

Gilberto Pereira de Oliveira Júnior

“DIREITOS HUMANOS E SOBERANIA DOS ESTADOS EM KANT”

Dissertação apresentada no Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política

Orientador: Dr. Francisco Javier Herrero Botín

Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
2001

172.4

OLIVEIRA JÚNIOR, Gilberto Pereira.

2001

DIREITOS HUMANOS E SOBERANIA DOS ESTADOS EM
KANT. Belo Horizonte. UFMG/FAFICH, 2001.

150 p.

Dissertação de Mestrado – UFMG/FAFICH

1. Liberdade 2. Fundamentação moral do direito 3. Direitos Humanos
4. Soberania dos Estados 5. Direito Internacional 6. Paz Perpétua

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 (cem) pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botin (Orientador) - UFMG



Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira – UFMG



Prof. Dr. Joaquim Carlos Salgado – UFMG

Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 26 de outubro de 2001.

Sumário

Lista de abreviaturas	5
Resumo/Abstract.....	6
Introdução	7
Capítulo I – O conceito de Liberdade	10
1- Liberdade Transcendental	10
1.1 O problema da terceira antinomia	11
1.2 A necessidade de transição da razão teórica para a razão prática	19
2. Razão prática e autonomia da vontade	24
2.1-Vontade racional e arbitrio empírico: leis objetivas e máximas subjetivas..	25
2.2- As fórmulas do imperativo categórico	34
2.3- A validade do imperativo categórico	44
3. Liberdade interna e liberdade externa	51
3.1- Liberdade interna e autonomia da motivação subjetiva: a legislação ética ..	57
3.2- Liberdade externa e inter-relação de arbitrios: a legislação jurídica	64
Capítulo II – O conceito de Direito	68
1. A fundamentação moral do Direito	68
2. Direito estrito e fundamentação moral da coação.....	73
3. Estado civil e o contrato originário	81
4. A liberdade externa como único direito humano	87

Capítulo III – Direitos humanos e soberania dos Estados	98
1. O Estado de direito político – intra-estatal	99
1.1 A concepção de soberania interna	106
1.2 A tensão entre direitos humanos e soberania no Estado de direito interno	111
2. O Estado público do direito de gentes – inter-estatal	120
2.1 O estatuto jurídico do direito de gentes – a ausência de coação	121
2.2 A tensão entre direitos humanos e soberania no direito de gentes	126
3. O Estado de direito cosmopolita	130
3.1 A cidadania mundial e o direito à hospitalidade	131
3.2 A tensão entre direitos humanos e soberania no Estado cosmopolita	132
Conclusão	138
Bibliografia	142

Lista de Abreviaturas

CRPu – Crítica da Razão Pura (1781)

Idéia – Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita (1784)

FMC – Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785)

CRPr – Crítica da Razão Prática (1788)

TP – Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na Teoria mas nada vale na Prática (1793)

PP – A paz Perpétua (1795)

MC – Metafísica dos Costumes (1797)

Nota: As citações dos textos de Kant foram feitas utilizando-se como referência as iniciais do título da obra em português, acompanhada da paginação da edição utilizada seguida da paginação da respectiva edição alemã utilizada pelo tradutor.

Resumo

O objetivo da dissertação é analisar a concepção de direitos humanos e de soberania dos Estados no pensamento prático jurídico de Immanuel Kant. Tem-se como hipótese a existência de uma tensão ao longo de sua teoria no que diz respeito à prioridade dos direitos humanos sobre a soberania dos Estados. O estudo desta questão foi feito a partir de uma análise das concepções de *liberdade*, de *direito* e de *Estado de direito* no sistema kantiano. O problema foi analisado distinguindo-se dois momentos: a tensão no âmbito interno e no âmbito das relações externas do Estado. Concluiu-se que do ponto de vista da fundamentação da teoria jurídica kantiana os direitos humanos têm precedência sobre a soberania dos Estados. A tensão existe no nível de realização da idéia do Estado de direito, onde muitas vezes os direitos humanos são restringidos em favor da soberania do Estado.

Abstract

The aim of this dissertation is analyze the conceptions of human rights and sovereignty of the States in the Kant's moral and juridical philosophy. We defend the hypothesis that there is a tension concerning to the priority of the human rights over the sovereignty of the States in his theory. This study was done analyzing the conceptions of *liberty*, *law* and *the State of law* in the Kant's philosophy. It was distinguished two different moments in this problem to allow a good comprehension: the tension inside the State e the tension outside of the State. We concluded that when is considered the foundation level of kantian's theory, there is always a priority of the human rights over the sovereignty of the States. The tension exist only in the level of realization of the *State of law*, when for many times is necessary to limit de human rights to fortify the sovereignty of the Sates.

Introdução

O cenário político atual tem se defrontado com inúmeros problemas envolvendo a relação entre direitos humanos e a soberania dos Estados. O caso Pinochet, a guerra em Kosovo ou mesmo nos países sul africanos que ainda lutam pela independência suscitam constantemente questões sobre o quais valores devem ser privilegiados visando o bem da humanidade: os direitos humanos ou a soberania dos Estados. Um dos principais argumentos que os advogados de Pinochet utilizam para justificar seus crimes militares é que eles foram cometidos para o bem do Estado, ou seja, a soberania do Estado Chileno deveria ter precedência sobre os direitos humanos de sua população. No conflito do leste europeu a intervenção de tropas da ONU, e em especial do Estados unidos, no território da Bósnia, ferindo sua soberania, é justificado apelando-se para a defesa dos direitos humanos. Como se vê há argumentos para defender a prioridade tanto dos direitos humanos quanto da soberania dos Estados.

A teoria político-jurídica de Kant se insere neste contexto de discussão na medida em que apresenta possibilidades para dirimir este conflito entre direitos humanos e soberania dos Estados. O célebre texto kantiano *A paz perpétua*, dentre outros, já apresentava em 1795 possibilidades para se pensar um ordenamento jurídico internacional que administrasse a relação entre os direitos humanos e a soberania dos Estados. O estudo deste problema à luz da teoria kantiana se justifica na medida em que os argumentos atualmente utilizados para legitimar as relações internacionais entre os Estados estão na sua maioria fundamentados empiricamente, isto é, em aspectos contingentes. A fundamentação racional do direito, bem como do Estado de direito em Kant, permite traçar um encaminhamento mais objetivo e racionalmente legítimo para este problema cujas dimensões provavelmente vem aumentando drasticamente em função das soluções tentadas estarem fundamentadas em aspectos subjetivos e contingentes.

A teoria kantiana do direito está fundamentada na lei moral e em última análise na sua concepção de liberdade (autonomia), que é também para ele o único direito humano inalienável. Sendo assim o primeiro capítulo da dissertação visa expor sua concepção de liberdade e da lei moral nela fundamentada, a qual assume para o homem a forma de um imperativo categórico. Como se disse, a exposição destes conceitos se justifica pelo fato da liberdade ser o fundamento último de toda a esfera moral e jurídica para Kant, bem como pelo fato de ser o único direito humano inalienável que Kant reconhece. Será apresentado inicialmente o modo como a liberdade surge no sistema kantiano, na forma de um problema teórico. Será mostrada então a passagem para o âmbito prático, somente onde aquele conceito ganha realidade através da lei moral. Será analisada então sua concepção de moralidade e as fórmulas que a lei moral assume para o homem, sob a forma de imperativo categórico. Por fim será distinguida a concepção de *liberdade interna* da concepção de *liberdade externa*, a qual é referida a esfera jurídica.

Tendo exposto os fundamentos da teoria do direito será explicitado então, no segundo capítulo, a fundamentação moral do direito, bem como da coação. A teoria do direito kantiana está intrinsecamente ligada a uma teoria do Estado, o qual proporciona efetividade ao direito racionalmente fundamentado. Será apresentado então os fundamentos do Estado de direito em Kant, os quais consistem basicamente na concepção do *contrato originário*. Será mostrado que assim como o imperativo categórico é o critério supremo de legislação moral para o homem, a idéia do contrato originário é o critério supremo de legislação política, na medida em que é a transposição da lei moral para o campo político. Por fim será destacada, agora sob a perspectiva específica do direito, a concepção da liberdade como direito humano fundamental, o que nos dará subsídios para evidenciar sua prioridade sobre a soberania dos Estados dentro do sistema kantiano.

A exposição dos fundamentos do direito e do Estado de direito, bem como da concepção de direitos humanos, nos permitirá então no terceiro capítulo analisar diretamente o modo como Kant tratou a questão da relação entre direitos humanos e soberania dos Estados. Esta questão será tratada sob dois pontos de vista distintos. A questão será analisada inicialmente no âmbito interno dos Estado e num segundo momento no âmbito de suas relações externas. Para tanto serão apresentados os três momentos do Estado de direito para Kant: o Estado de *direito político*, o Estado de *direito de gentes* e o Estado de *direito cosmopolita*. Será apresentada cada uma dessas concepções seguida da análise da relação entre direitos humanos e soberania pertinente ao âmbito exposto. Como será mostrado, apesar do fundamento do Estado de direito ser o mesmo nos três casos, em cada um deles Kant trata a questão de um modo diverso. Estas nuances serão acentuadas mediante a exposição da evolução histórica destes conceitos ao longo dos seus textos.

Apesar de Kant não ter pensado a relação entre direitos humanos e soberania dos Estados nos moldes em que ela acontece hoje – mesmo porque a conjuntura histórica e as dimensões do problema eram muito diferentes na sua época – a atualidade e relevância de sua teoria se mantém pela incondicionalidade dos seus fundamentos. Deste modo esta análise não tem a pretensão de retirar da teoria kantiana um encaminhamento para os problemas específicos pertinentes às relações internacionais entre os Estados no mundo contemporâneo, mas sim apresentar um modelo racionalmente legítimo que sirva como fundamento para dirimir os conflitos internacionais, e nacionais, quanto à prioridade entre direitos humanos e a soberania dos Estados.

Capítulo I – O conceito de liberdade

1. Liberdade Transcendental

O problema da liberdade surge no sistema kantiano pela primeira vez no âmbito teórico: a idéia de liberdade é apresentada por Kant como necessária para evitar que a razão pura teórica se contradiga. É evidente o interesse moral na liberdade, no entanto para que haja uma discussão moral a respeito da liberdade é necessário que a razão pura teórica mostre que é possível ao menos pensar este conceito sem que ela se contradiga. A *Crítica da Razão Pura* mostra mais que isso. A razão teórica não só abre o caminho para o âmbito prático mas o põe como necessário. A razão teórica mostra ser possível pensar a liberdade como uma idéia, não podendo no entanto demonstrar sua realidade, a qual, não obstante, deve ser possível. Uma demonstração do conceito de liberdade não pode ser levada a cabo de nenhuma maneira, no entanto é possível mostrar no âmbito prático que ela existe, provar sua realidade prática. O problema da liberdade surge no âmbito teórico, o qual abre o caminho para o âmbito prático.

Para compreender corretamente porque a razão teórica exige a necessidade da realidade da liberdade e de um âmbito prático é necessário compreender o problema posto na “terceira antinomia da razão pura”. Com este propósito num primeiro momento será apresentado em linhas gerais o sistema cognitivo proposto por Kant, cuja compreensão é fundamental para entender o porquê da impossibilidade do conhecimento teórico da liberdade. Num segundo momento serão apresentados os argumentos que mostram a necessidade de se aceitar no âmbito teórico a possibilidade da realidade da liberdade – mesmo que neste âmbito a liberdade seja apenas pensada como uma idéia transcendental. Finalmente ficará clara a necessidade de passagem do âmbito teórico ao âmbito prático, movida não só por um interesse moral, mas por uma necessidade teórica da razão pura.

1.1 O problema da terceira antinomia

O entendimento dos limites do conhecimento teórico é fundamental para a compreensão do problema da liberdade na *Crítica da Razão Pura*. O problema da liberdade, tal como está posto na *terceira antinomia*, não pôde ser resolvido no âmbito teórico justamente pelo modo como Kant entendeu o processo do conhecimento, em especial os limites do conhecimento *a priori*.

A teoria do conhecimento desenvolvida por Kant na *Crítica da Razão Pura* é o responsável pela sua postura de tomar a liberdade no âmbito teórico apenas como uma idéia transcendental cuja realidade necessita ainda ser confirmada – não como objeto do conhecimento teórico, mas como realidade prática. Não sendo possível mostrar a realidade da liberdade no âmbito teórico será necessário passar ao âmbito prático.

A teoria do conhecimento de Kant consiste numa conciliação de duas vertentes que estavam contrapostas ao longo da tradição: o empirismo e o racionalismo. O problema do empirismo segundo Kant foi defender que o fundamento de todo o conhecimento é a experiência, *a posteriori*. O empirismo defende que o nosso conhecimento é regulado pelos objetos; se isto é verdade não se pode obter nenhum conhecimento *a priori*. O racionalismo aponta para o outro oposto, nosso conhecimento se regula apenas por conceitos, não necessita de qualquer intuição dos objetos. Esta postura racionalista possui o grande problema de levar ao dogmatismo, que segundo Kant é o grande responsável pelo atraso da Metafísica. O dogmatismo que Kant critica consiste no procedimento de derivar conhecimentos a partir de conceitos que não foram objeto de uma crítica prévia e que por isso não possuem seus fundamentos esclarecidos (*CRPu*, p. 19; XXXV e p. 25s; B 7s). Kant propõe como solução deste problema que, tanto o sujeito (enquanto racional) quanto os objetos, sejam fundamentais e indispensáveis no processo do conhecimento.

O conhecimento dos objetos é possível ao homem somente na medida em que estes se referem à sua intuição. Com puros conceitos o homem não pode estabelecer juízos sintéticos sobre o mundo e os objetos em geral. A intuição é o que oferece ao homem a representação dos objetos, para que ele possa então pensá-las e estabelecer relações e juízos sintéticos sobre elas. Sem a intuição o pensamento pode apenas derivar, por análise, as propriedades já implícitas nos conceitos, o que não amplia o conhecimento. Quando a razão tenta ampliar seu conhecimento a partir de puros conceitos, sem a intuição dos objetos, ela cai no dogmatismo, na Metafísica sem fundamentos. O conhecimento dos objetos deve partir necessariamente da intuição, a qual fornece a matéria e a forma dos objetos sobre os quais o entendimento estabelecerá juízos. “Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento” (*CRPu*, p. 57; B 74).

A intuição no homem só pode ser sensível; ele só possui intuição na medida em que os objetos sejam dados à sua sensibilidade. “A nossa natureza é constituída de um modo tal que a intuição não pode ser senão sensível, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Frente a isso o entendimento é a faculdade de pensar o objeto da intuição sensível” (Loc. Cit.). Isso faz com que todo o conhecimento esteja limitado à esfera dos objetos de uma experiência possível, nos termos de Kant, todo o conhecimento teórico está limitado à esfera dos *fenômenos*.

Dizer que o conhecimento está limitado aos objetos de uma experiência possível não leva no entanto Kant a um empirismo. Se possuímos conhecimentos *a priori* sobre os objetos é necessário que a intuição desses objetos não seja determinada somente por eles, de modo totalmente empírico. É preciso que o sujeito participe de modo *a priori* do processo de intuição para que sejam possíveis conhecimentos sintéticos *a priori*. “Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo *a priori* a respeito

da última; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade” (*CRPu*, p. 12; XVII). A participação ativa do sujeito no processo de intuição dos fenômenos pode ser compreendida a partir da distinção entre a matéria e forma da intuição sensível. A matéria só é dada ao homem *a posteriori*, depende da sensação. A forma, por sua vez, faz com que o diverso do fenômeno seja organizado em certas relações, o que torna necessário que não seja dada também na sensação, mas já exista com anterioridade no sujeito, ou seja, *a priori*: “a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente” (*CRPu*, p. 39; B 34). Espaço e tempo constituem as duas formas puras *a priori* de toda intuição sensível.

Espaço e tempo, como formas da intuição *a priori*, permitem que se saia do conceito dado e se estabeleça juízos sintéticos *a priori* ligando as intuições de modo *a priori* aos conceitos. Esta solução leva no entanto a um prejuízo para a razão pura teórica. Ela limita a amplitude de todo o conhecimento na medida em que todo o conhecimento *a priori* depende das formas *a priori* da intuição, a qual é sempre sensível, ou seja, se refere sempre aos fenômenos (objetos de um experiência possível). Isso faz com que toda a possibilidade de conhecimento teórico, mesmo o *a priori*, esteja limitada aos fenômenos.

Tempo e espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento das quais se pode tirar *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos... Tomados conjuntamente, tempo e espaço são formas puras de toda a intuição sensível, e deste modo tornam possíveis proposições sintéticas *a priori*. Mas essas fontes de conhecimento *a priori* determinam os próprios limites pela fato de serem simplesmente condições da sensibilidade, isto é, pelo fato de se referirem a objetos só na medida em que são considerados fenômenos, mas sem apresentarem coisas em si mesmas. O campo da sua validade é constituído unicamente pelos fenômenos, e quando se sai dele não se verifica mais nenhum uso objetivo dos mesmo (*CRPu*, p. 48; B 55, 56).

O âmbito de discussão da natureza do conhecimento teórico se encontra com o problema da natureza e possibilidade da liberdade no problema levantado na terceira

antinomia da razão pura. Kant defende que o mundo fenomênico é compreendido pela razão através da lei da natureza, ou seja, da lei da causalidade natural, a qual demonstra existir uma conexão necessária de causalidade entre os fenômenos. Todo fenômeno natural possui uma conexão necessária e *a priori* com uma causa. “Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*” (*CRPu*, p. 233; B 474).

O problema da terceira antinomia consiste em descobrir se é possível aceitar outra causalidade além da natural, isto é, uma causalidade livre. Esta possibilidade é cogitada porque justamente pelo fato de que todo fenômeno necessita possuir uma causa, também esta causa necessariamente deve possuir outra causa, e assim por diante. Este caminho regressivo na procura das causas será necessariamente infinito caso haja apenas a causalidade natural, o que incorre numa contradição para a razão teórica. Põe-se então a questão da terceira antinomia da razão pura: é necessário admitir outra causalidade diferente da natural para explicar os fenômenos: uma casualidade livre? A resposta terá de ser necessariamente positiva para a razão pura teórica não cair em contradição. “Logo, a proposição segundo a qual toda a causalidade é possível somente conforme a leis da natureza, contradiz a si mesma em sua ilimitada universalidade, e por isso não pode ser admitida como a única causalidade” (Loc. Cit.).

Ao aceitar o princípio de causalidade natural a razão teórica exige que seja dado o *incondicionado*, ou seja, uma causa que seja incausada e que dê fim à série regressiva das causas dos fenômenos. No entanto uma causa incondicionada – enquanto é incondicionada, isto é, livre – tem de estar fora da natureza fenomênica, pois nesta tudo é condicionado. O incondicionado tem então de ser aceito pela razão teórica como um noumeno.

Conseqüentemente tem de ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a causa disso seja ainda determinada ulteriormente segundo leis necessárias por

uma outra causa precedente. Isto é, tem que ser admitida uma *espontaneidade absoluta* das causas, que dê início de si a uma série de fenômenos precedentes segundo leis da natureza, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual mesmo no curso da natureza a série sucessiva dos fenômenos do lado das causas não é jamais completa (*CRPu*, p. 233; B 474).

A necessidade de aceitação da liberdade, enquanto uma causalidade incondicionada, resolve o problema da série regressiva das causas no entanto cria outro problema, posto por Kant na *Antítese* da terceira antinomia. Caso seja aceita uma causalidade livre, esta teria que ser pressuposta fora do mundo fenomênico, pois neste todas as coisas são determinadas. Neste caso, não se poderia ter conhecimento sobre a mesma na medida em que não se presta à intuição sensível (v. supra). Por outro lado, aceitar uma causalidade livre intrínseca ao mundo destruiria toda a causalidade natural. Esta última se fundamenta justamente na conexão necessária e uniforme existente entre os fenômenos. Uma causalidade livre no mundo fugiria à esta regra destruindo a regularidade da natureza. Enfim, a *antítese da terceira antinomia* nega completamente a possibilidade de determinação da realidade da liberdade no âmbito teórico ao afirmar que no mundo ela não é possível, e fora dele, se existir, não é cognoscível.

... mesmo concedendo-se uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças do mundo, tal faculdade teria que pelo menos ser somente extrínseca ao mundo (se bem que permaneça uma pretensão temerária admitir fora do conjunto de todas as intuições possíveis ainda um objeto, que não possa ser dado em nenhuma percepção possível). Entretanto, jamais poderá ser permitido atribuir às substâncias do mundo mesmo uma tal faculdade, porque neste caso desapareceria na maior parte a interconexão dos fenômenos determinando-se mútua e necessariamente segundo leis universais – conexão que se chama natureza ... Com efeito, ao lado de uma tal faculdade alegada da liberdade, é difícil pensar ainda a natureza, porque as leis desta seriam modificadas incessantemente pelas influências da liberdade e o jogo dos fenômenos, que segundo a simples natureza seria regular e uniforme, tornar-se-ia assim confuso e desconexo (*CRPu*, p. 235; B 478/479).

Fica posto assim, na terceira antinomia da razão pura teórica, o problema da liberdade. Ao mesmo tempo em que é necessário aceitar a liberdade para dar coerência ao princípio de causalidade natural, ela o ameaça e se mostra incompatível com ele. A solução dada por Kant na *Crítica da Razão Pura* consiste em mostrar que a antinomia “repousa sobre uma simples

aparência” decorrente da não distinção entre fenômenos e noumenos (*CRPu*, p. 282; B 586). A causalidade natural incide somente sobre os fenômenos; a liberdade por sua vez está no âmbito dos noumenos.

A distinção entre estes dois âmbitos tem a conseqüência negativa de limitar o alcance do conhecimento da razão teórica, mas tem por outro lado a conseqüência positiva de manter resguardada a possibilidade de uma esfera prática. A possibilidade da liberdade, e da moralidade nesta fundamentada, depende da independência da vontade com relação a toda determinação causal, o que só é possível aceitando-se a distinção entre fenômenos e noumenos. O postulado da existência da liberdade como uma idéia transcendental é o primeiro passo para atribuí-la ao homem no âmbito prático. Graças à distinção das duas naturezas do homem, a fenomênica e a noumênica, será possível atribuir à parte inteligível do homem a propriedade da liberdade – o que no entanto só será feito de modo positivo no âmbito prático. O texto a seguir resume o modo como Kant resolve a antinomia, apenas aparente, em que a razão pura teórica cai quando pensa a liberdade:

Suponhamos agora que absolutamente se tivesse feito a distinção, tornada necessária pela nossa Crítica, entre as coisas como objetos da experiência e precisamente as mesmas como coisas em si mesmas; neste caso, o princípio de causalidade e, por conseguinte, o mecanismo natural na determinação dessa causalidade teria que valer cabalmente para todas as coisas em geral enquanto causas eficientes. Com respeito a um mesmo ente, por exemplo, a alma humana, eu não poderia portanto dizer que a sua vontade é livre e que está ao mesmo tempo submetida à necessidade natural, isto é, não é livre, sem cair numa evidente contradição; porque em ambas as proposição usei a palavra alma *exatamente na mesma significação*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si mesma), e sem crítica anterior nem sequer podia usá-la diferentemente. Se a Crítica, porém, não errou ensinando a tomar o objeto numa *dupla significação*, a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos é certa, se por conseguinte o princípio de causalidade só incide sobre coisas tomadas no primeiro sentido, ou seja, na medida em que objetos da experiência, e se as mesma coisas tomadas contudo na segunda significação não se lhe acham submetidas, então exatamente a mesma vontade será pensada no fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e nessa medida *não livre*, e por outro lado ainda assim, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, pensada como não submetida à lei natural e portanto como *livre*, sem que nisso ocorra uma contradição (*CRPu*, p. 16; B XXVII/XXVIII).

A causalidade livre não altera de modo algum o mecanismo da causalidade natural, ela apenas inicia uma nova seqüência de fenômenos no mundo, a qual será determinada completamente de acordo com as leis da natureza. Pensar que a liberdade não é compatível com a causalidade natural é um erro decorrente da consideração da liberdade em relação com a determinação dinâmica no tempo, existente somente entre os fenômenos. O argumento da *antítese* da terceira antinomia diz que se a liberdade exerce seus efeitos no mundo sensível, então ela não é incondicionada, mas determinada pelos acontecimentos que a precedem no tempo. Como o próprio Kant reconhece, não é possível existir uma ação livre que não tenha sido precedida no tempo por outros fenômenos. No entanto para uma ação ser pensada como incondicionada não se deve exigir que não haja acontecimentos anteriores a ela no tempo. Sempre haverá acontecimentos no tempo precedente à decisão de uma ação livre. Porém o fato de haver acontecimentos anteriores no tempo à esta ação não implica necessariamente que ela tenha sido determinada causalmente por eles. A ação livre segue-se a tais acontecimentos, no entanto não é determinada por eles. Enquanto a liberdade possui uma natureza inteligível, noumênica, ela não está submetida ao tempo, pois este se refere apenas a fenômenos. “Este sujeito agente não se submeteria, segundo o seu caráter inteligível, a quaisquer condições temporais, pois o tempo é tão somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas.” (*CRPu*, p. 274; B 567) Deste modo é possível aceitar a causalidade livre dentro do mundo. Eis o exemplo de Kant para explicar esta relação não contraditória entre a causalidade natural e a liberdade no mundo:

Se agora (por exemplo) me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante das causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série juntamente com suas conseqüências naturais até ao infinito, se bem que quanto ao tempo esse evento seja somente a continuação de uma série precedente. Pois esta resolução e esta ação, absolutamente não se encontram na seqüência de simples efeitos naturais, e não são uma simples continuação deles; antes, as causas naturais determinantes cessam completamente com respeito a esse evento, antes de tal resolução: tal evento, de fato, segue-se àquelas causas, mas não resulta delas, e em virtude disso tem de ser denominado – na verdade não quanto ao tempo, mas com

respeito à causalidade – um início absolutamente primeiro de uma série de fenômenos (*CRPu*, p. 235; B 478).

A distinção entre noumenos e fenômenos permite não só pensar a existência de uma causa livre fora do mundo, mas também a sua existência interagindo internamente no mundo fenomênico. Esta causalidade incondicionada é possível em todos os seres racionais, mesmo sendo sensíveis. O homem enquanto é sensível, mas também racional, pode participar tanto da natureza noumênica quanto da fenomênica, ele pode ser livre, *enquanto racional*, e estar ao mesmo tempo submetido às leis da causalidade natural, *enquanto sensível*. A possibilidade da liberdade no homem se fundamenta na sua racionalidade. Na medida em que a razão não é um fenômeno ela não está sujeita à determinação causal da natureza, à conexão temporal das causas, podendo assim ser um princípio de causalidade livre (*CRPu*, p. 280; B 581). Por isso a liberdade só pode ser pensada enquanto um noumeno, enquanto uma causalidade inteligível, puramente racional. Pensar a liberdade desta maneira permite tirar a razão teórica da antinomia em que cai ao tentar pensa-la sem fazer a distinção adequada entre aqueles dois pontos de vista.

Apesar da distinção entre as duas naturezas do homem, não se deve pensar que seja possível distinguir nas suas ações quais as que são livres e quais as determinadas pela natureza. O homem e suas ações, enquanto cognoscíveis pela razão teórica, são meros fenômenos. Ambos só podem ser compreendidos teoricamente como submetidos à causalidade natural (caráter empírico). Kant não defende que a liberdade possa ser pensada porque podemos “vê-la” no mundo. Ao invés disso, pode-se apenas pressupor no homem uma causalidade que causa fenômenos, mas que não é ela mesma um fenômeno, ou seja, deve-se pressupor uma causalidade incausada. É possível distinguir – mas não conhecer teoricamente – nas ações humanas duas causas eficientes, uma de caráter empírico e outra de caráter inteligível. E *caráter* aqui diz respeito não só à natureza destas causas, mas mais propriamente

à lei que rege esta causalidade (*CRPu*, p. 274; B 567). Apesar de pressupormos estas duas leis de causalidade, as ações humanas só podem ser conhecidas teoricamente sob o ponto de vista empírico, como tendo sido determinadas pelo seu caráter empírico; pode-se apenas pressupor a liberdade destas mesmas ações, mas nunca prova-la. Mesmo que haja liberdade numa ação, esta só poderá ser conhecida teoricamente como determinada pela natureza:

Agora permita-me que aqui nos detenhamos e admitamos pelo menos como possível que a razão realmente possua uma causalidade com referência aos fenômenos. Neste caso, por mais que também seja razão, ela ainda assim tem de exibir um caráter empírico... No que diz respeito a este caráter empírico, pois, não há qualquer liberdade, e é exclusivamente segundo este caráter que podemos considerar o homem quando simplesmente o observamos e quando, tal qual ocorre na Antropologia, pretendemos investigar fisiologicamente as causas de suas ações (*CRPu*, p. 278/279; B 576-578).

Como se mostrou antes, a razão teórica só pode demonstrar a realidade e ter conhecimento de fenômenos, dado que a intuição humana é somente sensível. O incondicionado tem que ser aceito necessariamente pela razão teórica, mas apenas como uma idéia transcendental da qual não se pode ter conhecimento nem provar sua existência teoricamente: “de maneira alguma intentamos demonstrar sequer a *possibilidade* da liberdade... A liberdade é aqui tratada unicamente como uma idéia transcendental” (*CRPu*, p. 282; B 586) A razão teórica pede a liberdade, mas pode apenas pensa-la enquanto um idéia, mas nunca provar sua existência.

1.2 A necessidade de transição da razão teórica para a razão prática

A razão teórica tem aqui de abrir espaço para que a razão prática tente determinar a realidade da liberdade. O conhecimento que não foi alcançado pela razão teórica é procurado agora na razão prática, tendo-se como justificativa desta transição a aceitação de uma esfera moral. A limitação do conhecimento teórico da razão possui uma utilidade positiva caso aceitemos a possibilidade “de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão

pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade” (*CRPu*, p. 15; B XXV). A moralidade só é possível a partir da liberdade, ou seja, da determinação livre de princípios de conduta. Livre significa antes de tudo, e num primeiro sentido, isento da determinação sensível, já que neste âmbito não há liberdade mas apenas causalidade natural. A realidade da liberdade não pode assim ser provada pela razão teórica, pois esta está limitada à compreensão dos fenômenos. Esta “perca” que se teve no âmbito do conhecimento teórico é condição de possibilidade do ganho no âmbito prático. Caso a *crítica* não tivesse limitado o alcance da razão teórica, esta teria estendido seus princípios a todas as coisas, ao passo que eles devem se restringir aos limites da sensibilidade. O resultado negativo da *Crítica* de limitar o alcance da razão teórica é ao mesmo tempo positivo na medida em que resguarda a possibilidade do seu uso prático. Deste modo é no âmbito prático que se deve tentar determinar de maneira positiva o conceito de liberdade, fundamental não só à moral mas também à razão teórica.

Após ter sido negado à razão especulativa todo o progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da *Metafísica*, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com propósito prático. Por meio deste procedimento a razão especulativa ainda assim nos conseguiu pelo menos lugar para tal ampliação, embora tivesse que deixá-lo vazio, e ainda somos por conseguinte livres, e a tanto até exortados por ela, a preenchê-lo, se o pudermos, com dados práticos da mesma (*CRPu*, p. 14; B XXI).

Somente se a razão pura puder ser prática é que se poderá provar a realidade da liberdade, deixando de considerá-la apenas como uma idéia transcendental. A esfera prática da razão pura se mostra na medida em que ela pode determinar a vontade com princípios a priori, ou seja, ser prática. Para determinar a realidade prática da liberdade, tem-se no entanto que determinar primeiramente a lei da sua causalidade, lei esta que possui um caráter inteligível. Enquanto a liberdade é uma causa eficiente ela necessita possuir uma lei, pois

nenhuma causalidade opera sem lei. Assim como a lei da causalidade natural determina a maneira como estão ligados de modo necessário e uniforme causa e efeito na natureza – onde ambos são vistos como fenômenos – a causalidade pela liberdade também tem de possuir uma lei que determine o modo como se liga a vontade racionalmente determinada, enquanto causa, com as ações no mundo, enquanto efeitos (Cf. *CRPu*, p. 274; B 567). Somente a razão pura *prática* pode determinar esta lei da causalidade pela liberdade, a qual, por sua vez, só é conhecida através da moralidade. O conhecimento da lei da causalidade livre é o conhecimento da lei puramente racional de determinação da vontade, ou seja, o conhecimento da lei moral. Vê-se assim claramente a necessidade de transição para o âmbito prático, pois o conhecimento da lei moral é o mesmo que o conhecimento da lei de causalidade pela liberdade. “A liberdade e a lei prática incondicionada referem-se, pois, uma à outra” (*CRPr* p. 41; A 52)¹.

A lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza supra-sensível; da mesma maneira que a lei metafísica dos eventos do mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível e, por conseguinte, aquela determina o que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei de uma causalidade cujo conceito era, na última, meramente negativo e confere assim a este conceito, pela primeira vez, uma realidade objetiva (*CRPr* p. 60; A 82).

Pode-se no entanto perguntar: o que leva a crer na existência da liberdade, já que nenhum conhecimento teórico a demonstra? Uma primeira resposta, mas que é ainda insuficiente, pode ser dada aludindo-se à razão teórica. Tem-se que poder mostrar a realidade da liberdade – mesmo que apenas no âmbito prático – na medida em que ela é um princípio analítico da razão teórica. A causalidade natural, provada por fatos como existente, pede a causalidade por liberdade para que não caia em contradição. “Portanto, a idéia de liberdade, enquanto poder de absoluta espontaneidade, não era uma necessidade mas, no tocante à sua

¹ Cf. também *I/MC* p. 94; BA 98

possibilidade, um princípio analítico da razão pura especulativa” (CRPr p. 61; A 83/84). No entanto o ponto decisivo para se mostrar a realidade da liberdade se encontra totalmente no âmbito prático: diz respeito à determinação da vontade.

Já na *Crítica da Razão Pura* Kant defende a idéia de que todos nós temos consciência de que podemos determinar nossa vontade de modo absolutamente *a priori*. No homem isto é possível na medida em que ele pode abster sua vontade das influências sensíveis e determiná-la por um motivo puramente racional. Apesar do homem estar sujeito à causalidade natural na determinação do seu arbítrio, na medida em que ele é também um fenômeno – possuindo deste modo um caráter empírico – ele tem consciência de que suas ações podem ser, e muitas o são, determinadas com independência da sensibilidade. No entanto isso fica claro somente no âmbito prático, quando o homem reflete sobre a natureza do *dever*, o qual tem que ter uma origem puramente racional, ou seja, livre. É no âmbito da moralidade que o sujeito toma consciência de que pode ser livre. A consciência da possibilidade da liberdade se mostra na medida em que o sujeito percebe que pratica determinadas ações motivado por um dever que só pode ter uma origem racional. O dever mostra uma incondicionalidade que não pode ter como causa a sensibilidade, mas somente a razão. A possibilidade de determinação racional da vontade mostra a realidade prática da liberdade.

Exclusivamente o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão. (...) Dos imperativos que impomos, em tudo o que tange às questões práticas, como regras às forças que as executam, segue-se claramente ou que esta razão possui uma causalidade ou que, pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade. O *dever* expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza (CRPu, p. 277; B 574/575. Sublinhado nosso).

Deste modo Kant define a vontade do homem como “uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de se determinar a si mesma à produção dos mesmos (quer o poder físico possa ou não ser suficiente), isto é, de determinar a sua causalidade” (*CRPr* p. 23; A 29). Determinar a lei da causalidade livre é a condição para mostrar a realidade prática da liberdade. Como foi mencionado, a lei da liberdade é a lei moral. Deve-se assim passar do âmbito teórico para o âmbito prático, somente onde se pode procurar o conhecimento desta lei.

Fica mostrado assim o papel da razão teórica na compreensão do conceito de liberdade kantiano. É a razão teórica que põe pela primeira vez o problema da liberdade. Para que a razão teórica e o princípio de causalidade natural sejam plenamente consistentes, a causalidade pela liberdade tem de ser possível. A razão teórica abre o caminho para a liberdade ao demonstrar que se pode pensá-la como uma idéia transcendental, como algo possível apesar da causalidade natural. Não se pode é provar sua existência teoricamente, o que no entanto permite tentar mostra-la no âmbito prático. Passemos assim da liberdade transcendental para a determinação do conceito de liberdade prática, o qual, como posteriormente será mostrado, possui um duplo exercício, denominados por Kant de *liberdade interna e liberdade externa*.

2. Razão Prática e Autonomia da Vontade

A terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura* mostrou a possibilidade e a necessidade de se pensar o conceito de liberdade. No entanto mesmo para a razão teórica é muito pouco ter que aceitar a liberdade como uma idéia transcendental; é necessário mostrar sua realidade. Isso pode ser feito mostrando que a razão pura pode ser prática. Como se viu, a liberdade consiste numa causalidade incausada, que foge à determinação natural. É uma causalidade que tem sua lei determinada a partir do mundo noumênico. O homem participa deste mundo; sua sensibilidade se encontra e é determinada pelo mundo fenomênico mas sua razão, enquanto pura, se encontra no mundo noumênico, livre de qualquer determinação, exceto a auto-determinação. Mostrar que a razão pura pode ser prática é mostrar que existe a liberdade.

Com esta faculdade [da razão prática], fica também agora solidamente estabelecida a *liberdade transcendental* e tomada, sem dúvida, no sentido absoluto de que a razão especulativa precisava no uso do conceito de causalidade, para se subtrair à antinomia em que inevitavelmente cai quando, na série da conexão causal, ela quer pensar o *incondicionado*; mas só podia estabelecer este conceito problemáticamente, como não impossível de pensar, sem lhe assegurar a realidade objetiva... (CRPr p. 11; A 4)

Para mostrar que a razão pura é prática e que portanto existe liberdade é necessário mostrar que existem *princípios práticos*, bem como que suas fórmulas são dadas *a priori*. De maneira alguma é permitido ter conhecimento teórico da liberdade, mas se ela existe, tem de poder determinar a vontade segundo leis práticas, as quais por sua vez são acessíveis ao conhecimento (prático). Para se chegar à liberdade deve-se primeiro determinar quais são estas leis puras práticas, as quais Kant irá chamar de *leis morais*. Enquanto a liberdade depende destas leis para se tornar acessível ao conhecimento prático, sua realidade só pode ser mostrada no âmbito prático. Do ponto de vista prático a liberdade também é concebida como parte do mundo inteligível, mas não é pensada apenas de modo negativo como acontecia com

a razão teórica, já que ela se mostra mediante a determinação racional e positiva da vontade (*CRPr* p. 60; A 83).

2.1 Vontade racional e arbítrio empírico: leis objetivas e máximas subjetivas

Ter vontade é poder dar início a uma série de acontecimentos, é poder iniciar uma série causal livremente. Não basta à vontade se furtar à determinação causal fenomênica, é necessário que ela seja determinada segundo a representação de leis racionais. Kant associa assim o conceito de vontade ao de razão *prática*. “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* de leis, isto é, segundo princípios, ou só ele tem uma vontade. Como para derivar ações das leis é necessário a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática” (*PMC* p. 47; BA 36).

A razão teórica mostrou ser possível, e até mesmo necessário, pensar a possibilidade de uma vontade que se visse isenta da determinação natural. Esta independência da determinação natural Kant irá chamar de liberdade em sentido negativo. A liberdade em sentido positivo consiste não só em se furtar à determinação natural, mas em poder determinar livremente a vontade à ação. A determinação da vontade por princípios dados pela razão de modo *a priori* é a liberdade em sentido positivo. “A liberdade do arbítrio é a independência de sua determinação por impulsos sensíveis; este é o conceito negativo da mesma. O positivo é: a faculdade da razão pura de ser por si mesma prática” (*MC* p. 17; 213/214; Cf. também *CRPr* p. 45; A 58/59).

A idéia da liberdade em sentido positivo nos remete à concepção de uma vontade que é determinada racionalmente; os princípios de conduta do sujeito não são ditados a partir do exterior, pela sensibilidade, mas são princípios ditados pelo próprio sujeito, pela sua razão. No entanto isto nem sempre acontece, pois o sujeito se encontra numa encruzilhada: sua vontade pode ser determinada tanto pela razão, e neste caso ser uma vontade livre, quanto pela

sensibilidade, e neste caso ser uma vontade condicionada: “a vontade está colocada entre o seu princípio a priori, que é formal, e o seu móbil a posteriori, que é material, por assim dizer numa encruzilhada” (*JMC* p. 30; BA 14). Para que haja liberdade o homem tem de agir segundo a *representação de leis* racionais. A liberdade consiste justamente na determinação da vontade pela razão. No entanto a parte fenomênica do homem faz com que sua vontade esteja também suscetível à determinação da sensibilidade, isto é, à determinação das leis da natureza.

Apesar da vontade estar nesta encruzilhada, Kant normalmente nos seus textos utiliza o termo *vontade (wille)* para se referir à idéia de vontade racionalmente determinada, deixando o termo *arbitrio (willkur)* para se referir mais diretamente à vontade empiricamente condicionada. É perfeitamente correto utilizar o termo vontade para se referir tanto à determinação sensível quanto à racional, no entanto na grande maioria dos textos sempre que Kant usa o termo *vontade* ele já está pressupondo uma determinação racional: “A faculdade de desejar cujo fundamento de determinação – e portanto o arbitrio mesmo – se encontra na razão do sujeito, se chama vontade” (*MC* p. 16; 213). Esta conexão intrínseca entre razão e vontade permite perceber que a determinação racional da vontade é na verdade uma auto-determinação. A razão não é externa à vontade, mas interna à ela. Enquanto se auto-determina, pode-se dizer que a vontade é auto-legisladora de princípios, que o princípio da conduta partiu do próprio sujeito, isto é, da sua própria razão: “A vontade é concebida como a faculdade de determinar a si mesma a agir em conformidade a representação de certas leis. E uma tal faculdade só pode se encontrar em seres racionais” (*JMC* p. 67; BA 63 Sublinhado nosso).

Mostrando a possibilidade de determinação da vontade pela razão, e desta forma também de determinação de princípios práticos, Kant mostra finalmente que a razão pura pode ser prática, e que deste modo deve-se pressupor a existência da liberdade. Nos seres que

possuem vontade existe a possibilidade não só de agir determinado pelas leis naturais, mas agir segundo a representação de leis racionais, ou seja, leis que a razão pura determinou, e que por serem leis que visam a ação, se tornam leis da razão prática:

Portanto, a diferença entre as leis de uma natureza à qual *a vontade está submetida* e de uma *natureza que está sujeita a uma vontade* (tendo em conta a relação que existe entre esta e as suas ações livres) assenta no fato de que, naquela, os objetos devem ser as causas das representações que determinam a vontade, mas, nesta, é a vontade que deve ser a causa dos objetos, de modo que a causalidade da mesma tem o seu princípio de determinação unicamente na faculdade da razão pura, a qual pode, por conseguinte, ser também chamada uma razão pura prática (CRPr p. 57; A 77).

A razão prática determina a vontade do homem somente enquanto o sujeito adota uma postura racional, pois sua parte sensível está sujeita também às leis da natureza. Quando se toma o homem sob a perspectiva sensível não é correto se falar em vontade racional do homem, mas sim em arbítrio ou vontade empírica. A partir desta distinção de perspectivas fica claro porque a vontade racionalmente determinada pode ser identificada com a razão prática. Qualquer princípio de conduta que não seja puramente racional não pode ser adscrito à vontade (racional), mas somente ao arbítrio (empírico). Quando se diz que a *vontade* legislou princípios, estes devem ser sempre racionais. O arbítrio do homem, por outro lado, é determinado diretamente pelos objetos sensíveis que afetam sua faculdade de desejar. Não é demais insistir que Kant chega a associar a utilização do termo *vontade (Wille)* à situação em que a vontade foi racionalmente determinada, isto é, à vontade livre. Por outro lado ele utiliza o termo *arbítrio (Willkur)* para se referir à vontade quando ela é determinada pela sensibilidade. Deste modo à vontade (*Wille*) racional sequer é colocada a dúvida sobre a liberdade; enquanto é racionalmente legisladora ela sempre é livre, é a razão prática mesma. O trecho a seguir evidencia mais uma vez esta associação entre o termo *vontade* e o conceito de vontade racional e por outro lado o termo *arbítrio* e o conceito de vontade empírica:

As leis procedem da vontade; as máximas do arbítrio. Este último é no homem um arbítrio livre; a vontade que não se refere senão à lei, não pode chamar-se nem livre nem não livre, porque não se refere às ações, senão imediatamente à legislação concernente às máximas das ações (por tanto, à razão prática mesma) (MC, p. 33; 226 Sublinhado nosso).

Neste trecho se vê que propriamente falando a questão da liberdade não se põe à vontade racional (*Wille*). A vontade, enquanto é racional, é sempre autônoma e não se dirige à ação externa; é antes a responsável pela legislação de princípios com validade universal. Quando dizemos que um sujeito é ou não livre, na verdade estamos tratando da liberdade do seu arbítrio, pois como se mostrou Kant utiliza o termo vontade preferencialmente para se referir às situações em que há determinação racional do sujeito. A liberdade do arbítrio é que consiste na adequação da máxima subjetiva do arbítrio com a lei moral objetiva dada pela razão. Neste sentido pode-se falar que o homem possui livre arbítrio e não simplesmente um arbítrio animal. Este último é sempre completamente determinado pela sensibilidade, por objetos; aquele pode ser determinado também por princípios racionais, pela vontade racional. “O arbítrio que pode ser determinado pela razão pura se chama livre arbítrio. O que só é determinável pela inclinação (impulso sensível) seria o arbítrio animal” (MC p. 16; 213 Sublinhado nosso). O arbítrio humano tem a possibilidade de ser determinado tanto pela sensibilidade quanto pela razão, é diferente do arbítrio animal na medida em que dá a possibilidade de determinação pela lei da liberdade, possibilidade esta que fica a critério do sujeito. O livre arbítrio é uma espécie de ponte entre a realidade sensível e a inteligível do homem. Apesar de ficar esta possibilidade ao arbítrio do homem, evidentemente só se pode falar de liberdade quando o arbítrio é determinado pela razão, isto é, por princípios legislados pela vontade racional.

Apesar do livre arbítrio ter a possibilidade de ser determinado pela lei racional ele está mais diretamente voltado ao mundo sensível². Mesmo não sendo sempre determinado pela razão, o arbítrio pode fornecer princípios de ação ao homem, todavia tais princípios não implicam em liberdade. Sendo o arbítrio determinado pelos objetos da faculdade de desejar – ou mesmo no caso em que a razão intervenha na sua determinação, mas orientada por fins pragmáticos subjetivos – tais princípios terão apenas validade subjetiva, nunca a validade objetiva necessária de um princípio legislado *a priori*. A estes princípios Kant dá o nome de *máximas*, em contraste com o princípio prático da razão pura, que enquanto puramente racional e necessário é uma *lei prática* (Cf. *CRPr* p. 29; A 35). O arbítrio está relacionado com os objetos que afetam a sensibilidade e com as próprias ações, e as máximas do arbítrio são as regras subjetivas que determinam tais ações; as regras que o sujeito toma por razões subjetivas. A vontade (racional) por sua vez não legisla tendo como fundamento objetos da sensibilidade ou ações, mas sim tendo em vista os princípios que irão determinar racionalmente o arbítrio³.

Por conseguinte a vontade é a faculdade de desejar, considerada não tanto com relação à ação (como o arbítrio), senão mais bem com relação ao fundamento de determinação do arbítrio a ação; e não tem ela mesma propriamente nenhum fundamento de determinação ante si, senão que, enquanto ela pode determinar o arbítrio, é razão prática mesma (*MC* p. 16; 213).

² Em alguns momentos Kant dá a entender que o livre arbítrio seria sempre o arbítrio determinado pela sensibilidade. Realmente enquanto é arbítrio é determinado por objetos materiais e pela sensibilidade. No entanto enquanto se chama livre arbítrio abre a possibilidade de ser determinado pela razão. Eis um trecho, dentre vários, onde Kant evidencia esta dupla possibilidade existente no livre arbítrio (e não no que ele chama simplesmente de arbítrio, sem o adjetivo *livre*): “O que importa fazer segundo o princípio da autonomia do livre arbítrio, é para o entendimento vulgar muito fácil de discernir e sem qualquer hesitação; o que há de fazer, sob o pressuposto de sua heteronomia é difícil de saber e exige o conhecimento do mundo...” (*CRPr* p. 49; A 64; Sublinhado nosso).

³ A lei prática *a priori* legislada pela vontade autônoma prescreve ações, no entanto não pela sua matéria, mas pela sua forma, pela possibilidade desta ação ser praticada universalmente; de estar conforme com uma lei universal da vontade.

A determinação do arbítrio pela lei racional da vontade se dá adequando as máximas subjetivas do arbítrio à forma da lei pura prática da vontade⁴. A lei determinante do arbítrio tem de ser racional para que haja liberdade no sujeito. É a submissão à lei da vontade racional e não à lei da natureza que possibilita a liberdade.

A liberdade não implica na ausência de leis que determinem a conduta; sendo a liberdade uma causalidade ela deve possuir também uma lei. A diferença é que a lei da causalidade natural é dada ao homem como já existente na natureza, sua razão apenas compreende esta lei. A lei da causalidade pela liberdade é dada pela razão, não pela natureza. Nenhum fenômeno pode intervir na fórmula desta lei. Enquanto é uma lei da liberdade tem de estar isenta da influência de qualquer objeto. Deste modo a lei da causalidade pela liberdade deve ser puramente formal, pois tirando-se a matéria de um princípio resta somente sua forma. Por isso a vontade racional, enquanto é legisladora, não se relaciona com a matéria da ação, mas somente com sua forma e com a forma das máximas do arbítrio.

A necessidade de determinação racional da vontade para que haja liberdade permitiu mostrar como a vontade livre, apesar de seguir uma lei é auto-legisladora. A separação de qualquer princípio material como fundamento da fórmula da lei da liberdade permite dar um passo adiante. Na medida em que a fórmula da lei da liberdade não depende da maneira como os objetos afetam a sensibilidade, ou seja, não depende de condições subjetivas, pode-se dizer que tal lei possui uma validade objetiva. A lei legislada pela vontade racional é uma lei que possui validade universal. Enquanto a vontade se determina de modo racional, ela não só é auto-legisladora, *autônoma*, mas ainda *legisladora universal*. A necessidade de universalidade exigida num princípio para que ele possa ser tratado como lei é satisfeita pela lei da causalidade pela liberdade na medida em que ela é puramente racional, e deste modo, *formal*.

⁴ Isso não significa que a máxima do arbítrio deva se identificar necessariamente com tal lei. O motivo que leva o sujeito a agir não necessita ser sempre racional para que o arbítrio seja livre – isso é exigido somente da liberdade *interna* –, mas ao menos a ação tem de estar sempre conforme ao princípio racional – como no caso da liberdade externa.

A isenção de condições materiais na fórmula da lei da razão prática não a distancia, contudo, do mundo sensível (onde o sujeito age efetivamente), tornando-a inócua. As ações do sujeito são determinadas diretamente por máximas, as quais são elaboradas tendo em vista condições subjetivas. A liberdade surge quando o sujeito verifica se suas máximas subjetivas são conformes à objetividade da lei prática. O sujeito deve verificar se a forma das suas máximas se adequam a uma legislação universal, independentemente do modo como a matéria de sua máxima poderia afetar a sua sensibilidade e/ou a de terceiros. O princípio da razão pura prática não determina ações em função da sua matéria, as determina em função da forma que as máximas destas ações devem possuir. Infinitas ações podem ser o resultado da causalidade pela liberdade, desde que a forma das máximas que as determinam esteja afim com uma legislação universal:

Com efeito, a *razão pura, prática em si*, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada *pela simples forma da lei*, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas. A coisa é assaz estranha e não tem igual em todo o restante do conhecimento prático. Com efeito, o pensamento *a priori* de uma legislação universal possível, pensamento que, por conseguinte, é simplesmente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem nada tirar da experiência ou de qualquer vontade exterior. Mas também não é um preceito, segundo o qual um ação deve ter lugar para que um efeito desejado seja possível (pois então a regra seria sempre condicionada fisicamente), mas uma regra que simplesmente determina a priori a vontade, quanto à forma das suas máximas, dado que não é possível conceber ao menos uma lei que sirva apenas, para a forma *subjetiva* dos princípios, como fundamento de determinação em virtude da forma *objetiva* de uma lei em geral” (CRPr p. 43; A 55 Sublinhado nosso).

A lei da liberdade não elimina o objeto da máxima, apenas não pode se deixar determinar por ele. Uma ação livre pode levar à satisfação da faculdade de desejar, no entanto esta satisfação não pode ser sua condição e fundamento. “Por conseguinte, a matéria da máxima pode permanecer, mas não deve ser a sua condição; de outro modo, a máxima não teria o valor de lei” (CRPr p. 46; A 60/61). A matéria de uma máxima, enquanto se relaciona com o arbítrio, é sempre anterior à própria máxima, é sua condição. Na determinação da

vontade não pode haver condições, não pode haver deste modo nenhum objeto anterior à sua determinação, que deve ser puramente racional para ser livre. Não entanto, inversamente, a lei formal pode determinar que tipo de matéria caberia numa legislação universal, matéria que não pode ser sua condição, mas que pode ser afim à sua forma. “Portanto, a simples forma de uma lei, que limita a matéria, deve ao mesmo tempo ser um fundamento para acrescentar esta matéria à vontade, mas não para a pressupor” (Loc. Cit.).

Seguindo a estrutura do sistema kantiano não há possibilidade de se falar em liberdade a partir de uma análise do mundo sensível. Como se mostrou, tudo na natureza está determinado. Deste modo não haveria sentido em vincular a lei da liberdade à determinação de ações (tendo-se em conta sua matéria), pois estas estão sempre no mundo sensível, sendo deste modo condicionadas. A possibilidade da liberdade deve se situar então na determinação da forma da máxima da ação, a qual pode ser determinada de modo racional. Por isso a lei prática “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva...” (*PMC* p. 52; BA 43). Pode-se dizer assim que a liberdade da vontade é possível através de uma lei procedimental, a qual determina ações mediante a prescrição do procedimento que o sujeito deve seguir para determinar seus princípios subjetivos. A liberdade consiste na limitação dos princípios subjetivos individuais (máximas) pela objetividade da lei prática incondicional, cuja validade é universal.

A objetividade da lei prática implica na isenção de condições subjetivas na determinação da vontade. Isso faz com que a lei prática ou lei moral assuma a formulação de um *imperativo* para o homem. Tendo o homem uma natureza tanto racional quanto sensível nem todas suas máximas estão de acordo com a lei prática; seu arbítrio empírico não coincide totalmente com sua vontade racional. O homem tem de limitar sua sensibilidade a contra gosto para que possa ser livre; a lei prática tem de obrigá-lo a certa conduta, pois de bom grado o homem não agiria sempre livremente, mas na maioria das vezes, determinado pela

natureza: por seus “apetites e inclinações” (*IMC* p. 103; BA 110/111). A lei da razão pura prática é um imperativo para a vontade humana que a determina de modo diverso ao modo da lei natural. Em contraste com as leis naturais, Kant chama à lei formal da razão prática de lei moral:

Agora bem, isto não é possível [a liberdade] senão que submetendo a máxima de cada ação às condições de aptidão para converter-se em lei universal. De fato, como razão pura, aplicada ao arbítrio sem ter em conta o objeto deste, como faculdade dos princípios (e aqui dos princípios práticos, por tanto, como faculdade legisladora), não pode – já que a matéria da lei lhe abandona – senão converter a forma mesma da aptidão da máxima do arbítrio para converter-se em lei universal, em lei suprema e fundamento de determinação do arbítrio, e prescrever esta lei só como imperativo de proibição ou mandato, dado que as máximas do homem que procedem de causas subjetivas não coincidem por si mesmas com as objetivas.

Estas leis da liberdade, à diferença das leis da natureza, se chamam leis morais” (*MC* p. 17; 214)

Como se vê, a liberdade da vontade implica necessariamente em autonomia. A “auto-legislação” de princípios práticos só é possível pela razão. Se um princípio não é puramente racional então não é autônomo, mas sim heterônomo, pois não foi legislado pelo próprio sujeito, mas teve como condição sua sensibilidade, ou seja, a natureza. Apesar da sensibilidade pertencer ao sujeito ela não está diretamente sob o seu domínio (racional e voluntário). A sensibilidade é condicionada pela natureza, isto é, por algo diferente do sujeito tomado racionalmente. Ora, uma lei puramente racional é uma lei da liberdade. A moralidade consiste em não agir simplesmente determinado pelos impulsos, apetites e inclinações; pelo sentimento de agrado deles decorrentes: em ser determinado pela ordem do *ser*. A moralidade institui uma ordem do *dever ser*. Uma ação moral não é praticada quando se age simplesmente determinado pelas condições que naturalmente levariam a tal ação. Ela consiste em agir, se necessário, contrariamente à própria determinação sensível. Uma ação moral é aquela que é praticada porque *deve* ser praticada. A instauração de uma ordem do dever ser evidencia mais uma vez que a lei moral assume para o homem a forma de um imperativo

categorico, que ordena determinada conduta ao invés de se limitar à reprodução de uma ordem já existente. Passemos então à exposição das formulações do imperativo categorico.

2.2 As fórmulas do imperativo categorico

A determinação da fórmula do princípio moral é feita tanto na *Crítica da Razão Prática* quanto na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. No entanto nesta última obra Kant explicita outras três formulações do princípio além da primeira e principal, as quais segundo ele estariam nela implícitas. Deste modo é relevante examinar as outras formulações da lei moral, pois apesar de possuírem uma mesma índole e de estarem todas contidas na primeira fórmula geral, cada uma explicita um ponto específico da autonomia do sujeito.

As duas primeiras partes da *Fundamentação*, onde são apresentadas as formulações do princípio moral, são puramente analíticas. Na primeira parte Kant mostra que a razão vulgar conhece a lei moral, o que é feito a partir de uma análise do conceito de *Boa Vontade*, tido pela razão vulgar como o “bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda aspiração à felicidade” (*FM* p. 26; BA 7). Kant mostra, pela mera análise deste conceito, que ele pressupõe o imperativo categorico. Na segunda parte da *Fundamentação* Kant se aproxima da razão prática ao afirmar que a determinação da fórmula do princípio moral será feita a partir de uma descrição da faculdade prática da razão, “partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever” (*FM* p. 47; BA 36). Os argumentos contidos nesta segunda parte se aproximam diretamente da *Crítica da Razão Prática*, onde é também por uma espécie de análise do conceito de razão prática que se chega à fórmula da lei moral.

Kant argumenta que se a razão pura tem de determinar a vontade, a lei desta determinação tem de ser dada de modo *a priori*, e por isso ser puramente formal (*CRPr* pp.

40s; A 52s). Como o homem não tem uma natureza puramente racional faz com que sua vontade não seja sempre determinada pela razão, mas também esteja “ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis) que não coincidem sempre com as objetivas” (*I/MC* p. 48; BA 37). Deste modo, a determinação da vontade pela lei moral, que é objetiva e necessária, já que é puramente racional, deve ser para o homem um dever. Deste modo a lei moral se torna para o homem um *Imperativo*: “A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se um *Imperativo*” (Loc. Cit.). A idéia de um imperativo mostra que o homem não se sujeita facilmente à lei moral, e que por isso ela se torna para ele um imperativo, uma obrigação, evidenciando que esta lei parte puramente de princípios racionais. O imperativo categórico é assim a fórmula que a lei moral assume para a natureza humana.

O conceito de dever expresso no imperativo é encontrado na medida em que se relaciona razão pura prática e o arbítrio empírico humano. Se a vontade pode agir a partir da representação de leis e a razão pura fornece sempre leis objetivas e universais; e se ainda a vontade humana não se sujeita sempre a tais leis, esta só as obedecerá por dever: mediante um imperativo. Mesmo sem determinar a fórmula da lei moral pode-se afirmar que se ela provém somente da razão pura, terá de ser um imperativo para a vontade empiricamente condicionável do homem. Da união da razão pura prática e da vontade humana brota então necessariamente a idéia de dever: “Todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever, e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para com uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela mesma necessariamente determinada” (*I/MC* p. 48; BA 37).

Os imperativos se dividem em dois tipos: os hipotéticos e o categórico. Os hipotéticos determinam a vontade apenas com vistas ao efeito que esta pode produzir, ou determinam uma ação apenas por ela ser boa como meio para qualquer outra coisa. Eles determinam os

meios necessários para se chegar a um fim, o qual não é determinado de modo objetivo. Tais imperativos se dividem por sua vez em *assertóricos* e *problemáticos*. Os primeiros ditam uma ação como meio necessário para um fim que todos temos: a felicidade; são imperativos de prudência. Os problemáticos representam uma ação como meio necessário para um fim qualquer subjetivo, fim que é apenas possível, são imperativos técnicos ou de destreza. O imperativo categórico é aquele que determina a vontade independentemente do efeito que se espera dela (*CRPr* p. 30; A 37), que representa uma ação como objetivamente necessária, simplesmente porque a ação é representada como boa em si mesma (*JMC* p. 50; BA 40).

O critério decisivo (já implícito nas considerações anteriores) para a distinção entre estes imperativos, é o fato dos hipotéticos serem condicionados por um fim e o categórico ser incondicionado. Os primeiros têm sempre como condição o fim que se deseja com a ação, já a ação ordenada pelo imperativo categórico tem em si mesma sua condição, não dependem do desejo subjetivo ou da finalidade do sujeito. Os meios para se alcançar um fim são contingentes, pois tão logo se recuse o fim se recusa também a prescrição dos meios que é dada pelos imperativos hipotéticos. A prescrição do imperativo categórico por sua vez, enquanto incondicional, não deixa escolha ao sujeito, é sempre necessária:

... só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade princípios da vontade mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei (*JMC* p. 57; BA 50).

Deste modo somente o imperativo categórico é incondicionado, sendo assim o único princípio prático que leva à moralidade. É esta objetividade do imperativo categórico e incondicionalidade do imperativo categórico que o distingue da máxima. Estas, apesar de serem princípios para a vontade, são puramente subjetivas, não têm validade universal, pois

estão condicionadas à satisfação do arbítrio subjetivo do sujeito. As máximas têm uma origem subjetiva, são fruto da relação do arbítrio do homem com os objetos da sensibilidade. A moralidade somente decorre das máximas no caso em que elas se adequam à lei moral objetiva, que como se mostrou assume para o homem a forma de um imperativo categórico.

Na medida em que procuramos o princípio supremo da moralidade o imperativo categórico, dentre os demais, é o que evidentemente nos interessa. O princípio moral assume a forma de um imperativo categórico para o homem justamente pela universalidade e incondicionalidade nele contidas. A fórmula do princípio moral decorre do próprio conceito de imperativo categórico, pois sendo objetivo e incondicional, e por isso *a priori*, ele pede apenas a conformidade da máxima subjetiva de ação à sua universalidade objetiva. Sendo assim eis sua fórmula: “O imperativo categórico é, portanto, só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC 59; BA 52).

Esta primeira formulação do imperativo categórico, que pode ser chamada de fórmula geral do imperativo, aponta para um aspecto estritamente formal da lei moral. O critério de moralidade é decorrente da possibilidade de universalização das máximas do arbítrio. No entanto se a lei moral estivesse restrita somente a este aspecto puramente formal ela seria unilateral, no sentido de não contemplar outros aspectos da moralidade. As outras formulações do imperativo categórico dadas por Kant visam justamente evidenciar outros aspectos da moralidade que vão muito além de um critério puramente formal. Apesar da fórmula geral do imperativo conter todas as outras, e destas últimas serem uma explicitação de aspectos contidos naquela fórmula, a concepção de moralidade kantiana não pode ser reduzida somente à primeira fórmula. Há outros aspectos envolvidos que necessitam de fórmulas mais explícitas para serem evidenciados.

O primeiro aspecto que Kant evidencia diz respeito ao fim que os homens se propõem mediante a determinação livre da sua vontade. Kant argumenta que toda vontade possui um *fim*. Evidentemente qualquer fim material não pode servir como princípio de determinação da vontade moral. Sendo incondicionada, ela não pode ser determinada, mas apenas autodeterminada. Deste modo o seu fim tem de lhe ser dado pela própria razão, ser um fim objetivo. “Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo de sua autodeterminação é o fim, e este se é dado pela só razão tem de ser válido para todos os seres racionais” (*IMC* p. 67; BA 63). Somente um fim que não esteja condicionado à sensibilidade serve como fim objetivo para a vontade moral, ou seja, somente um fim que tenha valor em si mesmo, e não na sua ligação com a sensibilidade.

O homem, e todo ser racional, é este fim em si mesmo; ele não pode nunca ser usado como meio para se alcançar outro fim, mas deve ser sempre considerado o fim da ação, “porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse valor absoluto; mas se todo o valor fosse condicionado, e, por conseguinte, contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão” (*IMC* p. 69; BA 65). O homem, enquanto é o sujeito da lei moral é fim em si mesmo.

A segunda fórmula do imperativo categórico explicita esta idéia⁵: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (*IMC* p. 69; BA 66). Nesta fórmula Kant está afirmando que todo sujeito tem de se considerar, bem como a todos os outros sujeitos, como fim em si mesmo, isto é, como fim de todos os outros fins subjetivos que ele se propõe através de suas máximas. Como havia sido afirmado, a idéia de que todo

⁵ Esta é a própria numeração de Kant. A formulação da “lei da natureza” parece ser considerada por ele com uma variação mais elementar da primeira formulação, e não como uma formulação diferente o suficiente para merecer destaque. Dado o fato desta formulação do imperativo categórico em analogia com as leis da natureza não acrescentar nenhuma perspectiva substancial sobre a lei moral para a questão dos direitos humanos, optamos por não fazer considerações sobre esta formulação, o que aliás poderia na verdade suscitar questionamentos que distanciariam o texto do seu objetivo.

homem deve ser sempre considerado como fim em si está presente implicitamente na fórmula geral do imperativo. Se para que exista moralidade a máxima subjetiva do arbítrio tem de ser passível de universalização, isto implica que nenhum sujeito pode se ver na máxima como meio para outro fim – nem mesmo o próprio sujeito, na medida em que se coloca como ser racional –, pois deste modo não lhes seriam possível tomar esta máxima como princípio de conduta. Como se vê, tanto a formulação geral do imperativo quanto a segunda fórmula afirmam que o sujeito, tomado enquanto racional, deve ser o fim de todos os fins que ele ou que outros se propõem. Nenhum fim material pode sobrepor-se ao homem tomado enquanto sujeito racional. Isso é exatamente o que se pode inferir de uma máxima que pode ser universalizada, isto é, da fórmula geral do imperativo categórico:

A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade ... Ora, este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, porque este é ao mesmo tempo o sujeito de uma vontade absolutamente boa; pois esta não pode ser proposta sem contradição a nenhum outro objeto. O princípio: Age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é em si no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo ser racional. Por o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito, equivale exatamente a dizer: o sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todos as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é sempre simultaneamente como fim (FMC p. 81; BA 82).

Representar a humanidade como fim em si mesma é um fim ordenado objetivamente pela razão. Na medida em que cada sujeito, individualmente, representa apenas a si próprio como fim em si, não decorre um princípio objetivo de determinação da vontade, pelo contrário, decorrem preceitos que visam à satisfação subjetiva. Mas na medida em que cada um deve se representar desta mesma maneira, a razão, objetivamente, prescreve que cada um represente a si mesmo e a todos os outros seres racionais como fins em si mesmos.

Desta maneira, a determinação subjetiva do arbítrio do sujeito que põe a si mesmo como fim em si, e que o leva a ações que visam apenas sua satisfação, é limitada pela determinação objetiva da vontade que o obriga a restringir tais fins subjetivos pelo fim objetivo de tomar também todos os outros seres racionais – e do mesmo modo a si mesmo –, que eventualmente estariam sendo usados como meio para sua satisfação, como fins em si. Neste sentido o imperativo não determina ações a serem realizadas pela matéria dessas ações; o princípio moral limita as ações intencionadas pelo sujeito em função da consideração dos outros sujeitos e de si mesmo enquanto seres racionais, e deste modo sujeitos da lei moral, isto é, fins em si mesmos:

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência, – primeiro por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura” (*I/MC* pp. 71/72; BA 69/70).

A segunda formulação do imperativo está voltada para a natureza do fim moral. Esta questão está diretamente relacionada, e na verdade depende, da questão concernente à natureza da legislação moral. Apesar de Kant tratar primeiro da natureza do fim moral para somente na terceira formulação tratar explicitamente da questão da natureza da legislação moral, esta última questão possui precedência com relação à primeira. Antes de se propor fins e de tomar uma postura de fim em si mesmo frente a eles, é necessário saber como deve ser a legislação do sujeito moral. Kant defende que se o sujeito é livre então não pode estar submetido senão àquelas leis que provêm da sua própria vontade, ou seja, ser livre é ser auto-legislador. A moralidade consiste assim em ser o autor das leis que determinaram a própria

conduta. Enquanto é racional, o sujeito deve se considerar, bem como a todos os outros sujeitos racionais, como autônomo:

Segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma*, e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora) (FMC p. 72; BA 70).

A autonomia da vontade é um princípio decorrente do próprio conceito de uma determinação racional da vontade. Se o sujeito age segundo uma lei tendo um interesse qualquer, não há aí moralidade e liberdade, mas condicionalidade: a vontade estará condicionada à outra lei que vincula a satisfação do seu interesse à submissão àquela primeira lei (FMC p. 74; BA 72). O querer moral não pode ser condicionado por nenhum interesse, para que essa incondicionalidade seja possível a própria vontade tem de poder ser auto-legisladora. Novamente se vê como este aspecto explicitado na terceira formulação do imperativo já estava presente na formulação geral do imperativo categórico. Dizer que “a máxima da vontade deve poder ser elevada a uma lei universal” significa que a máxima tem de possuir uma validade universal, ou seja, ela não pode estar fundamentada em condições subjetivas, podendo assim ser aceita por qualquer outro sujeito racional como tendo emanado da própria vontade.

A terceira formulação do imperativo categórico evidencia a prerrogativa da auto-legislação já contida na fórmula geral do imperativo. Enfim, a moralidade depende de que o sujeito não só esteja submetido à lei, mas seja também o autor da lei, seja seu legislador: “daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer a idéia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (FMC p. 72; BA 70).

Esta terceira formulação não só evidencia a autonomia da vontade como estabelece uma vinculação entre todos os seres racionais. A legislação da vontade pode e deve ser considerada universal em decorrência das duas primeiras formulações. Pelo simples fato do princípio de determinação da vontade ser *a priori* sua validade já poderia ser estendida a toda vontade racional. Mas, além disso, o fim da vontade subjetivamente considerada deve sempre estar limitado pela consideração dos outros sujeitos como fins em si mesmos, isto é, pelo fim da vontade objetivamente considerada. Isto faz com que a máxima da vontade de um sujeito possa valer para qualquer outro sujeito, já que seu fim jamais poderá estar condicionado a aspectos subjetivos, mas estará sempre limitado à condição de que possa servir também como fim para qualquer outro sujeito racional. Deste modo a vontade não só é legisladora, como também legisladora universal. Novamente se percebe a conexão intrínseca entre a fórmula geral do imperativo categórico e a terceira formulação ou “princípio da humanidade”. O critério para se chegar à autonomia da vontade e para se saber se uma máxima exterior pode ser aceita como se tivesse sido legislada pela própria vontade é o exercício da universalização, isto é, o mandamento contido na fórmula geral do imperativo categórico. A auto-legislação corresponde à “nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal” (FMC p. 76; BA 76).

O imperativo categórico aponta assim para a idéia de uma coincidência dos fins de todos os sujeitos morais. Novamente Kant explicitará este aspecto já contido na fórmula geral do imperativo apresentando uma quarta fórmula do imperativo categórico, a do *Reino dos Fins*: “A moralidade consiste pois na relação de toda ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins” (FMC p. 76; BA 76). Todo sujeito deve se considerar como legislador universal de um possível reino moral onde os fins de todos os

sujeitos coincidem. Pode-se falar em reino dos fins porque se todo sujeito tem de se considerar como fim em si mesmo, bem como a todos os outros sujeitos, enquanto são todos sujeitos da lei moral, e assim legisladores, então forma-se uma união de todos os sujeitos enquanto são fins em si mesmo, união esta que dá origem a um reino, que se é formado por sujeitos que são fins em si mesmo se torna um *reino dos fins*. Todo sujeito deve agir segundo máximas que tornem possíveis um reino como este, isto é, segundo máximas que sempre tomem a todos os sujeitos e a si mesmo como fins em si mesmos, já que são todos legisladores:

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação esta em que a vontade de um ser racional tem de ser considerada sempre simultaneamente como *legisladora*, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo* (*FM* p. 77; BA 76).

A idéia de um reino dos fins e o dever de agir segundo esta idéia, dever contido na quarta formulação, são uma decorrência direta da consideração do homem como legislador universal e como fim em si mesmo, ou seja, a quarta fórmula é um conseqüência direta das duas fórmulas anteriores, que por sua vez estavam contidas, assim como esta, na fórmula geral do imperativo categórico. Como havia sido dito no início desta exposição das fórmulas do imperativo categórico, todas elas estão contidas na fórmula geral, no entanto elas explicitam aspectos da moralidade que poderiam permanecer ocultos ou mal entendidos caso a lei moral não fosse formulada também das três maneiras mencionadas: “As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas” (*FM* p. 79; BA 79).

A determinação da vontade do homem pela lei moral o torna, como foi visto, livre na verdadeira acepção da palavra, isto é, autônomo. A situação de ser livre não só torna o homem um ser moral, como o torna um ser com *dignidade*. A liberdade e a moralidade dela decorrente são as condições únicas e suficientes para que o homem tenha dignidade, isto é, um valor acima de qualquer preço. Um homem sem autonomia não possui dignidade, mas apenas um preço, isto é, é um ser substituível, cambiável. Somente a submissão à lei moral coloca o homem como fim em si mesmo, como um ser com uma dignidade inalienável, um ser que não pode ter sua integridade moral desrespeitada. “Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade” (*IMC* p. 77; BA 77). Como será mostrado, é justamente este valor incondicional da liberdade que a torna o único direito humano inalienável para Kant.

Após demonstrar as várias fórmulas do imperativo categórico, cabe agora dar o passo mais importante: mostrar que estes imperativos têm validade, que o homem pode realmente agir determinado pelo princípio moral e não somente por suas inclinações (Cf. *IMC* p. 64; BA 59). Se mostrou até aqui qual o conteúdo do imperativo categórico, é necessário mostrar agora que ele é possível na realidade, ou seja, que ele vale como princípio prático.

2.3 A validade do imperativo categórico

A possibilidade dos imperativos hipotéticos é bastante evidente, pois são princípios puramente analíticos. Tanto no caso dos imperativos hipotéticos assertóricos quanto dos problemáticos há apenas uma relação entre meios e fins. Quem quer os fins, quer necessariamente os meios, de tal modo que pensar uma vontade submetida a estes imperativos depende apenas de que tal vontade se proponha algum fim (Cf. *IMC* pp. 53s; BA 45s). A

dificuldade está com o imperativo categórico, pois este não é um princípio prático analítico, mas sintético, e além disso *a priori*. “Ele é uma proposição sintética-prática *a priori*, e pois que a explicação da possibilidade das proposições desse gênero levanta tão grande dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor” (*JMC* p. 57; BA 50).

O imperativo categórico é uma proposição prática porque não visa ao conhecimento do que é, mas sim à ação, à constituição do que deve ser. É sintética porque no conceito de uma vontade puramente racional que é expresso pela lei moral – isto é, na fórmula do imperativo categórico – não está já contida analiticamente a determinação da vontade empírica em conformidade com a vontade racional. O conceito de uma vontade puramente racional (ou absolutamente boa) pede a universalidade de todas as máximas, no entanto pela análise deste conceito não se pode dizer se tais máximas, que têm uma origem empírica (no arbítrio) e não racional (na vontade), são conformes ao princípio moral: “uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima” (*JMC* p. 94; BA 98, 99). No conceito de uma boa vontade não está já contida a idéia da validade universal das máximas empíricas provenientes do arbítrio. A síntese contida no imperativo categórico é entre a vontade racional e a vontade empírica. Por fim, esta proposição é *a priori* porque a fórmula do imperativo é dada *a priori* e a união entre vontade racional e a empírica deve se dar com independência da experiência.

A questão da validade do imperativo categórico deve ser dividida em duas questões. A *primeira* pode ser formulada da seguinte maneira: Como é possível pensar a obrigação contida no imperativo categórico? A *segunda* questão consiste em saber como é possível a síntese entre a vontade racional e a vontade empírica contida no imperativo.

A primeira questão é respondida por Kant a partir da distinção das duas naturezas contidas no homem: a sensível e a inteligível. Como o homem está submetido tanto à influência da razão quanto à influência da sensibilidade, sua razão não determina a vontade de modo espontâneo. A sensibilidade do homem procura determinar sua vontade de modo a satisfazer suas necessidades subjetivas, as quais nem sempre coincidem com o modo objetivo como a razão determinaria a vontade. Sendo assim a razão só determina a vontade mediante uma obrigação. Esta submissão da vontade empírica a leis racionais é possível porque o mundo inteligível, do qual participa a vontade racional, contém o fundamento do mundo sensível. Esta tese se justifica porque “por detrás dos fenômenos tem de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas” (*IMC* p. 112, BA 121). A obrigação expressa pelo imperativo categórico é possível porque, enquanto é também um ser inteligente, o homem tem de reconhecer-se como submetido às leis do mundo inteligível; mas na medida em que é também sensível estas leis só legislam sobre ele sob a forma de imperativos, obrigando a vontade empírica à obedecê-las (*IMC* p. 104; BA 111). Isto explica porque a lei moral assume para a natureza humana a forma de um imperativo categórico:

Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móveis), que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é em si plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é obrigação; quer dizer, a relação das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão, sim, princípios estes porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente (*FMC* p. 47; BA 37).

A resposta à segunda questão consiste no que Kant chama de dedução do imperativo categórico. Na verdade neste contexto da sua filosofia prática, em especial da *Fundamentação*, o que Kant entende por dedução do imperativo categórico consiste em mostrar a validade do imperativo, isto é, que o imperativo vale para a vontade humana? Como

é possível a síntese entre os princípios práticos racionais e a vontade sensivelmente condicionável do sujeito? A resposta de Kant para o problema da validade do imperativo categórico é que sua possibilidade está fundada no conceito positivo de liberdade. A liberdade é que permite a síntese entre a vontade empiricamente condicionada do homem e a vontade racional autônoma e legisladora: “tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito positivo de liberdade cria este terceiro...” (*FCM* p. 94; BA 99). Aceitando-se a realidade prática da liberdade se mostra que a razão pura pode ter um uso prático, isto é, pode determinar a vontade com independência de condições sensíveis.

A realidade prática do conceito de liberdade é a chave para a validade do imperativo. No entanto quando na *Fundamentação* Kant tenta explicar a relação entre liberdade e moralidade, ele cai em um (aparente) círculo vicioso, que é resolvido graças à distinção entre noumeno e fenômeno. Kant inicia argumentando que a moralidade nos serve como lei somente porque somos seres racionais; e justamente por isso tem ela de ter validade universal. Como para haver moralidade é necessário haver liberdade, “temos que demonstrá-la [a liberdade] como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade” (*FCM* p. 95; BA 100). Neste primeiro momento, a liberdade é atribuída ao homem porque é condição da moralidade, a qual tem sua existência mostrada pelo imperativo categórico. Num segundo momento Kant inverte a ordem dos conceitos. Na verdade deve-se pressupor a liberdade em função da consciência dos sujeitos de possuírem razão e vontade; de possuírem uma inteligência. Desta pressuposição é que decorreria diretamente – e analiticamente⁶ – a consciência da lei moral⁷. Surge assim um círculo na explicação destes

⁶ “Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito” (*FCM* p. 94; BA 98).

⁷ “Da pressuposição desta idéia [de liberdade] decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, tem que ser sempre tomados de modo a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para nossa própria legislação universal” (*FCM* p. 97; BA 102)

conceitos: “pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer seu fundamento” (*LMC* p. 99; BA 105).

Kant resolve este círculo distinguindo a natureza noumênica e a fenomênica no homem. Sendo o homem racional ele possui uma vontade, a qual não está submetida à determinação sensível, sendo deste modo livre. A inteligência e a vontade, por sua vez, são evidentes ao homem. Na medida em que o homem tem consciência de ser inteligente, de possuir razão e vontade, ele deve se admitir não só como parte do mundo sensível mas também como pertencente ao mundo inteligível:

... mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível) (*LMC* p. 109; BA 117 Sublinhado nosso).

O aparente círculo vicioso se desfaz porque a vontade racional do homem não age senão sob a idéia de liberdade; esta por sua vez implica em autonomia, a qual consiste justamente em agir sob a égide da lei moral. A liberdade é assim o fundamento da moralidade; esta só é possível a partir daquela.

Apesar de ter mostrado a validade do imperativo categórico, graças à realidade prática do conceito de liberdade, Kant salienta que isso não significa, no entanto, que se mostrou como a razão pura pode ser prática. Realmente parece evidente que ela pode determinar a vontade empírica porque o homem é livre, no entanto a liberdade do homem não é demonstrada por Kant ou deduzida de outros princípios. Como é possível a liberdade, ou seja, como é possível que a razão pura seja prática e determine a vontade, isso está além dos limites da razão demonstrar, pelos motivos antes expostos. Toda explicação pressupõe que o objeto possa ser dado numa experiência possível. A liberdade, por definição, não pode ser dada ou

intuída na experiência já que esta só nos mostra a causalidade natural. A pergunta pelo seu fundamento está assim além dos limites da compreensão racional. “Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se si arrojasse a explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é possível a liberdade*” (*FMG* p. 111; BA 120).

Além desta argumentação para explicar a relação entre o imperativo categórico e a liberdade, que está contida na *Fundamentação*, Kant apresenta na *Crítica da Razão Prática* um outro argumento. Na *Fundamentação* Kant afirma ter feito uma dedução do imperativo categórico, a qual teria como “premissa” o próprio conceito de liberdade. Já na *Crítica da Razão Prática* Kant aceita o imperativo categórico como um *fato da razão*, “um fato do qual somos imediatamente conscientes”.

Na *Crítica da Razão Prática* Kant abandona toda pretensão de deduzir o imperativo categórico e o aceita como um *fato da razão*. O fato ao qual Kant se refere não é diretamente a consciência da liberdade, mas a consciência da moralidade, que leva evidentemente ao conceito de liberdade. Da mesma forma que na *Fundamentação*, também na segunda *Crítica* Kant fundamenta a moralidade na liberdade. A liberdade é a *ratio essendi* da moralidade, o fundamento da sua existência. No entanto a teoria do *fato da razão* não aceita a dedução do imperativo categórico a partir da liberdade. A moralidade seria o primeiro conceito do qual nos tornamos conscientes, é anterior até mesmo à consciência da liberdade: “À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um fato da razão, porque não se pode deduzi-la com sutileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente)” (*CRPr* p. 43; A 56).

A relação de prioridade da liberdade frente à moralidade, no que diz respeito à fundamentação da moral na liberdade, é comum tanto à *Fundamentação* quanto à segunda *Crítica*. Mas ao invés de deduzir o imperativo categórico da liberdade – mais especificamente

da relação entre a vontade racional do homem e sua vontade empírica – na *Crítica da Razão Prática* Kant vai chegar à liberdade a partir da moralidade: “Esta espécie de carta de crédito da lei moral, visto que se propôs a si mesma como um princípio da dedução da liberdade, como de uma causalidade da razão pura, é inteiramente suficiente, sem outra justificação *a priori*” (*CRPr* p. 60; A 83. Sublinhado nosso). A validade do imperativo categórico permanece a mesma nas duas obras. Também na segunda *Crítica* Kant aceita evidentemente a determinação do mundo inteligível com relação ao sensível; a dupla natureza do homem e todas as proposições contidas na dedução da *Fundamentação* que fundamentam a moralidade na liberdade. O que ele não aceita na segunda crítica é a própria dedução do imperativo.

Passemos agora à distinção entre o conceito de liberdade interna, fundamento da ética, e o conceito de liberdade externa a qual é o fundamento do direito. É preciso salientar esta distinção na medida em que é ela que permite a diferenciação entre as legislações interna e externa, diferenciação que é o verdadeiro fundamento de distinção entre direito e ética.

3. Liberdade interna e liberdade externa

A distinção entre liberdade interna e externa se refere diretamente à distinção entre direito e ética, entendidos enquanto duas ramificações da moral. Esta última distinção não tem como fundamento a distinção entre os dois âmbitos da liberdade, se concentra antes na distinção dos modos de legislação. No entanto o fundamento da distinção entre os dois modos de legislação é a distinção entre os dois âmbitos da liberdade. Além disso, apesar do direito e da ética terem ambos como fundamento a autonomia, a ética se baseia e tem como objeto a liberdade interna, e o direito a liberdade externa. Os adjetivos *interno* e *externo* atribuídos à liberdade visam distinguir dois exercícios da liberdade: um que se refere à determinação autônoma do motivo subjetivo do arbítrio (liberdade interna) e outro que se refere à relação externa entre arbítrios livres (liberdade externa), ou à legalidade das ações com relação à lei moral.

Apesar desta diferenciação, as leis que determinam o uso da liberdade em uma ou outra acepção são sempre leis morais. Liberdade interna e liberdade externa não dizem respeito à fundamentação da lei moral, mas ao seu exercício. O imperativo categórico está fundamentado na autonomia da vontade, independentemente se é referido à leis éticas ou jurídicas. “Daqui que a doutrina do direito e a da virtude não se distingam tanto por seus diferentes deveres como pela diferença de legislação, que liga um ou outro móbile com a lei” (MC, p. 25; 220). Mesmo o exercício externo da liberdade tem como fundamento a autonomia da vontade, enquanto é nesta que está fundamentado os princípios jurídicos de ação externa⁸. Neste último caso a autonomia não é exigida como motivo subjetivo de quem cumpre a lei,

⁸ “A distinção entre liberdade interna e liberdade externa feita por Kant aparece também como momentos da mesma liberdade. Enquanto a liberdade interna se define como a espontaneidade e autolegislação e tem como faculdade a vontade pura ou razão pura prática, a liberdade externa nada mais é do que a mesma autolegislação e espontaneidade no seu momento de contato com o outro e se expressa através do arbítrio, que será livre, se conforme à lei da razão pura prática... Liberdade externa é a liberdade no momento do uso externo do arbítrio, enquanto a liberdade interna se refere ao seu uso interno” (SALGADO, 1995, p. 247).

exigindo-se apenas sua liberdade externa. A postura subjetiva do sujeito quando do cumprimento da lei é que determina a aceção da sua liberdade, mas objetivamente falando, as leis serão sempre morais:

Toda legislação (prescreva ações internas ou externas, e estás, bem *a priori* mediante a mera razão, bem mediante o arbítrio alheio) compreende dois elementos: *primeiro*, uma lei que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve acontecer, a dizer, que converte a ação em dever; *segundo*, um móbile que liga *subjetivamente* com a representação da lei o fundamento de determinação do arbítrio para a realização dessa ação (MC' p. 23; 218).

A distinção entre direito e ética se concentra neste móbile que determina o arbítrio do sujeito à ação ordenada objetivamente pelo imperativo categórico. A lei moral é sempre dada pela razão autônoma, pela vontade pura. Mas como se viu, o princípio racional da vontade pura não se liga analiticamente à determinação do arbítrio (subjetivo e empírico). Na medida em que o sujeito determina seu arbítrio por motivos puramente racionais, ou seja, pela simples idéia do dever da ação, sua conduta é ética. Neste caso sua liberdade não se refere apenas à coexistência externa de arbítrios, mas à consciência de uma ação autônoma. A liberdade aqui não tem o mundo externo como escopo de sua realização, mas sim o mundo interno, sendo neste caso um exercício da liberdade interna⁹.

Por outro lado, quando o sujeito pratica uma ação que deve ser praticada, não tendo como motivo o dever de praticá-la, mas sim qualquer outro motivo subjetivo (e neste caso sempre empírico), sua liberdade se refere então somente à consistência do mundo externo, à harmonia e coexistência do seu arbítrio com o arbítrio alheio. O exercício da liberdade externa se refere necessariamente ao mundo externo, e enquanto é a base e objeto do direito – não o seu fundamento, que é a lei moral –, este exercício é exigido pelos outros sujeitos. O exercício

⁹ “... no conceito de moralidade entendida como liberdade interna é evidente a referência *a uma relação de mim comigo mesmo*; no conceito de direito entendido como liberdade externa é igualmente evidente a referência *a uma relação de mim com os outros*. É possível então dizer que o novo critério de distinção entre moral e direito não considera mais, como o primeiro, a relação entre a ação e a lei ou o modo de obrigação, mas *a mesma forma*

da liberdade de arbítrio de cada sujeito depende do exercício da liberdade externa segundo princípios morais por parte de cada um e de todos os outros sujeitos. Esta conformidade nas ações do sujeito pode ser exigida apelando-se para móveis externos à vontade racional, diferentes da idéia do dever. Neste caso a legislação do sujeito é jurídica, ao passo que no primeiro era ética. Assim, a distinção entre ética e direito tem como condição a distinção entre os dois modos de legislação:

Por conseguinte, atendendo aos móveis, a legislação pode ser diferente (ainda que possa concordar com outra legislação no que respeita à ação a que converte em dever, por exemplo, as ações podem ser externas em todos os casos). A legislação que faz de uma ação um dever e desse dever, por sua vez, um móvel, é *ética*. Mas a que não inclui ao último na lei e, portanto, admite também outro móvel distinto da idéia mesma do dever, é jurídica (MC, p. 24; 219).

Associada à distinção entre os modos de legislação; às acepções de liberdade e, em última análise, à distinção entre ética e direito, está a célebre distinção entre *moralidade* e *legalidade* da conduta. Esta distinção, que já estava presente na *Fundamentação* (FMC p. 27; BA 9) é por muitas vezes tida, erroneamente, como o centro da separação entre ética e direito. Na verdade moralidade e legalidade são meras conseqüências do modo de legislação, o qual é o verdadeiro responsável por aquela distinção. A moralidade consiste em agir determinado pelo dever da ação. Significa que o móvel subjetivo da ação foi a própria idéia do dever. Neste caso a máxima da conduta coincide com a lei moral, pois sendo a máxima o princípio subjetivo da ação, se a ação é ética, neste princípio deve estar incluído o dever como motivo da ação. A legalidade por sua vez é a mera concordância da ação com a lei moral, sem ser necessário a coincidência da máxima com a lei. Neste caso se diz que a ação foi apenas *conforme ao dever*, e não *por dever*. “A coincidência de uma ação com a lei do dever é a *legalidade*, a da máxima da ação com a lei é a *moralidade*” (MC p. 32; 225). Moralidade e

da ação que no primeiro caso se esgota no interior da minha consciência, e no segundo caso, abrindo-se para o exterior chega a coincidir com a dos outros” (BOBBIO, 1992, p. 59. Sublinhado nosso).

legalidade não são o fundamento da distinção entre direito e ética, mas refletem a atitude que o sujeito toma frente à lei.

A moralidade da conduta – termo que é utilizado aqui no seu sentido estrito de conduta ética ou virtuosa – tem como condição a liberdade no seu exercício interno, pois somente se a ação é praticada *por* dever ela pode ser ética. Por outro lado a conduta jurídica não tem como condição apenas a liberdade externa. Uma ação pode estar conforme à lei, ou seja, ser legal, tanto quando a legislação é ética como quando ela é jurídica. O direito exige apenas a liberdade externa, no entanto não exclui a liberdade interna. “A legislação ética é a que não pode ser exterior (ainda que os deveres possam ser também exteriores); a jurídica é a que também pode ser exterior” (MC p. 25; 220). Isso é possível na medida em que os deveres éticos, tanto quanto os jurídicos, têm como fundamento a autonomia da legislação da vontade. A legislação ética tem de ser sempre interior porque exige esta autonomia também no cumprimento do dever, a legislação jurídica pode ser também exterior porque um dever jurídico pode ser cumprido tanto mediante uma motivação subjetiva autônoma, quanto mediante uma motivação heterônoma. Um contrato pode ser honrado juridicamente tanto por motivações éticas e deste modo autônomas, quanto por motivações empíricas. Por outro lado, a caridade virtuosa, por exemplo, não pode ser motivada pela simples legalidade da conduta.

O ponto que merece destaque é que, sejam as leis éticas ou jurídicas, esteja a liberdade em seu exercício interno ou externo, o fundamento objetivo do dever é sempre a razão pura prática e a lei moral, na forma de imperativo categórico. Apesar do direito se referir ao exercício externo da liberdade, ele não está fundamentado em princípios materiais. As leis jurídicas não pedem somente a conformidade empírica da matéria das ações entre os sujeitos, fundamentando-se em um simples acordo empiricamente condicionado, por mais “universal” que seja. O direito exige a universalidade *a priori* da razão pura prática para fundamentar suas leis, *razão* que é a única capaz de lhes dar a objetividade e a validade incondicional. Deste

modo o direito também está fundamentado na lei moral, enquanto esta é a única lei possível da razão prática:

... só conhecemos nossa própria liberdade – da que procedem todas as leis morais, por tanto, também todos os direitos assim como os deveres – através do imperativo moral, que é uma proposição que manda o dever, e a partir da qual pode desenvolver-se depois a faculdade de obrigar a outros, isto é, o conceito de direito (*MC* p. 51; 239).

Princípios de virtude e princípios de direito são todos derivados da lei moral. Tanto a ética quanto o direito tem como fundamento a autonomia da vontade, no entanto a ética exige esta autonomia no cumprimento do dever, ao passo que o direito a exige apenas como fundamento de sua leis, aceitando a heteronomia no seu cumprimento¹⁰.

A consideração pela liberdade de arbítrio de se propor fins subjetivos distintos da idéia do dever é outro distintivo importante entre o direito e a ética. O conceito de liberdade externa, apresentado no texto *Teoria e Práxis*, define a liberdade externa justamente como esta garantia da possibilidade de determinação dos próprios fins do arbítrio: “a cada um é permitido buscar a felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade dos outros” (*TP*, p. 75; A 234). A legislação ética por sua vez não permite este espaço para o arbítrio. Como os princípios éticos determinam não só a ação, mas também a máxima da ação do sujeito, o fim do arbítrio numa comunidade ética deve coincidir entre os sujeitos, na medida em que as máximas coincidem. A ética se preocupa não só com a relação externa formal entre os arbítrios, mas também com a autonomia do arbítrio, isto é, com a coincidência da máxima do arbítrio com a lei objetiva.

Ao comentar a segunda formulação do imperativo categórico (o princípio da humanidade) na *Fundamentação*, Kant defende a consideração da humanidade como um fim

¹⁰ “A distinção das *Vorlesungen* entre ‘o princípio do discernimento da obrigação e o princípio da execução ou cumprimento da obrigação’, ou o que é o mesmo, entre ‘a pauta e o móvel’ – da qual imediatamente se afirma que ‘se si confundem ambos planos tudo resulta falso no âmbito da moral’ – é o antecedente claro da conhecida distinção da *Metafísica dos Costumes* entre ‘a lei’ e ‘o motivo que une subjetivamente o fundamento que determina o arbítrio à ação com a representação da lei’” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 183).

em si para a vontade de todos os homens, apenas como um fim limitativo, deixando a liberdade de arbítrio a se propor fins resguardada aos sujeitos, desde de que tais fins não restrinjam a liberdade de arbítrio de terceiros. Por outro lado, ele explica esta formulação do imperativo sob uma outra perspectiva que só faz sentido se a tomamos do ponto de vista ético. Nesta última, a humanidade como fim em si mesma deve ser interpretada não apenas como um fim limitativo, mas sim como um fim positivo a ser fomentado. O imperativo, que nesta “segunda” linha interpretativa é visto mais como fundamento de princípios éticos do que de princípios jurídicos, determina também o fim subjetivo do arbítrio do sujeito:

Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuisse para a felicidade dos outros, contanto que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva *com a humanidade como fim em si mesma*. Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser tanto quanto possível os *meus*, para aquela idéia poder exercer em mim toda a sua eficácia (*JMC*, p. 71; BA 69).

Sob o prisma da teoria do direito, o imperativo determina apenas quais fins são *necessários* a todos os homens, ou seja, respeitar cada um e todos os homens como fins em si mesmos e não como meio para algo mais. O fim posto como necessário pela legislação jurídica é o respeito pela dignidade de todos os outros, ou seja, o respeito pela sua liberdade. Sob a ótica de uma teoria ética o imperativo determina também deveres que são *meritórios*, fins que não apenas condizem com um princípio do respeito universal pela liberdade, mas que possuem ainda um valor ético vinculado à bondade contida na conduta, a qual é determinada em última instância pela coincidência da máxima subjetiva do arbítrio com a lei objetiva. Neste caso não é deixado ao sujeito a possibilidade de dar ao seu arbítrio outros fins exceto aqueles que são um dever (ético). Deste modo os princípios jurídicos fundamentam uma comunidade moral que preserva a liberdade do arbítrio a se propor fins que não coincidem com a idéia do dever, os princípios éticos fundamentam uma comunidade onde há

coincidência de fins, na medida em que todas as máximas, enquanto contém o motivo subjetivo da ação, devem coincidir com a idéia do dever.

3.1 Liberdade interna e autonomia da motivação subjetiva: a legislação ética

A relação intrínseca que existe entre liberdade interna, legislação ética e autonomia da motivação subjetiva – isto é, a situação onde o sujeito determina não só objetivamente mas também subjetivamente sua vontade pela pura idéia do dever – está bem clara na definição de Kant do que seja uma *boa vontade*, eticamente falando. Ela é boa não pelo que realiza ou pelas qualidades que possam estar ligadas a ela, “mas tão somente pelo querer, isto é em si mesma” (*IMC* p. 23; BA 3). Os benefícios advindos de uma ação que tenha como fundamento a boa vontade são inúteis para a determinação do seu valor, a utilidade ou inutilidade pragmática nela possivelmente contida são indiferentes para sua moralidade. A razão nos foi dada para determinarmos a vontade de tal modo que o seu motivo subjetivo possa ser moral, ela nos foi dada “como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária” (*IMC* p. 25; BA 7).

Kant mostra que a boa vontade é aquela onde a natureza da motivação subjetiva é que decide o valor moral da ação. O valor moral se decide pelo motivo subjetivo de determinação do arbítrio. O motivo ético é aquele determinado racionalmente. O dever se depreende de princípios práticos dados pela razão, os quais são a fonte para a legislação da vontade autônoma. A moralidade (ética) da conduta se depreende da determinação do arbítrio subjetivo pelo dever: quando o dever deixa de determinar apenas objetivamente a vontade do sujeito e passa a determinar também subjetivamente seu arbítrio – o que não acontece com a liberdade externa e a legislação jurídica. Na legislação ética a bondade na intenção se

conserva a despeito das condições subjetivas que poderiam levar o sujeito à agir determinado pela suas necessidades sensíveis. Esta bondade na vontade é justamente a determinação do arbítrio subjetivo pela idéia do dever. O valor ético “consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever” (*IMC* p. 29; BA 11).

Kant evidencia que no caso da liberdade interna a máxima subjetiva do arbítrio tem de coincidir com a lei moral. Isso acontece porque se a máxima contem justamente o motivo subjetivo da ação, no caso da legislação ética e deste modo da liberdade interna, este motivo é o puro dever da ação. Deste modo a vontade, e mesmo o arbítrio subjetivo “terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral, quando a ação seja praticada *por dever*, pois lhe foi tirada todo o princípio material.” (*IMC* p. 30 BA 13). A máxima é o princípio subjetivo da ação, é a regra que o sujeito toma por razões subjetivas. Tendo a máxima que ser determinada apenas pela forma do querer em geral, no caso da legislação ética o sujeito só pode agir motivado pelo próprio dever, sem poder aceitar qualquer motivação externa, como por exemplo, a coação jurídica. Neste caso a liberdade posta como fundamento da legislação tem de ser necessariamente a interna. Kant vincula assim diretamente a ética e o exercício da liberdade interna à concordância da máxima com a lei, ao passo que o direito e o exercício da liberdade externa exigem apenas a concordância da ação com a lei (*MC* p. 32; 225).

A determinação subjetiva do arbítrio pela própria idéia do dever, o que o faz autônomo, é explicada por Kant mediante a sentimento de respeito gerado pelo imperativo categórico no homem. O problema da conduta moral está justamente na determinação do arbítrio, que sendo influenciado e determinável por móveis sensíveis não sucede facilmente à determinação racional pelo princípio moral, seja tomando-o como móbile (ética) seja apenas se adequando a ele (direito). No caso do direito este problema é mais facilmente solucionado na medida em que ele não exige uma legislação interna; no entanto a ética necessita de tal legislação, pois fundamenta-se no exercício interno da liberdade. Neste sentido a

determinação do arbítrio subjetivo deve ser feita pela própria idéia do dever. Isto é possível na medida em que o imperativo categórico é não só um princípio de determinação objetivo da vontade, mas pode também determinar subjetivamente o arbítrio mediante o sentimento de respeito em relação à própria idéia do dever:

Objetivamente, o conceito do dever exige, pois, na ação a conformidade com a lei, mas subjetivamente, na máxima desta mesma ação, o respeito pela lei enquanto modo único de determinação da vontade pela mesma. E aí se baseia a diferença entre a consciência de ter agido *em conformidade com o dever* e *por dever*, isto é, a partir do respeito pela lei; o primeiro caso (a legalidade) é também possível, se as inclinações tivessem sido unicamente os princípios determinantes da vontade, mas o segundo (a *moralidade*), o valor moral, deve exclusivamente situar-se no fato de a ação ter lugar a partir do dever, isto é, somente por mor da lei (CRPr, p. 97; A 144).

O respeito pela lei é decorrente da submissão do arbítrio subjetivo ao imperativo categórico. Na medida em que o imperativo determina subjetivamente o arbítrio do sujeito, isto faz com que o sujeito prescindia de todas as determinações sensíveis possíveis para seu arbítrio, restringindo deste modo sua inclinações. Este processo gera no sujeito um sentimento negativo de *humilhação* frente à lei moral, sentimento que evidentemente não serve como móbil para que o sujeito queira se determinar pela lei. Mas ao mesmo tempo em que a lei restringe as inclinações do sujeito, ela determina positivamente sua vontade, fazendo surgir no sujeito um sentimento positivo de *respeito* pela lei. O respeito nada mais é que “a consciência de uma *livre* sujeição da vontade à lei” (CRPr p. 96; A 142). Deste modo o respeito é um sentimento produzido totalmente *a priori* pela razão, pois não depende de nenhum objeto que afete os sentidos, pelo contrário, tem como causa o impedimento da influência de qualquer um deles, “numa palavra, o respeito pela lei é também segundo a sua causa intelectual, um sentimento positivo que pode ser conhecido *a priori*” (CRPr, p. 95; A 140).

Mesmo sendo um móbil para o arbítrio do sujeito e produzindo até mesmo um interesse na determinação pela lei moral, o respeito não é posto como móbil com anterioridade à determinação da própria lei. O respeito não funciona como uma expectativa de

satisfação ou de contentamento consigo mesmo mediante a determinação da lei, ele é um conseqüência desta determinação. Caso o respeito fosse tido como um móbil nesse sentido, ele estaria no mesmo nível dos prazeres intelectuais, que apesar de intelectuais, determinam a vontade sempre condicionados pela esperança da satisfação das inclinações. O respeito é conseqüência da determinação da vontade pela lei moral, não a causa para esta determinação¹¹, pois “não há que admitir nenhuma espécie particular de sentimento, sob o nome de um sentimento prático ou moral, como anterior à lei moral e a ela subjacente” (*CRPr*, p. 90; A 132).

Esta relação entre dever e respeito vincula diretamente o conceito de dever à legislação interna. Sendo “o dever a necessidade de uma ação por respeito à lei” (*IMC* p. 31; BA 14), o dever pede aqui necessariamente uma legislação ética, na medida em que o motivo de determinação do arbítrio é o respeito pelo dever. Cabe salientar que este modo como Kant define o conceito de dever na *Fundamentação* não esgota o conteúdo deste conceito. Em outras obras, como a *Metafísica dos Costumes* ou mesmo em outras partes da *Fundamentação* e da *C. Razão Prática* Kant não vincula o dever ao sentimento de respeito pela lei, pois isso impediria a legislação jurídica, a qual também se dá sob a égide da idéia do dever. Como se mostrou, direito e ética não se distinguem pela natureza do dever, senão pelo modo de legislação. Todo dever, independente de onde proceda, está fundamentado na autonomia. “Dever é a ação a que alguém está obrigado. É pois a matéria da obrigação, e pode ser o mesmo dever (segundo a ação), ainda que possamos estar obrigados a ele de diversos modos” (*MC* p. 29; 222). Propriamente falando, e no sentido moral amplo, o conceito de dever não pede necessariamente o respeito pela lei. Caso o dever estivesse vinculado por definição ao respeito pela lei não seria possível qualquer legislação jurídica fundamentada na idéia de

¹¹ “Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta

dever, já que o respeito pela lei não é exigido neste modo de legislação. Aquela proposição da *Fundamentação* se explica e não se contradiz dentro do sistema kantiano na medida em que tomamos aquele conceito de dever como procedente de uma legislação ética, e não da moral em sentido amplo. Deste modo, somente enquanto matéria de uma obrigação ética é que o dever pede o respeito pela lei.

Enquanto são deveres, todos estão fundamentados na autonomia da vontade. Não obstante a legislação ética exige mais que isso: o arbítrio subjetivo também tem de ser determinado pelo dever, tem de ser autônomo. Deste modo alguns dos deveres nascidos da legislação ética não podem se transformar em deveres jurídicos, pois exigem que se cumpra uma ação simplesmente pela idéia do dever (como os deveres para consigo mesmo ou os de benevolência). O critério para se determinar um dever como puramente ético é que alguns deveres necessitam de uma legislação interior, não aceitando também a coação exterior como motivo. Por outro lado, os deveres jurídicos podem ser todos éticos, pois enquanto deveres podem ser cumpridos não só pela coação exterior, mas também pela própria idéia do dever, a partir de uma legislação interna. “Disso se infere que todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética” (...) “Há pois muitos deveres éticos-diretos, mas a legislação interior faz também de todos os restantes deveres éticos-indiretos” (MC, pp. 24, 26; 219, 221 respectivamente).

A determinação do arbítrio pelo respeito do dever implica que as máximas provenientes do arbítrio do sujeito coincidam com a lei moral. O exercício da liberdade interna exige que a máxima do arbítrio, enquanto princípio subjetivo do querer, deva ter sua fórmula determinada pelo respeito à idéia do dever. O imperativo categórico neste caso não dita apenas quais ações constituem um dever, mas se refere diretamente à fórmula das máximas. O respeito decorrente da determinação pelo imperativo funciona “como princípio

determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não sua causa” (FAC p. 32 nota; BA 16).

subjetivo de atividade, isto é, como *móbil* para a observância dessa lei e como princípio de máximas de uma conduta vital a ela conforme” (CRPr, p. 95; A 140).

Por fim cabe salientar que a liberdade interna não exige obrigatoriamente para seu *exercício* – que é diferente de sua *realização* – a necessidade de um espaço de ação no mundo sensível, e em especial no mundo social. Seu exercício consiste na consciência da determinação puramente racional do arbítrio, determinação que é livre porque é autodeterminação. Enquanto fundamento da ética, a liberdade interna pode levar a uma conduta concreta no mundo externo, no entanto ela não depende deste mundo nem para sua determinação nem para o seu *exercício* (como acontece com a liberdade externa, que sendo também determinada pelo imperativo categórico tem seu exercício voltado para o mundo sensível)¹². O exercício da liberdade interna se dá com referência ao mundo interno, depende da submissão e adequação do princípio de determinação subjetivo (máxima) do arbítrio ao dever imposto pela vontade racional.

Não obstante, apesar do *exercício* da liberdade interna não depender de sua execução no mundo sensível, sua plena *realização* se dá somente na medida em que a vontade livre pode produzir no mundo sensível um equivalente do mundo inteligível, ou seja, um mundo constituído somente de condutas morais (e éticas)¹³. O mundo sensível, determinado pelas leis naturais, tem de poder ser uma reprodução do mundo inteligível, o qual é determinado por leis morais: “Esta lei [moral] deve procurar ao mundo dos sentidos, enquanto *natureza sensível* (o que concerne aos seres racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma *natureza*

¹² “No direito é essencial que a ação se exteriorize, isto é, que se conforme com a esfera do outro ser humano (ou do seu arbítrio)... Na moral é suficiente ou predominante o momento interno da ação, embora a ação moral possa também exteriorizar-se; o motivo, porém é um só: agir pela lei moral” (SALGADO, 1995, p. 257).

¹³ “Mas a vontade deve produzir no mundo sensível os efeitos da liberdade, até configurá-lo como o mundo inteligível. E o aumento de ações externas, contrárias ao dever, influencia negativamente a aquisição de máximas morais. E ao contrário, ações realizadas conforme o dever promovem um aumento de moralidade, embora esta conformidade seja apenas externa, isto é, ainda não por dever. Por isso agora o problema da filosofia prática é: sob que condições pode ser livre o livre-arbítrio humano? Essas condições têm em vista tanto a realização interna da liberdade como sua realização externa. O homem também como ser de natureza sensível deverá realizar sua liberdade interna no mundo sensível, deverá portanto unificar a liberdade com a natureza sensível” (HERRERO, 1991, p. 32).

supra-sensível, sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo” (CRPr, p. 55; A 74). No entanto a liberdade interna não necessita que as ações por ela legisladas sejam executadas para o seu *exercício*. O mero exercício (diferente da realização) pressupõe apenas a coincidência das máximas do arbítrio com a lei moral:

O que unicamente interessa aqui é a determinação da vontade e o princípio determinante da máxima desta enquanto vontade livre, e não o resultado. Com efeito, se a vontade é conforme à lei apenas para a razão pura, pode haver-se como quiser com o seu *poder* na execução, pode ser que dessas máximas de legislação de uma natureza possível brote realmente ou não uma tal natureza, a crítica não se inquieta a esse respeito (CRPr, p. 58; A 79)

A realização de um mundo moral (em sentido amplo) no mundo sensível, mostra a necessidade de uma esfera jurídica que garanta ao menos o exercício legal da liberdade, ou seja, da liberdade externa. Do ponto de vista ético a preocupação maior é que o arbítrio seja determinado racionalmente; do ponto de vista jurídico é que as ações do sujeito se harmonizem com o arbítrio livre dos outros sujeitos. Para que a liberdade interna seja realizada é necessário que no mundo sensível haja espaço para a construção do mundo inteligível, isto é, que seja possível uma conduta ética. No entanto a virtude não pode ser exigida nem pressuposta em todos, podendo ser exigida apenas a legalidade da conduta. Por outro lado, havendo legalidade, há espaço para a moralidade. O exercício da liberdade externa (que coincide com sua realização) garante a realização da liberdade interna. Deste modo o direito garante a realização da liberdade no mundo sensível¹⁴.

¹⁴ “O direito aparece, nesse momento de exteriorização da liberdade, como instrumento necessário da vida da liberdade *tout court*. Sem ele, nem sequer poderia ser garantida a existência da liberdade, já que ele, na medida em que instaura uma ordem na comunidade humana compatibiliza o exercício externo da liberdade através da limitação não propriamente da liberdade, mas do arbítrio, ou seja, da liberdade no seu exercício externo e que aparece em meio aos impulsos sensíveis... Sem essa limitação do arbítrio e dos impulsos sensíveis, estaria em risco também a liberdade interna, pela ameaça da força dos indivíduos. O direito aparece, portanto como instrumento necessário ao estabelecimento de uma ordem em que seja possível o exercício da liberdade universal igual” (SALGADO, 1995, p. 248).

3.2 Liberdade externa e inter-relação de arbítrios: a legislação jurídica

A liberdade externa se refere à liberdade do exercício do arbítrio, isto é, à liberdade de poder praticar as ações que o arbítrio determinou. No entanto o exercício do arbítrio de um sujeito não deve impedir o exercício do arbítrio de nenhum outro, deste modo tais ações devem ser conformes à lei universal da liberdade. A diferença com relação à liberdade interna é que o exercício da liberdade externa não exige o motivo virtuoso (o dever), mas exige por outro lado a possibilidade da atualização externa da ação legislada pelo arbítrio. A liberdade externa consiste na possibilidade e garantia que o sujeito tem de atualizar as ações que são fruto de sua legislação subjetiva, as quais não obstante devem estar em conformidade com o imperativo categórico. Mais que isso, a liberdade externa se refere à liberdade de arbítrio para escolher quais ações satisfazem a sensibilidade do sujeito, desde que estas não impeçam o exercício do arbítrio alheio. No âmbito da ética a liberdade do sujeito não visa a consecução da felicidade; no âmbito jurídico, que tem como condição a liberdade externa, o sujeito pode se orientar por este fim. O direito não tem como fim a promoção da felicidade, mas garante esta possibilidade a cada indivíduo. Ao comentar as condições do direito, bem como do Estado civil de direito no texto *Teoria e Práxis*, Kant apresenta a liberdade externa como uma dessas condições e a define justamente aludindo à possibilidade que a esfera jurídica e o exercício da liberdade externa dão para a promoção dos fins subjetivos do arbítrio:

A liberdade como homem, cujo princípio para a constituição de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a felicidade pela via que lhe parecer boa, contando que não cause dano à liberdade dos outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível (TP, p. 75; A 235)

O problema central para a esfera jurídica consiste justamente em encontrar um princípio regulador para a liberdade de todos os homens. Na medida em que todos somos livres e buscamos a felicidade, acabamos por determinar nossa conduta de tal modo a limitar o exercício da liberdade de terceiros. O conflito entre arbítrios livres é o problema central para a esfera prática externa. Para que o exercício da liberdade externa seja garantido é preciso haver um princípio regulador dos arbítrios livres: este é o princípio do direito.

Apesar da liberdade externa se referir à prática das ações e necessitar para seu exercício de uma harmonia entre tais condutas externas, ela não está fundamentada em condições empíricas, mas na autonomia da vontade. O princípio do direito que regula e garante o exercício da liberdade externa não tem como objeto a harmonia ou coexistência de ações, seu objeto é a harmonia de arbítrios, tomados evidentemente enquanto livres¹⁵. O direito visa garantir que o exercício de qualquer arbítrio livre seja compatível com o de qualquer outro, não que a ação, ou “matéria do arbítrio” seja aceita por todos. A harmonia das ações no mundo externo é apenas uma consequência direta da compatibilidade dos arbítrios livres, que apesar de livres, podem possuir máximas distintas; serem condicionados por motivos distintos (diferente da ética). O exercício da liberdade externa depende de que a ação do sujeito seja compatível com o arbítrio livre de todos os outros, não que os outros aceitem sua ação pela matéria nela contida. A liberdade externa está deste modo fundamentada na razão prática e na autonomia, no entanto ao invés de se referir ao mundo interno do sujeito – à consciência da ação por dever – se refere ao exercício externo da autonomia, o qual pede a consideração de todos os outros como sujeitos livres que também se propõem fins:

¹⁵ “... a análise de Kant do princípio moral supremo conclui que a noção de autonomia moral é fundamento de todos os conceitos morais, com o conceito prático-racional de direito e seu ‘princípio universal’ as coisas não podem ser de outro modo. Neste âmbito, o princípio de autonomia se converte, não só em condição ou fundamento de possibilidade prática de leis e deveres jurídicos, mas em seu mesmo objeto” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 163).

Mas o conceito de um direito externo em geral decorre totalmente do conceito da liberdade na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar; pelo que também este último fim não deve absolutamente mesclar-se naquela lei como princípio determinante da mesma. O direito é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, quando esta é possível segundo uma lei universal (*TP*, p. 74; A 234).

A conformidade ou legalidade da ação com a lei exigida para o exercício da liberdade externa depende que a ação seja compatível com uma lei universal de conduta, ou seja, com o imperativo categórico. O fundamento da concordância dos arbítrios livres é a fundamentação do direito na lei moral objetiva. Kant não aceita uma fundamentação empírica do direito, pois do mesmo modo que os fundamentos de determinação empíricos não servem para fundamentar a ética e uma legislação interior, “não servem para nenhuma legislação exterior universal” (*CRPr.*, p. 39; A 50). “Por tanto o direito é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio do outro segundo uma lei universal da liberdade” (*MC*, p. 39; 230).

A liberdade no seu exercício externo não só é o objeto do direito como o único direito inato do homem, o qual deve ser assegurado por toda constituição civil justa. “A liberdade (a independência com relação ao arbítrio constrictivo de outro) na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito o único, originário, que corresponde a todo homem em virtude de sua humanidade” (*MC*, p. 48; 237). Uma lei justa é aquela que, fundamentada no imperativo categórico, garante a possibilidade de assentimento universal à uma ação, sem exigir no entanto que cada sujeito tome como sua tal máxima (como na ética). O exercício da liberdade externa, o que significa o exercício externo da autonomia do sujeito, e desta forma da própria condição humana, depende que o direito tenha como fundamento a autonomia da razão. Somente enquanto fundamentado na moral, o direito garante a obrigatoriedade e incondicionalidade de suas leis, as quais por sua vez garantem ao homem não só a possibilidade de uma conduta legal, mas de uma vida moral.

O exercício da liberdade externa é condição para a existência de um mundo moral – em sentido amplo e em sentido ético – no mundo sensível. Seu exercício depende, por sua vez, de uma esfera jurídica, a qual possui dois momentos distintos: o de sua fundamentação e o de sua realização e execução mediante leis positivas. O primeiro momento se situa no âmbito moral, o segundo traz a moral para o âmbito político, sem evidentemente prescindir da fundamentação moral. O capítulo que se segue visa esclarecer este conceito de direito. Num primeiro momento será mostrada sua (e da coação) fundamentação moral; num segundo momento mostraremos de que maneira o direito fundamenta um modelo de Estado político justo. Finalmente serão evidenciados os outros dois momentos do direito público necessários para garantir o exercício da liberdade e a consecução da *Paz Perpétua* entre os homens: o direito internacional e o direito cosmopolita. Esta reflexão sobre o conceito de direito nos dará subsídios para discutir o problema da concorrência entre direitos humanos e soberania dos Estados no sistema kantiano.

Capítulo II – O conceito de direito

1. A fundamentação moral do Direito

O direito para Kant é parte integrante da metafísica dos costumes, isto é, se situa no âmbito de uma doutrina que visa dar princípios racionais e necessários para conduta humana, princípios que são decorrentes da liberdade e por isso podem ser chamados de leis morais. Deste modo o direito está situado na esfera da moralidade, entendida esta no seu sentido amplo (diferente de ética). A discussão do conceito de direito é feita por Kant de modo sistemático justamente na obra *Metafísica dos Costumes*, obra que dá continuidade à *Fundamentação* e à segunda *Crítica*, prosseguindo no objetivo de ser uma reflexão sobre princípios práticos que não partem da Natureza, mas da liberdade. Do mesmo modo que o conceito de moral e de ética foram dados totalmente *a priori*, o conceito de direito não pode ser buscado na experiência, no fato das legislações existentes, mas deve também ser dado *a priori*.

O conceito de direito é dado *a priori* porque o fundamento do direito é *a priori*. Como foi mostrado no capítulo anterior o direito se refere ao âmbito de exercício da liberdade externa, ao passo que a ética se refere à liberdade interna. Como se mostrou, estas duas perspectivas da liberdade estão fundamentadas na autonomia da vontade, pois ambas são o exercício da autonomia determinado ora por leis éticas ora por leis jurídicas. Desta autonomia da vontade procede uma lei pura e formal para o arbítrio humano: o imperativo categórico. Este dá origem tanto a leis éticas quanto à leis jurídicas, dependendo do modo da legislação envolvido. O ponto central é que ambas as legislações, e leis delas decorrentes, estão fundamentadas no imperativo categórico e assim na autonomia da vontade. Ética e direito possuem um mesmo fundamento: a moral – a qual é conhecida pelo homem através do imperativo categórico. A diferença consiste, como se disse, no modo da legislação pertinente

a cada uma destas esferas: ora uma legislação interna que só aceita como móbile do arbítrio a própria idéia do dever, ora uma legislação externa que exige apenas – sem excluir aquela primeira possibilidade – a conformidade com a lei, aceitando outros móbiles diferentes do próprio dever, e que são por isso necessariamente externos¹⁶.

As leis éticas tem como finalidade determinar o que é bom ao passo que as leis jurídicas determinam o que é justo. O critério de justiça dado pelas leis jurídicas tem de ser dado *a priori*, já que o direito está fundamentado na autonomia da vontade. Sendo *a priori* tal critério será universalmente válido para todo ser racional. O juriconsulto não deve, portanto, procurar definir o direito a partir de princípios empíricos, mas deve se voltar para a razão, prática *a priori*, para encontrar um critério universal do direito. Caso se restrinja à análise empírica, determinará apenas o que é de direito numa conjuntura específica, não o que seja o direito:

O que seja de direito (*quid sit iuris*), ou seja, o que dizem ou tem dito as leis em um determinado lugar e em um tempo determinado, ainda pode muito bem indicá-lo [o juriconsulto]: mas se é justo o que propunham e o critério geral para reconhecer tanto o justo como o injusto (*iustum et iniustum*), permanecerá oculto para ele si não abandonar durante longo tempo aqueles princípios empíricos, e buscar as fontes daqueles juízos na mera razão (se bem que aquelas leis podem servir para ele como fio condutor) para erigir os fundamentos de uma possível legislação positiva (MC, p. 38; 229).

A metafísica do costumes, e toda a esfera prática racional para Kant, estão fundamentadas no imperativo categórico, enquanto ele é o princípio supremo para a vontade

¹⁶ Salgado utiliza – contrariamente à opção tomada neste texto – o termo ética no sentido amplo de moral, utilizando este último no sentido estrito da doutrina da virtude, ou ética. Não obstante esta diferença terminológica, a distinção dos dois momentos está de acordo com a aqui defendida. “A diferença que existe entre o direito e a ética (estrita) ou moral está no momento da aplicação, mas ambos se encontram nos princípios a priori que lhes são comuns, visto que deduzidos pela razão. Em ambos o princípio supremo (de toda a eticidade) é o imperativo categórico como critério de validade das máximas” (SALGADO, 1995, p. 154). Martín-Calero insiste do mesmo modo na fundamentação moral do direito, bem como na sua “localização” dentro da esfera prática-transcendental do sistema kantiano: “Se o conceito de direito é de caráter prático-normativo – nos termos do próprio Kant, moral –, seus conteúdos básicos devem ser compreendidos desde os fundamentos ou primeiros princípios da moral. Como conceito da razão prática, o de direito é posterior e derivado dos princípios da mesma, pois como em toda a filosofia prática, se deve começar pelos princípios a priori e sua possibilidade, para só a partir daqui passar aos conceitos daquela. O ponto de partida da filosofia do direito será, em definitivo, a mesma

humana. O imperativo é “o princípio supremo da doutrina dos costumes” (MC, p. 33; 226). A teoria do direito determina deveres jurídicos incondicionais, que possuem por isso validade universal. A *obrigação jurídica*, tanto quanto a obrigação ética, contidas nos princípios práticos, só são possíveis porque estão fundamentadas no imperativo categórico: “Obrigação é a necessidade de uma ação livre sob um imperativo categórico da razão” (MC, p. 28; 222). O verdadeiro dever jurídico não decorre de uma legislação fundamentada empiricamente, de leis jurídicas condicionadas histórico e socialmente. O dever incondicional decorre somente de uma legislação livre, fundamentada na razão. O *dever jurídico* é o resultado da obrigação jurídica, a qual é fruto de uma legislação sob o imperativo categórico, o que fica claro na definição de Kant do que seja o dever: “Dever é a ação a que alguém está obrigado. É pois a matéria da obrigação, e pode ser o mesmo dever (segundo a ação) ainda que possamos estar obrigados a ele de diversos modos” (MC, p. 29; 222. Sublinhado nosso).

O distintivo dos deveres jurídicos com relação aos éticos não é a natureza da ação, mas o fato do dever jurídico poder proceder de uma legislação exterior (MC p. 25; 220), a qual dá origem à leis externas para o arbítrio do homem: “Se chama *doutrina do direito (Ius)* ao conjunto de leis para as quais é possível uma legislação exterior” (MC, p. 37; 229). As leis jurídicas são sempre leis externas, isto é, leis que podem determinar o arbítrio a partir de móveis que não são o próprio dever: “Em geral, se chamam leis externas (*leges externae*) às leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa” (MC, p. 31; 224). Apesar de externas e de se referirem ao arbítrio humano através da sensibilidade, estas leis também estão fundamentadas na razão. Uma lei jurídica, enquanto lei para a liberdade externa do sujeito, não tem como fundamento e nem como objeto a matéria do arbítrio, ou o modo como a lei irá afetar a sensibilidade. As normas jurídicas são legisladas tomando-se como objeto o sujeito enquanto autônomo, o que permite que qualquer sujeito possa aceitá-la simplesmente

construção do imperativo categórico como primeiro princípio da moral e das leis de justiça que dele derivam” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 157).

enquanto sujeito racional. O objeto da lei jurídica é o arbítrio livre do sujeito, isto é, o arbítrio que pode ser determinado pelas leis morais ditadas pela vontade. No entanto – e aqui está novamente presente o diferencial do direito com relação à ética – caso essa determinação “voluntária” do arbítrio pela vontade não aconteça, a validade universal dos princípios jurídicos – decorrente de sua fundamentação na razão – garante a legitimidade para se apelar a móveis externos para que aqueles princípios sejam respeitados. Como será mostrado, no caso do direito público este móvel é a coação.

O sujeito pode adotar qualquer postura frente à lei jurídica quando a cumpre, não é necessário a autonomia do seu arbítrio – por isso pode-se dizer que o direito aceita uma legislação externa: externa à própria vontade autônoma. No entanto no momento da formulação das normas jurídicas ele deve obrigatoriamente tomar a postura de um sujeito racional que legisla para outros sujeitos racionais, e portanto autônomos. As leis externas, para que sejam legítimas, devem ter como fundamento uma legislação autônoma, cujos deveres poderiam ser aceitos inclusive por uma legislação interna, na medida em que são deveres. Se o direito determina condutas externas que são um dever cumprir, só podem ser um dever se estiverem fundamentadas na razão autônoma. Kant enfatiza este ponto distinguindo a *fundamentação moral* do direito de sua *tradução positiva*. É direito aquilo que a razão autonomamente – com independência de fatores externos à razão – reconhece como direito, sem depender de uma legislação empírica. Assim é necessário distinguir nas leis externas duas perspectivas: a de sua fundamentação e a de sua positividade. Aquela não se relaciona de nenhuma maneira com a sensibilidade, já a tradução positiva das leis visa justamente garantir seu cumprimento apelando-se para a sensibilidade mediante o móvel externo da coação.

O ponto central da teoria do direito kantiana é que toda lei positiva, para que seja justa, e por isso legítima, deve estar fundamentada *a priori* na razão. Sem essa fundamentação moral – na liberdade – o direito não é justo, é uma mera arbitrariedade fundamentada na

sensibilidade. A necessidade imprescindível de fundamentação moral das leis positivas é explicada por Kant mediante a distinção entre *leis externas naturais* e as *leis externas positivas*. As primeiras são as que não partem de uma legislação externa efetiva (de um soberano ou de uma assembleia, por exemplo), mas aquelas cuja obrigatoriedade reconhecemos “naturalmente” pela razão. As segundas são as que procedem de tal legislação externa de fato, mas que apesar disso necessitam estar fundamentadas nas primeiras:

Dentre elas [as leis externas] se chamam leis externas, mas *naturais*, aquelas as que reconhecemos sua obrigação a priori mediante a razão, incluso sem legislação exterior; pelo contrário as que não obrigam de modo algum sem legislação externa efetiva (sem a que portanto não seriam leis), se chamam leis *positivas*. Pode, pois, pensar-se uma legislação exterior que contivesse somente leis positivas; mas então deveria proceder-lhe uma lei natural, que fundamentasse a autoridade do legislador (ou seja, a faculdade de obrigar a outros simplesmente mediante seu arbitrio)” (MC, p. 31; 224).

Este trecho aponta para uma distinção fundamental dentro da teoria do direito kantiana: a distinção entre *direito natural* e *direito positivo ou estrito*. Esta distinção aponta para a necessidade de fundamentação racional de toda esfera positiva. Quando se fala em fundamentação moral do direito, está se referindo a este fundamento racional que determina não só o que é correto e incorreto mas o que é justo e injusto. Na medida em que as leis externas, inclusive as positivas, devem estar fundamentadas na razão – o direito natural –, e em última análise no princípio de universalização do imperativo categórico, a justiça poderá ser definida como a conduta de acordo com as leis externas: “O correto segundo leis externas se chama *justo (iustum)*, o que não o é, *injusto (iustum)*” (MC, p. 30; 224). Esta definição deve ser interpretada tendo-se em mente que as leis externas ditam o que é justo somente porque tem um fundamento moral, caso não o tivessem determinariam apenas o que é de direito, o que segundo Kant não define o direito. A justiça não é função das leis externas, pelo contrário, estas se fundamentam e decorrem da idéia de justiça. No entanto as leis externas traduzem e explicitam o que é justo. Sob a perspectiva da fundamentação a justiça é anterior à

qualquer lei externa, sob a perspectiva da conduta no mundo sensível ela decorre destas leis¹⁷. Passemos então à exposição das características do direito estrito, que é justamente aquele que não se refere somente à fundamentação moral, mas também à efetividade da lei, na medida em que vem acompanhado de sanção. A exposição do direito estrito que se segue corresponde ao que Kant chama de forma do direito, que segundo ele deve ser a mesma para as três esferas do direito: a política, a internacional e a cosmopolita. A parte que segue nos fornece o fundamento para a discussão específica do ponto em questão, isto é, a tensão entre direitos humanos e soberania dos Estados, seja no âmbito interno seja no âmbito internacional.

2. Direito estrito e fundamentação moral da coação

A fundamentação moral do direito – que remete à uma teoria da justiça – deve ser interpretada como uma fundamentação racional de princípios de conduta externa para o arbítrio de sujeitos livres. A determinação racional destes princípios não necessita de um poder legislativo instituído pelo Estado, mas basta a capacidade racional do sujeito que pode se ver como um legislador universal. Neste sentido antes da instauração do Estado de direito é possível falar em Direito, no entanto não como direito positivo, mas como *direito natural*: “ao estado de natureza não se contrapõe o estado social senão o civil; já que naquele pode muito bem haver sociedade” (MC p. 54; 242). Kant utiliza a expressão *direito natural* não só para fazer referência à princípios jurídicos legítimos que são anteriores ao Estado de Direito – princípios jurídicos existentes já num estado de natureza – mas também para evidenciar que

¹⁷ Salgado se refere a esta relação bilateral entre justiça e leis positivas, onde a justiça ora é fundamento ora é consequência da aplicação das leis externas, como sendo uma “*dialética da justiça*”, a qual pode ser resolvida pela distinção dos dois pontos de vista mencionados: “A justiça, pode-se afirmar, existe acima do direito positivo como seu critério de validade; ao mesmo tempo afirma-se a tese contrária: justo é o que determina a lei positiva. Ora, somente pelo método dualista de consideração do homem como fenômeno, ao mesmo tempo como *noumenon*, tem essa dialética solução. Como fenômeno (no tempo), a justiça é a conformidade com a lei positiva... Entretanto considerada a justiça do ponto de vista das condições *a priori* da possibilidade do direito (da liberdade e, por isso, da razão pura prática apenas), então é possível concebê-la como critério de validade do direito, pois que, nessa esfera do inteligível, a razão pura prática prescinde das formas da intuição sensível, sem perder sua objetividade. Justo é o que está conforme aos princípios *a priori* da razão pura prática ou, mais precisamente, da razão juridicamente prática” (SALGADO, 1995, p. 268).

tais princípios tem como fonte a pura razão, natural ao homem. São princípios independentes da autoridade de um legislador. O direito natural deve ser interpretado preferencialmente neste último sentido, o qual evidencia o fundamento racional do mesmo.

A divisão do direito em natural e positivo se fundamenta justamente neste vínculo necessário entre o direito natural e a razão *a priori*, o que nem sempre acontece com os princípios legislados pelo soberano do Estado. Assim o direito se divide em “*direito natural*, que só se baseia em princípios *a priori*, e *direito positivo* (estatutário), que procede da vontade de um legislador” (MC p. 48; 237). Apesar do direito positivo por vezes se distanciar dos princípios *a priori*, sua legitimidade só existe quando ele se fundamenta no direito natural. “Pode pois pensar-se uma legislação externa que contivesse só leis positivas; mas então deveria preceder-lhe uma lei natural, que fundamentara a autoridade do legislador” (MC p. 31, 224). Apesar da distinção, estas duas perspectivas não devem estar separadas pois o direito natural é o fundamento do direito positivo.

Em alguns trechos Kant assimila à distinção natural/positivo a distinção privado/público. Após distinguir o direito natural do direito civil ele acrescenta: “o primeiro dos quais se denomina *direito privado* e o segundo *direito público*” (MC p. 54; 242). O direito natural se referiria ao direito privado pelo fato de no estado social onde prevalece o direito natural não haver leis públicas de coação que garantam “o meu e o teu exterior”. Apesar desta associação entre direito natural e direito privado ser pertinente, o direito público também deve ter fundamentos racionais, e neste sentido deve estar fundamentado no direito natural¹⁸.

¹⁸ “O direito natural (*Naturrecht*) engloba tanto o direito privado (direito natural em sentido estrito) quando o direito público. A distinção entre direito natural e direito positivo não se confunde com a distinção entre direito natural privado e direito público (direito civil). O direito público pode ser visto tanto no plano das leis racionais, e portanto do *Naturrecht*, quando no plano das leis positivas” (TERRA, 1995, p. 94). Martín-Calero segue a mesma linha interpretativa: “Este [o direito civil ou público] não se identifica com o conjunto de mandatos de um legislador, ou leis das que este é autor – direito estatutário –, nem se opõe ao direito natural ou direito de princípios *a priori* em seu conteúdo. Ao longo da *Rechtslehre* existe o mesmo tipo de relação entre direito natural e direito civil, ou público, pelo que os princípios racionais do primeiro formam o fundamento e o núcleo de conteúdo do segundo” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 203).

Uma segunda característica distintiva entre estas duas esferas é a ausência de coação na esfera do direito natural – enquanto este diz respeito somente ao fundamento racional e não à efetividade do direito – e sua presença no direito positivo. A coação é um motivo exterior ao sujeito que o faz agir em conformidade com o direito. Como se mostrou, os princípios jurídicos podem ser seguidos tomando-se a postura de um sujeito autônomo no momento do seu cumprimento (o que faz com que a conduta seja também virtuosa), no entanto o característico da esfera jurídica é a legislação externa. Enquanto o direito natural determina o sujeito mediante princípios puramente racionais e não apela para móveis externos para o cumprimento deste princípios, não há uma legislação externa de fato. Esta existe somente quando o motivo da ação é externo, o que acontece no caso do direito positivo. “Se chama *doutrina do direito (Ius)* ao conjunto de leis para as quais é possível uma legislação exterior. Se uma legislação semelhante é real então é doutrina do *direito positivo*” (MC p. 37; 229).

A definição da coação como a principal e fundamental característica do direito positivo (estrito) se choca, aparentemente, com o objeto do próprio direito: a liberdade. Como vincular liberdade e coação dentro de uma mesma doutrina, em especial quando ambos são elementos essenciais? A resposta a esta questão se mostra mais inusitada que a própria questão, pois tanto a proteção da liberdade quanto a coação são ordenados *a priori* pela razão. Uma análise das características do direito – isto é, da forma do direito – mostra como esta relação é possível.

A primeira característica central do direito é que seus princípios se referem somente à “relação externa e certamente prática de uma pessoa com outra, enquanto suas ações, como fatos, podem influir-se entre si” (MC p. 38; 230). As leis jurídicas devem proporcionar condições para que as ações das diversas pessoas se conciliem de tal modo que as ações de uma não impeçam a execução das ações de outra. O direito se volta para a manifestação

sensível da liberdade do sujeito, o motivo interno da ação permanece desconhecido e não lhe interessa.

Em segundo lugar, a conformidade da ação de um sujeito com a ação dos demais não deve ser alcançada tomando-se os outros sujeitos enquanto sensíveis. O direito se pergunta se a ação de um sujeito poderia ser aceita pelo *arbitrio livre* dos demais, não pelas suas inclinações ou desejos sensíveis. Se a conformidade de uma conduta é alcançada tomando-se o desejo ou sensibilidade dos outros como parâmetro, não se terá alcançado a universalidade racional do princípio, ma somente uma generalidade empírica, que não é suficiente para fundamentar princípios jurídicos. O direito “não significa a relação do arbitrio com o *desejo* do outro (portanto com a mera necessidade), como nas ações benéficas ou cruéis, senão só com o *arbitrio* do outro” (Loc. Cit.). Os princípios do direito, enquanto este está fundamentado no imperativo categórico, não são legislados tomando-se o sujeito enquanto sensível e condicionado, mas enquanto sujeito autônomo. Como já se disse, não é exigida esta autonomia no cumprimento da lei, mas o sujeito tem de poder aceitar a obrigação jurídica como uma obrigação legítima, isto é, fundamentada *a priori* na razão (no princípio de justiça) A consideração pela autonomia é evidente na legislação jurídica pelo fato dela não ser orientada pela matéria do arbitrio.

Daqui se depreende a terceira característica fundamental do direito. Os princípios jurídicos não visam criar condições para que a matéria do arbitrio de um sujeito seja aceita pelos demais. Neste caso o direito passaria a ter uma fundamentação sensível, já que a matéria afeta a sensibilidade. O direito analisa *a forma da relação entre os arbitrios*. Independentemente que os outros sujeitos queiram ou aceitem o fim de um sujeito x, as ações deste último devem respeitar a liberdade de propor fins dos demais. O direito tem por finalidade criar condições para que a conduta dos diversos sujeitos não criem obstáculos umas às outras, sem se preocupar com o fim que cada sujeito persegue:

... nesta relação recíproca do arbítrio não se atende em absoluto à *matéria* do arbítrio, isto é, ao fim que cada qual se propõe, com o objeto que quer; ... senão que só se pergunta pela *forma* da relação do arbítrio de ambas as partes, na medida em que se considera unicamente como *livre*; e se com isso a ação de um pode conciliar-se com a liberdade do outro segundo uma lei universal (*MC* p. 39; 230).

O fundamento último do direito é o imperativo categórico. Enquanto tem de criar condições “para que o arbítrio de um possa conciliar-se com o arbítrio dos outros segundo uma lei universal de liberdade”, as ações ordenadas pelo direito são um dever que possui a mesma incondicionalidade contida nos deveres éticos, já que o fundamento destes deveres é a moral. As leis jurídicas são leis de liberdade, e desta maneira é um dever incondicional cumprir as ações ordenadas pelo direito. Quando trazemos este fundamento moral para o primeiro plano, a coação se torna fácil de ser justificada. A coação é o mecanismo utilizado pelo direito para fazer com que as ações que são um dever sejam realizadas. Deste modo a coação tem uma razão de ser, um fundamento, moral. A relação entre coação e liberdade acontece da maneira descrita a seguir.

A partir do momento que a conduta externa de um sujeito está afim com a liberdade de todos os outros sujeitos, ou seja, concorda com uma lei universal da liberdade externa, aquele sujeito que usa sua liberdade para impedir ou limitar a liberdade do primeiro está agindo contrariamente ao direito, e por conseqüência contrariamente à liberdade segundo leis racionais, “porque este obstáculo (essa resistência) não pode coexistir com a liberdade, segundo leis universais” (*MC* p. 39; 231). Uma limitação que se dirija contra a liberdade do sujeito que limita a liberdade segundo leis universais, na verdade não é uma limitação contra a liberdade propriamente dita, pois uma conduta que não se adequa a princípios universais não é realmente livre (nem mesmo na acepção externa). Deste modo coação e liberdade não se contradizem no direito. Se o direito é constituído de leis que garantem a coexistência da liberdade de cada um com todos os outros, aquilo que é contrário ao direito é contrário à

liberdade, e aquilo que é a favor do direito é a favor da liberdade. Deste modo a coação jurídica ao invés de limitar, promove a liberdade:

A resistência que se opõe ao que cria obstáculos a um efeito, fomenta este efeito e concorda com ele. Ora, todo o contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais; mas a coação é um obstáculo ou resistência à liberdade. Por tanto, se um determinado uso da liberdade mesma é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coação que se lhe opõe, enquanto obstáculo frente ao que cria obstáculos à liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais; isto é, é conforme ao direito: por conseguinte ao direito está unida a faculdade de coagir a quem o viola, segundo o princípio de contradição” (*MC* p. 40; 231).

O respeito pela liberdade segundo leis universais e a utilização da coação para fazer valer este princípio é não só um dever ordenado pela razão prática como é também um direito de cada homem. O direito inato que todos temos à liberdade – e já se mostrou que deve-se pensar aqui na liberdade externa – nos dá também um direito subjetivo de coação contra todos aqueles que tentam impedir o exercício desta liberdade segundo leis universais. Este direito evidentemente se estende a todos os sujeitos, sendo um direito mútuo e recíproco à coação: “podemos estabelecer imediatamente o conceito de direito sobre a possibilidade de conectar a coação recíproca universal com a liberdade de cada um” (*MC* p. 41; 232). O direito recíproco a coação decorre desta maneira da igualdade existente entre os sujeitos racionais, já que são livres por natureza. Mais uma vez, o direito humano à liberdade, único para Kant, se mostra como fundamento de toda consideração jurídica. Tanto o direito racional quanto o direito positivo (estrito), tem como objeto a garantia do direito à liberdade.

A fundamentação moral da coação faz com que ela seja um direito que cabe a todo sujeito antes mesmo da instituição de um estado civil, no entanto o sujeito só tem a garantia que este direito será assistido num Estado de direito (Estado civil), mediante leis positivas. O direito racional prevê o direito de coação a todos os sujeitos, no entanto não existem mecanismos que garantam sua execução senão no Estado civil. A coação instituída no estado

civil é a garantia do cumprimento do direito, no entanto o fundamento e a validade da coação não dependem do direito positivo, pois são fundamentados moralmente¹⁹.

A não existência da coação na esfera do direito natural faz com que o seu cumprimento seja determinado somente pela consciência da racionalidade contida em determinada lei. No estado de natureza (não civil) o direito não possui móveis externos que façam com que seja respeitado, mas tão somente a consciência do sujeito que age. Neste sentido o direito natural se aproxima da esfera ética, já que apesar de se referir às ações externas o móbil externo característico do direito não existe ainda. Daí se dizer que o direito estrito é aquele que não contém nada de ético, é aquele que é cumprido tendo como motivação a coação externa legítima enquanto garante a liberdade segundo leis racionais de conduta. Pensando o direito estritamente enquanto leis para liberdade externa, ele está intrinsecamente vinculado à faculdade de coagir, e pode-se dizer que sem coação não há direito, mas sim ética:

Assim como o direito em geral se tem por objeto o que é exterior nas ações, o direito estrito, isto é, aquele que não está mesclado com nada de ético, é o que não exige senão fundamentos externos de determinação do arbítrio; porque então é puro e não está mesclado com prescrições referidas à virtude. Por tanto só pode chamar-se direito *estrito* (restringido) ao direito completamente externo. Sem dúvida este se fundamenta na consciência da obrigação de cada um segundo a lei; mas para determinar o arbítrio conforme à ela, não lhe é lícito nem pode, se é que deve ser puro, recorrer a esta consciência como móbil, senão que se apóia portanto no princípio da possibilidade de uma coação exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo leis universais... direito e faculdade de coagir significam pois, uma e a mesma coisa” (MC ‘ p. 42: 232).

¹⁹ “A coação do direito desempenha um papel meramente ancilar da liberdade que é a sua *ratio essendi*. Está por isso totalmente condicionada pela liberdade erigida como princípio de legislação na república. No máximo poderia a coação ser condição de existência do direito, (*ratio existendi*). Numa linguagem mais técnica dá ela eficácia ao direito e não validade, que é buscada na sua instância última: a justiça como ideal de realização igual da liberdade” (SALGADO, 1995, p. 277). Martín-Calero defende a mesma posição: “Para falar de direito e de obrigação jurídica, no sentido pleno que Kant dá a estas noções, não basta, pois, com a positividade que proporciona a legislação por um poder exterior. O direito público une a imprescindível coatividade com o dever ser, racionalidade prática ou legitimidade, que na filosofia do autor da *Metaphysik*, só pode vir dada pelos princípios da vontade racional da doutrina do imperativo categórico” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 218).

Passar ao Estado civil é um dever determinado a priori pela razão para que o direito inato à liberdade seja preservado. Como somente no Estado civil há um meio legal de proteção da liberdade, que é a coação, então deve-se instituir tal Estado para que este direito seja preservado igualmente. O motivo e idéia principal que justifica e fundamenta a criação do Estado civil, ou Estado político de direito, é a preservação da liberdade. Disto fica claro que tal Estado deve ser regido por leis racionais de liberdade, as quais só podem se dirigir, evidentemente, à liberdade externa. O Estado civil deve ser um Estado moral.

Passaremos agora à exposição do princípio fundamental de constituição do Estado civil: a idéia do contrato originário. Como se viu o imperativo categórico é o princípio racional de fundamentação de toda a esfera moral, seja ética seja jurídica. O contrato originário é a tradução do imperativo categórico para a esfera política. O imperativo categórico, e o princípio do direito dele decorrente, sem dúvida podem ser considerados fundamentos para o Estado civil, não obstante é a idéia do contrato originário que se dirige diretamente e pontualmente para a formação do Estado civil, para a esfera política. Assim como a primeira formulação do imperativo categórico dá origem a outras três formulações que se referem diretamente ao âmbito moral e à ética; e o princípio do direito, fundamentado no imperativo categórico, por sua vez é o fundamento de constituição das três esferas jurídicas possíveis, o contrato social, decorrente e fundamentado na idéia do direito racional é o fundamento para a formação e legislação das três dimensões do Estado: o Estado de direito civil interno; o Estado de direito internacional e o Estado cosmopolita. O imperativo categórico é o fundamento da esfera moral; o princípio do direito o fundamento da esfera jurídica e o contrato originário o fundamento da esfera política, a qual é essencial para a efetividade de toda a esfera moral.

3. Estado civil e contrato originário

A criação do Estado de direito não deve ser entendida como a saída do homem de um estado selvagem em direção a um estado civilizado. Kant insiste inúmeras vezes que o estado de natureza não se opõe ao estado social, senão ao estado civil ou de direito público (*MC* p. 136, 306). O estado de direito deve ser associado à criação de uma constituição que coloca em vigor as normas jurídicas fundamentais *a priori* na razão. No estado de natureza a idéia do direito pode estar presente, no entanto somente no estado civil ela ganha efetividade. No estado de natureza é possível falar em direito – o direito natural ou direito privado – no entanto sem vinculá-lo à coação. O Estado civil não altera o estatuto das normas jurídicas nem cria novos deveres entre os homens, apenas garante a efetividade das leis do direito natural mediante a coação exercida por um poder público. O fundamento das relações jurídicas no estado de direito são os mesmos que no estado de natureza a diferença é a garantia da efetividade das normas jurídicas mediante a coação.

Se o estado civil não altera a natureza das relações jurídicas entre os homens, por que então sair do estado de natureza? A resposta mais evidente e direta à esta questão, segundo os conceitos kantianos, é a seguinte: é um dever incondicional ordenado pela razão pura prática entrar no estado jurídico. Independentemente da direção que o arbítrio empiricamente determinado dos sujeitos tome em uma sociedade existente antes do estado de direito, é um dever entrar num estado civil. Mesmo que haja um pacto de convivência harmônica entre os homens, determinado por um fim empírico que todos perseguem em comum, é um dever incondicional ordenado pela razão entrar num Estado de direito público, pois somente neste a liberdade está assegurada. Além disso, a natureza sensível do homem faz com que ele aja determinado pelos seus apetites e inclinações, de tal modo que uma situação social harmônica que respeite a liberdade fora de um estado de direito público, não é possível ser pensada. Os apetites e inclinações do homem fazem com que ele não respeite a liberdade dos outros,

exceto se for coagido a isso. No estado de natureza o meu e o teu nunca são permanentes, pois sempre há a possibilidade de que outro me tire a posse. E aqui pode-se entender esta posse tanto como a de coisas externas como a posse interna, ou seja, da liberdade. No estado de natureza jurídico, mesmo que não haja continuamente um estado de guerra, a possibilidade de conflitos é sempre eminente.

É curioso notar que Kant não afirma que em função disto neste estado predomine a injustiça, pois o princípio de igualdade é de certo modo observado, já que todos têm um “direito” de resposta na mesma moeda àquele que lhe faz uma injustiça, ou seja, fazendo-lhe outra. Esta resposta acaba fazendo com que a primeira injustiça seja anulada. Não obstante, mesmo que este estado de “trocas de injustiças” seja suficiente para manter a coexistência é um dever entrar num estado de direito público, pois permanecer no estado de natureza é em si mesmo uma injustiça, já que nele a liberdade está sempre em perigo: “em realidade [os homens] são injustos em sumo grau ao querer estar e permanecer em um estado que não é jurídico, isto é, em um estado em que ninguém está seguro do seu frente à violência (*AK* p. 138; 307).

O estado de natureza, do ponto de vista da organização das relações sociais, não é um estado de selvagens. Neste estado a sociedade está organizada. O ponto é que nele o direito à liberdade e todos os outros direitos dela decorrentes, como o direito à propriedade, não estão assegurados. Deste modo todas as idéias associadas ao estado civil têm como razão de ser a proteção e o respeito pela liberdade dos cidadãos. O fundamento da necessidade de instituição do estado de direito é, em última análise, a proteção do direito à liberdade. Mesmo que os homens sejam levados a entrar no estado civil motivados pela sua sensibilidade, esta união dos homens para estar sob leis públicas é em si mesma um dever incondicional:

Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade, o contrato que entre eles estabelece uma *constituição civil* é de uma espécie

tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto à *execução*, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue no entanto, essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição. A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos têm), encontra-se em todos os contratos da sociedade; mas a união dos mesmos homens que em si mesma é um fim (que cada qual *deve Ter*), por conseguinte a união em toda relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca é um dever incondicional e primordial: uma tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora, o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal ... de todos os restantes deveres externos, é o *direito dos homens sob leis públicas de coação*, graças as quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda intervenção de outrem” (TP p. 73; 232).

Tendo este fim como objetivo, o direito público, instituído conjuntamente ao estado civil, consiste justamente na promulgação pública das leis *a priori* contidas no direito natural e a garantia do seu cumprimento mediante a coação. O direito público é “um sistema de leis para o povo... que, encontrando-se entre si em uma relação de influência mútua, necessitam um estado jurídico sob uma vontade que os unifique, sob uma constituição, para participar daquilo que é de direito” (MC p.139; 311).

O estado de direito, mais do que um estado jurídico que sucederia cronologicamente o estado de natureza, é para Kant uma idéia de um modelo de estado para regular as relações externas entre os sujeitos. Na verdade Kant não se preocupa com a gênese histórica do estado de direito, “tratar de investigar a origem histórica deste mecanismo é inútil, isto é, é impossível chegar ao momento em que começou a sociedade civil” (MC p. 177; 339). Sua preocupação é que todo estado jurídico deve ser constituído segundo a idéia do direito público, ou seja, segundo a idéia dos princípios *a priori* da razão. Propriamente falando, não seria impossível que um Estado, já com uma situação de direito público instituída – mas de um direito que não está fundamentado corretamente nos princípios *a priori* da razão prática – passe deste falso estado de direito ao estado de direito fundamentado nas leis *a priori* do direito racional. A teoria kantiana do estado de direito antes de descrever a gênese histórica do

estado civil fornece uma idéia ou modelo de estado de direito, que pode ser seguido mesmo pelos Estados que já vivem numa suposta situação de direito público:

Um Estado é a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas. Enquanto estas, como leis *a priori*, são necessárias (não estatutárias), isto é, enquanto resultam por si mesmas dos conceitos do direito externo em geral, sua forma é a de um Estado em geral, isto é, o Estado *na idéia*, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros, Estado que serve de norma a toda unificação efetiva dirigida a formar uma comunidade (MC' p. 142; 313).

A *idéia* de Estado proposta por Kant também não deve ser entendida somente como a constituição concreta e efetiva de um governo soberano que dá validade às leis jurídicas mediante a coação, a qual é regulamentada por leis positivas. Há uma diferença (já mencionada) entre as leis positivas e as leis jurídicas justas. A formação concreta de um Estado evidentemente depende de leis positivas, de leis provenientes da vontade de um legislador concreto – leis que não ficam apenas no âmbito racional mas que possuam efetividade de fato. Mas deve-se acrescentar a isto que estas leis devem sempre ser dadas sob a égide do direito racional. Uma lei positiva não é necessariamente uma lei justa, pois pode ter como fundamento apenas o poder autoritário do governante. Para que as leis positivas sejam legítimas elas têm de ser justas, e para tanto devem resultar da idéia de direito racional.

Esta relação entre o Estado civil e o direito público leva a que o Estado civil esteja vinculado à idéia de vontade legisladora universal, ou seja, à própria idéia de autonomia (que é intrínseca para Kant ao direito racionalmente fundamentado). As leis constitucionais e jurídicas que constituem o Estado de direito devem ser dadas segundo a idéia de uma vontade legisladora universal. A idéia da instituição do estado civil pela vontade universal do povo segundo a concepção de um estado de direito público é o *contrato originário*: “O ato pelo qual o povo mesmo se constitui como Estado – ainda que propriamente falando, só a idéia deste, que é a única pela qual pode-se pensar sua legalidade – é o *contrato originário*” (MC' p. 145; 315).

O contrato originário, de modo semelhante à idéia do Estado de direito, não deve ser entendido como um fato. Se houve ou não realmente um contrato originário onde o povo, a partir da idéia de uma vontade universal, criou leis para regular a vida em comum é irrelevante para o propósito kantiano. O contrato originário é também uma idéia regulativa que todo legislador deve ter como parâmetro ao legislar as leis do Estado. Se um Estado já possui sua constituição, deve-se então verificar se ela poderia ser aceita pela vontade racional de todo o povo:

... este contrato..., enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas de um povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um fato... Mas é antes uma *simplex idéia* da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável; a saber, obriga todo legislador a fornecer as suas leis como se elas pudessem emanar da vontade coletiva de um povo inteiro (*TP* p. 82; 249).

O contrato originário coloca, assim como o princípio do direito, o direito da humanidade como princípio de legislação para as leis externas. Não que a idéia do contrato seja o fundamento de qualquer obrigação jurídica, pois esta é decorrente do princípio do direito, mas o contrato faz com que todas as leis e ações do governante devam ter como propósito a proteção da liberdade externa, o que é feito verificando se tais leis estariam de acordo com a idéia de uma vontade universal. Mais uma vez Kant elimina aqui qualquer possibilidade de fundamentação sensível da esfera prática. Mesmo na política – que segundo outras linhas teóricas deveria ter como finalidade a satisfação das necessidades de todos ou da maioria – Kant coloca uma *idéia* de universalidade como princípio regulador. O sufrágio da vontade do povo, ou da vontade universal, de modo algum pode ser entendido como a concordância empírica de todo o povo com o legislador ou governante. Mesmo que todos os cidadãos manifestem empiricamente seu acordo com determinada lei, isto não faz com que ela seja legítima, pois este acordo pode ter como fonte a sensibilidade dos sujeitos. O *idéia do contrato* pede apenas *a idéia de uma vontade universal*. Kant explicita isso afirmando que

deve ser apenas possível que o povo de sua adesão a uma lei para que ela seja legítima, sendo a adesão de fato indiferente:

É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda lei pública. Se, com efeito, esta é de tal modo constituída que é *impossível* a um povo inteiro *poder* proporcionar-lhe o seu consentimento... não é justa; mas se é *apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa: supondo também que o povo se encontra agora numa situação ou numa disposição do seu modo de pensar tal que, se fosse inquirido a seu respeito, recusaria provavelmente o seu consentimento (*TP* p. 83; 250).

O idéia do contrato originário funciona como um princípio procedimental para a elaboração da constituição civil e para a legislação política de um modo geral em todas as suas dimensões. Seja internamente, nas relações internacionais ou num possível Estado cosmopolita as leis públicas têm de ser legisladas de tal maneira que possam ser aceitas universalmente. A idéia do contrato originário é fundamental porque na medida em que o Estado público está nele fundamentado, o direito tem sua efetividade garantida e a ética as condições empíricas necessárias para sua realização no mundo sensível. O Estado público de direito, fundamentado no princípio do contrato originário cria as condições para efetividade de toda a esfera prática moral. Isto é possível porque o contrato originário, por sua vez, tem como fundamento último a idéia de liberdade como um direito inato, universal e inalienável.

Antes de passar à exposição das três esferas do direito público – das quais procede a concepção de soberania – e ao problema da relação entre direitos humanos e soberania dos Estados em cada uma destas esferas, cabe enfatizar os fundamentos da concepção de liberdade como o único direito humano para Kant. Isso será feito conectando a idéia de liberdade como direito humano às várias formulações do imperativo e à teoria da justiça, a qual é na verdade o fundamento de toda a esfera jurídico-política kantiana²⁰.

²⁰ “O conceito de direito, a sua vez, é um conceito a priori da razão, que não pode conceber-se ‘se não há liberdade e lei moral fundada na liberdade’. Este conceito, ou idéia é, portanto, um conceito moral de direito, correspondente ao do ‘dever por si mesmo’. O direito – e sua teoria – são afirmados, pois, um e outra vez, como o conceito – e a teoria – da justiça” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 161). Salgado segue a mesma linha

4. A Liberdade externa como único Direito Humano

A liberdade é o conceito central de toda a filosofia prática de Kant, seja ética seja jurídica. Ela é a condição para a existência de uma esfera valorativa fundamentada no *dever ser*. O núcleo da formulação do imperativo categórico, enquanto expressão deste *dever ser* e da liberdade, consiste deste modo não só na determinação de uma conduta livre para o sujeito que adota o imperativo, mas também na determinação deste mesmo sujeito ao respeito pela liberdade da vontade de todos os outros sujeitos, mediante a limitação do seu próprio arbítrio. Mais do que o fundamento da moralidade, a liberdade é para Kant um *direito inato* ao homem, que por tanto deve ser respeitado e protegido. “A liberdade (a independência com relação ao arbítrio construtivo de outro), na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que corresponde a todo homem em virtude de sua humanidade” (MC, p. 49; 237). Além de um dever moral, o respeito pela liberdade é para Kant um dever jurídico. Este respeito depende da limitação do arbítrio de cada um à condições que permitam uma convivência universal dos arbítrios livres.

A limitação do arbítrio acontece ou quando o sujeito “voluntariamente” se priva de princípios racionais de conduta, ou quando uma força externa impede tal exercício. A solução para o primeiro caso é interna ao próprio sujeito: depende apenas de que a vontade racionalmente determinada tenha mais força sobre seu arbítrio do que a sensibilidade, fazendo com que o sujeito aja segundo princípios morais. No segundo caso a limitação de um arbítrio que fere a liberdade de terceiros ultrapassa o foro interno, dependendo neste caso de uma força externa mais poderosa que a deste arbítrio para garantir o exercício da liberdade que havia sido lesada. Esta *força externa* faz valer o direito inato que todo homem tem a

interpretativa: “... Kant vai erigir esse conceito de justiça como o supremo princípio da política e do direito, ao justificar a conhecida sentença: *fiat justitia, pereat mundus*” (SALGADO, 1995, p. 246). Da mesma forma Bobbio: “... não há dúvida quanto ao fato de que o problema que Kant está resolvendo por meio de sua definição não é *o que é o direito*, mas *o que o direito deve ser*. O problema de Kant é numa só palavra o problema da justiça, ou seja, do critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto. (...) O que Kant visa é o ideal do direito ao qual qualquer legislação deve adequar-se para poder ser considerada como justa” (BOBBIO, 1992, p. 71).

liberdade. Esta força exterior é o direito exercido mediante a coação, o qual tem como objeto exatamente a garantia do exercício da liberdade. O direito, que tem sua efetividade garantida somente num *Estado de direito*, tem a tarefa de estabelecer a justiça entre os homens, garantindo a cada um o que lhe é naturalmente de direito: a liberdade.

O critério de justiça para Kant decorre diretamente deste direito inato do homem. Justa é somente a lei que preserva a liberdade de todos de forma igualitária. Sendo um direito inato a todos, o exercício da liberdade deve ser garantido de tal forma a que todos possam exercê-lo. Ao mesmo tempo em que o direito deve garantir um espaço para o exercício da minha liberdade, deve limita-la para garantir espaço para o exercício da liberdade alheia. A idéia de justiça para Kant tem como fundamento a necessidade de garantia do exercício da liberdade de todos os sujeitos. Daqui o princípio do direito decorrer do imperativo categórico, pois este é o único critério possível de ação que leva o sujeito à liberdade sem limitar a liberdade alheia. Deve-se entender que a liberdade a qual se refere o conceito de justiça, e o direito inato, é a liberdade no seu exercício externo. Internamente não há possibilidade nem para um constrangimento exterior nem mesmo para a verificação da natureza da motivação subjetiva do sujeito. Por definição a coação da qual o direito faz uso não pode se dirigir à esfera interna do sujeito, pois a liberdade desta consiste justamente na autonomia do arbítrio, o qual quando é determinado pela coação não é autônomo, mas sim determinado pela sensibilidade. Além disso, mesmo que a conduta do sujeito esteja conforme à moralidade, o motivo subjetivo que determina o arbítrio jamais poderá ser conhecido a partir do exterior, pois é interno. A liberdade contemplada pela justiça é a externa, o que evidentemente garante também a possibilidade para o exercício da liberdade interna.

O imperativo categórico, enquanto dá origem a princípios jurídicos, prescindindo do motivo subjetivo da ação, se dirige somente à coexistência externa dos arbítrios livres, o que é feito analisando-se a possibilidade de coexistência no mundo externo das ações praticadas por

tais arbítrios²¹. Isso não implica de modo algum que o objeto do conceito de direito, e o núcleo da teoria da justiça, seja a matéria do arbítrio; pelo contrário, é antes a forma da relação entre os arbítrios livres. No entanto o critério externo para se avaliar tal consistência é justamente a manifestação externa da liberdade, ou seja, as ações. Deste modo o objeto do princípio do direito e o fundamento da teoria da justiça é a consideração da liberdade no seu exercício externo²², sem se preocupar com o motivo interno da conduta:

Por tanto a lei universal do direito: age externamente de tal modo que o uso livre do teu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal, certamente é uma lei que me impõe uma obrigação, mas que não espera de modo algum, nem mesmo ainda exige, que *deva* eu mesmo restringir minha liberdade a essas condições por essa obrigação, senão que a razão só diz que está restringida a isso em sua idéia e que também pode ser restringida por outros de fato... Quando o propósito não consiste em ensinar a virtude, senão só em expor o que é *conforme ao direito*, não é lícito, inclusive nem se deve, apresentar aquela lei do direito como móbil da ação (MC', p. 40; 231 Sublinhado nosso).

A definição mais direta e explícita que Kant dá da justiça é a que a vincula ao que está conforme ao direito (MC' p. 30; 224). Isto nos permite definir as propriedades do conceito de justiça a partir de uma análise de algumas das definições de direito. Direito e justiça se vinculam na medida em que a garantia do direito inato do homem à liberdade é o objeto do Direito. É a partir disto que Kant pôde definir a justiça como o “correto segundo leis externas” (MC', p. 30; 223), pois a justiça é a garantia igualitária à liberdade, e como o conjunto dessas leis externas é justamente a doutrina do direito (MC', p. 37; 229), justo é o que está de acordo

²¹ “As leis ou princípios morais são, assim, princípios de ‘legalidade moral’ de nossas ações e princípios de moralidade – ou valor moral – das máximas subjetivas da ação. A um e outro aspecto da doutrina do imperativo categórico se refere a divisão de seus princípios em leis de justiça e leis éticas...” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 164).

²² “A justiça é liberdade. Com base nesta concepção, o fim último do direito é a liberdade (e entenda-se a liberdade externa). (...) O ordenamento justo é somente aquele que consegue fazer com que todos os consociados possam usufruir de uma esfera de liberdade tal que lhes seja consentido desenvolver a própria personalidade segundo o talento particular de cada um. Aqui o direito é concebido como um conjunto de *limites* às liberdades individuais, de maneira que cada um tenha segurança de não ser lesado na própria esfera de licitude até o momento em que também não lese a esfera de licitude dos outros. (...) É necessário para que brilhe a justiça com toda a sua luz, que os membros da associação usufruam da mais ampla liberdade compatível com a existência da própria associação. (...) O direito natural pelo qual esta concepção é reforçada é o *direito à liberdade*” (BOBBIO, 1992, p. 73 Sublinhado nosso).

com o direito. Esta vinculação entre os conceitos de justiça e direito nos permite interpretar a definição que Kant dá do princípio universal do direito como uma definição do conceito de justiça: “Uma ação é conforme ao direito quando permite, ou cuja máxima permite a liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (MC, p. 39; 230). Pode-se ler aqui que uma ação é *justa* quando permite a coexistência das liberdades no âmbito externo²³. A justiça consiste na proteção do direito que é inato, ou seja, na garantia da liberdade.

A proteção do direito à liberdade não implica evidentemente na ausência de leis racionais que determinem a liberdade externa. O princípio universal do direito (e da justiça) aponta diretamente para o fato de que o direito não tem como objeto a matéria do arbítrio, o fim da ação. Garantir a liberdade de arbítrio é justamente não determinar quais fins os sujeitos devem perseguir. O sujeito deve poder escolher qual é o fim de sua conduta, fim este que não necessita coincidir com o fim alheio. Uma comunidade jurídica pode existir sem que haja coincidência de máximas. Os sujeitos podem ter inclusive fins contrários, desde que a consecução de tais fins não limite a consecução dos fins alheios. O direito determina princípios que regulam a relação entre arbítrios livres, não entre arbítrios que devem ser condicionados a um certo fim:

Daqui se depreende também que não pode exigir-se que este princípio de todas as máximas seja também minha máxima, isto é, que eu o converta na máxima de minha ação; porque cada um pode ser livre, ainda que sua liberdade me resulte totalmente indiferente ou deseje sinceramente prejudicá-la, desde que não lhe prejudique com minha ação externa. Tomar como máxima o agir conforme ao direito é uma exigência que me faz a ética (MC, p. 39; 231).

Na medida em que todo sujeito deve determinar sua vontade sempre levando em consideração que nenhum homem pode ser meio, mas que enquanto ser racional e livre deve

²³ Bobbio chega a substituir o termo *conforme ao direito*, que aparece na definição acima, por *justiça*: “Uma ação é *justa*, quando por meio dela ...” (BOBBIO, 1992, p. 71). Tradução segundo a edição brasileira citada.

sempre ser um “fim em si” para a vontade, a promoção da liberdade alheia se torna um fim para todo sujeito, enquanto é o único princípio objetivo de determinação da vontade: “aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim*” (*IMC*, p. 67; BA 64). Este *fim* que serve de princípio objetivo (válido universalmente) de determinação da vontade, não é necessariamente um *fim positivo* à realizar, mas sim uma “condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem”. É um *fim limitativo* de todos os outros fins subjetivos que o sujeito possa ter, os quais cada um determina de acordo com seu arbítrio e que são legítimos juridicamente desde que possam estar de acordo com uma legislação universal. A lei moral, enquanto princípio supremo para a legislação jurídica, não visa determinar fins materiais ao arbítrio, mas apenas limitar tais fins para que concordem com a liberdade do arbítrio alheio a determinar fins subjetivos, os quais não necessitam ser idênticos. Ter a humanidade como fim em si mesma não implica na determinação de fins materiais e subjetivos para a vontade, mesmo que estes beneficiem a humanidade. A humanidade funciona como fim em si para a legislação jurídica na medida em que limita todos os fins subjetivos de tal modo a não utilizarem o homem como meio, mas tê-lo como fim:

...a humanidade se representa não como um fim subjetivo dos homens, isto é, como objeto que fazemos para nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve constituir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos (*IMC*, p. 72; BA 69, 70).

A liberdade de determinação dos fins do arbítrio, e ao mesmo tempo a exigência de limitar tais fins pela consideração dos outros sujeitos que também são livres, é justamente o que contém o conceito de justiça. Isso mostra como este conceito também se relaciona com a idéia de um reino dos fins, assim como a esfera ética.

O reino dos fins se refere a um conjunto de fins comuns para uma comunidade, fim este que é constituído pela humanidade enquanto sujeito da lei moral. Este fim é determinado

a partir “da abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares”, o que permite “conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo)” (*JMC*, p. 75; BA 74). Isto aponta para a esfera jurídica na medida em que esta não tem como objeto a promoção de fins subjetivos, mas sim a relação externa harmônica entre os arbitrios livres, a qual dá condições para a promoção de quaisquer fins que não lesem a liberdade do outro, isto é, não utilize a humanidade como meio. Esta fórmula do imperativo fundamenta e aponta para o conceito de justiça ao colocar o respeito pela própria liberdade, bem como pela liberdade dos outros, como um dever moral incondicional – já que o homem enquanto sujeito da lei moral e portanto livre, é o *fin em si* limitativo ao qual alude o reino dos fins. Esta fórmula do imperativo categórico se refere diretamente ao direito ao apontar para a consideração do outro como um sujeito livre de uma esfera externa (intersubjetiva) de ação²⁴, na qual os fins subjetivos não coincidem necessariamente, mas que nem por isso podem limitar-se mutuamente²⁵.

²⁴ “A idéia do ‘direito da humanidade’, ou ‘direito dos homens’, contém a translação das condições do imperativo categórico, enquanto princípio de leis de liberdade, ao terreno em que as relações intersubjetivas aparecem como objeto privilegiado da moral, ao que tenho vindo me referindo como ‘teoria da justiça’. Se o ‘direito da humanidade em cada um de nós’ contém o conjunto de exigências derivadas da consideração de cada um como sujeito de livre arbítrio – isto é, da exigência a que se refere o princípio do indivíduo humano como *fin em si* mesmo – não é de estranhar que estas sejam prioritárias com relação a qualquer outra consideração prático-moral” (MARTÍN-CALERO, 1995, p. 178).

²⁵ Apesar da contribuição do conceito de um reino dos fins para a legislação jurídica, ele se refere mais diretamente à esfera ética, não sendo correto interpretá-lo como um ideal para a esfera jurídica. Martín-Calero compartilha esta opinião, mostrando ainda que o direito não tem a finalidade de promover a felicidade da comunidade, devendo apenas garantir as condições para que aquela seja fomentada. “O conceito de direito se separa do âmbito de significado do conceito de bem em seu sentido moral. No primeiro caso a ‘comunidade jurídica’ se separa de ‘um reino de felicidade’ e no segundo de ‘uma comunidade de fins’” Martín-Calero continua comentando a distância entre o reino dos fins e a esfera jurídica, aproximando aquele definitivamente da esfera ética: “A introdução de condições como as de universalidade e autonomia nos sugere imediatamente a idéia do ‘reino dos fins’, também central na doutrina kantiana da razão prática (do imperativo categórico). Mas todas as precauções são poucas na hora de relacionar com o direito aquela idéia que é a de uma comunidade ética. Nesta, os indivíduos atuam moralmente – o princípio moral é o princípio de sua máxima –, e nada mais longe disto que a concepção do indivíduo empírico que dá lugar ao ponto de vista estrito do direito” (MARTÍN-CALERO, 1995, pp. 173, 225 respectivamente. Sublinhado nosso). Salgado não segue esta interpretação, vinculando intrinsecamente o conceito de justiça e a esfera jurídica ao reino dos fins. Após comentar os conceitos de igualdade e especialmente o de liberdade, como sendo fundamentos do conceito de justiça, ele afirma: “Essa rica intuição de Kant sobre a idéia de justiça é mais explicitada na quinta fórmula [o reino dos fins] do imperativo categórico, quando a idéia de liberdade aparece não já simplesmente como conteúdo da lei de igualdade dissertada na primeira e na segunda fórmula, mas como conteúdo de uma comunidade de seres que se igualam, característica inconfundivelmente existente em todo racional: pessoas ou fins em si mesmos. A idéia de

Apesar de tanto a ética quanto o direito estarem fundamentados na lei moral, pode-se interpretar uma prioridade do direito em relação à ética no que diz respeito à constituição de uma comunidade moral. Esta prioridade é decorrente justamente do respeito pela liberdade do arbítrio subjetivo proporcionado pelo direito – onde se aceita a determinação do arbítrio por motivos diferentes da própria idéia do dever bem como a liberdade de se propor fins que não coincidem com os fins morais – o que não acontece com na esfera ética. Na *Metafísica dos Costumes* Kant elabora um quadro em que distingue os deveres jurídicos dos deveres éticos como “deveres perfeitos” e “deveres imperfeitos” respectivamente onde esta prioridade é mencionada. Os primeiros são “O direito da humanidade em nossa própria pessoa” e “O direito dos homens”, os segundos são “O fim da humanidade em nossa própria pessoa” e “O fim dos homens” (MC, p. 51; 240). Kant quer mostrar como o dever de fomentar os fins da humanidade ou mesmo de determinar fins para o arbítrio é secundário com relação ao dever de respeitar a liberdade de arbítrio de cada um a se propor fins subjetivos, deixando a critério do sujeito determinar se estes devem ser éticos ou não.

A possibilidade de determinação de fins subjetivos diferentes da própria lei moral torna a esfera jurídica mais acessível, mais exequível e até mesmo mais fundamental para o homem que a esfera ética. A benevolência e outros tantos fins “meritórios”, que são objeto da ética, na verdade levam mais facilmente à tirania e à limitação da liberdade externa do sujeito do que à sua proteção. Kant evidencia isso ao comentar a relação entre moral (em sentido amplo) e política (enquanto fundamentada no direito público) por um lado, e a relação entre ética e política por outro. O respeito pela liberdade de arbítrio é mais difícil de ser alcançado no *Estado* do que a limitação dos fins subjetivos dos seus súditos, injustiça que é “justificada” apelando-se para motivos e fins éticos:

igualdade, a idéia de liberdade, e a idéia de igualdade e liberdade num reino dos fins (de pessoas) são elementos fundamentais das cinco fórmulas do imperativo categórico” (SALGADO, 1995, p. 219).

O amor aos homens e o respeito pelo *direito* dos homens são ambos deveres; mas aquele é um dever condicionado; em contrapartida o segundo é um dever *incondicionado*, absolutamente imperativo, que quem quiser entregar-se ao suave sentimento de benevolência deve estar certo de o não ter transgredido. A política facilmente coincide com a moral no primeiro sentido (como ética), em sacrificar o direito dos homens aos seus superiores; mas no segundo sentido da moral (como teoria do direito), perante a qual devia dobrar o seu joelho, a política acha aconselhável não entrar em pactos, negar-lhes antes toda a realidade e interpretar todos os deveres como atos de simples benevolência (PP, p. 170; BA 109).

A incondicionalidade suprema do respeito pela liberdade do homem é um dever decorrente do fato de todos os homens a possuírem como um direito inato. Sendo um direito e uma realidade inata ao homem, a liberdade não decorre de nenhum ato jurídico externo, pelo contrário, é o fundamento de todo ordenamento jurídico. Sendo assim é justo que o direito tenha como finalidade principal a proteção deste direito que todo homem possui independentemente da sorte de sua vida no mundo social. Se o direito à liberdade não decorre da esfera social e jurídica positiva, não há razão para que seja limitada por elas. O respeito e proteção da liberdade se tornam assim um dever de justiça para com os homens, que se traduz em um dever moral expresso explicitamente na segunda fórmula do imperativo categórico e mais explicitamente no princípio do direito. O *princípio da humanidade* determina este dever a partir de uma consideração que precede a discussão sobre se este é um dever ético ou jurídico. A consideração do *princípio da humanidade* tem como fundamento apenas a autonomia do sujeito, não se preocupa se este é um dever ético ou jurídico. Já o princípio de justiça que ordena este mesmo dever o faz porque é *justo* este respeito pela liberdade, já que ela é um *direito* inato. A idéia de justiça está fundamentada no imperativo categórico enquanto ele é um princípio de respeito pela liberdade. Em termos estritamente jurídicos, a idéia de justiça, enquanto respeito pela liberdade, decorre do *direito* inato à liberdade. A consideração de si mesmo como um fim não só é ordenada pelo imperativo categórico como um dever moral neutro, mas decorre também como um dever estritamente jurídico da consideração do direito natural à liberdade que todo homem possui. O dever jurídico de

respeito pela liberdade se traduz no dever jurídico de respeito pela humanidade, já que esta se define nos termos da racionalidade e da liberdade. O respeito pela humanidade é assim não só um dever ético, mas primordialmente um dever jurídico:

Seja um homem honesto (*honeste vive*). A honestidade jurídica (*honestas iuridica*) consiste nisto: em afirmar o próprio valor como homem na relação com os outros, dever que se expressa na proposição: “Não te convertas em um simples meio para os demais, senão seja para eles ao contrário um fim”. Este dever se esclarecerá no que segue como obrigação surgida do *direito* da humanidade em nossa própria pessoa (MC, p. 47; 236).

A teoria da justiça kantiana, não é demais afirmar, gira em torno deste direito inato, do qual decorre diretamente seu outro fundamento: a idéia de igualdade. Na medida em que me considero como livre e como um fim em si, devo considerar todos os outros sujeitos da mesma maneira. O respeito pela liberdade de terceiros, já afirmado como um dever moral pelo imperativo categórico, é também um dever jurídico externo fundamental: “Não prejudique ninguém (*neminem laede*), ainda que para isso devas desprender-te de toda relação e evitar toda sociedade (*Lex iuridica*)” (Loc. Cit.). O dever externo de não prejudicar ninguém deve ser entendido como o respeito pela liberdade dos outros. É não limitar o espaço de exercício da liberdade de terceiros, mesmo que para isso tenha que se procurar o isolamento. Entenda-se que o isolamento é preferível à utilização de outro homem como um meio para os fins subjetivos, mas em nenhuma outra circunstância o sujeito deve procurar o isolamento. Pelo contrário, justamente para ter sua liberdade assegurada, bem como para não lesar a liberdade dos outros, o homem deve entrar em sociedade. Do dever jurídico de respeito pela própria liberdade e da liberdade de terceiros, decorre o dever jurídico de construir uma situação onde o cumprimento destes deveres seja possível:

Entra (si não podes evitar o último) em uma sociedade com outros, na qual a cada um se pode manter o seu (*suum cuique tribue*). – Se esta última forma se traduzisse como “dá a cada um o seu”, formularia um despropósito; porque não se pode dar a ninguém o que

ele já tem. Por conseguinte, se tem de ter um sentido, teria que dizer assim: “entra em um estado, no qual possa assegurar a cada um o seu frente aos demais (*Lex iustitiae*)” (MC, p. 47; 237).

Esta situação social criada pelo homem para fazer valer seu direito inato frente aos outros, bem como para lhes resguardar este mesmo direito, evidencia o princípio de igualdade contido na idéia de justiça, o qual é decorrente do direito inato à liberdade. A igualdade, sempre presente nas formulações do imperativo categórico, está aí graças ao dever de determinar a vontade por um princípio incondicionado. O imperativo categórico, nas suas várias fórmulas, toma todos os homens como iguais: como livres e racionais. Pensando agora sob o aspecto estritamente jurídico, a igualdade fundamenta a idéia de justiça porque o exercício da liberdade de um deve ser compatível com a liberdade de todos os outros, já que todos por natureza tem direito à liberdade. Sem a idéia de igualdade, não é possível o usufruto do direito à liberdade. Deste modo, a igualdade pode ser considerada, por decorrer diretamente do direito à liberdade, como sendo parte deste direito inato à todos os homens – ou mesmo o próprio direito inato, a julgar pelo modo como Kant a define, como sinônimo de liberdade (enquanto um direito inato):

A igualdade inata, isto é, a independência que consiste em não ser obrigado por outros senão aquilo a que também podemos reciprocamente obriga-los; por conseguinte, a qualidade do homem de ser seu próprio senhor (sui iuris); de igual modo a de ser um homem íntegro (iusti), porque não tem cometido injustiça alguma com anterioridade a todo ato jurídico; por último, também a faculdade de fazer aos outros o que em si não lhes prejudica no seu (...) Todas estas faculdades se encontram já no princípio da liberdade inata e não se distinguem realmente dela (MC, p. 49; 237).

A teoria da justiça kantiana se fundamenta assim no direito universal e inato à liberdade e na igualdade dele decorrente²⁶. O direito kantiano deve sempre ser visto sob esta

²⁶ “Indissoluvelmente ligadas à idéia de justiça estão a idéia de liberdade e a de igualdade. O exercício da liberdade de cada um deve compatibilizar-se com o da liberdade de todos os demais, segundo um princípio de igualdade que se mostra em duas faces: como direito de liberdade inato e igual para todo ser racional e como limitação igual para todos no sentido de possibilitar a sociedade civil, ou a vida em comum de seres que são fins

perspectiva da justiça. Seja o direito natural seja o direito positivo, seja o direito privado seja o público, o critério para determinação do que é de direito entre os homens é sempre em última instância a proteção do direito à liberdade. Este é um direito que pertence a cada sujeito pelo simples fato de ser humano. A teoria do direito kantiana está antes de tudo fundamentada no *direito humano* à liberdade, bem como no direito (e dever) ao tratamento igualitário mútuo.

Tendo ficado claro os fundamentos da teoria do direito e do Estado de direito passaremos agora à exposição dos três momentos do estado de direito e à concepção de soberania a eles pertinentes. Num segundo momento será mostrada a dimensão do conflito entre tais concepções de soberania e a concepção de direitos humanos agora apresentada, o que será feito separadamente em cada uma das três dimensões do Estado público de direito: o estado de direito político (interno); o estado de direito internacional e o estado de direito cosmopolita, os quais levam finalmente à *Paz Perpétua* entre os homens.

em si mesmos (Estado). Justa é somente a ação, sob cuja máxima a liberdade de arbítrio de cada um pode coexistir com a liberdade de todos" (SALGADO, 1995, p. 245).

Capítulo III – Direitos Humanos e Soberania dos Estados

O conceito de direitos humanos se refere àqueles direitos que todo homem possui simplesmente em decorrência da sua humanidade. Como foi mostrado, para Kant este direito é um único: a liberdade. Já o conceito de soberania não se presta a uma única compreensão, mesmo em Kant é possível verificar diversas nuances deste conceito. Não obstante pode-se entender de um modo geral por soberania o poder e a integridade de um Estado e de sua constituição frente aos outros Estados e aos seus próprios cidadãos. Seja qual for a acepção de soberania que se tome dentro do sistema kantiano o ponto a ser destacado é que ela sempre estará vinculada à idéia de Estado de direito público. Não é possível falar em soberania sem falar em Estado de direito.

A idéia de um Estado de direito, por sua vez, decorre *a priori* segundo Kant da própria idéia de direito e por consequência da idéia de liberdade. Enquanto a liberdade é um direito inato do homem é um dever respeitá-la na pessoa de todos os homens. Mais que isso, dado que o homem por natureza tende a estender o uso da sua liberdade até o ponto em que ela limita a liberdade de terceiros, se torna um dever incondicional para todos os homens a formação de um Estado de direito que crie condições que assegurem a coexistência da liberdade de todos os cidadãos.

Como se vê, liberdade, direitos humanos, Estado de direito e soberania são conceitos que estão intimamente interligados e que decorrem um do outro, tendo todos como fundamento último a idéia de liberdade. Como pensar então uma tensão existente entre direitos humanos e soberania dos Estados, já que em última análise a razão de ser do Estado de direito soberano é a proteção do direito humano à liberdade? A resposta a esta questão possui dois momentos, pois pode-se pensar esta tensão tanto no âmbito interno de um Estado como nas relações externas entre Estados. Um soberano, por exemplo, poderia ferir o direito à

liberdade de um cidadão sob o pretexto de proteger a soberania do Estado? Por outro lado um Estado poderia limitar a soberania de outro sob o pretexto de proteger o direito à liberdade dos cidadãos deste? Nestes casos extremos, qual seria a posição de Kant? O que teria precedência: o direito humano à liberdade ou a soberania do Estado? Num primeiro momento a resposta pode parecer simples: o direito à liberdade tem precedência, já que é a razão última da existência do Estado. No entanto pelo fato de Kant ver na soberania do Estado a garantia de efetividade da própria idéia de direito, a resposta àquelas questões oscila entre os dois pólos.

Para se ter claro a dimensão desta tensão é necessário primeiro explicitar a concepção de Estado de direito e de soberania em Kant, tanto no âmbito interno quanto no âmbito externo. Sendo assim passaremos à exposição de sua concepção de Estado de direito e de soberania em cada uma das suas dimensões seguida da discussão da tensão entre direitos humanos e soberania em cada uma delas isoladamente.

1 – O estado de direito político – intra-estatal

O Estado de direito interno consiste na organização e promulgação das leis públicas que permitem a um povo viver em sociedade segundo a idéia do direito racional. A instituição do Estado de direito político deve ser realizada segundo a idéia do contrato originário e coincide com a instituição de uma constituição que não só regula a conduta dos homens como também legitima o uso de sua liberdade externa e do seu direito à coação sobre aqueles que não utilizam sua liberdade segundo leis universais. O Estado de direito político se restringe assim à administração da liberdade externa dos seus cidadãos internamente mediante a aplicação de uma constituição fundamentada na idéia do contrato originário, não podendo sua constituição administrar relações jurídicas com outros Estados. A concepção de direito público abarca tanto as relações internas quanto as externas de um Estado, e Kant chega até

mesmo a subsumir as relações externas do Estado ao poder de uma constituição, no entanto o direito político se restringe às relações entre o Estado e seus próprios cidadãos:

Este é, portanto [o direito público], um sistema de leis para um povo, isto é, para um conjunto de homens, ou para um conjunto de povos que, encontrando-se entre si numa relação de influência mútua, necessitam um Estado jurídico sobre uma vontade que os unifique, sob uma *constituição*, para participar daquilo que é de direito. – Este estado dos indivíduos em mútua relação é o estado civil, e o conjunto deles em relação aos seus próprios membros é o Estado, que se denomina comunidade em virtude de sua forma, na medida em que está unido pelo comum interesse de todos de achar-se no estado jurídico... (MC p. 140; 311)

À teoria do estado de direito político está ligada a idéia de um estado republicano, o único capaz de dar efetividade à idéia de uma constituição segundo os princípios do direito racional. O contrato social deve ser um modelo para legislação de uma constituição civil conforme à idéia de uma vontade universal, ou seja, conforme à idéia do direito racional. O estado civil deve fundamentalmente proteger a liberdade externa de todos os cidadãos. Este fim só é realmente alcançado, segundo Kant, caso o estado civil constituído seja republicano. “A constituição civil em cada Estado deve ser republicana” (PP, p. 127; B 20). Kant fornece não só um modelo de legislação como também um modelo de Estado. O Estado republicano não contém mais características que as que são possível deduzir da idéia do contrato originário. Não obstante isso, algumas de suas características chegam a parecer contrárias à idéia de liberdade, como é o caso, por exemplo, da crítica de Kant ao estado democrático. Dizemos que essa contradição é aparente porque devemos distinguir dois níveis na teoria do Estado kantiana, os quais diluem estas aparentes contradições: um que diz respeito à fundamentação e outro que se refere à realização da idéia do Estado. É necessário assim apresentar elucidativamente o modo como Kant pensa o estado republicano para que fique evidente seu fundamento na proteção do direito humano à liberdade, o que leva paradoxalmente à exacerbação do poder do soberano em determinadas circunstâncias, o que acaba colocando em risco a própria liberdade dos cidadãos. No entanto, ao menos no estado

de direito interno, a liberdade é “ameaçada” somente no nível de realização da idéia do Estado; o fundamento da concepção de Estado não contrapõe liberdade e soberania.

Como se disse o estado republicano não contém mais características que aquelas que são deriváveis da idéia do contrato originário. Deste modo o Estado deve ser organizado de tal maneira que os cidadãos sejam sempre pensados como livres, iguais, e independentes enquanto legisladores:

A constituição fundada, em primeiro lugar, segundo os princípios da liberdade dos membros de uma sociedade (enquanto homens); em segundo lugar, em conformidade com os princípios da dependência de todos em relação a uma única legislação comum (enquanto súditos); e, em terceiro lugar, segundo a lei da igualdade dos membros (enquanto cidadãos) é a única que deriva da idéia do contrato originário, em que se deve fundar toda legislação jurídica de um povo – é a constituição republicana (*TP*, p. 127; B 20).²⁷

Vejamos o que cada um dos princípios fundamentais do Estado de direito civil contém. Dos princípios fundamentais e *a priori* contidos na idéia do estado republicano a liberdade é o principal. Em 1793, no texto *Teoria e Práxis*, Kant define a liberdade, enquanto fundamento do Estado de direito da seguinte maneira:

Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira... mas a cada um é permitido buscar a felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause à liberdade dos outros (isto é, ao direito) de aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal (*TP*, p. 75; A 234)

Esta definição do conceito de liberdade aponta diretamente para a necessidade da garantia da liberdade de arbítrio dentro do Estado. Na medida em que ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira, isso implica que a minha liberdade de arbítrio, bem como a dos demais cidadãos deve estar protegida. Apesar desta definição não dizer

²⁷ Kant apresenta uma terminologia para estes atributos um pouco distinta na *Metafísica dos Costumes* e na *Teoria e Práxis*, mas que contém as mesmas idéias expostas na *Paz Perpétua*. Ao invés de falar em dependência enquanto súdito Kant fala em igualdade enquanto cidadão e fala de independência enquanto cidadão (*TP*, p. 75;235 e *MC*, p. 143; 314).

explicitamente, ela afirma também a necessidade de princípios de conduta subjetivos legislados segundo a idéia do direito racional, isto é, afirma a necessidade de uma legislação de caráter universal por parte de todos os cidadãos. Minha liberdade de arbítrio de procurar a felicidade é respeitada somente se eu puder, enquanto ser racional, aceitar os princípios de conduta alheios.

Em 1795 na *Paz Perpétua* e em 1798 na *Metafísica dos Costumes*, esta idéia de uma legislação universal e da autonomia do cidadão dentro do Estado enquanto co-legislador fica mais explícita. Kant dá uma definição da idéia de liberdade, a qual deve estar presente no Estado republicano, que se refere mais explicitamente à idéia de autonomia e de co-legislação: “A minha liberdade exterior (jurídica) deve antes explicar-se assim: é a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhes pude dar o meu consentimento” (*PP*, p. 128; B 21, nota). A liberdade é aqui explicitamente definida como um princípio de participação ativa (não de fato, mas ideal) na legislação da constituição do Estado. O ponto central destacado aqui é a liberdade enquanto participação ativa na legislação do Estado, e não apenas como “independência com relação ao arbítrio constitutivo dos outros”; é a liberdade ativa e auto-legisladora. Na *Metafísica dos Costumes* esta definição é reiterada nas mesmas palavras (*MC*, p. 143; 314).

A definição de liberdade dada no texto *Teoria e Práxis*, aponta para uma perspectiva mais passiva da idéia de liberdade – enquanto isenção contra a coação ilegítima de terceiros –, que é fundamental à toda teoria do direito kantiana, tanto no que diz respeito ao direito público como à própria idéia de Estado civil. O princípio do direito enuncia que uma ação lhe é conforme quando “pode coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (*MC* p. 39; 230), ou seja, quando não restringe a liberdade dos outros. A própria definição da liberdade enquanto o único direito inato do homem se refere a ela nos mesmos termos, como sendo “a independência com respeito ao arbítrio constitutivo dos outros” (*MC* p. 48; 237), e a

idéia de estado de direito surge justamente da necessidade de proteção da liberdade, de proteger o meu e o teu (interno e externo) contra o arbítrio de outrem, o Estado “cria condições sob as quais tão só cada um pode participar de seu direito” (MC p. 135; 306)

Do mesmo modo a perspectiva mais “ativa” da idéia de liberdade afirmada de modo mais explícito na *Paz Perpétua* é fundamental. Lembre-se que o próprio imperativo categórico, fundamento de toda a doutrina do direito, vincula liberdade e autonomia de modo irresistível. O “princípio de respeito da humanidade na pessoa de cada homem” afirma que nenhum homem pode ser usado como meio, ou seja, que um sujeito só pode aceitar uma lei se ela pudesse ter originado da sua própria vontade. O princípio de respeito pela liberdade na pessoa de cada um leva ao princípio da auto-legislação. A própria idéia do contrato originário é impossível sem referência à idéia de liberdade enquanto uma disposição ativa para legislação. Mesmo que não haja, como se mostrou, necessidade da participação efetiva dos cidadãos na legislação das leis do Estado, estas são elaboradas como se cada um e todos os cidadãos fossem legisladores. Se o conceito de direito por vezes remete à uma interpretação passiva da concepção de liberdade, a idéia de contrato originário e o imperativo categórico remetem e exigem uma interpretação com sentido ativo da concepção liberdade.

O princípio da *independência* (ou igualdade) enquanto cidadão se aproxima muito da concepção de liberdade enquanto participação (na idéia) na legislação do Estado. As idéias de contrato originário e do estado civil justo, não exigem que os cidadãos concordem empiricamente com as leis, não obstante o princípio de independência do cidadão coloca a participação efetiva dos cidadãos como característica do Estado republicano. O sujeito só é um cidadão ativo quando participa da legislação mediante o voto: “Só a capacidade de votar qualifica ao cidadão; mas tal capacidade pressupõe a independência de que o povo não quer ser unicamente parte da comunidade, senão também membro dela, que quer ser uma parte da comunidade que atua pelo seu próprio arbítrio junto com os outros” (MC p. 144; 314). A

possibilidade de participação efetiva na vida política do estado impede que o cidadão seja utilizado como meio. Isso não implica, o que já deve estar claro pelos pressupostos apresentados até aqui, que as leis devam ser o reflexo da vontade da maioria empiricamente considerada mediante o voto. Não obstante é dado ao cidadão o direito de dar seu consentimento efetivo às leis dos estado. O sujeito assume assim um domínio ativo sob sua vida dentro do estado. O cidadão independente “não [tem de] agradecer a própria existência e conservação ao arbítrio de outro no povo, senão a seus próprios direitos e faculdades como membro da comunidade” (MC p. 143; 314).

Duas ressalvas devem ser feitas quanto à idéia de independência. Kant distingue entre cidadão ativo e passivo, o que ele próprio reconhece ser contraditório com a própria idéia de cidadão, a qual pressupõe a atividade política. No entanto somente os cidadãos realmente livres, ou seja, os *homens* (excetuando-se mulheres, crianças, escravos, etc.) é que teriam o direito ao voto. Os demais não podem participar ativamente da vida política, se bem que não possam ser lesados em sua liberdade enquanto seres humanos, não podendo as leis a que estão submetidos serem “contrárias às leis naturais da liberdade e da igualdade” (MC p. 145; 315). O segundo ponto que tem de ser interpretado com cuidado diz respeito ao direito ao voto. Não se deve ver nisso, de maneira alguma, uma defesa do modelo democrático de soberania. O voto de fato ao qual Kant se refere é o representativo, o cidadão não legisla diretamente as leis, mas sim seus representantes: “A verdadeira república é – e não pode ser mais que – um sistema *representativo* do povo, que pretende em nome do povo e mediante a união de todos os cidadãos, cuidar de seus direitos através de seus delegados (deputados)” (MC p. 179; 341)²⁸.

O atributo jurídico da *igualdade* (ou dependência) *como súdito* num estado republicano se refere essencialmente ao direito igualitário à coação. Todos os cidadãos

²⁸ Esta concepção de representação política não é a única na teoria política de Kant. Este é um conceito que será discutido novamente, já que como tantos outros possui nuances.

possuem o mesmo direito de coação sobre quem restringe sua liberdade – coação esta que é exercida pelo chefe do Estado –, assim como todos estão sujeitos a serem coagidos a se manter dentro dos limites da liberdade segundo leis universais. Somente o chefe do Estado, que não é súdito, não está sujeito à coação pública, pois sendo ele quem exerce a coação sobre os súditos, caso fosse também coagido não seria o chefe: “Cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre todos os outros, excetuando-se apenas o chefe de Estado... o qual é o único que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito à uma lei coercitiva” (*TP* p. 76; 236).

A concepção de igualdade, enquanto fundamento do Estado de direito, deve ser entendida dentro dos limites das relações jurídicas entre arbítrios, pois no que diz respeito ao plano da realização da idéia do Estado, a desigualdade econômica e social pode existir: “esta igualdade universal dos homens num Estado, como súditos, é totalmente compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade... de maneira que o bem-estar de um depende muito da vontade do outro” (*Loc. Cit.*). A aceitação de Kant desta desigualdade econômica e social, apesar do aparente conflito, é compatível com sua concepção de liberdade dentro do estado civil. Os cidadãos devem procurar cada um à sua maneira o caminho da sua felicidade, desde que este esteja em conformidade com a idéia do princípio do direito. Deste modo é natural que haja diversidade de condições econômicas e classes sociais, e aqui o Estado não pode interferir para amenizar estas diferenças – legitimamente instituídas –, pois neste caso se transformaria num *Estado paternalista*, o que é contrário ao princípio da liberdade. O Estado deve antes, no nível de sua realização, proporcionar as condições para que todos possam aceder ao nível de riqueza e classe social que desejarem e que for compatível de coexistir com os arbítrios dos outros segundo leis universais. O Estado deve assim tratar seus súditos como cidadãos, “segundo as leis de sua

própria independência, de modo que cada um se possua a si mesmo e não dependa da vontade absoluta de outro, que está junto a ele ou por cima dele” (MC’ p. 147; 317).

Esta desigualdade sócio-econômica no nível de realização do Estado, que é condizente com a igualdade jurídica, que é fundamento da idéia de Estado, tem também seus limites. A desigualdade não pode ser tamanha que limite a independência e a liberdade dos outros súditos. O princípio político da independência que permite ao sujeito participar da legislação do Estado acarreta que cada um crie condições no Estado, mediante seu voto representativo, para ser independente com relação aos outros, para não depender da vontade de terceiros, ou seja: para “não agradecer a própria existência e conservação ao arbítrio de outro no povo, senão a seus próprios direitos e faculdades como membro da comunidade” (MC’ p. 143; 314). A liberdade de oportunidades proporcionada pelo Estado não deve, justamente por isso, limitar as oportunidades de ninguém, pois isto seria contrário à uma lei universal de conduta externa, deste modo “cada membro desse corpo deve poder chegar a todo grau de uma condição... a que o possam levar seu talento, a sua atividade e sua sorte, e é preciso que os seus co-súditos não surjam como um obstáculo no seu caminho” (TP p. 77; 239). O limite da desigualdade social é o direito à liberdade inato a todo homem, independentemente de sua situação social. Sendo assim, os três princípios que dão fundamento ao estado republicano acabam tendo com referência última o direito humano à liberdade.

1.1 A concepção de soberania interna

Além desses três princípios *a priori* que dão fundamento ao estado civil republicano, este possui duas outras características fundamentais: o caráter representativo e a tri-partição dos poderes. A idéia de representação na constituição republicana deve, por sua vez, ser entendida sob dois aspectos: no que diz respeito ao modo de representação efetiva (empírica) do povo no estado – *forma de soberania* ou *de estado* –, e no que diz respeito à representação

da vontade geral do povo enquanto uma idéia que serve de critério para o governo legislar as leis – *forma de governo*.

As formas de soberania dizem respeito a quem possui o supremo poder, de fato e empiricamente, no Estado; se é uma única pessoa, um conjunto limitado delas ou todo o povo, “ou seja, a *forma do Estado* é ou autocrática, ou aristocrática ou democrática” (*MC* p. 176; 338). Já o modo de governo diz respeito a *como* a soberania é exercida, não por *quem* é exercida. Em última análise o modo de governo diz respeito ao modo como a vontade universal do povo é representada, se esta representação é ou não condizente com a idéia de uma vontade universal: “a forma de governo... refere-se ao modo, baseado na constituição... como o Estado faz uso da plenitude do seu poder: neste sentido a constituição é ou *republicana* ou *despótica*” (*PP* p. 130; B 25). As formas de soberania não são para Kant o ponto mais importante na estrutura de um Estado para que ele esteja de acordo com a idéia de um Estado de direito público segundo leis racionais. O mais importante em um Estado é que as leis sejam legisladas “como se pudessem ter emanado da vontade (racional) do povo inteiro”; se é o povo mesmo ou somente uma pessoa que exerce o poder soberano é menos importante: “ao povo interessa muito mais, sem comparação, o modo de governo do que a forma de Estado” (*PP* p. 131; B 28). Qualquer que seja a forma de soberania é possível que a vontade do povo esteja representada adequadamente (menos na democracia).

A representação da vontade do povo é importante para que o soberano, seja na pessoa que for, não utilize o Estado e o povo em benefício de sua vontade privada. A representação da vontade universal impede isso justamente porque todas as leis do Estado terão de poder ser aceitas por todos os cidadãos, que para tanto não poderão evidentemente ser usados como meio. Deste modo somente a representação – não é demais insistir, entendida enquanto representação da *idéia* de uma vontade universal, não necessariamente representação *in concreto* da vontade do povo – torna o Estado conforme à idéia de um Estado de direito

público: “Ao modo de governo que deve ser conforme à idéia do direito público pertence o sistema representativo, o único em que é possível um modo de governo republicano e sem o qual todo governo é despótico e violento (seja qual for sua constituição)” (*PP* p. 131, B 29)

Em decorrência da prerrogativa de que o soberano, enquanto legisla as leis, deva representar a vontade unida de todo o povo, é necessário que no estado republicano haja uma separação dos poderes, em especial do poder legislativo e do executivo. Segundo a idéia de um estado civil justo, o poder executivo não é exercido pelo soberano, que é o legislador, mas sim por um governante. Isso acontece porque se o governante, que tem o poder de executar as leis efetivamente fosse também legislador, moldaria as leis de acordo com sua vontade privada e se tornaria um déspota. A separação dos poderes é a terceira característica essencial do estado republicano: “O *republicanismo* é o princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo; o despotismo é o princípio da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, por conseguinte, a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada” (*PP* p. 130; B 25). A situação de despotismo não garante a liberdade dos cidadãos, e estes passam a ser utilizados como meio pelo governo.

A necessidade de separação do poder executivo, exercido na pessoa do governante, do poder legislativo, caracterizado pela forma de soberania, afasta o Estado republicano da idéia de democracia. Propriamente falando é impossível que um Estado democrático seja administrado segundo o modelo republicano. Na democracia o poder legislativo (a soberania) não é exercido apenas de acordo com a vontade universal, mas efetivamente a partir da vontade concreta de todos. Não haveria nenhum problema nisso se efetivamente o “todos” que vota as leis representasse realmente todos os cidadãos enquanto racionais. No entanto o “todos” da democracia é sempre limitado à uma parcela dos cidadãos que legislam em benefício próprio como se legislassem para todos. Esta falsa universalidade da vontade representada pelo voto direto acaba por desempenhar o papel de poder executivo, pois a falsa

idéia da representação universal garante uma suposta legitimidade para aplicar sumariamente as leis. Na democracia não só a representação da idéia de uma vontade universalmente legisladora não existe bem como não há distinção entre o legislativo e o executivo:

Das três formas de Estado, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade (*PP* p. 130; B 26).

As formas de soberania representativas são mais adequadas à idéia de república porque quanto menos pessoas exercerem o poder legislativo, mais fácil é, segundo Kant, se aproximar da idéia de uma vontade universal. De fato, os modelos democráticos atuais são caracterizados pela legislação segundo os interesses empíricos dos cidadãos, e quanto mais cidadãos participam da legislação, mais difícil se torna a aproximação da idéia de uma legislação universal: “Pode-se pois dizer: quanto mais reduzido é o pessoal do poder estatal (o número de dirigentes), tanto maior é a representação dos mesmos, tanto mais a constituição política se harmoniza com a possibilidade do republicanismo” (*PP* p. 131; B 28).

A defesa de Kant da forma de soberania autocrática (ou mesmo a monárquica) não deve ser entendida como uma defesa do absolutismo. Ele próprio reconhece que apesar da prerrogativa da representação ser melhor cumprida numa forma de soberania “mais simples”, por outro lado a possibilidade de um governo autoritário é eminente. Se a forma de soberania democrática leva ao despotismo na sua própria idéia, sendo impossível pensar uma democracia sem associa-la ao despotismo, a autocracia por outro lado não contém na sua própria definição a consequência do despotismo, pelo contrário; no entanto na prática é bastante possível que isso aconteça: “No que concerne à *administração* do direito no Estado, certamente a forma mais simples é também a melhor, mas no que concerne ao *direito* mesmo,

é a mais perigosa para o povo, se pensamos no despotismo que exorta com tanto insistência” (MC p. 177; 339).

O ponto que mais interessa à Kant na soberania de um Estado é a representação da vontade universal do povo, seja quem for a pessoa do soberano. Isso fica evidente quando Kant associa a soberania do Estado propriamente dita ao poder legislativo e não ao executivo, e como se sabe a legislação deve ser realizada segundo a idéia de uma vontade universal. “Cada Estado contém em si três *poderes*, isto é, a vontade universal unida em uma triplíce pessoa: o *poder soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (seguindo a lei) e o *poder judiciário* (adjudicando o seu de cada um segundo a lei) na pessoa do juiz” (MC p. 142; 313. Sublinhado nosso). Logo adiante no texto Kant deixa claro que a legislação deve ser realizada pelo povo, e deste modo o soberano é o povo mesmo. “O poder legislativo só pode corresponder à vontade unida do povo” (MC p. 143; 313). Apesar de Kant não mencionar neste trecho, é evidente pelo que já foi dito que não é a vontade empírica e efetiva do povo que deve legislar, mas sim seus representantes orientados pela idéia desta vontade, pois lembre-se que “a verdadeira república é um sistema representativo” (MC 179; 341).

Enfim, a concepção de soberania interna para Kant consiste na representação da vontade racional do povo no processo de legislação. Independentemente da pessoa que exerça a soberania, a soberania interna será sempre a soberania do povo, entendido enquanto racional. Mesmo que por várias vezes Kant dê a entender que a soberania do Estado não consiste na vontade do povo mas sim na do soberano, enquanto chefe do Estado, a primeira concepção de soberania prevalece. Como será mostrado a seguir, a aparente oscilação na concepção de soberania se desfaz quando percebemos que a soberania do Estado é vinculada à vontade do soberano somente no nível de realização do Estado. Para que a idéia do Estado político tenha efetividade é necessário por vezes exacerbar o poder do soberano em

detrimento da vontade racional do povo. No entanto do ponto de vista da fundamentação do Estado, a soberania do Estado permanece sempre sendo a soberania do povo.

1.2 A tensão entre direitos humanos e soberania no Estado de direito interno

O modo como Kant apresenta ao longo do texto, em especial na *Metafísica dos Costumes*, a idéia de soberania suscita uma dúvida se o soberano é efetivamente o povo ou o seu representante. A dificuldade se torna ainda maior quando em alguns trechos a figura do soberano é tão exaltada por Kant que ele chega a assumir o papel de um governante, o que na verdade já caracterizaria um despotismo. Realmente existe uma oscilação na concepção de soberania do Estado para Kant, que nos seus textos varia entre duas perspectivas: a soberania do povo e a soberania do chefe de estado enquanto figura concreta, que neste último caso na realidade empírica dos Estados acaba assumindo funções de governante²⁹. Esta oscilação, como se disse, pode ser desfeita se distinguirmos o nível da fundamentação do nível da realização do Estado. Do ponto de vista da fundamentação a soberania sempre significa soberania popular (a idéia de uma legislação universal), segundo a idéia do contrato originário. Do ponto de vista da realização do Estado é por vezes necessária a exacerbação do poder do governante, que acaba assumindo o papel de soberano.

Como foi dito, a forma de soberania corresponde a quem efetivamente possui o poder legislativo no Estado. Neste sentido o povo, empiricamente considerado, não poderia ser o

²⁹ Martín-Calero defende que há uma dupla acepção de soberania na obra de Kant. A idéia do contrato e do direito racional leva à concepção de um soberania popular; por outro lado a necessidade de um poder efetivo e forte para manter a coexistência do Estado mediante a coação leva à concepção de soberania na pessoa do chefe do Estado. No entanto segundo ele estas são duas concepções necessárias aos próprios pressupostos do sistema Kantiano: "Independentemente dos equívocos acerca da localização deste poder de soberania efetiva no conjunto dos órgãos do Estado, é esta dupla concepção básica da soberania o que agora me interessa reforçar... Kant justapõe, e incluso opõe, à vontade legisladora de todo o povo, esse poder soberano do autor do direito positivo". Mais à frente ele conclui: "A concepção bimembre da soberania procede, por tanto, das premissas que configuram toda a filosofia kantiana do direito, sendo um momento significativo do seu desenvolvimento" (MARTÍN-CALERO, 1995; pp. 329 e 330 respectivamente). Ricardo Terra, por sua vez, defende uma triplíce concepção de soberania na obra Kantiana. A soberania passaria gradualmente das mãos do povo, para o poder de alguns representantes e finalmente para o poder de um único. "A soberania vai sendo absorvida pela pessoa do governante de tal forma que até mesmo essa referência ao povo por meio da representação acaba desaparecendo" (TERRA, 1995; p. 49).

soberano porque Kant nega a democracia como uma forma legítima de soberania. Quando Kant afirma que a soberania consiste na vontade unida do povo deve-se entender aqui a vontade do povo enquanto é representada pelo poder legislativo. A soberania é vinculada ao povo porque a idéia do Estado civil está fundamentada na idéia de liberdade, de princípios racionais de direito. Neste sentido a soberania só pode corresponder à vontade do povo, sobre o *soberano universal* do Estado diz Kant: “(desde o ponto de vista das leis da liberdade, não pode ser nenhum outro mais que o povo unido mesmo) com o conjunto de indivíduos do povo como súdito, isto é, a relação do que manda com o que obedece” (MC p. 145; 315).

A idéia da representação, necessária para fazer valer a prerrogativa de soberania do povo sem levar a um estado despótico, como seria o democrático, fica evidente quando Kant, mais uma vez, afirma que o povo é soberano e chefe do Estado apenas enquanto é considerado como uma idéia, e não efetivamente. O soberano deve legislar como se o povo mesmo estivesse legislando; mais que isso, sua autoridade é dada pelo povo. Somente o povo pode ser o soberano porque as leis do estado devem proceder da vontade universal dos cidadãos, no entanto não é possível que esta soberania seja exercida *in concreto* pelo povo, devendo este ser representado por um soberano, sem o qual inclusive as leis não teriam efetividade:

Os três poderes do Estado, que resultam do conceito de *comunidade* em geral (*res publica latius dicta*) não são senão relações da vontade unida do povo, que procede *a priori* da razão, e uma idéia pura de um chefe de Estado, que tem realidade prática objetiva. Mas este chefe (o soberano) é só um *produto mental* (que representa ao povo inteiro) enquanto falte uma pessoa física que represente ao supremo poder do Estado e proporcione a este idéia efetividade sobre a vontade do povo (MC p. 176; 338)

A idéia da vontade geral do povo pode ser então representada na pessoa de um soberano, de alguns ou de todos (o que como foi mostrado não é condizente com o estado republicano). O importante é que tanto o poder legislativo seja exercido segundo a idéia do direito racional, quanto que esta legislação tenha efetividade. É em função desta segunda

prerrogativa que o poder do soberano é por muitas vezes exaltado por Kant de tal modo que chega a se opor à vontade do povo, fazendo com que vejamos uma concepção de soberania diferente daquela vinculada à vontade do povo. No entanto esta defesa do poder do soberano é feita por Kant somente no nível de realização do Estado. Sem um poder soberano forte, as leis do Estado não têm efetividade. Por outro lado, no nível de fundamentação destas leis a soberania deve sempre ser entendida como a soberania do povo.

Na distinção entre direito natural ou privado por um lado e direito público ou positivo por outro já ficava claro que o direito necessita, para sua realização, de um órgão estatal concreto para dar efetividade às leis racionais. Este órgão ganha efetividade através da pessoa do soberano (seja um único ou um conjunto de pessoas). Sem a figura de um soberano o Estado de direito permanece apenas uma idéia sem realidade concreta. Tão necessária quanto a fundamentação racional da legitimidade do poder do soberano, é o poder de fato que ele possui para garantir a realização da idéia do direito. Sem um soberano poderoso, não é possível o Estado de direito e o direito público, o que aniquila a efetividade de fato do direito humano à liberdade. Deste modo, mesmo que o poder do chefe de Estado pareça ir contra a vontade do povo, este tem obrigação de respeitá-lo sem lhe opor resistência, já que esta colocaria em risco o Estado de direito, justamente o que garante a liberdade da vontade do povo. Se as leis dadas pelo soberano podem ser aceitas – mediante um exercício mental ou procedimental – pela vontade do povo, então estes têm que aceitá-la mesmo contra sua vontade empírica:

... se uma lei é conforme a este último [o direito], por conseguinte *irrepreensível* no tocante ao direito, então está-lhe também ligada a autoridade para constranger e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência, isto é, o poder no Estado que dá a lei o seu efeito é também *irresistível*, e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem um tal poder, que suprime toda resistência interna, pois esta teria lugar segundo uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral (*TP*, p. 85; 254).

Num primeiro momento Kant defende a concepção de soberania do Estado vinculada à soberania do *chefe* de Estado com relação aos seus súditos fundamentado na conformidade da legislação daquele com o princípio do direito, e assim com a idéia do contrato originário. Neste sentido não se coloca nenhuma tensão entre a soberania do legislador ou chefe do Estado e os direitos humanos do cidadão. As reivindicações feitas pelo povo na maioria das vezes têm como fundamento a promoção da sua felicidade e não o bem do Estado, por isso surge tão facilmente conflitos entre o soberano e o povo. Outra causa comum, segundo Kant, da insurreição do povo contra o soberano é a confusão que o povo faz com relação à idéia do contrato originário. O povo acredita que o fato de não ter havido um contrato efetivo entre eles e o legislador os autorizaria a se rebelar contra este para que seja efetivado então um contrato concreto segundo o modelo do contrato originário (*TP*, p. 88s; 259s e *MC*, p. 149s; 318s). No primeiro caso a revolta é totalmente infundada, já que o Estado republicano não se fundamenta na promoção da felicidade dos cidadãos, mas no princípio do direito. Do mesmo modo no segundo caso a revolta é infundada porque, como se mostrou, o contrato originário não é um fato, mas uma idéia reguladora para o soberano legislador.

Nos casos citados Kant concilia perfeitamente a soberania do Estado exercida através do poder do soberano e os direitos humanos dos súditos. No entanto há momentos de sua obra em que o poder do soberano – enquanto representante da soberania do Estado – é exacerbado a tal ponto que mesmo a conformidade da legislação com a idéia do contrato não é mais respeitada como limite para o exercício deste poder – apesar de continuar sendo o único limite e critério de julgamento para o poder soberano. Kant chega a afirmar que o poder do soberano deve ser respeitado mesmo quando a idéia do contrato não esteja sendo cumprida na legislação, ou seja, mesmo quando o direito humano à liberdade não é respeitado pelo soberano e este se transforma em um déspota. Mesmo neste caso, a revolta do povo contra o soberano não é permitida:

E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou seu agente, o chefe do Estado, violaram o contrato originário e se destituíram assim, segundo a compreensão do súdito, do direito a ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), apesar de tudo não é permitido ao súdito resistir pela violência à violência (*TP*, p. 86; 255).

Vê-se aqui claramente um conflito entre a soberania do Estado representada pelo poder do soberano e o direito dos súditos. Dado que o direito à liberdade é inato ao homem e é o próprio fundamento da existência do Estado, e assim do soberano; e sendo a idéia do contrato originário um modelo segundo a idéia de liberdade para regular as relações entre arbitrios, se a idéia do contrato é violada, o Estado e o soberano perdem sua razão de ser. Seguindo este raciocínio, perfeitamente conforme aos fundamentos kantianos, a soberania do Estado deveria ser sacrificada e a revolta popular deveria ser legitimada. Por que Kant insistiria então, aparentemente contra os próprios fundamentos da sua doutrina, em preservar a soberania do Estado frente aos direitos humanos dos cidadãos?

Kant apresenta ao longo dos seus textos – no *Teoria e Práxis* e na *Metafísica dos Costumes* – dois argumentos para justificar esta sua posição paradoxal. O primeiro consiste na contradição contida na idéia de uma “revolta justa” do povo contra o soberano, enquanto representante da soberania do Estado. Se o soberano estivesse sujeito à coação dos súditos, assim como cada um dos súditos está sujeito à sua, então ele já não seria o soberano, mas sim os súditos é que seriam – entenda-se “os súditos” aqui empiricamente, e não a idéia da vontade universal do povo, a qual é realmente o fundamento da soberania. No caso de uma disputa entre o povo e o soberano, seria necessário ainda um juiz superior a ambos para decidir a disputa, o que novamente é uma contradição com o Estado de direito, pois neste caso o soberano não seria soberano, já que existe um juiz acima dele. Além disso, Kant insiste que tão logo haja um soberano, não está mais sob o poder do povo a condução do Estado, mas sim

do soberano que é o seu representante e chefe legal, não cabendo ao povo julgar se as decisões do Estado são ou não justas:

... numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada. Pois supondo que ele tem um tal direito e, claro está, o direito de se opor à decisão do efetivo chefe de Estado, quem deve decidir de que lado está o direito? Não pode ser nenhum dos dois como juiz em causa própria. Seria, pois, preciso haver ainda um chefe acima do chefe, que decidisse entre este e o povo – o que é contraditório (*TP*, p. 86; 255. Confira também *MC* pp. 150s; 319s).

O segundo argumento que Kant apresenta para justificar o poder excessivo do soberano, mesmo nos casos em que este fere o direito inalienável da liberdade dos cidadãos, consiste na proteção não só da soberania mas do próprio Estado de direito. Como foi mostrado o Estado não existe sem a figura concreta de um soberano, e aqui se percebe mais uma vez que o conflito entre direitos humanos e soberania dentro do Estado se dá no nível da realização e não no da fundamentação do Estado. A soberania popular entendida enquanto a vontade universal do povo é apenas uma idéia, que só tem sua efetividade garantida na pessoa concreta de um soberano. Sem o soberano não há Estado de direito efetivo. Deste modo, atentar contra a soberania do Estado na pessoa do soberano é destruir a situação de direito existente entre os homens. Mesmo que o soberano não esteja respeitando os direitos dos cidadãos, esta situação é preferível à anarquia ou ausência de direito decorrente de revoltas populares. A rebelião do povo contra o soberano, mesmo que seja para reivindicar direitos inalienáveis, é injusta em sumo grau pois aniquila aquilo que dá validade efetiva a todo direito, isso é, o estado de direito público: “o povo, por este modo de buscar seu direito, teria agido com a máxima ilegitimidade; pois ela [a insurreição], tomada como máxima, torna insegura toda constituição jurídica e introduz o estado de uma plena ausência de leis, onde todo direito cessa ou ... deixa de ter efeito” (*TP*, p. 88; 259).

A tensão que surge entre o direito à liberdade de cada cidadão resguardado na idéia do contrato, o qual deve orientar a conduta política do soberano, e por outro lado o exercício

tirânico do seu poder por parte do último é amenizado pela consideração de uma situação pior que a tirania do soberano: a ausência de direito. Kant considera ser muito mais difícil construir um novo Estado que alterar gradativamente um Estado déspota para um Estado justo. Mesmo que os direitos humanos não sejam observados pelo Estado na pessoa do soberano, o que lhe tira a legitimidade, este não deve ter seu poder restringido, pois a situação decorrente deste ato gera conseqüências ainda mais devastadoras para os direitos humanos. Tendo sido aniquilado o estado de direito pela revolta popular, aparentemente justa, porque teria como fim a restauração dos direitos denegridos pelo soberano, não há garantias de que um novo Estado de direito seja constituído ou mesmo que o seja segundo a idéia do contrato originário, o que então geraria uma verdadeira situação de injustiça. Frente a isso é preferível aguardar ou fomentar por meios legítimos e legais a alteração do atual modo de governo para o modo verdadeiramente republicano:

...a insurreição sob uma constituição já existente é uma subversão de todas as relações jurídico-civis, e portanto de todo direito; isto é, não supõe uma mudança na constituição civil, senão sua dissolução, e em tal caso o trânsito para uma melhor não supõe uma metamorfose, senão uma palingenesia, que exige um novo contrato social, no qual o anterior (agora anulado) não tem influência alguma – Mas ao contrário, o soberano tem de ter a possibilidade de mudar a constituição política quando não é facilmente conciliável com a idéia do contrato originário, deixando em pé, não obstante, aquela forma que é essencialmente necessária para que o povo constitua um Estado (*MC* p. 178, 340).

A tensão que surge entre estes dois pólos não deve ser interpretada como um conflito onde um dos lados deve ter precedência. Direitos humanos e soberania do Estado são na verdade dois lados da mesma moeda, já que a razão de ser do Estado soberano é a proteção dos direitos humanos. No entanto, no caso do soberano, enquanto representante do Estado, restringir a liberdade dos cidadãos e surgir então um impasse é preferível que o soberano déspota tenha precedência sobre a revolta do povo em busca de seus direitos, pois isso é feito para garantir, por mais paradoxal que pareça, a efetividade da idéia de direito, mediante a

manutenção do Estado de direito. Além disso, esta tensão que se coloca entre o povo e o soberano, está restrita somente ao nível concreto do Estado, ao nível de sua realização, e tem como justificativa a conservação do fundamento racional do Estado: a idéia do contrato originário. As tensões que se colocam no nível de realização do Estado na verdade não afetam realmente a liberdade do cidadão que se situa num nível de fundamentação – seja no princípio do direito ou na idéia do contrato originário.

Apesar dos textos kantianos sugerirem em diversos momentos esta tensão, por outro lado diversas passagens muitas vezes sucessivas àquelas, levam a que interpretemos sua teoria em outra direção. Apesar da tensão implícita ou eminente nos textos, é possível caminhar numa direção única dentro da teoria política de Kant, pois os fundamentos últimos são intocáveis. Apesar da excessiva “adulação” do poder do soberano e deste modo da soberania do Estado, a intenção última de Kant é proteger o direito inalienável à liberdade. Não é possível haver um conflito grande o suficiente no sistema kantiano para separar direitos humanos e soberania dos Estados, exceto se são confundidos os níveis de fundamentação e de realização do Estado. Independentemente do nível de poder do soberano, o seu fundamento é a vontade do povo. As “duas concepções” de soberania mencionadas – a do povo e a do chefe do Estado – na verdade se fundem e complementam. Como se mostrou o povo empiricamente considerado não pode ser o soberano, segundo o conceito de um Estado republicano, tendo então que ser representado por uma pessoa (ou um conjunto delas): o chefe do Estado. Por outro lado o(s) representante(s) do povo só é soberano porque representa a vontade do povo, racionalmente considerada. A soberania do Estado é assim um misto da vontade do povo e da vontade do chefe efetivo do Estado:

...enquanto um chefe do Estado se faz representar pessoalmente (seja o rei, a nobreza ou o povo inteiro, a união democrática), o povo unido não só representa ao soberano, senão que ele mesmo é o soberano; porque nele (no povo) se encontra originariamente o poder supremo do qual tem de derivar-se todos os direitos dos indivíduos como simples súditos (MC p. 179; 341).

Apesar de Kant afirmar que “contra a suprema autoridade legisladora do Estado não há, por tanto, resistência legítima do povo” (*MC*, p. 151; 320), ele reconhece que o povo deve ter o direito legítimo de algum tipo de atitude frente à uma injustiça do soberano, pois se isso não fosse possível este sequer saberia que está sendo injusto. A ação de retaliação do povo contra o soberano permitida no estado republicano não consiste propriamente em uma *ação positiva* contra o soberano, mas apenas numa “resistência negativa, isto é, a negativa do povo (no parlamento) a aceder sempre às exigências cuja satisfação apresenta o governo como necessária para a administração do Estado” (*MC*, p. 154; 322). Desta maneira o povo não pode se rebelar de modo ativo contra o soberano, mas pode, mediante o voto, negar seu apoio à leis que firam seus direitos. Além disso, o povo pode fazer conhecer seu descontentamento mediante textos de caráter público, mediante a liberdade de expressão, pois “a liberdade de escrever... é o único paládio dos direitos do povo” (*TP*, p. 91; 265).

Estes dois mecanismos de manifestação popular contra a soberania do Estado enquanto representado na pessoa do soberano, apesar de parecerem insuficientes para limitar seu poder, dado sua timidez frente ao poder do chefe do Estado, são na verdade mais uma expressão da consonância entre direitos humanos e a soberania do Estado, já que os dois mecanismos referidos dão a conhecer ao soberano a vontade do povo, fundamento do seu poder. Não obstante, deve-se ter cuidado aqui para que estas manifestações não sejam tidas como critério de julgamento da legitimidade da legislação do soberano, pois nos dois casos mencionados é a vontade empírica do povo que se manifesta, a qual não necessariamente corresponde à idéia de uma vontade racionalmente legisladora. Mesmo assim, Kant insiste mais uma vez que por mais poderoso que seja o soberano, sua vontade deve ser a expressão da vontade popular, pois ninguém pode estar submetido justamente à uma legislação que não possa ter emanado da própria vontade:

... o princípio geral segundo o qual um povo deve julgar negativamente seu direito, isto é, apenas o que se poderia considerar pela legislação suprema como não ordenado com a melhor vontade, está contido nesta proposição: *o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo* (TP, p. 91; 266).

2. O Estado público do direito de gentes – inter-estatal

O direito de gentes não pode ser chamado propriamente de um *Estado* de direito público. O direito de gentes deve ser constituído de um conjunto de normas jurídicas publicamente promulgadas, no entanto, como será mostrado, falta a figura do Estado que dá efetividade a estas normas mediante a coação. O direito de gentes visa regular a relação entre os Estados, em especial no que diz respeito aos conflitos militares entre estes. As questões comerciais, econômicas e até mesmo humanitárias que estão envolvidas nas relações entre os Estados são deixadas em segundo plano. Muitas delas sequer são mencionadas por Kant como assuntos pertinentes ao direito de gentes. A maior preocupação de Kant é proteger a soberania interna dos Estados mediante uma esfera jurídica que legitime os direitos dos Estados nos casos de conflitos externos, os quais podem afetar a soberania interna e deste modo o fundamento do Estado de direito e dos direitos civis, inclusive o direito à liberdade. Deste modo o direito de gentes está limitado a administrar e restringir os possíveis conflitos externos entre Estados, que semelhantes aos homens tomados individualmente, tendem a estender sua liberdade além dos limites de sua consonância com uma legislação universal.

O direito dos Estados em suas relações mútuas ... é agora o que temos de considerar sob o nome de direito de gentes: aqui um Estado considerado como pessoa moral frente a outro que se encontra no estado de liberdade natural e, portanto, também em estado de guerra contínua, se coloca como problema o direito *a* guerra, o direito *durante* a guerra e o direito a obrigar-se mutuamente a sair deste estado de guerra, portanto, se propõe como tarefa uma constituição que funda uma paz duradoura, isto é, o direito *depois* da guerra (MC p. 182; 342).

Nesta definição do direito das gentes Kant afirma que ele estaria regulado por uma constituição, o que subentende a necessidade de um Estado ou de um poder soberano que faça valer a constituição. A existência de uma constituição aponta em última instância para existência de um poder coativo que lhe garanta a validade de fato. Apesar desta afirmação – e de outras que serão apontadas e comentadas a seguir – Kant acaba entendendo o direito de gentes como uma relação “jurídica” entre os Estados que paradoxalmente não está vinculada à coação. Passaremos então à uma exposição destas diferentes nuances da concepção de direito de gentes, que ao longo da obra de Kant sofreu alterações significativas, tais como a aceitação da coação e posteriormente sua eliminação. Após isso será tratada a tensão entre direitos humanos e a soberania dos Estados sob o prisma do direito de gentes.

2.1 O estatuto jurídico do direito de gentes – a ausência de coação

A soberania interna do Estado tem como objetivo manter uma situação de direito que garanta a liberdade e a propriedade dos cidadãos frente à ameaça dos outros cidadãos. No entanto a soberania interna não é suficiente para a garantia das liberdades subjetivas, pois as relações externas entre os Estados podem levar a uma situação de conflitos que ameaça e corrompe tais direitos. Do mesmo modo que é necessário instituir um estado segundo a ideia racional do direito entre os homens é necessário instituir uma situação jurídica entre os Estados para a garantia dos direitos de cada Estado frente aos demais. Não é suficiente que um Estado seja soberano internamente, é necessária também a soberania externa, ou seja, a integridade de seus direitos frente aos outros Estados. Os Estados necessitam então, assim como os homens tomados enquanto indivíduos, sair do estado de natureza e entrar num estado jurídico onde a guerra não seja o meio de resolução dos conflitos. Somente neste estado de direito internacional a paz interna estará garantida, e deste modo os direitos dos cidadãos: “O problema do estabelecimento de uma constituição civil perfeita depende do problema da

relação externa legal entre Estados, e não pode ser resolvido sem que este último o seja” (*Idéia*, p. 16).

A instituição de um direito de gentes entre os Estados é condição necessária para a promoção da paz perpétua. Se os Estados permanecem num estado de natureza nas suas relações externas, a paz interna também não é possível porque a simples possibilidade de um conflito externo já faz com que o governo, internamente, administre o Estado de tal forma que os direitos dos cidadãos sejam sacrificados para que o Estado possa estar sempre em prontidão para um possível conflito externo. Deste modo, da mesma maneira que cada indivíduo se sentia ameaçado pelos seus semelhantes no estado de natureza e tinha o direito de exigir que todos entrassem num estado civil segundo leis públicas que garantiam os direitos de todos, cada Estado deve exigir que todos os outros entrem numa situação jurídica semelhante:

Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito (*PP*, p. 13; B 30).

O problema que existe no âmbito das relações externas é que a forma da relação jurídica entre os Estados não pode ser pensada, segundo Kant, da mesma maneira que a forma das relações jurídicas entre indivíduos. Isso acontece porque os conflitos entre indivíduos são administrados por um poder supremo e soberano sobre qualquer indivíduo. O soberano tem um poder de coação justificado sobre qualquer indivíduo, pois desta coação depende a manutenção do estado de direito, condição da validade efetiva dos direitos subjetivos. No caso das relações entre Estados quem seria o soberano ao qual todos os Estados devem estar subordinados? Esta relação de submissão de um Estado a outro soberano é em si mesma contraditória, pois deste modo o Estado não seria soberano, pois está submetido a outro poder.

Além disso, e aqui está o ponto central, se um Estado se submete a um poder externo, seja ele o de outro Estado ou de um poder coletivo constituído a partir da união de vários Estados, sua soberania interna estará então limitada, e por consequência o estado de direito interno estará invalidado e os direitos subjetivos desprotegidos. A ingerência de um Estado, ou de um poder externo seja ele de que natureza for, na soberania de outro Estado, aniquila o próprio fundamento da existência do direito internacional: a manutenção da soberania interna de cada Estado e assim do estado de paz entre os cidadãos.

Pensar o direito internacional segundo a forma do direito político (interno) é contraditório, pois teria que se pensar assim em um *Grande Estado* soberano que abarcasse todos os outros, o que aniquilaria a soberania interna destes últimos. Os conflitos que surgem entre soberania do Estado e direitos humanos no nível interno do Estado, como se viu, tinham como causa uma mistura de dois níveis distintos: o da fundamentação do Estado e o de sua realização. O conflito que surge na esfera do direito internacional – tanto do direito de gentes quanto do cosmopolita – não é resolvido por esta diferenciação, pois se situa no nível de fundamentação. A própria idéia do direito de gentes contém em si a impossibilidade de se pensar um poder jurídico coativo que possa restringir a soberania de um Estado que não observe os direitos humanos. Diz Kant sobre esta situação:

Haveria aí uma contradição, porque todo Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não devem fundir-se num só) (PP, 132; B 30).

Para discutir o direito internacional e estabelecer o *status* adequado das suas relações jurídicas, Kant estabelece uma distinção entre *direito de gentes* ou direito entre os Estados e *direito cosmopolita*. As relações jurídicas que cada uma dessas esferas tem como objeto são distintas. No primeiro caso Kant trata da relação entre os Estados enquanto pessoas morais e o modo como as ações de cada Estado podem influenciar os outros Estados e os seus cidadãos

O direito cosmopolita consiste por sua vez num conjunto de leis públicas que visam permitir o intercâmbio cultural e comercial entre os diferentes povos, isto é, não se refere diretamente ao Estado, mas às pessoas enquanto cidadãos do mundo, que possuem direitos entre si, independentemente de sua nacionalidade. No direito de gentes o direito internacional é pensado mantendo-se intocada a soberania de cada Estado, pois a relação se dá entre Estados soberanos.

O direito de gentes e o direito cosmopolita, ao lado do direito político são as três etapas necessárias do Estado de direito que levam à paz perpétua, ao estado jurídico ideal entre os homens. Neste sentido Kant coloca como artigos definitivos para a paz perpétua a definição destas três situações jurídicas. Para chegar à paz perpétua ele afirma que “a constituição civil em cada estado seja republicana” (*PP*, p. 127; B 20), pois como se mostrou somente numa república os direitos subjetivos estão assegurados de modo peremptório. No que diz respeito ao direito de gentes, e aqui fica claro o modo como Kant pensa a relação entre os Estados ele afirma: “O direito de gentes deve fundar-se numa *federação* de estados livres” (*PP*, p. 132; B 30). Com este modo de entender o direito de gentes Kant afasta qualquer possibilidade de se pensar um poder jurídico coercitivo sobre os Estados. Isto está de acordo com o princípio de manutenção da soberania interna dos Estados, necessária e fundamental para o estado de paz interna; no entanto se pensarmos em um Estado expansionista ou mesmo num Estado que não trata seus súditos como seres livres e iguais se coloca a questão: não seria justo e necessário limitar sua soberania para garantir a segurança dos demais Estados ou mesmo a integridade moral dos seus cidadãos? Dado que estes são princípios fundamentais para Kant ele não estaria aqui em contradição com sua própria teoria, na medida em que não autoriza tais intervenções?

Não é possível dar uma resposta decisiva sobre a posição de Kant quanto a esta questão. Apesar de na grande maioria dos textos, e em especial nas partes conclusivas destes,

ele apontar para uma posição de ausência de coação sobre qualquer Estado, por vezes Kant afirma claramente que os conflitos entre Estados só podem ser solucionados, de modo semelhante aos conflitos entre pessoas, mediante o apelo a um poder coercitivo. Os Estados, de modo similar às pessoas individuais não respeitariam o direito se não fossem obrigados a isso:

Nenhum Estado, com relação a outro, se encontra num só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade. A vontade de se subjulgarem uns aos outros ou de empequenecer o que é seu está aí sempre presente... Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter, pois uma paz universal duradoura, graças ao assim chamado equilíbrio das potências na Europa... é uma pura quimera (TP p. 101; 282 Sublinhado nosso).

Este modo de pensar a relação entre os estados seria o mais eficaz para dar conta dos diversos conflitos. Se é cabível a comparação, como faz o próprio Kant, da relação dos Estados fora de um situação jurídica com o estado de natureza entre os homens, é do mesmo modo plausível pensar que o respeito mútuo dos direitos estatais entre os Estados só será garantido mediante um poder coercitivo. No entanto Kant abandona esta concepção pelos motivos antes mencionados: um Estado que tenha sua soberania limitada por um poder superior não seria deste modo soberano bem como colocaria em risco sua estabilidade interna. Não obstante estas limitações, é necessário instituir uma relação jurídica entre os Estados, a qual será pensada por Kant como uma *federação livre*, onde nenhum Estado está submisso a qualquer poder coercitivo, como afirma o segundo artigo definitivo para a paz perpétua. A *federação de nações* seria uma espécie de acordo estabelecido entre os Estados segundo a idéia de um contrato originário, de tal maneira que o seu objetivo seria o respeito mútuo dos direitos de cada um dos Estados enquanto pessoas morais. O direito de gentes, assim como o contrato originário faz no âmbito intra-estatal, criaria condições para que os direitos subjetivos sejam peremptórios. A grande diferença é que no estado de direito interno estas

condições são asseguradas pela coação exercida pelo Estado. No direito de gentes não existe esta coação. A garantia de que estas condições sejam observadas fica restrita apenas a um acordo moral entre os Estados.

Este tipo de vínculo entre os Estado evidentemente é muito fraco frente aos interesses “particulares” de cada Estado, que acabam os colocando acima dos direitos dos outros Estados e deste modo acima dos direitos dos seus cidadãos. Deste modo Kant, após ter aceito um vínculo de coação entre os Estado em 1793 no texto *Teoria e Práxis*, acaba recuando mais tarde, e em 1797 na *Metafísica dos Costumes*, recusa completamente esta posição. O direito das gentes passa então a ser pensado, como já era desde a *Paz Perpétua* de 1795, como uma associação livre de Estados que visam a cooperação mútua no sentido da manutenção dos seus direitos, mas sem estar vinculado a qualquer poder coativo:

...é necessário um pacto de nações – segundo a idéia de um contrato social originário – de não imiscuir-se (mutuamente) em seus conflitos domésticos, mas sim proteger-se frente aos ataques de inimigos exteriores, não obstante, a confederação não deveria contar com nenhum poder soberano (como em um constituição civil) senão só com uma sociedade cooperativa (federação); uma aliança que pode rescindir-se a qualquer momento e que, portanto tem de renovar-se de tempo em tempo (MC p. 182; 344).

2.2 A tensão entre direitos humanos e soberania no direito de gentes

Como se vê Kant deixa claro que não está de acordo com a intervenção de um Estado na soberania de outro para solução de “problemas internos”. Caso um país administre seu povo segundo uma constituição que fira permanentemente os direitos subjetivos dos cidadãos, não há um direito legítimo de outro Estado para tomar partido a favor destes cidadãos lesados. Mais difícil ainda, segundo Kant, é pensar um poder externo ao Estado que seja neutro com relação aos outros Estados, pois neste caso, quem iria formar tal poder? Além disso, argumenta Kant, caso existisse um soberano sobre todos os Estados que estivesse ao mesmo tempo desvinculado de cada um dos Estados individualmente, não se teria então uma federação de nações, mas sim uma única nação.

A posição final de Kant de entender o direito de gentes ou direito internacional limitado a um federalismo livre de nações sem poder coativo é realmente contraditória com a própria idéia de direito. A insuficiência jurídica do vínculo estabelecido entre os Estados segundo o direito de gentes é também percebida e duramente criticada por Habermas. Ao comentar a teoria kantiana do direito internacional, ou de gentes, diz ele:

Kant não explica como pode ser garantida a permanência da associação [de Estados], da qual depende a conciliação de maneira civil dos conflitos internacionais, sem o caráter obrigatório próprio de uma instituição análoga a uma constituição. Quer, por um lado, proteger a soberania dos membros mediante a reserva de dissolubilidade do contrato. Isto é o que sugere a comparação com congressos ou associações voluntárias. Por outro lado, a associação que estabelece a paz de maneira duradoura, deve diferenciar-se das alianças passageiras em que os membros se sentem obrigados – no caso de que haveria que submeter a própria razão do Estado ao objetivo declarado em comum –, a resolver suas disputas mediante um procedimento, não mediante a guerra. Sem este momento de obrigação o congresso pacífico das nações não pode prosseguir de modo permanente, nem a associação voluntária de modo contínuo, senão que permanece seqüestrado pela instável constelação de interesses e decairá – como mais tarde a Sociedade de Nações de Genebra. Kant não pode conceber uma obrigação *jurídica*, porque sua associação de nações não está pensada como uma organização que com órgãos comuns adquire qualidade estatal, e enquanto tal uma qualidade coercitiva. Deve confiar deste modo somente em uma auto-vinculação moral dos Governos (HABERMAS, 1997, p. 64).

A posição de Kant frente ao direito internacional pode ser melhor entendida quando percebemos que Kant pensa o direito de gentes, bem como o cosmopolita, num âmbito muito restrito ao dos conflitos externos por poder. Tendo este horizonte como pano de fundo o direito de gentes teria por finalidade maior evitar a guerra e promover a paz, que seria então entendida como a ausência de conflitos externos. A situação jurídica instituída pela direito de gentes não permite pensar uma relação de correção da conduta de um Estado, com relação aos seus súditos, por parte de outro Estado ou mesmo pela *federação*. Ao direito de gentes não interessa a situação do cidadão, mas apenas a relação pacífica entre os Estados, mesmo quando estes não estão fundamentados internamente nos princípios do direito racional. O modo como Kant finalmente define o direito de gentes em 1797 na *Metafísica dos Costumes* mostra que o ponto central do direito de gentes não é criar condições para punir os Estados

que não respeitam o direito à liberdade de seus cidadãos, mas apenas impedir que os Estados entrem em conflitos para resolver suas diferenças. Kant pensou o direito de gentes, e isto no nível de sua fundamentação, muito limitado à questão da paz entre os Estados, enquanto ela é condição para a paz interna (que garante o estado de direito e a proteção dos direitos humanos):

Podemos denominar a semelhante *associação* entre alguns *Estados* para conservar a paz o *Congresso permanente dos Estados*... Agora bem, por um congresso entendemos aqui unicamente uma confederação arbitrária de diversos Estados, que em qualquer momento se pode dissolver, não uma união que (como a dos Estados americanos) esteja fundada em uma constituição política e seja, portanto indissolúvel; – só pela mediação de tal congresso pode realizar-se a idéia de um direito público de gentes – que é primordial estabelecer – para resolver os conflitos de um modo civil, digamos por um processo, e não de um forma bárbara (como os selvagens) isto é, mediante a guerra (MC' p. 191; 350).

Na *Paz Perpétua* Kant declara de modo ainda mais explícito sua posição de que o direito de gentes tem como objeto apenas a promoção e manutenção da paz entre os Estados. Kant elimina terminantemente qualquer possibilidade de um poder coativo da federação com relação aos Estados federados, ou a possibilidade de uma intervenção na soberania de outro Estado pela federação, mesmo que seja para a proteção dos direitos humanos: “Esta federação não se propõe obter o poder do Estado, mas simplesmente manter e garantir a paz de um Estado para si mesmo e, ao mesmo tempo a dos outros Estados federados, sem que estes devam por isso... submeter-se às leis públicas e à sua coação” (PP, p. 135; B 35). A questão da proteção internacional dos direitos humanos, no nível de realização, e até mesmo de fundamentação da idéia do direito internacional, é secundária como relação à questão da paz militar entre as nações.

A preocupação de Kant com a questão da paz militar entre as nações fica ainda mais evidente quando ele distingue o direito de gentes em três partes: o *direito à guerra*, o *direito na guerra* e o *direito depois da guerra*. O direito à guerra legitima um Estado a propor guerra contra outro, mas somente quando este sentir sua soberania ameaçada (MC, p. 185; 346). Um

Estado não tem o direito de coagir outro a respeitar os direitos dos cidadãos, pelo contrário, o Estado injusto com seus cidadãos se perceber que outros o querem atacar é que tem o direito a apelar para guerra, inclusive sacrificando ainda mais os direitos dos seus cidadãos. Esta postura de Kant se justifica novamente pelo seu interesse primordial de manter a paz externa.

O problema levantado aqui na verdade não foi considerado por Kant porque não existiria se os Estados internamente estivessem constituídos segundo o modelo republicano que ele propôs. Os direitos humanos, segundo o seu modelo de Estado republicano, deveriam já estar garantidos pela soberania interna do Estado. Os direitos humanos não são para Kant uma questão de direito internacional, este se limita aos conflitos entre Estados. A manutenção da paz entre os Estados seria uma condição necessária e suficiente segundo Kant para a proteção das liberdades subjetivas no âmbito interno no Estado. A guerra para Kant é injusta não só pelas suas atrocidades peculiares, mas porque sacrifica os cidadãos no âmbito interno. Num estado de guerra, ou mesmo de seus preparativos, os cidadãos devem sacrificar sua liberdade em benefício do Estado, e lembre-se que o Estado pode exigir isto mesmo quando o povo não concorda com a guerra, pois sua soberania interna é ilimitada – não quanto à sua legitimidade racional, mas quanto à sua efetividade de fato.

Enfim, no nível do direito internacional a tensão entre direitos humanos e soberania dos Estados existe num nível de fundamentação da teoria do direito internacional, apesar de Kant tentar dirimi-la no nível de sua realização. Isso significa que os fundamentos da teoria do estado de direito afirmam como necessário a institucionalização do direito para a garantia do direito humano à liberdade, o qual depende também de um Estado de direito entre os Estados. No entanto, no próprio nível de fundamentação da teoria kantiana do direito de gentes encontramos a afirmação de que a efetividade do estado de direito interno depende da sua soberania externa frente aos outros estados. Isto leva à consequência de que mesmo que um Estado restrinja a liberdade de seus cidadãos, ele não pode ser punido mediante coação

porque isso limitaria sua soberania internamente, o que causaria uma situação de ausência de direito dentro do Estado. Deste modo no nível de realização do Estado de direito internacional tem-se que aceitar a restrição dos direitos humanos sem a coação sobre os Estados. Evidentemente do ponto de vista da fundamentação da teoria do Estado, a liberdade enquanto direito humano tem precedência sobre a soberania, pois é a sua razão de ser. No entanto para a realização desta idéia Kant tem de aceitar a precedência da soberania, pois ela é a responsável pela efetividade dos direitos humanos.

3. O estado de direito cosmopolita

Enquanto o direito de gentes estabelece leis universais que regulem as relações externas entre os Estados, em especial no que diz respeito aos possíveis conflitos que possam surgir entre estes, o direito cosmopolita visa estabelecer leis universais que permitam o intercâmbio entre os povos. O direito de gentes tem uma conotação explicitamente bélica e militar, como se mostrou, já o direito cosmopolita supõe uma evolução dos Estados a ponto dos conflitos militares e a luta por territórios ter sido superada permitindo um *comércio* entre os povos, isto é, entre as pessoas enquanto cidadãos do mundo. O direito cosmopolita, na medida mesma em que tem como idéia inicial a formação de um Estado cosmopolita, não se refere diretamente à relação entre os Estados somente, mas entre as pessoas de diferentes Estados: “Este direito enquanto conduz a possível união de todos os povos com o propósito de estabelecer certas leis universais para seu possível comércio, pode chamar-se o direito cosmopolita” (MC p. 192; 352).

3.1 A cidadania mundial e o direito à hospitalidade

A configuração do direito cosmopolita permite desvincular os direitos subjetivos de uma esfera limitada ao escopo do Estado, criando condições para que tenham validade independentemente da subsunção do sujeito a um Estado soberano específico. A proteção dos direitos humanos numa escala internacional mediante um poder institucionalizado e legitimado para coagir poderia assim ser pensado no direito cosmopolita, que é o último estágio para o qual a humanidade deve caminhar nas relações públicas de direito. A partir da idéia norteadora de que o direito cosmopolita é um direito que toma os cidadãos enquanto cidadãos do mundo e desvincula seus direitos somente da esfera interna de um Estado, a possibilidade de uma perspectiva jurídica mais positiva se torna mais eminente. No entanto Kant, contrariando esta linha de delineamento, que estaria conforme aos seus pressupostos teóricos, acaba por limitar o direito cosmopolita “às condições da hospitalidade universal” (PP, p. 137; B 40), o que seria o terceiro artigo definitivo para a paz perpétua entre os povos. Kant fundamenta a necessidade do direito cosmopolita na limitação geográfica da superfície terrestre, o que obriga os homens de culturas e nações diferentes a mais cedo ou mais tarde entrarem em interação. Deste modo é necessário que os cidadãos tenham um direito de “visita” nos Estados estrangeiros. Mas novamente Kant não vincula a este direito qualquer instância coercitiva. Se um estrangeiro não é respeitado em um Estado, sua nação não poderá protegê-lo legalmente mediante o uso da força contra o Estado infrator dos direitos humanos.

Fala-se aqui, como nos artigos anteriores, não de filantropia, mas de direito, e *hospitalidade* significa aqui o direito de um estrangeiro a não ser tratado com hostilidade em virtude da sua vinda a um território de outro... Não existe um *direito de hóspede* sobre o qual se possa basear esta pretensão... mas um *direito de visita*, que assiste todos os homens para se apresentar à sociedade, em virtude do direito da propriedade comum da superfície da Terra, sobre a qual, enquanto superfície esférica, os homens não podem estender-se até ao infinito, mas devem finalmente suportar-se uns aos outros (Loc. Cit.; Cf. também MC pp. 192s; 352s:).

Kant não chega a pensar o direito cosmopolita de uma maneira mais ativa porque tem como meta a promoção da paz. O direito cosmopolita é pensado como “um direito público da humanidade em geral, e assim um complemento da paz perpétua” (*PP*, p. 140; B 46). Enquanto “direito da humanidade em geral” seria plausível imaginar leis públicas de coação para que as relações entre os Estados e os cidadãos do mundo adquirissem realmente um estatuto jurídico, mas quando Kant complementa que o objeto do direito cosmopolita é a promoção da paz, basta com que cada Estado não atrapalhe ou interfira na conduta dos cidadãos estrangeiros, para evitar deste modo conflitos externos. Deste modo, apesar da idéia de um direito cosmopolita ser a instância mais adequada para se pensar em leis de proteção dos direitos humanos, Kant o restringe à hospitalidade universal.

3.2 A tensão entre direitos humanos e soberania no Estado cosmopolita

Tanto o direito de gentes como o direito cosmopolita ficam limitados a um âmbito de não interferência na liberdade dos Estados e dos cidadãos estrangeiros. Isto é justamente o contrário do que é necessário para a proteção de direitos humanos que são infligidos pelos Estados com relação a seus cidadãos e a outros Estados menos potentes militarmente e economicamente. Ao menos o direito cosmopolita deveria ser pensado – o que estaria de acordo com os fundamentos do direito público proposto por Kant – de modo mais positivo, legitimando a coação contra a soberania de algum Estado injusto.

A promoção e a manutenção da paz é um objetivo tão nobre para Kant que ele chega por vezes a aceitar a idéia de um Estado cosmopolita com um poder ativo de coação sobre seus “súditos”, o que coloca o direito cosmopolita numa posição mais afim aos fundamentos do direito público e por outro lado contrária à posição anteriormente mostrada, que restringia o direito cosmopolita à hospitalidade universal. Como já foi dito, é característico de Kant oscilar em algumas posições controversas, como o é a da legitimidade da coação contra um

Estado. Apesar do direito das gentes ser pensado apenas como uma federação livre sem poder coativo, e o direito cosmopolita, na imensa maioria dos textos, ser apresentado como um direito de hospitalidade, Kant chega a conceder a necessidade de um Estado cosmopolita mais ativo – se bem que esta postura é justificada não para proteção de direitos humanos, mas para a proteção da paz. A tímida federação de nações é proposta por Kant neste trecho apenas como um paleativo singelo que substituiria a verdadeira efetividade de um *Estado cosmopolita* com poder de coação que deveria ser instituído.

Os Estados com relações recíprocas entre si não têm, segundo a razão, outro remédio para sair da situação sem leis, que encerra simplesmente a guerra, senão o de consentir leis públicas coativas, do mesmo modo que os homens singulares entregam a sua liberdade selvagem (sem leis), e formar um *Estado de povos (civitas gentium)*, que (sempre, é claro, em aumento) englobaria por fim todos os povos da Terra. Mas se, de acordo com a sua idéia do direito das gentes isto não quiserem, por conseguinte se rejeitarem *in hypothesis* o que é correto *in thesi*, então a *torrente* da propensão para injustiça e a inimizade só poderá ser detida, não pela idéia positiva de uma *republica mundial* (se é que tudo não se deve perder), mas pelo sucedâneo *negativo* de uma *federação* antagônica à guerra, permanente e em contínua expansão, embora com o perigo constante da sua irrupção (PP, p. 136; B 37. Sublinhado nosso).

Kant aqui não só aceita a necessidade de um direito internacional baseado em leis coativas como vincula esta coação ao fundamento racional do direito. Diz ele que “segundo a razão” não há outro remédio para a relação entre os Estados que um *Estado cosmopolita* baseado em leis coativas. Sem a perspectiva da coação nem os indivíduos nem os Estados respeitariam o direito. Kant prefere, no entanto, apelar para outros paleativos que substituiriam a coação e fariam com que os Estados se respeitassem mutuamente, como por exemplo as relações econômicas: “é o *espírito comercial* que não pode coexistir com a guerra e que, mais cedo ou mais tarde, se apodera de todos os povos... os Estados vêem-se forçados (claro está, não por motivos de moralidade) a fomentar a nobre paz e a afastar a guerra” (PP, p. 148; B 65).

Sabemos que hoje, este apelo às disposições naturais do homem para manter a paz – o que seria uma “garantia da natureza na promoção da paz perpétua” – a despeito da opinião de Kant, carece de eficácia. No mundo contemporâneo as contendas comerciais e a disputa por novos mercados são um dos grandes motivos de guerras. Mais que isso, Kant não poderia imaginar que justamente visando o comércio econômico entre as nações, muitas guerras são promovidas, já que a venda de armas se tornou um negócio lucrativo no mundo contemporâneo.

Além do risco que um poder coativo externo à soberania de um Estado poderia causar para sua estabilidade interna, o que coloca em risco o direito dos cidadãos, Kant vê num Estado cosmopolita o risco de uma grande monarquia que se transformaria num despotismo. Se um Estado tão grande e poderoso existisse e caminhasse para o despotismo, não restaria então nenhum recurso para seus cidadãos, pois não existiria nenhuma instância superior a quem recorrer, senão Deus. Segundo Kant esta situação seria tão perigosa para os direitos dos homens que Deus – entenda-se aqui a Providência ou Natureza – teria desenvolvido mecanismos naturais para evitar a formação de tal Estado, como a diferença de línguas e religiões:

A idéia do direito das gentes pressupõe a separação de muitos Estados vizinhos, independentes uns dos outros; e, embora semelhante situação seja em si uma situação de guerra (se uma associação federativa dos mesmos não evita a ruptura das hostilidades) é, no entanto, melhor, segundo a idéia da razão, do que a sua fusão por obra de um potência que controlasse os outros e se transformasse numa monarquia universal; porque as leis, com o aumento do âmbito de governação, perdem progressivamente sua força e também porque um despotismo sem alma acaba por cair na anarquia, depois de Ter erradicado os germes do bem... Mas a natureza quer outra coisa – Serve-se de dois meios para evitar a confusão dos povos e os separar: a diferença das línguas e das religiões (PP, p. 147; B 63. Cf. também MC p. 190; 350).

No texto *Teoria e Práxis*, de 1793, Kant reconhece o perigo eminente de uma grande república. Novamente afirma que um direito cosmopolita com poder coercitivo é o melhor caminho para resolver os conflitos externos, no entanto dado o risco que tal Estado possui de

se transformar num despotismo, o direito das gentes sem poder coativo aparece novamente como a única solução. Kant deixa claro que a situação ideal para que o direito internacional tenha validade efetiva é a de submissão a um poder coercitivo por parte dos Estados. No entanto, por ter pensado este poder somente vinculado à idéia de um grande Estado que seria mais aterrorizador que a ausência dele, Kant preferiu ceder ao direito das gentes pensado de modo negativo, sem coação que continuar defendendo a realização de um Estado cosmopolita com poder de coação:

... a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*; ou então, se um tal estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados demasiadamente grandes) é por outro lado ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria deve no entanto compeli-los a um estado que não é decerto uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é no entanto um estado jurídico de *federação*, segundo um direito das gentes concertado em comum" (IP, p. 99, 279).

Kant pensou o direito internacional, como se mostrou, voltado totalmente para o aniquilamento da guerra e a promoção da paz. Isso justifica sua posição não intervencionista ou mesmo seu receio frente a um Estado cosmopolita. Na verdade Kant tem mais reservas com relação à idéia de um Estado cosmopolita que com respeito à coação. Seus questionamentos com relação à coação giram sempre em torno da questão de quem seria o detentor de tal poder. No entanto é possível pensar uma associação de nações de modo mais ativo que o imaginado por ele sem que ao mesmo tempo se caia na idéia de um Estado mundial que certamente traria mais dificuldades que benefícios. A O.N.U., O.E.A., a O.M.C. e tantas outras organizações e acordos internacionais de caráter mundial são exemplos de situações bastante próximas à idéia de *Federação de Estados* kantiana. O interessante é que todas elas possuem de certa maneira um poder de coação, no entanto não de coação militar, mas eminentemente de coação econômica, o que no mundo contemporâneo usualmente surte mais efeito. O risco de sanções econômicas por parte da comunidade internacional é um poderoso

elemento de coação para evitar conflitos, bem como para coagir os Estados a adotarem políticas internas e externas afins aos direitos humanos. Nenhuma organização internacional possui poder militar para exercer com segurança a coação física sobre os Estados. Na verdade esta é uma idéia que carece de efetividade, pois um exército mundial é constituído por indivíduos que possuem uma nação, os quais não lutariam de bom grado contra o próprio povo. As sanções políticas e econômicas, por outro lado, são mais duras e impessoais que as militares, levando a que se alcance os objetivos com mais facilidade.

Na tensão entre direitos humanos e soberania dos Estados Kant tende a privilegiar a soberania dos Estados no nível de realização da idéia do Estado de direito, no entanto, paradoxalmente, isto é feito para preservar uma situação de direito interno que preserve os direitos humanos, os quais têm precedência na sua teoria quando nos voltamos para o nível de fundamentação.

Apesar desta diferenciação de níveis dentro da teoria kantiana esclarecer suas tensões, não é possível aceitar que os direitos humanos tenham precedência sobre a soberania somente num nível de fundamentação. É necessário pensar a efetividade desta precedência, isto é, também no nível de realização do Estado de direito internacional é necessária a precedência dos direitos humanos sobre a soberania, mesmo que isto custe o exercício da coação sobre os Estados. Esta falha na teoria kantiana é percebida por Habermas ao mostrar a contradição contida na teoria política kantiana, que mesmo tendo a liberdade como idéia fundamental, aceita sua mediatização para preservar a soberania dos Estados, a qual deveria na verdade ser o meio de proteção daquele que é o verdadeiro fim em si de toda esfera prática: o homem enquanto ser livre. Diz Habermas:

Porque Kant considerava infranqueáveis os limites da soberania estatal concebeu a associação cosmopolita como uma federação de Estados, não de cidadãos do mundo. Isso era inconseqüente na medida em que remetia qualquer situação jurídica, e não só a existente no interior dos Estados, ao direito originário que pertence a cada pessoa como ser humano. Cada indivíduo tem direito a iguais liberdades segundo leis gerais ("que

todos dispõe sobre todos e, por conseguinte, cada qual sobre si mesmo"). Esta fundamentação nos direitos humanos do direito em geral representa aos indivíduos como portadores de direitos e presta a todo o ordenamento jurídico moderno uma dimensão individualista inalienável. Mas se Kant considerava esta garantia da liberdade... como "o essencial do propósito da paz perpétua". "isto é, as três relações do direito público, o direito político, o direito de gentes e o direito cosmopolita", então não se pode tão pouco mediatizar a autonomia do cidadão através da soberania de seus Estados (HABERMAS, 1997, p. 73).

A defesa da ausência de coação externa sobre os Estados é feita por Kant não porque considere os direitos humanos uma questão secundária com relação à paz entre as nações, mas porque pensou esta coação somente em termos bélicos, o que certamente poderia levar à uma situação de ausência de um Estado de direito, o que pode ser pior que o desrespeito por aqueles direitos. A defesa obstinada de Kant pela paz tem o objetivo maior de manter uma situação de direito dentro do Estado e assim a proteção dos direitos humanos, pois como se mostrou, estes estariam sob a tutela direta do Estado de direito político (interno). No entanto não é possível aceitar a utilização da liberdade como um meio para a manutenção da soberania, mesmo que isso tenha paradoxalmente como justificativa a defesa da liberdade. A realização de um estado de direito internacional que coloque em primeiro plano os direitos humanos realmente necessita da presença da coação, no entanto esta pode ser exercida de maneiras alternativas à força militar, o que não leva necessariamente à destruição da soberania do Estado de direito interno.

Conclusão

A teoria do direito kantiana possui seu grande trunfo na sua incondicionalidade, a qual é decorrente de sua fundamentação moral. Esta fundamentação, no entanto, não transpõe para o campo jurídico questões de natureza ética. A distinção feita por Kant entre as duas legislações deixa bastante claro o campo ao qual se refere o direito: a inter-relação externa entre arbitrios segundo leis racionais. A definição de um campo estrito para o direito, diferente da esfera ética, apesar de terem a mesma fundamentação moral, tem como objeto e condição a distinção entre os dois tipos de liberdade: a interna e a externa. Ambas são autônomas, no entanto Kant percebeu muito bem que a esfera jurídica tem de possuir um poder de convencimento mais forte que a própria consciência moral. O direito tem de poder obrigar de maneira coativa o homem a praticar aquelas ações que são um dever. Neste sentido Kant mostra que a coação não restringe a liberdade segundo leis racionais, pelo contrário, a coação fomenta a liberdade na medida em que faz com que as ações que são determinadas pela razão pura prática sejam praticadas, mesmo a contra gosto do arbitrio subjetivo. Deste modo é necessário pensar a liberdade de um modo que não exija também a autonomia do arbitrio subjetivo, isto é, que não exija que o motivo subjetivo da conduta seja também autônomo. É justamente esta perspectiva que é aberta pela liberdade externa.

A defesa da liberdade externa como direito inato e inalienável do homem faz com que todo o ordenamento jurídico tenha como objeto primordial a proteção desta liberdade. A justificativa última para o direito e para o Estado de direito é a proteção da liberdade externa segundo leis racionais. Kant mostra que o Estado de direito civil deve então ser fundamentado em leis que garantam a liberdade externa, de tal modo que nenhum outro valor esteja acima deste direito, mesmo a soberania do Estado. Como foi mostrado, a tensão existente entre soberania do Estado e direitos humanos no âmbito interno do Estado surge somente no nível

de realização do Estado, não de sua fundamentação. Isto acontece porque para manter um Estado de direito consistente e estável que garanta os direitos humanos dos cidadãos é preciso manter a soberania forte, o que por vezes requer o sacrifício momentâneo de liberdades subjetivas. A prova de que este conflito não se estende ao nível de fundamentação da teoria kantiana está na fundamentação do Estado de direito na idéia do contrato originário, cujo conteúdo primordial consiste em assegurar a liberdade dos cidadãos.

O contrato originário é a transposição do imperativo categórico para o âmbito político, neste sentido ele vale não só para o direito interno, mas também para o âmbito das relações externas dos Estados. Tendo-se em mente o nível de fundamentação da teoria Kantiana, mesmo no direito internacional, e seja o direito de gentes seja o cosmopolita, a liberdade dos cidadãos deve ter precedência sobre a soberania dos Estados. No entanto, como foi mostrado, Kant recua quanto à utilização da coação para assegurar esta precedência no âmbito do direito internacional.

O direito de gentes foi concebido por ele – levando-se em conta as várias nuances ao longo dos textos – como uma associação federativa de Estados, onde cada Estado mantém sua identidade e soberania frente aos outros. Isso implica que mesmo que um Estado adote uma política interna ou externa contrária à idéia do contrato originário, sua soberania não pode ser afetada pelos outros Estados, pelos diversos motivos antes mencionados. No caso do direito cosmopolita esta impossibilidade se torna ainda mais manifesta. Na medida em que este é pensado somente nos termos de uma legislação que leva à hospitalidade universal entre os cidadãos do mundo e os diversos Estados, sequer é mencionada aqui a possibilidade de um poder coativo que puna a violação da idéia do contrato originário no âmbito internacional. O direito cosmopolita é pensado por Kant como um estágio último de desenvolvimento da humanidade, onde na verdade sequer é pensada a possibilidade de desrespeito aos direitos

humanos, dado o suposto nível de amadurecimento moral em que estaria a humanidade neste estágio.

Como se mostrou, Kant não aceita a coação num nível internacional – dentre outros motivos já salientados – principalmente para evitar um possível enfraquecimento da soberania interna, o que poderia levar a um enfraquecimento do Estado de direito interno e à conseqüente ausência de leis públicas racionais que orientem a relação externa entre os arbítrios, isto é, leis que garantam o exercício da liberdade externa. A ausência de coação no nível internacional tem como justificativa a proteção dos direitos humanos num nível interno.

Kant dirige toda a proteção dos direitos humanos para o nível interno do Estado porque como o Estado de direito político deve ser pensado segundo o modelo de um Estado republicano, o respeito pela liberdade deve ser uma realidade garantida já no nível interno do Estado. Se um Estado é republicano, então não é sequer colocado em dúvida o respeito e a observação dos direitos humanos pelos cidadãos e pelo próprio Estado. A relação externa dos Estados é pensada por Kant, em especial no direito de gentes, somente num nível de relações entre os próprios Estados enquanto sujeitos morais. Os problemas internos de um Estado e a possível intervenção de outro Estado para resolvê-lo não entra neste âmbito do direito, bem como a proteção à liberdade, que é eminentemente um problema para o Estado de direito interno resolver. Os dois níveis do direito público internacional visam justamente garantir relações externas pacíficas entre os Estados para que a soberania interna destes não seja afetada, afetando deste modo o direito à liberdade. Pode-se dizer que Kant não aceitou um poder coativo internacional porque a existência de um Estado interno republicano deveria não só dar conta de garantir o respeito pela liberdade como também criar uma cultura que levasse este respeito ao âmbito externo das relações internacionais. Kant apela para a cultura do respeito à liberdade criada pelos sistemas republicanos, que devem se estender do interior

para as relações exteriores dos Estados, como a principal condição para a defesa dos direitos humanos, como salienta Juan Carlos Velasco:

Este primeiro artigo definitivo [da paz perpétua] serve a Kant, entre outros objetivos – para assinalar as insuficiências do pacifismo jurídico. Neste artigo se perfila a intuição básica do denominado “pacifismo democrático”, a saber: a condição (necessária) da paz é uma constituição republicana ou, dito com outras palavras, a democracia, se nos atrevemos a traduzir o termo kantiano de modo infiel quanto à sua literalidade, mas completamente fiel a respeito do seu sentido político atual. A democracia se apresenta então como o meio mais adequado, tanto para a regulação de conflitos como para sua prevenção, com o intuito de realizar uma paz firme e duradoura (VELASCO A., 1997, p. 99).

Esta postura permite conciliar direitos humanos e soberania dos Estados, já que o respeito pelos direitos humanos mediante a promoção de um Estado republicano implica necessariamente no fortalecimento constante da soberania do Estado. No entanto, apesar desta defesa do Estado republicano e da cultura “democrática” impedir o desrespeito aos direitos humanos, o apelo à postura republicana nas relações externas dos Estados, bem como a confiança em que cada Estado internamente legislará sua constituição segundo a ideia do contrato originário, não garante que isso acontecerá de fato. Acreditar nisso é acreditar que os soberanos e cada um dos cidadãos do mundo terão uma postura racional frente aos direitos humanos motivados subjetivamente de modo autônomo. Como se mostrou, o característico do direito é poder apelar para a coação para que aquilo que é um dever seja cumprido, independentemente da natureza na motivação subjetiva. No âmbito interno do Estado isso é possível, mas no âmbito externo, pelos motivos antes apresentados, a teoria kantiana tem que se limitar à expectativa de que o Estado republicano internamente fomentará nos cidadãos uma postura semelhante no âmbito internacional, mesmo porque a Natureza compele o homem nesta direção, num progresso contínuo para a paz perpétua. Apesar das duas esferas externas do direito serem essenciais para a garantia do Estado de direito interno, este se constitui como a instância fundamental de proteção dos direitos humanos.

Bibliografia

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 2ª ed., São Paulo, Abril Cultural, 1983. Coleção *Os Pensadores*.

_____ *Resposta à pergunta: O que é iluminismo?* Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

_____ *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1986.

_____ *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Lisboa, Edições 70.

_____ *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

_____ *Sobre a expressão corrente: Isso pode ser correto na teoria mas nada vale na prática*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

_____ *A paz perpétua*. Trad. de Artur Morão. Lisboa, Edições 70.

_____ *La metafísica de las Costumbres*. Trad. de Adela Corina Orts e Jesus Conill Sancho. 2ª ed., Madrid, Tecnos, 1994.

ARENDF, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993.

BOBBIO, Norberto. *Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2ª ed., Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1992.

COLOMER MARTÍN-CALERO, José Luis. *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

DENKER, Rolf. *La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza en la historia* in Immanuel Kant 1724/1974. Munich, Gräfe und Unzer Verlag, 1974.

GIANNOTTI, José Arthur. *Kant e o espaço da história universal* in *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

HERRERO, Francisco Javier. *Religião e História em Kant*. Trad. de José A. Ceschia. São Paulo, Loyola, 1991.

_____ *Teoria da História em Kant* in *Síntese* (Nova fase), N. 22 Vol. VIII, Maio/Agosto de 1981.

HABERMAS, Jürgen. *La idea kantiana de paz perpetua. Desde la distancia histórica de doscientos años* in *Isegoría*. Trad. de Juan Carlos Velasco Arroyo. n. 16, Madrid, maio de 1997.

LEBRUN, Gerard. *Uma escatologia para a moral* in *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

MCCARTHY, Thomas. *Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita* in *Isegoría*. Trad. de Ángel Rivero in *Isegoría*, n. 16, Madrid, maio de 1997.

PEÑAS, Francisco Javier. *Liberalismo y relaciones internacionales: la tesis de la paz democrática y sus críticos* in *Isegoría*, n. 16, Madrid, maio de 1997.

ROHDEN, Valério (org.). *Kant e a constituição da Paz*. Porto Alegre, UFRS/ Goethe Institut, 1997.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A Idéia de Justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 2^a ed., Belo Horizonte, Editora UFMG, 1995.

TERRA, Ricardo Ribeiro. *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant* in *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

VELASCO A. Juan Carlos. *Ayer y hoy del cosmopolitismo kantiano* in *Isegoría*, n. 16, Madrid, maio de 1997.