece indispensável, porque “não lhe compete emitir juízo sobre a questão”. Mas se o imposto recair sobre alguns e não sobre outros, a lei é injusta e pode ser contestada (cf. TP, p. 39-40).

**O Estado liberal** Kant, como Rousseau, recusa o dilema hobbesiano: liberdade sem paz ou paz mediante submissão ao Estado. Ambos compatibilizam teoricamente os dois termos (liberdade e Estado) mediante o conceito de autonomia: as leis do soberano são as leis que nos demos a nós próprios. Mas há entre os dois autores uma diferença fundamental. Rousseau formula uma certa versão de um Estado democrático; Kant é um teórico do liberalismo (cf. Bobbio, 1979, p. 68). Kant concebe o Estado como um instrumento (necessário) da liberdade de sujeitos individuais. Rousseau descreve o surgimento de um *Eu comum* soberano; liberdade se identifica com autonomia, que do ponto de vista do indivíduo se exerce somente na medida em que integra o sujeito coletivo. Em Kant, a autonomia *deduz-se* da liberdade negativa, e a preserva e garante. A liberdade como não impedimento no estado de natureza é precária, e requer o exercício da autonomia.

A reconciliação dos homens consigo mesmos enquanto seres livres necessita a promulgação pública das leis universais, que manifesta a disposição de todos e de cada um de viver em liberdade.

Essa construção teórica tem notáveis implicações políticas, já esboçadas acima. No sistema kantiano, nega-se às autoridades públicas o dever e o direito de promover a felicidade, o bem-estar ou, de modo geral, os objetivos materiais da vida individual ou social. A razão disso é a seguinte: a legislação deve assentar sobre princípios universais e estáveis, ao passo que as preferências subjetivas são variáveis de indivíduo a indivíduo e cambiantes no tempo. Além disso, a ninguém é dado o direito de prescrever a outrem a receita da sua felicidade. O que deve, então, fazer o Estado? Ao Estado incumbe promover o *bem público*; o bem público é a manutenção da juridicidade das relações interpessoais. Nas palavras de Kant:

A máxima *salus publica, suprema civitatis lex est* permanece em sua validade imutável e em sua autoridade; mas o bem público, que deve ser atendido acima de tudo, é precisamente a constituição legal que garante a cada um sua liberdade através da lei. Com isso, continua lícito a cada um buscar sua felicidade como lhe aprouver, sempre que não viole a liberdade geral em conformidade com a lei e, portanto, o direito dos outros consorciados (cf. TP, p. 40).

Essa passagem expande e esclarece a fórmula adotada por Kant nos *Elementos*: “As leis do direito público referem-se apenas à forma jurídica da convivência entre os homens” (cf. MEJ, p. 71; Bobbio, 1984, p. 135).

Em dois casos o Estado é autorizado a adotar políticas de conteúdo substantivo. A autoridade pública deve prover a subsistência dos que não podem viver por seus próprios meios (porque a sua própria existência depende de que eles façam parte da sociedade, dela recebendo proteção e cuidado). Se, fora disso, “o Estado estabeleceu leis que visam diretamente a felicidade [o bem-estar dos cidadãos, da população etc.], isso não se faz a título de estabelecimento de uma constituição civil, mas como meio para *garantir o Estado jurídico* [...] para que o povo exista como república”. Compreende-se que, não sendo um dever constitutivo do Estado, essas medidas dependem exclusivamente do julgamento pessoal (prudência) do governante (cf. MEJ, p. 92-3; TP, p. 40-1).

**A cidadania** Quando unidos para legislar, os membros da sociedade civil são denominados *cidadãos*. São características dos cidadãos a *autonomia* (capacidade de conduzir-se segundo seu próprio arbítrio), a *igualdade* perante a lei (não se diferenciam entre si quanto ao nascimento ou fortuna) e a *independência* (capacidade de sustentar-se a si próprios) (cf. MEJ, p. 78-9; TP, p. 30; PP, p. 93-4). Essa concepção de cidadania tem por base os direitos inatos à liberdade e à igualdade. Trata-se, naturalmente, de uma idéia reguladora; mas ela tem conseqüências práticas imediatas. Nenhuma Constituição, por exemplo, poderia autorizar a escravidão, por ser ela absolutamente incompatível com os princípios da justiça. Nesse sentido, o dispositivo constitucional de reconhecimento da cidadania parece ser auto-aplicável. Mas ele o é apenas em parte. De fato, estabelecida a sociedade segundo o direito, nem todos os seus membros qualificam-se para a atuação política através do voto, ou seja, para a *cidadania ativa*. Não se qualificam os que vivem sob a proteção ou sob as ordens de outrem, como os empregados, os menores e as mulheres; esses são *cidadãos passivos*. Temos aqui uma óbvia contradição entre o conceito puro de cidadania e o conceito de cidadania passiva, ou entre as leis do direito natural e as do direito positivo. Kant tenta resolver essa contradição pela reafirmação do atributo da igualdade em nova formulação: por igualdade deve-se entender a igualdade de oportunidades. “As leis vigentes”, diz Kant, “não podem ser incompatíveis com as leis naturais da liberdade e da igualdade que corresponde a essa igualdade, segundo as quais todos podem elevar-se da situação de cidadãos passivos ao de cidadãos ativos” (cf. MEJ, p. 80).

**A república** A melhor forma de Estado — o Estado ideal — é a república. Seria talvez ocioso, a essa altura, alertar para que a “república” kantiana é uma idéia objetivamente necessária e universalmente válida; seus atributos são deduzidos de princípios *a priori*, e não inferidos de observações empíricas. Não obstante, essa idéia, como de resto todas as idéias da filosofia moral de Kant, tem conseqüências *práticas*, no sentido de importarem *comandos* aos cidadãos e aos governantes. Kant é muito claro a respeito disso: a república é o “*espírito* do contrato originário”, pelo qual os governantes se obrigam a aproximar-se, praticamente, da idéia de uma Constituição política legítima. Quais são os atributos

dessa Constituição? Na Constituição legítima, ou republicana (a) a lei é autônoma, isto é, manifesta a vontade do povo, e não a vontade de indivíduos ou grupos particulares e (b) cada pessoa tem a posse do que é seu peremptoriamente, visto que pode valer-se da coação pública para garantir seus direitos. O princípio da Constituição republicana é a liberdade; nela se conjugam a soberania popular (a vontade legislativa autônoma) e a soberania do indivíduo na esfera juridicamente limitada dos seus interesses e valores particulares (cf. MEJ, p. 111-3; PP, p. 93-7).

A república é a melhor Constituição do ponto de vista do *modo* de funcionamento da sociedade (*forma regiminis*), independentemente de *quem* governa (*forma imperii*) (cf. PP, p. 95). A rigor, o Estado pode ser monárquico, aristocrático ou democrático; o que importa é que seja republicano. A república opõe-se ao despotismo, não à monarquia (cf. PP, p. 96-7). Pois bem: o princípio político do republicanism é a separação entre os poderes executivo (a administração) e legislativo. No despotismo, o soberano executa as leis que ele mesmo decretou.

Essa questão requer alguma elaboração. Como se observou acima, o bem do Estado como união do povo segundo suas próprias leis (*civitas*) — por oposição ao bem individual — é sua autonomia com respeito a todo e qualquer interesse particular ou poder externo. Em outras palavras, para que se preserve a liberdade política, é necessário que a esfera pública mantenha-se rigorosamente imune a influências particulares ou privadas. Para que esse supremo valor político (que é ao mesmo tempo moral e jurídico) se realize, é imperativo que ele assuma a *forma* que a razão *a priori* lhe recomenda. Essa forma é a tripartição do poder estatal. Em resumo, a dedução é a seguinte: o legislativo (a autoridade soberana) emite puros comandos universais, ou leis. O governante (*rex*, *princeps*), ele mesmo submetido às leis, não pode legislar; ele executa os comandos gerais em situações cambiantes, através de decretos e regulamentos. O judiciário aplica a lei a casos individuais após julgamento pelo júri. A dedução é silogística: uma premissa maior, uma menor e a conclusão (cf. MEJ, p. 78-84). Essa arquitetura política promove a cooperação entre os poderes — pode-se supor que Kant aluda aqui a ganhos de eficiência no desempenho estatal — e impede que um poder usurpe as atribuições do outro e instaure o despotismo.

Pode-se sustentar que a principal lição da dedução kantiana da *forma regiminis* é a demonstração da irracionalidade (e da imoralidade) do despotismo enquanto *poder indeterminado*. A soberania

é uma; mas em Kant é uma unidade *determinada*. Ela se constitui como síntese dos seus momentos particulares (os três poderes). Os poderes negam-se mutuamente (“subordinam-se” uns aos outros); a soberania do Estado contém, portanto, sua própria negação. Isso, na prática, significa que o poder do Estado é mediado por *instituições políticas*; essas instituições são necessariamente *representativas*, porque a soberania já não se encontra encarnada numa só pessoa, num só órgão do Estado, numa só classe. Se a vontade geral se compõe de várias partes, é evidente que sua unidade só pode ser *representada*. O despotismo, pelo contrário, é uma vontade indeterminada, não contraditória; o déspota é a unidade abstrata do povo, sob forma, por exemplo, do monarca absoluto por direito divino ou da vontade popular tal como foi concebida em certos momentos da Revolução Francesa.

As conclusões a que chegou Kant não eram novidade no momento em que ele escrevia. O interesse de sua obra está, entre outras coisas, na fundamentação que dá à república, na polêmica implícita com Rousseau e na afirmação da primazia do indivíduo (no que se contraporia a Hobbes e, depois, a Hegel e a Marx). A propósito, caberia recordar o princípio orientador de todo o edifício político kantiano. A forma republicana realiza o imperativo categórico da vida social: “A combinação [das relações de *coordenação* e *subordinação* entre os poderes] assegura a cada um o que é justo e de direito” (cf. MEJ, p. 81).

Para encerrar esta seção sobre a república, cabe uma referência às condições da *mudança* política. Já sabemos que Kant nega terminantemente ao povo o direito à revolução. Como conciliar, portanto, a constatação de imperfeições constitucionais e o dever de aperfeiçoar as constituições no sentido republicano? A resposta é simples: as reformas necessárias devem ser efetuadas pelo soberano, através do poder legislativo, e só por ele. Os dois processos são qualitativamente distintos: a revolução altera, ou substitui, a Constituição pela via direta da insurreição popular; as reformas são introduzidas pelos poderes estabelecidos, por via institucional, mesmo que envolvam a deposição do chefe do executivo (cf. MEJ, p. 88). Com base na sua concepção de reforma, Kant opõe-se ao “direito de oposição popular” através de deputados. Uma coisa é o soberano, a *vontade unida do povo*; outra coisa é o *povo*, que se compõe de opiniões e interesses particulares diversos (“a unanimidade só se alcança na guerra”). Cada deputado encarna aquela vontade;

e por isso não lhes é permitido, segundo um princípio de justiça, agir por instigação direta de seus eleitores.

### A filosofia da história como progresso da humanidade

No plano mais geral da filosofia da história, Kant procura demonstrar que a humanidade progride e que o progresso humano só pode ser um aperfeiçoamento *moral*. Mas como garantir que progredimos se não somos “inerente e inalteravelmente bons”? Curiosamente, Kant admite que, para demonstrar a nossa predisposição ao progresso moral, é necessário buscar na história um evento comprobatório. Esse evento deve ter sido produzido pelos homens agindo livremente. Ademais, não se deve considerá-lo como causa do progresso, no sentido de que, ocorrendo, seguem-se avanços práticos imediatos e previsíveis. Esse evento será tão-somente um *signo* da predisposição moral dos homens ao progresso, cujos efeitos, embora não previsíveis no tempo, se farão sentir inevitavelmente na história. E qual é esse evento? É a simpatia pela causa da liberdade nos grandes confrontos revolucionários. A simpatia é um bom signo porque ela é universal (manifesta-se em todos os países) e desinteressada (em vários países, manifestá-la atrai a repressão política). Naturalmente, Kant tem em mente a Revolução Francesa, que desperta no coração dos espectadores uma simpatia que “raia o entusiasmo”: escolhemos entusiasticamente o lado da *justiça* (pois todo povo tem o direito de dar-se uma Constituição) e da *república* (porque é a melhor Constituição e porque ela cria obstáculos à guerra ofensiva) (cf. “An old question...”, p. 142-6).

Num outro trabalho, o progresso se apresenta como passagem do estado de tutela à maioridade: o aprendizado da razão (cf. “What is enlightenment?”, p. 4). Nessa versão, o procedimento é dedutivo e as conclusões são muito otimistas. A história universal, em suma, é a história natural do progresso da razão, tal como se observa no ensaio *Idéia para uma história universal...*, organizado em forma de nove *teses* encadeadas. A primeira tese, com suas ressonâncias aristotélicas, já deixa entrever o percurso e o resultado do argumento: “Todas as capacidades naturais de uma criatura são destinadas a desenvolver-se completamente até a sua finalidade natural”. Trata-se, portanto, de um processo inevitável. A segunda tese sustenta que o desenvolvimento das faculdades racionais se observa

na raça humana como um todo, e não em trajetórias individuais. A terceira tese apresenta o progresso como racionalização do mundo, e em particular das relações sociais e políticas, tal como indicam as teses subseqüentes. A história humana tende para o “Estado perfeitamente constituído” (cf. *Idea*, p. 11-26).

### A dialética kantiana da história

Importa reter aqui o significado geral do pensamento kantiano sobre o progresso humano: a política, como atividade de elaboração e aperfeiçoamento constitucional, é um processo de *racionalização* das relações entre os homens e entre os Estados. Mas o progresso não é um processo rápido, nem indolor. Ele é lento, enganoso e sobretudo *contraditório*. A humanidade avança por efeito da contraditoriedade das *opiniões*, dos *interesses particulares* e dos *interesses nacionais*.

As opiniões devem entrecostar-se livremente. Kant defende esse ponto de vista em “O que é a ilustração?”. Mas o que significa exatamente isso? Desde logo, é preciso não nos enganarmos com o que se poderia denominar “a ilusão revolucionária”. O povo rebelado, sob a liderança de políticos ilustrados, pode derrubar um tirano, mas isso não altera seu nível cultural (cf. *Idea*, p. 93). Em conseqüência, “novos preconceitos substituirão os antigos para atrelar as grandes massas ignorantes” (cf. “What is enlightenment?”, p. 5). O verdadeiro caminho é a liberdade, e, concretamente, a liberdade de opinião e de imprensa. O soberano não é divino, e pode errar; é necessário, portanto, conceder aos cidadãos, com o beneplácito do próprio soberano, o direito de emitir publicamente suas opiniões e a liberdade de escrever. O alargamento do debate público é condição do progresso (cf. TP, p. 47-8).

Outra mola do progresso é o conflito de interesses individuais, bem como de interesses nacionais. Aqui, o progresso aparece como mera resultante não intencional da interação humana; ele manifesta uma “finalidade secreta da natureza”. Sem o “natural antagonismo entre os homens”, escreve Kant, “todas as excelentes capacidades naturais da humanidade permaneceriam para sempre adormecidas [...] agradeçamos, portanto, à natureza, pela incompatibilidade, pela cruel vaidade competitiva, pelo insaciável desejo de posse e dominação (próprios dos homens)” (cf. *Idea*, p. 16). Da mesma forma, o progresso em direção à paz internacional contém em si o

momento necessário da guerra: são as guerras que, “depois de devastações, revoluções e até a completa exaustão, conduzem [os homens] àquilo que a razão poderia ter ensinado a eles desde o início [...]” (cf. *Idea*, p. 18-9).

O entendimento kantiano do “antagonismo natural” é bastante peculiar no campo do jusnaturalismo. Em Hobbes, Rousseau e Locke, o antagonismo tem signo negativo, seja porque é a antítese da sociabilidade, seja porque não traz nada de bom. O antagonismo kantiano não é incompatível com a sociabilidade natural nem com a sociedade civil — nisso ele se diferencia dos dois primeiros autores citados. Ademais — e nisso ele se diferencia dos três —, ele atribui ao antagonismo humano uma função positiva: a competição e a guerra não se relacionam à justiça e à paz como termos imediatamente antitéticos, mas como mediações do progresso. Não seria excessivo descobrir no pensamento kantiano sobre a história uma espécie de “dialética da ilustração”, em que a razão progride não pelo confronto da razão consigo própria, como em Hegel, mas pela negatividade persistente das paixões humanas. Note-se, enfim, que a dedução kantiana de padrões ideais — que na política em particular funcionam como idéias reguladoras que se impõem praticamente aos governantes — não parece conduzir a uma afirmação de que eles se realizarão fatal e concretamente na história. Antes, pode-se argüir que o hiato entre a razão e a matéria da existência social é elemento constitutivo do sistema kantiano.

A filosofia de Kant sobre os móveis do progresso é um elogio da divergência e da competição. O homem kantiano se assemelha ao homem que, em Adam Smith, por exemplo, visa maximizar seu lucro no mercado e, ao fazê-lo, promove a prosperidade geral. A natureza, para um, o mercado, para outro, desempenham ambos a função de “mão invisível”. Desse ponto de vista, Kant é o mais “moderno” dos pensadores liberais clássicos. Ele não apenas declara a soberania do indivíduo como legítima filosoficamente o indivíduo empreendedor. Não se trata, é claro, para o autor, de celebrar o interesse particular enquanto tal, mas de reconciliar os particularismos em choque com a idéia de uma sociedade justa. No plano da teoria do direito, a sociedade justa (a sociedade regulada por leis emanadas da vontade geral) é pressuposta, e as ações individuais manifestam apenas a subjetividade de cada um no exercício de sua liberdade negativa. No plano da teoria da história, a sociedade ideal emerge progressivamente das ações individuais enquanto exercício

da liberdade natural, pré-contratual, a qual, se não instaura imediatamente um estado de perfeita injustiça, envolve, não obstante, a expropriação, o domínio e a guerra (relações de poder).

### A confederação dos Estados livres e a paz

O pensamento kantiano sobre as relações entre os Estados nacionais não des- toa arquitetonicamente de sua filosofia política. Mas nele se produz um deslocamento de ênfase. A história se desenrola, é verdade, segundo a lei natural do progresso moral; mas a intervenção política deliberada segundo a razão faz-se necessária para que se evitem as guerras. Aqui as idéias parecem encarnar-se, irresistivelmente, sob o impacto da violência tremenda da história.

Em seu ensaio “Paz perpétua”, de 1795, Kant instrui os homens ilustrados do seu tempo sobre a necessidade *a priori* da paz. Assim como incumbe aos indivíduos constituir-se em sociedade civil, é dever dos Estados, enquanto pessoas morais, pactar entre si o fim das hostilidades de acordo com a razão e estabelecer, dessa forma, a comunidade jurídica internacional. Há, todavia, entre os dois contratos — o nacional e o internacional — algumas diferenças. Em primeiro lugar, o tom é fatidicamente hobbesiano: “O estado de paz entre os homens vivendo lado a lado não é o estado natural; o estado natural é um estado de guerra” (cf. PP, p. 92).

Pode-se supor que esse tom pessimista reflita o quadro de incessantes guerras na Europa, que Kant tem sob os olhos. O “estado natural de guerra” nesse contexto refere-se às relações entre Estados, às quais Kant parece negar qualquer traço de juridicidade, mesmo provisória. Por conseguinte, o estado de natureza nessa passagem parece conceber-se numa zona de penumbra entre a idéia e o fato.

A segunda diferença tem íntima relação com a primeira. Embora definindo a paz como um princípio moral *a priori* — “a razão moral prática dentro de nós comanda irresistivelmente: *não haverá guerra*” (cf. MEJ, p. 128) — a cessação efetiva das hostilidades requer um acordo *real*, e não simplesmente ideal, entre as potências. O princípio da paz deve materializar-se efetivamente numa “confederação dos Estados livres”, segundo a idéia de uma “Liga das Nações para a paz”. Enfim, a Liga das Nações não cons-

titui um soberano por sobre os Estados nacionais; por isso, ele pode ser desfeito, e deve ser refeito de tempos em tempos (cf. MEJ, p. 116).

A relativa materialização da idéia da paz aparece também na reflexão sobre os *fatores* que contribuem para o fim das guerras. Por um lado, a paz depende de que em cada país os povos tenham-se organizado em sociedade jurídica. Se o pacto originário em cada país *cria* a república, o pacto que constitui a Liga das Nações *presupõe* a república como regime político nos países contratantes. A razão disso é simples: ao povo não interessa a guerra e, quando pode manifestar-se livremente sobre a questão, declara-se contra ela (cf. PP, p. 94-5). Nesse argumento, Kant associa o processo da paz ao longo e contraditório processo natural de constituição do Estado segundo a justiça. Isso não impede, contudo, o chamamento à ação política intencional. Ainda que possamos entrever na formação da Liga das Nações o trabalho paciente da natureza, a intervenção política se faz necessária: “O estado de paz deve ser *estabelecido*” (cf. PP, p. 92). E bem à maneira da Ilustração, Kant reserva aos filósofos um papel bem determinado no processo de estabelecimento da paz. No pacto entre os Estados, ele recomenda a inclusão de uma cláusula secreta — ela deve ser secreta para não causar constrangimento aos governantes — dispondo que “a opinião dos filósofos seja considerada pelos Estados beligerantes” (cf. PP, p. 115).

A relação entre política e moral se explicita nessa passagem, e nas páginas que se seguem. Se se deduz que o dever moral é inescapável, não se pode ao mesmo tempo dizer que não é possível cumpri-lo: não há, portanto, conflito entre moral e política. Mas esses dois conceitos não são idênticos. A moral refere-se à doutrina teórica do direito; a política, à doutrina prática do direito. A política, orientando-se pelos mandamentos incondicionais da razão, envolve a escolha prudente dos meios adequados à consecução dos seus fins. De fato, não é de esperar, nem é desejável, que “os reis filosofem e os filósofos reinem”. Kant justifica sua posição dizendo que o poder corrompe o livre julgamento da razão. Pode-se acrescentar: os filósofos, em sua “pureza de pombas”, corromperiam a necessária “astúcia das serpentes políticas” (cf. PP, p. 116-7). Idéia e realidade mantêm-se externas uma à outra. A essa tradição intelectual se associarão Bernstein e Weber, entre outros. A reunificação do ideal e do racional será obra de Hegel, Marx e Rosa Luxemburg, cada um a sua maneira.

## Bibliografia

- ACTON, H. B. *Kant's moral philosophy*. London, Macmillan, 1970.
- BECK, L. W. Editor's introduction. In: KANT, E. *On history*. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1977.
- BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Brasília, UnB, 1984.
- \_\_\_\_\_. II modelo giusnaturalístico. In: \_\_\_\_\_ & BOVERO, M. *Società e Stato nella filosofia politica moderna*. Milano, II Saggiatore, 1979.
- FERRAZ JR., Tercio S. *Conceito de sistema no direito*. São Paulo, Edusp e Revista dos Tribunais, 1976.
- KANT, E. *Groundwork of the metaphysic of morals* (GMM). Trad. do alemão de H. J. Paton (1. ed., 1948). New York, Harper and Row, 1964.
- \_\_\_\_\_. *The metaphysical elements of justice* (MEJ). Trad. do alemão de John Ladd (1. ed., 1965). New York, Bobbs Merrill, 1965.
- \_\_\_\_\_. Handschriftliche Nachlass (HN). VI, Band XIX di *Gesammelte Schriften*. Apud LADD, J. Translator's introduction. In: KANT, E. *The metaphysical elements of justice*. New York, Bobbs Merrill, 1965. p. XXX.
- \_\_\_\_\_. Sur l'expression courante: il se pent que cela soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien. In: \_\_\_\_\_. *Théorie et pratique* (TP). Trad. do alemão de L. Guillermit. Paris, J. Vrin, 1972.
- \_\_\_\_\_. What is enlightenment. In: \_\_\_\_\_. *On history*. Trad. do alemão de Lewis White Beck, Robert E. Anchor e Emil L. Fackenheim (1. ed., 1957). Indianapolis, Bobbs Merrill, 1977.
- \_\_\_\_\_. Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view. (*Idea*) In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_.
- \_\_\_\_\_. Perpetual peace (PP). In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_.
- \_\_\_\_\_. An old question raised again: is the human race constantly progressing? In: \_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_.
- \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. Edição bilingüe, com trad. de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes, e introd. de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, Vozes, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Edição bilingüe, org. por Ricardo R. Terra, trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, com comentários de Ricardo R. Terra, Gérard Lebrun e José Arthur Giannotti. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- LADD, J. Translator's introduction. In: KANT, E. *The metaphysical elements of justice*. New York, Bobbs Merrill, 1965.
- MARCUSE, H. *A study on authority*. In: \_\_\_\_\_. *From Luther to Popper*. London, Verso, 1983.

- MURPHY, J. G. *Kant, the philosophy of right*. London, Macmillan, 1970.
- PATON, H. J. Analysis of the arguments. In: KANT, E. *Groundwork of the metaphysic of morals*. Trad. do alemão de H. J. Paton (1. ed., 1948). New York, Harper and Row, 1964.
- TERRA, R. R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. *Filosofia política*. n. 4, LPM, Unicamp e UFRGS, out. de 1987.

## TEXTOS DE KANT\*

### Primeiros princípios metafísicos da doutrina do direito

#### O que é o direito (229-230)

É claro que um jurista pode nos dizer qual é o direito vigente num país (*quid sit juris*), isto é, o que as leis dizem ou disseram numa determinada época e num determinado lugar. Outra coisa é saber se o que essas leis prescrevem é também justo e qual o critério universal para o reconhecimento do justo ou injusto (*justum et injustum*). O jurista não poderá responder a tais questões a menos que, por um instante, ele abandone os princípios empíricos e investigue a fonte desses juízos na razão pura, a fim de assentar os fundamentos de qualquer legislação positiva possível [...].

O conceito de direito, na medida em que diz respeito a uma obrigação correspondente (isto é, o conceito moral de direito),

aplica-se *primeiro* apenas às relações externas e práticas de uma pessoa a outra, na medida em que as ações dela podem ter influência sobre uma outra (mediata ou imediatamente). *Segundo*, o conceito de direito não expressa a relação do arbítrio de uma pessoa à volição do outro (conseqüentemente também não expressa a relação à mera carência), como seria o caso das ações de benevolência ou caridade; ao contrário, expressa apenas a relação ao arbítrio do outro. *Terceiro*, o conceito de direito não leva em conta a *matéria* do arbítrio, isto é, o fim que a pessoa pretende atingir por meio do objeto de seu arbítrio [...]. O direito, portanto, é o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de uma pessoa pode ser combinado com o arbítrio de uma outra segundo uma lei universal de liberdade.

#### O princípio universal do direito (230-231)

“É justa toda ação ou máxima da ação que possa permitir a coexistência da liberdade do arbítrio de um com a liberdade de outro segundo uma lei universal.”

Se, portanto, minha ação ou minha condição em geral pode coexistir com a liberdade de todos de acordo com uma lei universal, então, quem me impedir de realizar essa ação ou de manter minha condição comete uma injustiça contra mim, na medida em que esse impedimento (essa oposição) não pode coexistir com a liberdade segundo leis universais.

Segue-se também daquele princípio que não se pode exigir de mim que adote como uma das minhas máximas este princípio de todas as máximas, isto é, fazer desse princípio a máxima da minha ação. Pois qualquer um pode ser livre, mesmo que eu seja inteiramente indiferente à sua liberdade, ou mesmo que em meu coração eu deseje prejudicá-lo, contanto que eu não lhe cause dano através de uma *ação externa*. Que a minha máxima seja agir segundo o direito é uma exigência da ética (e não do direito).

Segue-se que a lei universal do direito é: aja externamente de maneira que o livre uso de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal.

\* Os trechos das obras de Kant aqui apresentados foram traduzidos das versões em inglês das edições de *The metaphysical elements of justice*, “What is enlightenment?”, “Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view”, “Perpetual peace” e *Groundwork of the metaphysics of morals*, indicadas na Bibliografia citada. As traduções de *The metaphysical elements of justice*, “Perpetual peace” e *Groundwork of the metaphysics of morals* foram revistas por Marcos Nobre em presença dos textos em alemão da Königliche Preussische Akademie. As traduções de “What is enlightenment?” e “Idea for a universal history from a cosmopolitan point of view” foram cotejadas às traduções já existentes em português, feitas respectivamente por Floriano de Sousa Fernandes e por Rodrigo Naves em conjunto com Ricardo R. Terra (ver as referências na Bibliografia). As palavras ou frase entre colchetes são adendos do tradutor; os parênteses, bem como todos os destaques, pertencem a Kant. A numeração assinalada nos títulos ou subtítulos é a referência-padrão dos trabalhos de Kant, correspondendo às páginas da edição de Königliche Preussische Akademie der Wissenschaft, Berlim, 1902-1938.

**A autorização para usar a coerção  
é vinculada ao direito (231)**

Qualquer oposição que neutralize o impedimento de um efeito promove esse efeito e é compatível com ele. Ora, tudo que é injusto é um impedimento à liberdade segundo leis universais. Contudo, a coerção é um impedimento ou oposição à liberdade. Conseqüentemente, se um certo uso da própria liberdade for um impedimento à liberdade segundo leis universais (isto é, for injusto), então o uso da coerção para impedi-lo é compatível com a liberdade segundo leis universais, na medida em que é a prevenção de um impedimento à liberdade; ou seja, é justo. Segue-se, pelo princípio da contradição, que ao direito está vinculada uma autorização para usar a coerção contra quem o viole.

**Existe apenas um direito inato  
(237-238)**

A liberdade (independência de constrangimento exercido pelo arbítrio de outrem), na medida em que possa coexistir com a liberdade de cada um dos demais de acordo com uma lei universal, é o direito único e original que pertence a cada ser humano em virtude de sua humanidade.

Repousam no princípio da liberdade inata (e não são de fato dele distintos, já que membros da divisão sob um conceito superior de direito) os seguintes direitos: a *igualdade* inata, isto é, não poder ser obrigado por outros a fazer mais do que se pode também, reciprocamente, obrigá-los a fazer. Daí também os atributos de um ser humano ser o seu *próprio senhor* (*sui juris*) e da mesma forma ser um homem *irrepreensível* (*justi*), na medida em que, antes de qualquer ato jurídico, não praticou injustiça contra ninguém. Finalmente, também, o direito de fazer alguma coisa aos outros que, por si mesma, não tire o que é deles, e que não tiraria se eles próprios não quisessem se submeter a ela; da mesma forma, comunicar os pensamentos a outros ou contar-lhes ou prometer-lhes alguma coisa, não importando se o que é dito é verdadeiro ou falso e deso-

nesto (*veriloquium aut falsiloquium*), pois cabe a eles decidir se querem ou não acreditar no que ouvem.

**[Divisão do direito] (242)**

A suprema divisão do direito (*Naturrecht*) não pode ser entre direito *natural* e direito *social*, como pensam alguns, mas entre direito natural e direito *civil*. O primeiro chama-se direito *privado*; o segundo, direito *público*. O *estado de natureza* não é oposto ao estado de sociedade, mas à sociedade civil, pois, no estado de natureza, pode haver uma sociedade, mas não uma sociedade *civil* (a qual assegura a propriedade através do direito público). Por isso, o direito no estado de natureza chama-se direito privado.

**A propriedade de coisas externas somente é possível  
numa sociedade juridicamente regulada  
(255-256)**

Quando declaro (por palavras ou atos): “Quero que uma coisa externa seja minha”, com isso declaro obrigatório para todos os demais que se abstenham da utilização do objeto do meu arbítrio. Trata-se de uma obrigação que ninguém teria não fosse esse meu ato jurídico. Contudo, subentende-se nessa pretensão o reconhecimento de estar reciprocamente obrigado para com cada um dos demais a respeitar o que é deles. A obrigação aqui envolvida decorre de uma regra universal da relação jurídica externa. Conseqüentemente, não estou obrigado a respeitar a propriedade dos outros, se os demais não me garantem, em troca, que agirão exatamente de acordo com o mesmo princípio relativamente ao que é meu. Essa garantia não exige um ato jurídico especial; ela já está contida no conceito de ser externa e juridicamente vinculada a um dever em razão da universalidade — e, logo, também da reciprocidade — de uma obrigação derivada de uma regra universal.

Ora, em relação a uma posse externa e contingente, uma vontade unilateral não pode servir como uma lei coercitiva para todos,



pois isso seria uma violação da liberdade segundo leis universais. Portanto, somente uma vontade vinculando a todos — isto é, uma vontade coletiva, universal (comum) e dotada de poder — é capaz de fornecer a necessária garantia. A condição de subordinação a uma legislação externa universal (isto é, pública) contendo poder é a sociedade civil. Conseqüentemente, somente numa sociedade civil podem existir um meu e um seu externos.

**Conclusão:** se deve ser *de jure* possível possuir um objeto externo como próprio, então deve-se permitir também que o sujeito obrigue cada um dos demais — com os quais entre em conflito sobre a questão de decidir se um dado objeto é seu — a entrar, junto com ele, numa sociedade sob uma Constituição civil.

**No estado de natureza pode existir propriedade  
externa, mas ela é apenas provisória  
(256-257)**

Numa sociedade sob uma Constituição civil, o *direito natural* (isto é, o direito que pode ser deduzido de princípios *a priori* para tal sociedade) não pode ser revogado pelo seu direito positivo. Conseqüentemente, permanece em vigor o princípio jurídico segundo o qual “quem procede segundo uma máxima tal que me impossibilite possuir um objeto de meu arbítrio como meu causa-me dano”. Uma Constituição civil fornece a situação jurídica sob a qual a propriedade de cada um lhe é assegurada, mas sem estipular e determinar qual seja ela.

Assim, toda garantia já pressupõe a propriedade de alguém (a quem ela é garantida). Portanto deve-se admitir a possibilidade da propriedade externa — o que é seu e meu — antes que a Constituição civil tenha sido estabelecida (ou sem levá-la em consideração), e simultaneamente de um direito de obrigar a todos aqueles com quem nos relacionamos de algum modo a ingressar, junto conosco, numa sociedade sob uma Constituição onde a segurança da propriedade externa possa ser assegurada.

A posse, na perspectiva e preparação da sociedade civil cujo fundamento só pode ser a lei da vontade geral — e se tal posse é compatível com a *possibilidade* de tal lei —, é uma posse *provisória de jure*. Em contraste com esta, a posse numa sociedade civil *efetiva* é uma posse peremptória.

Se o sujeito está disposto e desejoso de ingressar numa sociedade civil, então, antes de nela ingressar, ele pode resistir legitimamente àqueles que não concordam e desejam perturbá-lo em sua posse temporária. [Ele pode fazer isto legitimamente] porque, mesmo que a vontade de todos os outros queira impor-lhe a obrigação de desistir de uma posse particular, ainda assim trata-se de uma vontade meramente *unilateral* e, como tal, tem exatamente tão pouca força legal para negar sua posse quanto ele, por seu lado, tem para afirmá-la (pois a força legal apenas pode se encontrar na vontade geral). Entretanto, a pessoa em questão tem *primazia* sobre os demais pelo fato de que concorda com a introdução e o estabelecimento de uma sociedade civil.

Em suma, o modo de possuir algo externo como seu no *estado de natureza* é a posse física, a qual implica a *presunção* jurídica de que, através da união da vontade de todos na legislação pública, essa posse se converterá em posse *de jure*. Enquanto tal não se dá, essa posse é *comparativamente* considerada como *de jure*.

**[Definição do direito público] (311)**

O conjunto daquelas leis que requerem promulgação pública a fim de produzir uma situação jurídica é chamado *direito público*. Portanto, o direito público é um sistema de leis para uma nação — isto é, uma coletividade de homens — ou para um conjunto de nações. Visto que se influenciam reciprocamente, para que os homens e nações participem do direito vigente requer-se uma condição jurídica da sociedade. Ou seja, necessitam viver numa sociedade subordinada a uma vontade que os una — uma *Constituição* (*Constitutio*).

Quando os indivíduos numa nação relacionam-se dessa maneira, constituem uma *sociedade civil* (*status civilis*). Encarada como totalidade em relação a seus próprios membros, essa sociedade civil chama-se *Estado* (*civitas*). Devido a que o Estado, por sua própria forma, é uma união que procede do interesse de todos em participar de uma sociedade juridicamente regulada, ele é chamado *república* (*res publica latius sic dicta*). Em relação a outras nações, contudo, um Estado é chamado simplesmente um poder (*potentia*) — daí a palavra “potentado”. Quando há uma pretensão

de hereditariedade comum, ele é também chamado nacionalidade (*gens*).

### [Direitos no estado de natureza] (312)

Embora a experiência nos ensine que os homens são violentos e propensos a lutar uns com os outros antes do advento da legislação coercitiva externa, não é a experiência e, portanto, nenhum fato que torna necessária a coerção pública. Ao contrário, mesmo imaginando que os homens são sempre naturalmente bons e virtuosos, [aquela necessidade] repousa *a priori* na idéia racional de um Estado não regulado juridicamente em que, antes do ordenamento público da sociedade, homens, nações e Estado individuais não podem ter certeza de sua segurança contra a violência mútua, porque cada um terá seu próprio direito de fazer *o que lhe parece justo e bom* para si, de maneira inteiramente independente da opinião dos outros. Conseqüentemente, sua primeira decisão, se não deseja renunciar a todos os conceitos de justiça, expressa-se no princípio de que deve abandonar o estado de natureza, no qual cada um segue a sua própria cabeça, e deve unir-se a todos os demais (com os quais entra em contato e aos quais não pode evitar), sujeitando-se a uma coerção pública legal externa. Portanto, ele tem de ingressar num estado de sociedade no qual o reconhecimento do que lhe pertence deve ser legalmente *estabelecido* e a ele assegurado por um poder que não é o seu próprio, mas um poder exterior. Ou seja, antes de qualquer outra coisa, deve ingressar numa sociedade civil. [...]

### [O Estado civil] (313)

Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de homens sob as leis do direito. Na medida em que essas leis são necessárias *a priori* e deduzidas dos conceitos de direito externo em geral (isto é, não provêm do seu estabelecimento positivo), a forma do Estado é a de um Estado em geral, isto é, a *idéia* do Estado como ele deve

ser segundo os princípios puros do direito. Essa *idéia* serve de padrão (*norma*) para a efetiva união dos homens em repúblicas [...].

Cada Estado contém em si mesmo três *poderes*, isto é, a unidade da vontade geral é composta de três pessoas (*trias politica*). A *soberania* está na pessoa do legislador; o *poder executivo* está na pessoa do governante (em conformidade com a lei); o *poder judiciário* (que reconhece a cada um o que legalmente lhe pertence) está na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria, et judiciaria*). Essas três partes assemelham-se às três proposições em um silogismo prático: a *lei* da vontade soberana é a premissa maior; o *comando* de agir segundo a lei, isto é, o princípio de subsunção à lei, é a premissa menor, e a *adjudicação* (a sentença), que declara o direito vigente no caso em questão, é a conclusão.

### [O poder legislativo e o cidadão] (313-315)

O poder legislativo somente pode ser atribuído à vontade una do povo. Visto que todo direito procede desse poder, ele não *pode* de maneira alguma cometer injustiça a ninguém. Quando alguém legisla para *outrem*, sempre é possível que cometa uma injustiça; mas isso não é possível quando alguém legisla para si mesmo (pois *volenti non fit injuria*). Donde somente a vontade una e consensual de todos — isto é, uma vontade geral una do povo pela qual cada um decide o mesmo para todos e todos decidem o mesmo para cada um — pode legislar.

Os membros de tal sociedade (*societas civilis*), isto é, de um Estado, que estão unidos para o fim de elaborar leis, são chamados *cidadãos* (*cives*). Três são os atributos jurídicos inseparavelmente vinculados à natureza do cidadão como tal: primeiro, a *liberdade* legal de obedecer somente a lei à qual ele deu seu consentimento; segundo, a *igualdade* civil, que consiste em não ter, entre seus concidadãos, ninguém superior a ele, mas apenas outra pessoa, possuindo ele a faculdade moral de obrigá-la juridicamente tanto quanto ela pode obrigá-lo; terceiro, o atributo da *independência* civil, pelo qual o cidadão deve sua existência e sustento não ao arbítrio de uma outra pessoa, mas a seus próprios direitos e poderes como um membro da república (donde sua própria personalidade civil não pode ser representada por uma outra pessoa em questões que envolvam direitos).

A capacidade de votar caracteriza o cidadão. Para estar apto a votar, uma pessoa deve ser independente; não apenas participar da república, mas ser um membro dela, isto é, por seu próprio arbítrio ser uma parte ativa da república. Essa qualidade torna necessária a distinção entre cidadãos *ativos* e cidadãos *passivos*, embora o último conceito pareça contradizer o conceito de cidadão em geral. Os exemplos seguintes podem servir para esclarecer essa dificuldade: um aprendiz de comerciante ou artesão; um empregado (não a serviço do Estado); um menor (*naturaliter vel civiliter*); todas as mulheres e de modo geral os que dependem de outrem (que não seja o Estado) para o seu sustento (subsistência e proteção) — todas essas pessoas carecem de personalidade civil [...].

Essa dependência com respeito à vontade de outros e a desigualdade que ela envolve não são, de maneira alguma, incompatíveis com a liberdade e igualdade próprias dos homens enquanto *seres humanos*, os quais, em conjunto, constituem um povo. Ao contrário, é apenas se conformando com essa situação que o povo pode se tornar um Estado e adotar uma Constituição civil. Contudo, sob essa Constituição, nem todos qualificam-se igualmente para ter o direito de votar, isto é, para ser um cidadão e não simplesmente um súdito. Se é verdade que, enquanto elementos *passivos* do Estado, podem ainda assim exigir que os outros os tratem segundo as leis da liberdade e igualdade naturais, disso não se depreende que tenham o direito de conduzir o Estado, de elaborar e trabalhar para a introdução de leis particulares na qualidade de cidadãos *ativos*; depreende-se apenas que, quaisquer que sejam as leis acordadas pelos cidadãos, não podem ser incompatíveis com as leis naturais da liberdade e com a igualdade que se harmoniza com essa liberdade, a saber, a igualdade segundo a qual cada um é capaz de passar da cidadania passiva à cidadania ativa.

#### [O contrato originário] (315-316)

Os três poderes do Estado são dignos de respeito e, enquanto necessários à formação do Estado (Constituição), conforme se deduz da idéia de Estado em geral, são *dignidades estatais*. Eles encarnam a relação entre um *soberano* universal (que, do ponto de vista das leis da liberdade, só pode ser o povo unido) e o conjunto dos indi-

víduos enquanto *súditos*, isto é, a relação entre o *comandante* (*imperans*) e o *que obedece* (*subditus*). O ato pelo qual o próprio povo se constitui em Estado — embora, na verdade, apenas a idéia de Estado, segundo a qual pode ser pensada a sua legitimidade — é o *contrato originário*. Segundo o contrato originário, todos (*omnes et singuli*) no povo abrem mão de sua liberdade externa a fim de reavê-la de novo como membros de uma república, isto é, enquanto povo visto como Estado (*universi*). Portanto não podemos dizer que no Estado um homem tenha sacrificado uma *parte* de sua liberdade externa inata por algum propósito particular; ao contrário, devemos dizer que ele abandonou completamente sua liberdade selvagem, sem lei, a fim de recuperá-la por inteiro num âmbito de relações legais de dependência, isto é, numa sociedade juridicamente regulada, já que essa dependência deriva de sua própria vontade legislativa.

#### [Relações mútuas entre os três poderes] (316)

Os três poderes do Estado estão relacionados entre si de três maneiras. *Primeiro*, considerados como três pessoas morais, são coordenados (*potestates coordinatae*), isto é, um serve de complemento aos outros para que se complete a Constituição do Estado (*complementum ad sufficientiam*). *Segundo*, são *subordinados* (*subordinatae*) uns aos outros de tal forma que um não pode usurpar a função dos outros, que ali estão para ajudá-lo. Ao invés disso, cada um tem seu próprio princípio, isto é, embora tenha poder de mando enquanto pessoa particular, somente o faz condicionado pela vontade de uma pessoa superior. *Terceiro*, a combinação das duas relações assegura a cada súdito o que é justo e de direito.

[...]

#### [A boa disposição [(*das Heil*)] do Estado] (318)

Assim, existem três poderes distintos (*potestas legislativa, executiva, judiciaria*) através dos quais o Estado (*civitas*) adquire sua

autonomia, isto é, forma-se e mantém-se de acordo com as leis da liberdade. A boa disposição do Estado consiste na sua união (*salus reipublicæ suprema lex est*), embora não deva ser confundida com o bem-estar [(*das Wohl*)] e a felicidade dos seus cidadãos, pois estes podem talvez ser alcançados mais fácil e comodamente no estado de natureza (como Rousseau sustentava) ou mesmo sob um governo despótico. O que se designa pela expressão “a boa disposição do Estado” é a situação em que a Constituição se conforma estreitamente aos princípios do direito, isto é, o estado de coisas que a razão nos obriga a buscar *através de um imperativo categórico*.

### [Resistir à autoridade suprema é ilegal] (320)

É dever do povo suportar mesmo os abusos mais intoleráveis por parte da legislação suprema. O fundamento disso é que a resistência à legislação suprema só pode ser ilegal, ou seja, temos de pensá-la como destruição da Constituição legal, pois para legitimá-la seria necessária uma lei pública que a permitisse. Ou seja, a legislação suprema teria de estipular que não é suprema e que, no mesmo juízo, o povo, como súdito, se tornaria soberano daquele a quem é subordinado. A contradição aqui torna-se evidente se nos perguntarmos quem poderia servir de árbitro nessa disputa entre o povo e o soberano (porquanto do ponto de vista jurídico, eles ainda são duas pessoas morais distintas). [Nessa disputa] é claro que o povo quer agir como árbitro em causa própria.

### [O Estado ideal] (340)

Não obstante, tem de ser possível ao soberano mudar a Constituição vigente caso ela não esteja inteiramente de acordo com a idéia do contrato originário, introduzindo, por meio dessa mudança, a forma constitucional, que é essencial para que o povo constitua um Estado. Essa mudança não pode ser tal que o Estado passe de uma forma a outra; não é possível, por exemplo, que os aristocratas concordem entre si para submeter-se a uma autocracia, para

converter-se numa democracia ou vice-versa, pois, assim fazendo, o soberano estaria agindo como se fosse uma questão de sua livre escolha e agrado a decisão sobre qual tipo de Constituição ele quer que o povo obedeça. Mesmo se o soberano decidisse transformar-se numa democracia, cometeria uma injustiça para com o povo, porque o próprio povo pode abominar esta forma de Constituição, e julgar que uma das outras duas lhe é mais benéfica.

As formas do Estado são apenas a *letra* (*littera*) da legislação originária da sociedade civil, e podem permanecer — já que pertencem aos mecanismos da Constituição do Estado — enquanto forem encaradas, por meio de velhos costumes (e, portanto, apenas subjetivamente), como necessárias. Contudo, o *espírito* daquele contrato originário (*anima pacti originarii*) acarreta para a autoridade constituída a obrigação de conformar a forma de *governo* à idéia do contrato e, por conseguinte, de reformá-lo de maneira contínua e gradual, se isto não puder ser feito de uma só vez. Dessa maneira, o Estado tomará a forma da única Constituição legítima, a saber, a república pura. Assim, aquelas antigas formas empíricas (positivamente definidas na legislação) do Estado, cuja única serventia é *sujeitar* o povo, têm de ser transformadas na forma originária (racional), que é a única que faz da *liberdade* o seu princípio e, na verdade, a condição do uso da *coerção*. A coerção é necessária para a Constituição jurídica do Estado em sentido próprio e, quando isso tiver sido realizado, o espírito da Constituição também terá se tornado a letra.

Essa Constituição [republicana] é a única Constituição política duradoura, na qual a lei é autônoma e não está vinculada a nenhuma pessoa em particular. Ela é o fim último de todo o direito público e a única situação em que cada pessoa recebe o que lhe é devido *peremptoriamente*.

Toda república verdadeira é e não pode ser outra coisa senão um sistema *representativo* do povo, para a defesa dos seus direitos. Essa defesa se faz em nome do próprio povo, através da união de todos os cidadãos, por meio de seus representantes (deputados).

### O que é a ilustração (35-40)

A *ilustração* [*Anfklärung*] é a saída do homem de sua *menoridade*, da qual ele é o próprio responsável. A *menoridade* é a incapa-

cidade de fazer uso do entendimento sem a condução de um outro. *O homem é o próprio culpado* dessa menoridade quando sua causa reside não na falta de entendimento, mas na falta de resolução e coragem para usá-lo sem a condução de um outro. *Sapere aude!* “Tenha coragem de usar seu *próprio* entendimento!” — esse é o lema da ilustração.

Preguiça e covardia são as razões pelas quais uma tão grande parcela da humanidade permanece na menoridade mesmo depois que a natureza a liberou da condução externa (*naturaliter maiorennes*); e essas são também as razões pelas quais é tão fácil para outros manterem-se como seus guardiões. É cômodo ser menor. Se tenho um livro que substitui meu entendimento, um diretor espiritual que tem uma consciência por mim, um médico que decide sobre a minha dieta e assim por diante, não preciso me esforçar. Não preciso pensar, se puder pagar: outros prontamente assumirão por mim o trabalho penoso.

Que a passagem à maioridade seja tida como muito difícil e perigosa pela maior parte da humanidade (e por todo o belo sexo) deve-se a que os guardiões de bom grado se encarregam da sua tutela. Inicialmente os guardiões domesticam o seu gado, e certificam-se de que essas criaturas plácidas não ousarão dar um único passo sem seus cabrestos; em seguida, os guardiões lhes mostram o perigo que as ameaça caso elas tentem marchar sozinhas. Na verdade, esse perigo não é tão grande. Após algumas quedas, as pessoas aprendem a andar sozinhas. Mas cair uma vez as intimida e comumente as amedronta para as tentativas ulteriores.

É muito difícil para um indivíduo isolado libertar-se da sua menoridade quando ela tornou-se quase a sua natureza [...].

Mas que o público se esclareça a si mesmo é muito perfeitamente possível; se lhe for assegurada a liberdade, é quase certo que isso ocorra... Sempre haverá alguns pensadores independentes, mesmo entre os guardiões das grandes massas, que, depois de terem-se libertado da menoridade, disseminarão o espírito de reconhecimento racional tanto de sua própria dignidade quanto da vocação de todo homem para pensar por si mesmo. Mas note-se que o público, que de início foi reduzido à tutela por seus guardiões, obriga-os a permanecer sob jugo, quando é estimulado a se rebelar por guardiões que, eles próprios, são incapazes de qualquer ilustração. Isso mostra quão nocivo é semear preconceitos; mais tarde, voltam-se contra seus autores ou predecessores. Sendo assim, apenas lentamente o público pode alcançar a ilustração. Talvez a

destruição de um despotismo pessoal ou da opressão gananciosa ou tirânica possa ser realizada pela revolução, mas nunca uma verdadeira reforma nas maneiras de pensar. [Enquanto essa reforma não ocorre], novos preconceitos servirão, tão bem quanto os antigos, para atrelar as grandes massas não pensantes.

Entretanto, nada além da *liberdade* é necessário à ilustração; na verdade, o que se requer é a mais inofensiva de todas as coisas às quais esse termo pode ser aplicado, ou seja, a liberdade de fazer *uso público* da própria razão a respeito de tudo [...].

A pedra de toque para o estabelecimento do que devem ser as leis de um povo está em saber se o próprio povo poderia ter-se imposto as leis em questão [...].

O que o povo não pode decretar para si próprio muito menos pode ser decretado por um monarca, pois a autoridade legislativa deste último baseia-se em que ele une a vontade pública geral na sua própria. A ele incumbe zelar para que todas as melhorias, verdadeiras ou presumidas, sejam compatíveis com a ordem civil; fazendo isso, ele pode deixar aos súditos que busquem eles próprios o que lhes parece necessário à salvação de suas almas.

## **Idéia de uma história universal a partir de um ponto de vista cosmopolita (17-28)**

### **Primeira tese**

*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a desenvolver-se completamente e conforme um fim.*  
[...]

### **Segunda tese**

*No homem (enquanto única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que o predispõem ao uso da sua razão devem desenvolver-se inteiramente apenas na espécie, não no indivíduo.*  
[...]

### Terceira tese

*A natureza quis que o homem produzisse, a partir de si mesmo, tudo aquilo que vai além do ordenamento mecânico de sua existência animal, e que ele não partilhasse de nenhuma outra felicidade ou perfeição a não ser aquela que ele mesmo, independentemente do instinto, criasse por sua própria razão.*

[...]

### Quarta tese

*O meio empregado pela natureza para propiciar o desenvolvimento de todas as disposições humanas é o seu antagonismo em sociedade, na medida em que esse antagonismo, no final, é a causa de um ordenamento segundo leis dessa sociedade.*

Entendo por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, isto é, sua propensão a manterem, em sua associação, uma mútua oposição, que constantemente ameaça destruir a sociedade. O homem tem uma inclinação para *associar-se* com outros, porque em sociedade ele se sente mais como homem, pelo desenvolvimento das suas capacidades naturais. Mas ele tem também uma forte propensão a *se isolar* dos outros, porque ao mesmo tempo ele encontra em si mesmo a característica insociável de desejar fazer tudo em seu próprio proveito. Dessa forma, ele espera oposição de todos os lados, porque, conhecendo a si mesmo, sabe que, de sua parte, está inclinado a opor-se aos outros. É essa oposição que desperta todas as suas capacidades, que o leva a dominar sua inclinação à preguiça; impulsionado pela vaidade, desejo de poder ou ganância, busca uma posição entre seus semelhantes, que ele não *tolera*, mas dos quais não pode *prescindir*. Assim são dados os primeiros passos efetivos da barbárie para a cultura, a qual consiste no valor social do homem. Daí se desenvolvem gradualmente todos os talentos, e o gosto se refina. À medida que a ilustração avança, desenvolve-se um modo de pensar que, com o tempo, pode converter a disposição pouco refinada, natural, para a moralidade, em princípios práticos definidos e, desta forma, transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*.

Sem essas características da insociabilidade, em si mesmas hostis, de onde nasce a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam ocultos, não desenvolvidos, numa vida bucólica de pastor, com toda a sua harmonia, contentamento e afeição recíproca [...].

### Quinta tese

*O maior problema para a espécie humana, para cuja solução a natureza a encaminha, é a realização de uma sociedade civil universal que estabelece universalmente o direito.*

O propósito mais elevado da natureza, que é o desenvolvimento de todas as disposições humanas, somente é alcançado em sociedade e, mais especificamente, na sociedade com a maior liberdade. Tal sociedade é aquela na qual existe oposição geral entre os seus membros, justamente com a mais exata definição da liberdade e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos seus limites, de tal maneira que a liberdade de cada um coexista com a liberdade dos demais [...].

### Sexta tese

*Este problema [o problema enunciado na quinta tese] é o mais difícil e o último a ser resolvido pela humanidade.*

[...]

### Sétima tese

*O problema de estabelecer uma Constituição civil perfeita depende do problema das relações externas legais entre Estados e não pode ser resolvido sem a solução deste último.*

[...]

## Oitava tese

*A história da humanidade pode ser encarada, em geral, como a realização do plano secreto da natureza para estabelecer uma Constituição política perfeita enquanto única situação na qual as capacidades da humanidade podem ser plenamente desenvolvidas e, também, para gerar a relação entre Estados que seja perfeitamente adequada a esse fim.*

[...]

## Nona tese

*Uma tentativa filosófica de produzir uma história universal concebida como um plano natural de realização da união civil da espécie humana deve ser encarada como possível e, de fato, como contribuição a esse fim da natureza.*

## Paz perpétua

Artigos definitivos para a paz perpétua  
entre os Estados (348-349)

O estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é o estado natural (*status naturalis*); o estado natural é o de guerra. Isto nem sempre significa hostilidades abertas, mas, no mínimo, uma incessante ameaça de guerra. Um estado de paz, portanto, deve ser *estabelecido*, já que, a fim de se estar seguro contra a hostilidade, não basta que as hostilidades simplesmente não sejam cometidas; e, a menos que esta segurança seja garantida a cada um por seu vizinho (o que somente pode ocorrer num Estado juridicamente regulado), cada um pode tratar seu vizinho, do qual exige esta segurança, como um inimigo.

## Primeiro artigo (349-350)

“A CONSTITUIÇÃO CIVIL DE CADA ESTADO  
DEVE SER REPUBLICANA”

A Constituição republicana — a única que provém da idéia do contrato originário, e sobre o qual toda a legislação jurídica de um povo deve-se fundar — é estabelecida, primeiro, pelo princípio da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); segundo, de acordo com os princípios da dependência de todos com respeito a uma única legislação comum (enquanto súditos); terceiro, pela lei de igualdade entre os mesmos (enquanto cidadãos); portanto, em relação à lei, é em si mesma o fundamento originário de toda forma de Constituição civil. A questão agora é apenas esta: será ela também a única capaz de levar à paz perpétua?

A Constituição republicana, além da limpidez de sua origem (já que originada da fonte pura do conceito de lei), também oferece um prospecto favorável para o resultado desejado, isto é, a paz perpétua. Se é necessário o consentimento dos cidadãos a fim de se decidir que a guerra seja declarada (e este é o caso nessa Constituição), é natural que eles sejam muito cautelosos em concedê-lo, porque ao fazê-lo decretam para si mesmos todas as calamidades da guerra [...].

Para que não se confunda a Constituição republicana com a democrática (como é comum acontecer), deve-se notar o seguinte. As formas de um Estado (*civitas*) podem ser distinguidas segundo as pessoas que possuem o poder soberano, ou segundo o *modo de exercício* do poder [*Regierungsart*] sobre o povo por parte do soberano, seja ele quem for. A primeira distinção diz respeito à forma de domínio [*Form der Beherrschung*] (*forma imperii*). Existem apenas três modalidades possíveis: a *autocracia*, na qual um possui o poder soberano; a *aristocracia*, na qual alguns se associam para juntos possuírem tal poder; ou a *democracia*, na qual todos aqueles que constituem a sociedade possuem o poder soberano. Podem ser caracterizadas, respectivamente, como o poder de um monarca, da nobreza ou do povo. A segunda distinção diz respeito à forma de governo [*Form der Regierung*] (*forma regiminis*), ou seja, à maneira pela qual o Estado utiliza o seu poder. Essa maneira é baseada na Constituição, que é o ato da vontade geral através do qual uma multiplicidade de pessoas torna-se uma nação. Desse ponto de vista,

o governo ou é *republicano* ou é *despótico*. O *republicanismo* é o princípio de organização do Estado que estabelece a separação entre o poder executivo (o governo) e o legislativo; o *despotismo* é o da execução autônoma, pelo Estado, das leis que ele mesmo decretou. Assim, num *despotismo*, a vontade pública é administrada pelo governante como se fosse a sua própria vontade. Dentre as três modalidades de Estado, a da *democracia*, propriamente falando, é necessariamente um *despotismo*, porque ela estabelece um poder executivo no qual “todos” decidem por — ou mesmo contra — um que não concorda; ou seja, “todos”, que não são exatamente todos, decidem, e isto é uma contradição da vontade geral, consigo mesma e com a liberdade.

#### Segundo artigo (354)

### “O DIREITO DAS NAÇÕES SERÁ FUNDADO NUMA FEDERAÇÃO DE ESTADOS LIVRES”

Pode-se dizer que os povos, enquanto Estados, assim como os indivíduos, agridem-se uns aos outros pelo simples fato de coexistirem num estado de natureza (isto é, num estado de independência com relação a leis externas). Para garantir a própria segurança, cada um deles pode e deve exigir de todos os outros que dêem-se a si próprios uma Constituição semelhante à Constituição civil, porquanto sob tal Constituição cada um terá seus direitos assegurados. Assim se formaria uma *liga das nações* [*Völkerbund*], que todavia não seria um Estado formado por nações. Haveria aí uma contradição, porque um Estado implica a relação de um *superior* que legisla e um *inferior* que obedece (o povo), e nessas condições várias nações num Estado constituiriam apenas uma nação.

#### Sobre a garantia da paz perpétua (361)

A paz perpétua é garantida por nada menos que essa grande artista, a natureza (*natura dædala rerum*). Vemos em seu mecanismo

que seu objetivo é introduzir a harmonia entre os homens, contra a vontade deles e, na verdade, através da discórdia entre eles.

#### [O problema de organizar um Estado] (366)

Por mais difícil que possa parecer, o problema de organizar um Estado pode ser resolvido mesmo por uma raça de demônios, contanto que sejam dotados de entendimento. O problema pode ser formulado como se segue: uma multidão de seres racionais necessita conjuntamente de leis universais para sua conservação, que impeçam que uns imponham seus pontos de vista particulares aos outros — ainda que cada um incline-se a esquivar-se delas, deixando de estabelecer a sua Constituição — de tal maneira que o resultado seja o de comportarem-se eles publicamente como se não possuíssem tais pontos de vista mesquinhos.

#### [Moralidades e política] (372-373)

Se não existe liberdade nem moralidade baseada na liberdade, e se, portanto, tudo o que ocorre ou que pode ocorrer deve-se aos mecanismos da natureza, nesse caso a política (que é a arte de usar esses mecanismos para governar homens) constitui a totalidade da sabedoria prática, e o conceito de direito é um pensamento vazio. Mas se julgamos necessário conectar direito e política, e mesmo elevar o direito à condição limitante dessa última, então é preciso admitir a possibilidade de sua união. Posso pensar um *político moral*, que concebe os princípios da sabedoria do Estado de tal modo que possam coincidir com a moral; mas não posso pensar um *moralista político*, que forja uma moralidade instrumental aos próprios objetivos políticos.

Quando se encontra um defeito na Constituição do Estado ou nas relações entre os Estados, o político moral agirá segundo o



princípio de que é um dever, especialmente dos governantes, inquirir como corrigir o defeito de maneira conforme o direito natural enquanto modelo fornecido pela razão. Ele fará isso mesmo com sacrifício de seu amor-próprio. Mas seria absurdo exigir que cada defeito seja imediata e impulsivamente removido, porque a ruptura dos laços que unem uma sociedade civil ou uma coligação de Estados enquanto se espera que uma Constituição melhor seja elaborada é algo contrário a toda sabedoria política concorde com a moralidade. Pode-se exigir, porém, que a máxima da necessidade da mudança em questão seja adotada firmemente pelos governantes, de tal maneira que eles possam aproximar-se continuamente do objetivo (que é a melhor Constituição segundo as leis do direito). Um Estado pode já *governar-se* como república, mesmo quando pela Constituição vigente ainda possua uma autoridade soberana despótica, até que, gradualmente, o povo torne-se susceptível de ser influenciado pela simples idéia da autoridade da lei (como se essa idéia possuísse força física) e se capacite, dessa forma, a ser o seu próprio legislador (fundada originariamente no direito) [...].

É possível que um político moral despótico, cometendo erros na prática, com frequência viole as regras de prudência política através das medidas que toma ou propõe precipitadamente; mas a experiência gradualmente irá ensiná-lo a evitar essas infrações contra a natureza, e a melhor conduzir-se. Mas os políticos moralistas, valorizando com argumentos enganadores princípios políticos opostos ao direito (sob pretexto de que a natureza humana é *incapaz* do bem segundo a idéia que a razão prescreve), *tornam impossível* a introdução de melhoramentos e perpetuam a violação do direito.

Em lugar de possuir uma ciência prática, tal como eles se vangloriam, esses políticos têm apenas *práticas*. Eles valorizam o poder de governar de maneira a dele tirar, ao mesmo tempo, vantagens privadas; dessa forma, eles abandonam o povo e se possível o mundo todo. Tal é a atitude dos advogados *profissionais* (não dos *legisladores*) quando ingressam na política. Sua tarefa não é raciocinar com rigor sobre a legislação, mas executar o que está prescrito no código civil. Conseqüentemente, a Constituição legal vigente é sempre a melhor possível; mas quando ela é emendada pelo poder superior, a emenda lhes parece também a melhor possível. Assim, tudo se preserva na sua ordem mecânica habitual.

**Sobre a harmonia que o conceito  
transcendental do direito público estabelece  
entre moral e política  
(381-382)**

Se, como um professor de direito, eu faço abstração de toda a *matéria* do direito público (segundo as diferentes relações entre os homens num Estado, dadas empiricamente, ou mesmo entre os Estados), o que resta é a *forma da publicidade*. A possibilidade da forma pública está contida em toda e qualquer demanda legal, posto que sem ela não pode haver justiça (que somente pode ser concebida enquanto *publicamente reconhecível*) e, portanto, nem o direito (que só pode ser postulado em conformidade com a justiça).

Todas as demandas legais devem ser susceptíveis de publicidade. É fácil avaliar se isso é verdade num caso particular, isto é, se a publicidade é compatível com os princípios que regem a conduta do demandante; essa circunstância permite que um critério racional *a priori* seja facilmente aplicável. Através desse critério, a falsidade (inconformidade à lei) da demanda (*prætensio juris*) pode ser conhecida por um experimento da razão pura.

Segundo uma abstração de todo o empírico contido no conceito de direito público e internacional (como por exemplo a maldade na natureza humana, que requer coerção), a *fórmula transcendental* do direito público se exprime na seguinte proposição: “Todas as ações relativas ao direito de outros homens são injustas se a sua máxima é incompatível com a publicidade”.

Devemos considerar esse princípio não apenas *ético* (enquanto princípio pertencente à doutrina da virtude), mas também *jurídico* (concerne o direito do homem). Pois uma máxima que não posso *divulgar* sem comprometer a possibilidade de sucesso na busca do meu objetivo terá de ser mantida *em segredo*; e se eu não posso *admiti-la publicamente* sem despertar oposição universal ao meu projeto, a oposição necessária e universal, que pode ser prevista *a priori*, deve-se unicamente à injustiça que aquela máxima ameaça causar a todos os demais. Ademais, esse princípio é apenas *negativo*, isto é, serve unicamente para reconhecer o que *não é justo* para outros. Como um axioma, é indemonstravelmente certo, e, como se verá nos exemplos de direito público a seguir, facilmente aplicável.

## Fundamentação da metafísica dos costumes

### [O imperativo categórico] (400-402)

*O dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei.* Pelo objeto, como efeito da ação que tenho em vista, posso ter *inclinação*, mas nunca *respeito*, justamente porque é apenas o efeito, e não a atividade de uma vontade. Por isso mesmo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja minha, seja de outrem: no limite, posso, no primeiro caso, consentir com ela; no segundo, posso até mesmo prezá-la, isto é, considerá-la favoravelmente em meu proveito. Somente pode ser objeto de respeito, e por isso mesmo constituir um comando para mim, aquilo que, com relação à minha vontade, é fundamento e não efeito; aquilo que não serve à minha inclinação, mas que a domina, ou pelo menos a desconsidera na minha escolha. Ou seja, somente pode ser objeto de respeito, e um comando para mim, a lei pura e simples, por si mesma. Uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação, e com ela todos os objetos da vontade; assim, nada mais resta como determinação da vontade senão, objetivamente, a *lei*, e subjetivamente o *puro respeito* por essa lei prática; daí a máxima segundo a qual devo obedecer essa lei em detrimento de todas as minhas inclinações.

Mas que lei é essa, então, cuja representação, mesmo sem levar em conta o efeito das ações conformes a ela, deve determinar a vontade para que esta possa ser considerada boa, absolutamente e sem restrição? Como eu despojei a vontade de todo estímulo decorrente da obediência a qualquer lei, nada mais resta senão a conformidade das ações à lei universal enquanto tal; isso, e apenas isso, pode servir de princípio à vontade. Isso quer dizer: devo agir sempre de maneira a que *eu possa querer também que a minha máxima torne-se uma lei universal*. Aqui, o que serve como princípio da vontade — e tem de ser assim para que o dever não seja por toda parte uma vã ilusão ou um conceito quimérico — é a mera conformidade à lei universal enquanto tal (sem tomar como sua base qualquer lei determinada que prescreva ações particulares). O senso comum da humanidade está em pleno acordo com isso em seus juízos práticos, e tem sempre esse princípio diante dos olhos.

### [Imperativos em geral] (412-413)

Tudo na natureza funciona segundo leis. Somente um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, agir segundo princípios; ou seja, tem uma vontade. Como a razão é necessária para derivar ações de leis, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina inescapavelmente a vontade, então num ser racional as ações reconhecidas como objetivamente necessárias são também subjetivamente necessárias. Em outras palavras, a vontade é a faculdade de escolher *apenas aquilo* que a razão, independentemente das inclinações, reconhece como praticamente necessário, isto é, como bom. Mas se a razão por si só não é suficiente para determinar a vontade; se a vontade é afetada por condições subjetivas (certos móveis) que nem sempre se harmonizam com o que é objetivamente necessário; em suma, se a vontade não é *em si mesma* inteiramente conforme a razão (como de fato acontece com os homens), então as ações reconhecidas como objetivamente necessárias são subjetivamente contingentes, e a determinação da vontade assim concebida segundo leis objetivas é uma *obrigação*. Isto é, a relação entre leis objetivas e uma vontade não perfeitamente boa é pensada como uma relação em que a vontade de um ser racional, embora determinada por princípios de razão, não segue necessariamente esses princípios devido a sua natureza imperfeita.

A representação de um princípio objetivo que constrange a vontade é chamada um comando (da razão), e a fórmula desse comando chama-se *imperativo*.

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever*; dessa forma eles indicam a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade que não é necessariamente determinada por essa lei (caso em que seria uma obrigação), em virtude do seu feitio subjetivo. Os imperativos dizem que seria bom fazer ou deixar de fazer algo; mas eles o dizem a uma vontade que nem sempre faz algo porque foi informada de que é bom fazê-lo. Praticamente *bom* é aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, e por conseguinte não por causas subjetivas, mas objetivas, isto é, por princípios válidos para todo ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, que influencia a vontade não como um princípio da razão, válido para todos, mas somente por via de sensações, ou princípios puramente subjetivos que valem apenas para a sensibilidade dessa ou daquela pessoa.

**[Classificação dos imperativos] (414)**

Todos os *imperativos* comandam *hipoteticamente* ou *categoricamente*. Os imperativos hipotéticos declaram a necessidade prática de uma ação possível para se atingir algo que se pretende [...]. Os imperativos categóricos declaram que uma ação é objetivamente necessária em si mesma, e não como meio para se atingir um fim qualquer.

**[A fórmula do fim em si mesmo] (427-429)**

Concebe-se a vontade como a faculdade de determinar as próprias ações *em conformidade com a representação de certas leis*. Tal faculdade só se encontra em seres racionais. O que serve de fundamento objetivo da autodeterminação da vontade é um *fim*, e esse fim deve valer para todos os seres racionais, desde que dado somente pela razão. Por outro lado, o que contém apenas o fundamento da possibilidade de uma ação cujo efeito é um fim chama-se *meio*. O fundamento subjetivo do desejo é um *móvil*. O fundamento objetivo do querer é um *motivo*. Daí a diferença entre fins subjetivos, que se baseiam em móveis, e fins objetivos, que se baseiam em motivos válidos para todos os seres racionais. Os princípios práticos são *formais* quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; eles são *materiais* quando se baseiam em fins subjetivos, isto é, em certos móveis. Os fins que um ser racional adota a seu bel-prazer como *efeitos* de sua ação (fins materiais) são sempre apenas relativos, porquanto valem somente se considerados na sua relação com as características da faculdade de desejar do sujeito. Portanto, o valor desses fins materiais não fornece princípios universais válidos e necessários para todos os seres racionais e também para todos o querer; ou seja, não fornece leis práticas. Os fins relativos, em consequência, podem fundamentar apenas imperativos hipotéticos.

Supondo-se, porém, que haja algo *cujas existência tenha em si mesma* valor absoluto, algo que, como *fim em si mesmo* possa ser o fundamento de determinadas leis: nele, e apenas nele, repousaria o fundamento de um imperativo categórico possível, isto é, uma lei prática. Ora, digo eu: o homem, e em geral todos os seres racio-

nais, *existe* como fim em si mesmo, e não meramente como meio sujeito às decisões dessa ou daquela vontade. Em todas as suas ações, tanto nas que se orientam para si próprio como para os demais, ele tem de ser considerado *ao mesmo tempo como um fim*. Todos os objetos das inclinações têm apenas um valor condicionado; pois, se não houvesse essas inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, os correspondentes objetos não teriam valor algum. As próprias inclinações, como fontes de necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto capaz de torná-las desejáveis em si mesmas que, pelo contrário, a volição universal de todos os seres racionais deve ser a de libertar-se completamente delas. Assim, o valor de todos os objetos que possamos *obter* por nossas ações é sempre condicionado. Seres cuja existência depende da natureza, e não da nossa vontade, têm no entanto, enquanto seres não-racionais, apenas um valor relativo como meios, e por isso chamam-se *coisas*. Os seres racionais, por outro lado, chamam-se *pessoas*, porque a natureza deles os distingue como fins em si mesmos, isto é, como algo que não deve ser utilizado meramente como meio, e por conseguinte impõe limites a todo arbítrio (sendo objeto de respeito). Portanto, as pessoas não são apenas fins subjetivos cuja existência tenha valor *para nós* enquanto efeito da nossa ação; elas são *fins objetivos*, ou seja, coisas cuja existência é em si mesma um fim: na verdade um fim tal que não pode ser substituído por nenhum outro, para a consecução do qual possa servir simplesmente como meio. Se não fosse assim, não encontraríamos nada que tivesse *valor absoluto* em parte alguma; mas se todos os valores fossem condicionados, isto é, contingentes, então não se poderia encontrar nenhum princípio prático superior para a razão. Se, pois, deve haver um princípio prático superior e, no que respeita à vontade humana, um imperativo categórico, esse princípio deve ser tal que, a partir da representação de algo que é necessariamente um fim para todos porque é um *fim em si mesmo*, constitua um princípio *objetivo* da vontade, servindo em consequência como lei prática. O fundamento desse princípio é: *a natureza racional existe como fim em si mesmo*. É assim que o homem concebe necessariamente a própria existência; nesse sentido, esse princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional concebe a própria existência, com o mesmo fundamento racional que é válido também para mim; é portanto, ao mesmo tempo, um princípio *objetivo*,

a partir do qual, enquanto fundamento prático superior, tem de ser possível derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático, portanto, será o seguinte: *aja de maneira a tratar a humanidade, tanto na sua própria pessoa como, a cada oportunidade e simultaneamente, na de qualquer outro, como fim, e nunca meramente como meio.*

#### [A fórmula da autonomia] (430-431)

Esse princípio da humanidade e de toda natureza racional em geral, *como fim em si* (humanidade que é a suprema condição limitante da liberdade das ações humanas), não é extraído da experiência. Primeiro, porque é universal, pois que diz respeito a todos os seres racionais enquanto tais, e nenhuma experiência é capaz de determinar a universalidade. Segundo, porque nele a humanidade não é concebida como um fim dos homens (subjetivamente) — ou seja, como um objeto que, de fato, constituímos em fim — mas sim como um fim objetivo, ou seja, um fim que, sejam nossos fins quais forem, tem de constituir, enquanto lei, a suprema condição limitante de todos os fins subjetivos, e por isso só pode derivar da razão pura. Isso quer dizer que o fundamento de toda a legislação prática repousa *objetivamente na regra* e na forma da universalidade, que, de acordo com o primeiro princípio, possibilita à regra tornar-se uma lei (e, na verdade, uma lei da natureza). *Subjetivamente*, porém, o fundamento está no *fim*. Mas, de acordo com o segundo princípio, o sujeito de todos os fins é todo ser racional como fim em si mesmo. Disso resulta o terceiro princípio prático da vontade; ele é a suprema condição da concordância da vontade com a razão prática universal, a saber, a idéia *da vontade de todo ser racional como vontade legisladora universal*. Segundo esse princípio, são repudiadas todas as máximas que não sejam compatíveis com a legislação universal própria da vontade. A vontade, portanto, não está meramente submetida à lei, mas submetida de tal modo que deve ser considerada também como *legisladora* para si própria; exatamente por isso, é desde logo submetida à lei da qual pode considerar-se como autora.

#### O conceito de liberdade é a chave para se explicar a autonomia da vontade (446-447)

A vontade é um tipo de causalidade que pertence aos seres vivos enquanto racionais. A *liberdade*, então, seria a propriedade pela qual essa causalidade pode operar independentemente de *determinação* por causas externas. Da mesma forma, a *necessidade natural* é uma propriedade que caracteriza a causalidade de todos os seres não-racionais, ou seja, a propriedade de serem eles determinados à atividade pela influência de causas externas.

A explicação acima de liberdade é *negativa*, e conseqüentemente infecunda para conhecer sua essência. Mas dela deriva um conceito *positivo*, que, sendo positivo, é mais rico e mais fecundo. O conceito de causalidade implica o de *leis* segundo as quais, devido a algo que chamamos causa, uma outra coisa, a que chamamos efeito, tem de ser posta. Nem por isso é a liberdade desprovida de leis — mesmo não sendo uma propriedade do querer segundo leis naturais. Antes, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, embora de uma espécie particular, porque de outra forma uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural, como vimos, é uma heteronomia de causas eficientes, pois todo efeito só é possível em conformidade com a lei de que uma outra coisa determine a causa eficiente a operar causalmente. Que outra coisa pode ser a autonomia da vontade, então, senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si própria? Contudo, a proposição “a vontade é, em todas as suas ações, lei para si própria” expressa apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima senão aquela que possa ter-se a si própria como objeto, enquanto uma lei universal. Esta é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade. Assim, uma vontade livre e uma vontade subordinada a leis morais são uma e a mesma coisa.