

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FILOSOFIA

VALTER FREITAS

**A INTERPRETAÇÃO LIBERAL DE ESTADO EM KANT E O
PROBLEMA DA RESISTÊNCIA**

TOLEDO
2014

VALTER FREITAS

A INTERPRETAÇÃO LIBERAL DE ESTADO EM KANT E O
PROBLEMA DA RESISTÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição.

TOLEDO

2014

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

F866i Freitas, Valter
A interpretação liberal de estado em Kant e o problema da resistência /
Valter Freitas. -- Toledo, PR : [s. n.], 2014.
106 f.

Orientador: Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do
Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia contemporânea 2. Direito - Filosofia 3. Direito natural 4.
Kant, Immanuel, 1724-1804 5. Resistência ao governo 6. Estado I. Conceição,
Gilmar Henrique da, oriente. II. T.

CDD 20. ed. 193
340.1

VALTER FREITAS

**A INTERPRETAÇÃO LIBERAL DE ESTADO EM KANT E O
PROBLEMA DA RESISTÊNCIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição – (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Jaime José Rauber – Titular Externo
PUCPR

Prof.^a Dr. José Luiz Ames – Titular
UNIOESTE

AGRADECIMENTOS

À minha família, por fornecer-me o suporte necessário à reflexão e apoiar minha perseverança;

Aos amigos e colegas que me acompanharam nessa tarefa que se revelou árdua, mas gratificante.

Ao Prof. Dr. Gilmar, por ter aceitado orientar a dissertação e pelas imprescindíveis e sábias correções feitas.

Em toda sociedade em que há fortes e fracos, é a liberdade que escraviza e é a lei que liberta.
Lacordaire

RESUMO

FREITAS, Valter. *A interpretação liberal de estado em Kant e o problema da resistência*. 2014. 105 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

Essa dissertação objetiva analisar como se apresenta o direito de resistência no pensamento de Kant. Assim, para estudar como Kant concebe a relação entre o cidadão e o Estado, e como harmoniza sua visão liberal com a impossibilidade do *direito de resistência*, é preciso compreender com profundidade sua teoria política. Desse modo, argumentaremos que para o filósofo alemão a função primeira do Estado é proteger a liberdade. Nessa perspectiva, o direito assume função ímpar, pois é somente pelo império da lei que é possível ser livre. Assim sendo, apresenta Kant que no estado de natureza vige apenas um direito provisório e transitório e somente com a passagem do estado de natureza para o Estado Civil é que os indivíduos têm assegurado, por meio do poder estatal, a coexistência das liberdades segundo uma lei universal. Essa transição ocorre por meio de um contrato social, no qual os indivíduos pactuam sua submissão ao poder soberano, assumindo este a função de representante da vontade geral e guardião supremo da liberdade. Diante disso, seria possível concluir que é um direito dos cidadãos resistir ao Estado que, violando o contrato social, suprime as liberdades individuais? Seria legítimo admitir um direito a rebelião diante de um Estado injusto? Kant escreve que não. Para ele remanesce, em qualquer hipótese, o dever de obediência do súdito ao Estado. Admitir um direito a resistir ao soberano minaria os fundamentos do Estado Civil que se consubstancia na submissão das vontades ao poder estatal. Uma revolução significa a destruição do Estado Civil e o retorno ao estado de natureza. Por isso, acrescenta que um Estado, por mais autoritário que possa parecer, ainda é mais justo que o estado de natureza, onde tudo é inseguro e reina a máxima injustiça. Conclui, em seguida, que outro empecilho em se admitir o direito de resistência é que não haveria juiz capaz de julgar quando o soberano violou o pacto social e, portanto, estaria autorizada a rebelião. Na realidade, Kant ainda levanta contra o direito de resistência outros argumentos, tais como a impossibilidade dos descontentes de harmonizarem a máxima de suas ações com o princípio da publicidade, e de que o Estado é representante da vontade unida do povo, o que implicaria dizer que quem ataca o Soberano está atacando a vontade do próprio povo nele representada. Por um lado, por mais que, historicamente, Kant tenha sido um entusiasta da Revolução francesa, sua teoria política não defende que os processos revolucionários sejam capazes de trazer mudanças qualitativas. Por outro, por mais que considerasse o dever de obediência um dever absoluto, Kant se coloca como defensor da livre manifestação do pensamento e da possibilidade dos cidadãos de pressionarem os seus representantes, no parlamento, para que estes operem reformas graduais nas leis julgadas injustas pelo povo. Portanto, é perfeitamente possível conciliar a posição kantiana de negação do direito de resistência com sua visão liberal, visto que é somente por meio do Império da Lei que a liberdade pode existir segundo uma lei universal.

PALAVRAS-CHAVE: Estado liberal. Direito de resistência. Kant.

ABSTRACT

FREITAS, Valter. *A interpretação liberal de estado em Kant e o problema da resistência*. 2014. 105 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2014.

This dissertation aims to analyze how it presents the right of resistance in the thought of Kant. Thus, to study how Kant conceives the relationship between the citizen and the state, and as a liberal view harmonizes with the inability of the right of resistance, it is necessary to deeply understand his political theory. Thus, to argue that the German philosopher, the first function of the state is to protect freedom. From this perspective, the right takes odd function, for it is only by the rule of law can be free. Thus, Kant shows that the state of nature prevails only a temporary and transitional law and only with the passage of the state of nature to the civil state is that individuals have ensured, through state power, the coexistences freedoms according to a law universal. This transition occurs through a social contract in which individuals covenants its submission to the sovereign power, assuming this function representative of the general will and supreme guardian of freedom. Given this, one might conclude that it is a right of citizens to resist the state, violating the social contract, suppress individual freedoms? It would be reasonable to assume a right to rebellion against an unjust state? Kant writes that not. For it remains, in any case, the subject's duty of obedience to the state. Admit a right to resist the sovereign would undermine the foundations of the civil state that is embodied in the submission of the will to state power. A revolution means the destruction of the civil state and the return to the state of nature. So that adds a state for more authoritative as it may seem, it is even more fitting that the state of nature, where everything is insecure and reigns the greatest injustice. Concludes, then, that another hindrance in admitting the right of resistance is that no judge would be able to judge when the sovereign has violated the social contract and, therefore, would be authorized to rebellion. In fact, Kant still up against the right of resistance other arguments, such as the impossibility of malcontents to harmonize the maximum of their actions with the principle of publicity, and that the state is representative of the united will of the people, which would imply whoever attacks the Sovereign is attacking the will of the people own it represented. On one side, however, historically, Kant has been an enthusiastic supporter of the French Revolution, his political theory does not argue that revolutionary processes are able to bring qualitative changes. On the other hand, for most to consider the duty to obey an absolute duty, Kant stands as defender of free expression of thought and the ability of citizens to press their representatives in parliament, so that they operate gradual reforms in laws deemed unfair by the people. Therefore, it is perfectly possible to reconcile Kant's position of denial of the right of resistance to his liberal views, since it is only through the Empire of Law that freedom can exist under a universal law.

Keywords: Liberal States. Right of resistance. Kant.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	FUNDAMENTOS DO DIREITO EM KANT	13
2.1	Conceito liberal de direito	14
2.1.1	<i>O Direito como parte da Ética em sentido amplo</i>	15
2.1.2	<i>Características constitutivas do Direito e da relação jurídica</i>	29
2.2	A liberdade como fundamento do direito	32
2.2.1	<i>O princípio de tudo: a terceira antinomia</i>	33
2.2.2	<i>A reciprocidade entre liberdade e lei</i>	35
2.3	A coação jurisdicional	36
3	A FORMAÇÃO DO ESTADO CIVIL	41
3.1	O direito privado e direito público	42
3.2	Da passagem do estado de natureza para o Estado Civil	51
3.3	O contrato originário	53
3.4	A concepção de Estado Civil	55
3.5	O governo republicano e a separação dos poderes	58
4	O DIREITO DE RESISTÊNCIA	70
4.1	O dever da obediência e o direito de resistência	71
4.2	As razões kantianas para negar o direito de resistência	75
5	CONCLUSÃO	96
	REFERÊNCIAS	101

1 INTRODUÇÃO

A influência da filosofia kantiana repercutiu nos mais variados âmbitos da filosofia, do direito e da política. Por isso, Kant é considerado um dos mais importantes pensadores do modelo liberal de Estado, cuja influência é sentida até os dias atuais. Dada a importância de seus escritos, pode-se dizer que a filosofia de Kant é imprescindível para compreender o pensamento jurídico e político do Ocidente europeu e latino-americano.

Do ponto de vista teórico-metodológico adotou-se, no presente trabalho, a perspectiva de que Kant se situa entre os liberais e concebe, portanto, a liberdade como um direito originário inalienável. Mesmo reconhecendo a forte influência de Rousseau, pode-se afirmar que Kant caminha sob a égide das máximas liberais, apesar de apresentar diferenças pontuais.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, ficou evidente que conceitos caros ao liberalismo são facilmente identificados nas obras kantianas, principalmente a ideia de uma intervenção mínima do Estado, que deve se resumir a impedir a violação das liberdades individuais. Nesse sentido a coerção estatal apenas seria admitida para permitir a coexistências das liberdades. Kant elabora uma rejeição total ao “Estado paternalista” que quer obrigar os indivíduos a adotarem este ou aquele fim para suas vidas como se fosse possível um conceito unívoco de bem estar. Também não se pode olvidar que Kant expressa adesão a uma concepção negativa de liberdade, uma valorização do indivíduo e a defesa de direitos naturais. Apesar de assumir contornos peculiares, em essência sua teoria seguramente pode ser inserida no contexto da tradição liberal.

Partindo desse paradigma, o objeto central de discussão do presente trabalho dissertativo é compreender como Kant relaciona sua visão liberal de Estado com o *direito de resistência*. Neste intuito, são elaborados três capítulos, nos quais são tratados, respectivamente, sobre a *fundamentação do Direito*, sobre a *formação do Estado liberal* e, por fim, sobre o *direito de resistência* propriamente dito. Em torno dessa problemática, algumas questões guiaram esta pesquisa: a) Qual é a visão kantiana sobre a finalidade do Estado Civil e do direito? b) Kant admite o direito de resistência, ou não, e por quais razões admite ou nega? c) Qual papel cabe aos cidadãos neste Estado pensado por Kant e como é possível conciliar sua visão liberal com o dever de obediência? Porém, estas questões pressupõem uma série de outros elementos, o que torna necessária toda a discussão que será desenvolvida nos dois primeiros capítulos, porque, no fundo, perguntar se Kant admite o

direito de resistência ou as razões para negá-lo implica também em entender por que esse questionamento é relevante dentro do pensamento kantiano.

Como se nota, o tema se apresenta intensamente inquietante diante do aparente paradoxo da filosofia política kantiana. Não é sem motivo que o problema da resistência em Kant tem rendido inúmeros trabalhos de pesquisa, sendo examinado por uma variedade de intérpretes que elaboraram respostas distintas para justificar essa posição kantiana. Portanto, esta dissertação se vincula no interior deste debate e também aí se posiciona.

Por isso, o primeiro tópico da pesquisa se ocupa justamente de apresentar a bases do pensamento político kantiano e demonstrar seu esforço em fundamentar o direito. Nesse sentido, foi abordado inicialmente que, para Kant, a moral e o direito estão fundamentados numa base comum. Tanto um quanto o outro pertencem ao âmbito da ética em sentido amplo. O que os diferencia é a motivação interna que impulsiona o cumprimento das leis morais. De um lado, a legislação ética em sentido estrito (moral) exige um movimento volitivo interno dos sujeitos, sendo o dever este único princípio motivador. De outro, a legislação jurídica não exige um movimento volitivo interno dos sujeitos e admite que a coerção externa possa obrigar os sujeitos a cumprir com os seus deveres jurídicos. No entanto, mesmo considerando que a legislação jurídica admite a coação como modo de se fazer valer, entende Kant que isso não significa uma afronta a liberdade dos indivíduos. Ao contrário, é o Direito o único capaz de permitir a verdadeira liberdade, posto que é este que irá permitir a coexistências das liberdades individuais. É a coação jurisdicional que irá impedir que alguém exorbite de seu legítimo direito e ofenda a liberdade de outrem, mas, no estado de natureza esse Estado jurídico é provisório, exigindo, portanto, para que se torne definitivo a passagem para o Estado Civil.

Para compreender como ocorre essa mudança, o segundo capítulo discute a *formação do Estado liberal* em Kant. A razão de se trabalhar esse tema está justamente no fato de Kant correlacionar Direito e coação jurisdicional, cabendo ao segundo capítulo mostrar a necessidade da saída do estado de natureza para o Estado Civil. Conforme se verá, Kant distingue dois Estados: o estado de natureza e o Estado Civil. No primeiro já existe Direito, mas apenas provisoriamente, de modo que somente no Estado Civil é possível o Direito peremptório, ou seja, somente no Estado Civil é possível definitivamente o *meu* e o *teu* externos. Neste Estado Civil deve imperar a máxima liberdade possível, considerando que as liberdades individuais devem coexistir. Portanto, o Estado liberal não tem como principal

objetivo promover este ou aquele bem aos cidadãos, mas fornecer as condições necessárias para que estes busquem aquilo que lhes causa felicidade. Como mero regulador das ações dos sujeitos, o poder estatal não deve intervir na vida dos súditos, uma vez que não é sua função proporcionar bem estar. Não há consenso acerca do que é de fato bom para todos e, por isso, seria um erro impor por meio do poder público uma única visão acerca do tema.

O modelo de Estado que melhor realiza essa visão liberal é, segundo o filósofo alemão, o modelo republicano. Claro que o conceito “republicano” em Kant apresenta características próprias. Em tal governo os poderes são tripartidos em poder legislativo, executivo e judiciário. Nessa forma de governo, que Kant chama de republicano, há a realização de um governo que se autolimita, uma vez que quem cria a lei, o poder legislativo, não é o mesmo que as executa, o poder executivo. Outro aspecto importante nessa forma de governo é que a Constituição se torna elemento chave para o Estado, uma vez que é ela que estabelece um ordenamento jurídico capaz de permitir a coexistência pacífica das liberdades externas. Com isso, Kant quer solucionar um dos problemas combatidos pelos pensadores liberais, o despotismo de alguns governantes que, se arrogando de tarefas que não lhes cabem, usurpam a liberdade dos seus súditos. Deve-se ainda ressaltar que a república kantiana não é uma república democrática, ou seja, Kant não é simpático à ideia de uma participação direta do povo. Para ele, os cidadãos só poderiam intervir nos assuntos públicos por meio de seus representantes, posto que nem todos estariam aptos a raciocinar de forma “esclarecida”, guiados por uma “madura razão”.

Por fim, no terceiro capítulo se investigou os motivos que Kant, ao mesmo tempo em que concebe um governo republicano para garantir a liberdade, não admite aos cidadãos negarem-se a se submeter às leis do Estado, por qualquer motivo que seja. Segundo o filósofo alemão, mesmo que o Estado venha a ferir o direito natural à liberdade, não é permitido aos cidadãos se rebelarem ao poder estatal. Das obras de Kant é possível ao menos extrair sete motivos: o primeiro está baseado no fato de que o contrato originário, que deve ser pensado como se fosse fruto da vontade coletiva de um povo, não é um fato histórico, mas um fato da razão. Nesse pacto as pessoas reconheceram o Soberano como o único capaz de coagir e se submeteram a sua autoridade. Portanto, contra este não se pode levantar objeções alegando que nem todos os cidadãos participaram do contrato ou nem todos concordaram com ele.

Outro argumento consiste na impossibilidade de se alegar o rompimento do contrato caso o Estado não garanta a felicidade. Conforme será trabalhado no segundo capítulo, não é

tarefa do Estado liberal garantir o bem estar dos súditos, mas tão somente permitir a coexistência das liberdades de modo que cada sujeito busque sua própria felicidade. A terceira razão para Kant inadmitir o direito a sublevação está no princípio da soberania do Estado assumido no contrato originário. Se fosse dado ao povo o direito de resistência, este poderia julgar o Estado, colocando-se ao mesmo tempo como súdito e soberano, o que é contraditório. Isso significaria a destruição do princípio da soberania do Estado, elemento fundamental para a existência do Estado Civil e, para Kant, é antes melhor um governo tirano do que o retorno à anarquia do estado de natureza.

Um quarto motivo e que complementa o anterior, consiste no fato de que se os cidadãos tivessem o direito de resistência, não seria possível encontrar alguém capaz de exercer a tarefa de juiz imparcial para julgar em quais casos o povo teria razão em resistir às leis do Estado e em quais não. Desta forma, não havendo juiz competente, restaria ao próprio povo a tarefa de juiz, para julgar em favor de si próprio, o que é inadmissível. O quarto argumento baseia-se na impossibilidade das ideias revolucionárias se adequarem ao princípio da publicidade pensado por Kant. Como os súditos não podem abertamente publicar seus planos de resistir ao Estado, mas, ao contrário, devem planejar o golpe às escondidas, sob pena de não obterem sucesso, resta claro, afirma o filósofo alemão, que o direito de resistência é injusto, de tal ordem que nem se quer pode ser tratado abertamente.

O quinto empecilho está no fato de que o Soberano é resultado da vontade unida do povo e, rebelar-se contra ele seria voltar-se contra o próprio povo. O sexto argumento que impede se reconhecer o direito à rebelião se resume na ideia de que a ação revolucionária não pode se harmonizar com o princípio transcendental da publicidade, ou seja, se os planos da rebelião forem publicados abertamente a revolução não terá êxito. Por fim, o sétimo motivo é o de que as revoluções não representam mudanças qualitativas, mas tão somente o recomeço de um governo que pode ser tão ou mais injusto que o anterior.

Por tudo isso, Kant é totalmente avesso às alterações da vida constitucional e jurídica com base em procedimentos violentos e revolucionários que ocorreriam se fosse permitido o direito de resistência. É justamente em vista de garantir a liberdade que Kant se coloca contra o direito de resistência, pois a revolução destrói o único que teria capacidade de conciliar as liberdades: o Estado Civil.

Contudo, em que pese, Kant sustente uma impossibilidade de se justificar o direito de resistência do ponto de vista jurídico-formal, de outro lado, Kant admite a ação dos súditos no sentido de influenciar o soberano a realizar as mudanças das leis injustas.

Deste modo, caberia aos cidadãos fazer uso público da sua razão a fim de criticar as leis imperfeitas, propondo mudanças a serem executadas pelo próprio soberano. Outra solução apontada por Kant seria a resistência negativa, que implicaria não numa rebelião, mas sim num posicionamento crítico frente aos representantes do povo no parlamento, que seriam pressionados pelos cidadãos a reformarem as leis equivocadas.

Em algumas situações, poder-se-ia admitir até atitudes extremas como a desobediência civil, tendo em vista um conflito entre leis jurídicas e leis morais. Nesse caso, a desobediência não visa derrubar o Estado, mas apenas forçar o soberano a reformar as leis injustas que ofendem as leis morais.

Dessa forma, se de um lado Kant insiste no dever de obediência dos súditos ao Estado, de outro defende o direito dos cidadãos de se expressarem livremente, sem serem censurados. A liberdade de pensamento, um direito de todos que deve ser garantido pelo Estado, funciona como um mecanismo que permitirá ao povo participar na reforma das leis por meio de seus representantes, apontando as falhas e sugerindo mudança, sem a necessidade de se utilizarem das revoltas ou rebeliões.

Em apertada síntese, são estas as perspectivas que serão tratadas nos diferentes capítulos que compõem esta dissertação. Para encerrar, é importante mencionar que dos escritos de Kant foi utilizado nesse trabalho de forma especial sua obra *Metafísica dos Costumes*, mais especificamente a *Doutrina do Direito*, que assumiu posto central nessa pesquisa, com cotejo de outros textos, como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Razão Pura*, *À paz perpétua*, *Resposta à pergunta: que é o Iluminismo?*, *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática*, *Fundamentação da metafísica dos costumes* e *O conflito das faculdades*. A leitura adicional de intérpretes do pensamento de Kant completa o arcabouço teórico que fundamentou esta dissertação e que nos permitiu aprofundar o tema, delineado em páginas anteriores.

2 OS FUNDAMENTOS DO DIREITO EM KANT

Neste primeiro capítulo cabe realizar o primeiro passo que antecede à temática central do presente trabalho de dissertação, a saber, tratar sobre os *fundamentos do Direito*. Nesse intuito, o tópico se dividirá em três partes. Na primeira será tratado do conceito de Direito propriamente dito, buscando mostrar sua intrínseca ligação ao conceito de Liberdade e, portanto, a feição liberal que Kant o atribui. Buscará mostrar, portanto, que a função do Estado tem que ser liberal, ou seja, deve ser de proteção da liberdade dos indivíduos. Em razão disso, conforme se verificará no capítulo seguinte, Kant revela que no estado de natureza o direito já existe, porém provisoriamente, de modo que é necessário o Estado para torná-lo peremptório. Nessa passagem, Kant afirma, inclusive, que a diferença entre estado de natureza e Estado Civil é apenas formal, ou seja, o primeiro é um estado sem lei, ao passo que o segundo é um estado legal. Porém, a matéria do direito é a mesma em ambos os estados, de modo que a única finalidade do Estado Civil é o de proteger algo (o Direito) que já existe no estado de natureza, porém provisoriamente. Assim, o segundo tópico deste primeiro capítulo, como adiante se verá, ao correlacionar Direito com liberdade, terá que pensá-lo desde uma perspectiva da razão pura e, portanto, metafisicamente, isto é, *a priori*. Neste sentido, o Direito não pode ser extraído de nada que seja empírico, mas somente de um conceito puro da razão, o qual não pode ser outro senão a própria *lei moral*, que é o fundamento supremo da *metafísica dos costumes* e, portanto, também do Direito.

O segundo tópico, como mencionado, tratará sobre a *liberdade*, o fundamento mais importante da filosofia moral de Kant e, portanto, também do Direito. Aliás, a problemática sobre o direito de resistência tem a necessidade de girar em torno deste conceito, de forma semelhante como ocorre com o problema da imputabilidade das ações, pois a pergunta sobre se deve haver ou não um direito de resistir, conduz a esta outra: em vista de quê deve haver ou não tal direito? Portanto, a liberdade, se é o fundamento, é também o objeto pelo qual se discute a possibilidade de haver ou não direito de resistência. Por isso, a liberdade é o conceito do qual se deve partir.

O terceiro tópico culmina a discussão do primeiro capítulo, pois mostra em que sentido Kant terá que correlacionar Direito com coação jurisdicional. Revela justamente que o Estado kantiano só pode ser liberal, pois, se o Direito se identifica com a liberdade dos indivíduos, a função do Estado deve ser de proteger tal liberdade. Mas,

esta proteção se realiza justamente na coação jurisdicional, que é uma faculdade do Estado. Neste sentido, a coação jurisdicional é justamente a faculdade mediante a qual o Estado se faz protetor das liberdades.

2.1 Conceito liberal de direito

Para compreender a aparente contradição entre a leitura liberal da filosofia jurídica e política de Kant com o seu posicionamento contrário ao direito de resistência é preciso antes entender os fundamentos do Direito para ele. Na primeira parte da obra *Metafísica dos Costumes*, denominada por Kant de Doutrina do Direito, encontramos elementos centrais para esclarecer o pensamento kantiano acerca do que seja o Direito.

Logo no início da referida obra, o filósofo alemão procura se afastar da tradicional forma de conceituar o direito apresentada pela maioria dos juristas que se apegam ao ordenamento jurídico existente em determinado estado (KANT, 2004, p. 35). Para Kant, essa definição está ligada a um conceito empírico do que venha a ser o Direito. Por isso, afirma ele, o que muitos juristas definem como Direito não passa de tautologia ou, então, apenas se limitam a dizer o que é lícito ou ilícito de acordo com as leis positivas de um determinado lugar, em uma determinada época.

Nesse sentido, argumenta Bobbio, o jurista versado no direito enquanto ciência pode “estabelecer o que é válido sob o ponto de vista jurídico (problema da validade do direito), mas não o que vale como direito (problema do valor do direito)” (BOBBIO, 2000, p. 108). Em outra ótica, pode-se acrescentar ainda, que “o conceito de direito não pode ser buscado no plano empírico e nem através da razão especulativa, mas deve ser objeto de consideração no âmbito da razão prática” (SALGADO, 2012, p. 191).

Essa visão empírica do direito, por ser muito limitada e carente de reflexão, não tem plenas condições de definir o que é justo ou injusto universalmente. Em razão disso, é necessário buscar uma definição que seja livre das experiências sensíveis, fundada unicamente na razão *a priori*, livre de qualquer motivação empírica. Somente dessa forma é possível alcançar os fundamentos últimos que definem o que é o Direito em si e distinguir o justo do injusto. Kant busca, então, dar uma base metafísica ao Direito, apresentando suas investigações como racionais e totalmente livres de conteúdos empíricos.

2.1.1. O Direito como parte da Ética em sentido amplo

A elaboração metafísica do direito, para Kant, se encontra umbilicalmente ligado ao conceito de moral, e estes por sua vez estão intimamente relacionados ao conceito de Ética em sentido amplo. Definir a relação do direito com a ética e moral não é uma tarefa muito fácil em Kant. Por vezes o pensador alemão usa o termo *ética* como sendo o gênero do qual são espécies, o direito e a moral, como faz na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2007, p. 14), e, em outros momentos, esta se torna o tronco do qual provem o direito e a ética, como se observa na seguinte passagem da Doutrina do Direito:

Estas leis da liberdade, diferentemente das leis da natureza, chamam-se morais. Se afetam apenas ações meramente externas e a sua conformidade com a lei, dizem-se jurídicas; mas se exigem também que elas próprias (as leis) devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são éticas, e diz-se: que a coincidência com as primeiras é a legalidade, a coincidência com as segundas, a moralidade da ação (KANT, 2004, p. 18).

Mais adiante, ainda na mesma obra, Kant dividirá a metafísica dos costumes com base em duas legislações. “A legislação que faz de uma ação um dever e desse dever, ao mesmo tempo, um móbil, é ética. Mas a que não inclui o último na lei e, portanto, admite ainda outro móbil distinto da própria lei do dever, é jurídica” (KANT, 2004 p. 23).

Esse aparente uso indiscriminado dos dois conceitos ocorre, segundo Salgado, porque Kant usa o termo “*ethik* com dois significados: em sentido amplo, é a ciência das leis da liberdade, que tem para ele o sinônimo de leis éticas, as quais se dividem em morais e jurídicas; em sentido estrito, ética é a teoria das virtudes e, como tal, diferencia-se do direito” (SALGADO, 2012, p. 74). Para esse estudo, a fim de simplificar o uso dessas expressões será tomada o conceito de ética como sendo o gênero do qual são espécies a moral e o direito.

Por isso, realizando agora o raciocínio inverso, é possível afirmar que o direito e a moral provêm de um ramo comum, tendo, portanto, o mesmo fundamento: ambos se

fundam “nos princípios a priori que lhes são comuns, visto que deduzidos pela razão” (SALGADO, 2012, p. 75). Deste modo, a melhor forma para compreender como Kant fundamenta o direito é recorrer à explicação kantiana sobre a fundamentação da ética.

Nesse intuito, no prólogo da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta uma classificação das ciências puras (KANT, 2007, p. 13). Inicia ele afirmando que o conhecimento ou é formal ou material. A filosofia puramente formal chama-se Lógica. A filosofia material compreende a Física e a Ética. Essas últimas são assim classificadas por possuírem, além do aspecto puramente formal, também um aspecto sensível. A parte que se baseia em princípios da experiência chama-se *filosofia empírica* e a que se ocupa de princípios puramente racionais (*a priori*) chama-se *filosofia pura ou metafísica*. Portanto, tanto a Física quanto a Ética têm seu lado metafísico. A primeira possui uma *metafísica da natureza*, que se ocupa das leis segundo as quais “tudo acontece”, e a segunda possui uma *metafísica dos costumes*, que se ocupa das leis segundo as quais tudo “deve acontecer”.

Cabe, portanto, à *metafísica dos costumes*, ou simplesmente *filosofia pura* relacionada às leis da liberdade, a determinação do *princípio supremo da moralidade*. Não obstante isso, pela natureza dos objetos com os quais se ocupa a *metafísica* (objetos inteligíveis), o estabelecimento do *princípio supremo da moralidade* deve ocorrer de maneira absolutamente *a priori*, isto é, sem influência alguma da sensibilidade.

Em defesa da necessidade de se estabelecer um princípio metafísico para a moral, Kant apresenta o seguinte raciocínio: uma proposta de fundamentação moral que possa ser válida para todos os seres racionais tem que estar ancorada na razão pura prática, independentemente de qualquer elemento da sensibilidade (KANT, 2007, p. 16). Um sistema moral, no qual a experiência é elemento determinante, não alcança necessidade nem universalidade, que são as características marcantes de um princípio moral puro (*a priori*). Por conseguinte, um princípio moral que deve servir de fundamento último para a determinação do agir moral deve ser estabelecido de modo puro, isto é, de modo *a priori* pela razão pura. Nas palavras de Kant,

o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se basear em

princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral (KANT, 2007, p. 15-16).

Portanto, a *filosofia pura* deve estabelecer o princípio supremo da moralidade a partir do qual os homens possam determinar com segurança seu agir moral de modo universal. Portanto, a *lei moral* (princípio supremo da moralidade) jamais deve ser buscada em elementos da experiência, mas única e exclusivamente na razão pura.

Em razão disso é claro que o Direito, se é uma parte da *metafísica dos costumes*, tem que estar fundamentado na lei da razão pura prática que é o fundamento máximo de tal sistema. Neste sentido, a lei moral, tal como Kant formula na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*, é o fundamento do Direito. Portanto, para compreender tal lei é necessário recorrer a essa obra na qual Kant tem como objetivo justamente buscar e fixar o referido princípio (KANT, 2007, p. 19).

Kant inicia a primeira seção da *FMC* com o conceito de *boa vontade*, que é definido como a única coisa da qual é possível pensar como “boa sem limitação” (KANT, 2007, p. 21). Desse modo, os talentos do espírito (discernimento, argúcia de espírito, capacidade de julgar etc.), as qualidades do temperamento (coragem, decisão, constância de propósito, autodomínio, calma etc.) e os dons da fortuna (poder, honra, saúde etc.), que em geral são coisas boas e desejáveis, podem tornar-se moralmente maus e prejudiciais se a vontade que faz uso delas não for boa. Todas essas qualidades, segundo Kant, são até favoráveis à boa vontade, mas não são absolutamente boas em si mesmas (KANT, 2007, p. 22).

Para Kant, a boa vontade não é boa pelo que ela promove ou permite alcançar. Ela é boa em si mesma, pelo simples princípio do querer, isto é, sem estar ligada a qualquer finalidade que vá além dela mesma. A utilidade ou inutilidade nada pode acrescentar à boa vontade, pois ela tem em si mesmo seu pleno valor: “considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo se quiser, da soma de todas as inclinações” (KANT, 2007, p. 23). Para o filósofo alemão, essa vontade, que é boa em si mesma, não é o único bem nem o bem total, mas o bem supremo e condição de tudo o mais, inclusive de toda a aspiração de felicidade.

Nessa perspectiva, explica Kant, nenhuma ação pode ser dita absolutamente boa se não estiver de acordo com a boa vontade. Esse é o caso das ações *por dever*¹, que são aquelas ações que são boas por si mesmas, pois não vêm acompanhadas por alguma inclinação imediata ou intenção egoísta. As ações *por dever* estão em plena conformidade com a ideia da boa vontade. Nas palavras de Salgado:

a ação *por dever* é aquela cujo motivo é exclusivamente o dever; este é a origem da ação. Assim, se alguém deixa de furtar um objeto de que muito necessita não em virtude (por motivo de) das consequências que lhe possam advir, como, por exemplo, a prisão, o descrédito do seu nome etc., mas exclusivamente por respeito à lei que proíbe o furto, que se coloca como único motivo de sua omissão tem-se na sua ação uma ação *por dever* (SALGADO, 2012, p. 176).

Algo diferente acontece com as ações contrárias ao dever e as ações simplesmente conformes ao dever. Kant não se dá nem o trabalho de discutir o que venha a serem as ações contrárias ao dever, pois, segundo ele, desde logo se percebe que essas estão em absoluta discordância com os princípios da boa vontade e, por isso, são a negação clara e absoluta da ideia de um dever (KANT, 2007, p. 27). Ou seja, as ações contrárias ao dever não reconhecem nenhum dever a ser observado, restando apenas as inclinações como parâmetro para guiar as ações humanas.

Por sua vez, as ações *conformes ao dever* não são realizadas por pura observância ao dever, mas por inclinação imediata ou por alguma intenção egoísta. Essas não representam uma negação do conceito de *dever*, mas também não o expressam de forma plena, pois sua realização não está ancorada nos princípios da boa vontade. Como exemplo de ação com intenção egoísta, Kant cita o caso do merceiro que decide não subir os preços ao comprador inexperiente, pois, mediante a prática de preços uniformes, independentemente de quem seja o comprador, o comerciante visa não perder clientes num futuro próximo (KANT, 2007, p. 27). Igualmente se constitui ação *conforme o dever* a situação daquele que busca a conservação da vida e da felicidade própria, pois há uma inclinação imediata (KANT, 2007, p. 29). Todas as pessoas têm, segundo o autor, uma inclinação imediata para conservar sua própria vida,

¹ Segundo Kant, o dever pode ser definido como “a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2007, p. 31). O dever também pode ser entendido como a expressão do imperativo categórico, como um “estado de consciência do ser humano diante da lei, pelo qual ele sente a sua imposição, o seu império sobre os desejos.” (SALGADO, 2012, p. 175).

bem como uma inclinação imediata para buscar sua própria felicidade. Desse modo, conservar cada qual sua vida não tem, de maneira geral, qualquer valor intrínseco, e sua máxima não exprime qualquer valor moral. Contudo, escreve Kant, quando as contrariedades fazem com que o sujeito perca totalmente o gosto pela vida, desejando a morte, mas, mesmo assim, esse decide conservá-la, não por inclinação ou medo, mas *por dever*, tal ação pode ser dita permeada de valor moral (KANT, 2007, p. 28). Neste caso, a manutenção da vida não se dá em função de uma inclinação imediata ou por uma intenção egoísta, mas pelo puro dever de conservá-la. A conservação da vida, aqui, é motivada pela razão pura e não por algum elemento contingente ou externo à razão.

Diante desses exemplos dados por Kant, é fácil perceber que, na perspectiva kantiana, toda ação praticada por inclinação imediata ou por algum estímulo exterior à razão pura é, no máximo, uma ação *conforme ao dever*, mas jamais uma ação *por dever*. Por serem *conformes ao dever*, são ações que podem até ser consideradas boas, pois não estão em contradição com o dever, mas não possuem autêntico valor moral. As únicas ações que possuem autêntico valor moral são aquelas realizadas *por dever*, pois são realizadas pela pura boa intenção, isto é, pela pura boa vontade. É, pois, pela motivação que se consegue determinar se uma ação é realizada *conforme ao dever* ou *por dever*. As ações que são realizadas por uma motivação externa à pura boa vontade, mas que não são contrárias ao dever são ações simplesmente *conformes ao dever*. As ações que, não sendo contrárias ao dever, são realizadas sem qualquer motivação (estímulo) para além da pura boa vontade, são ações *por dever* e possuem pleno valor moral.

As ações realizadas *por dever* são uma manifestação clara da pura boa vontade. Como tais, são absolutamente boas e jamais o deixarão de ser. Já as ações *conformes ao dever* não são por princípio moralmente más, como acontece com as ações contrárias ao dever, porém não possuem mérito moral, nem merecem estima por não serem realizadas de forma absoluta pela pura boa vontade. Tais ações são realizadas por algum motivo exterior à razão pura (por inclinação imediata ou por intenção egoísta) e, por isso, não podem ser consideradas absolutamente boas, embora estejam em conformidade com o *dever*.

Deste modo, se percebe que, para o filósofo de Königsberg, há uma relação intrínseca entre o conceito de boa vontade e o conceito de dever. As ações *por dever*, que se identificam plenamente com o dever moral, são as ações realizadas pela pura boa

vontade. Mas o que seria esse dever moral? Explica Kant que o “dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei” (KANT, 2007, p. 31). Mas, remanesce outra dúvida: qual é a fórmula dessa lei capaz de determinar a vontade de maneira que essa possa ser compreendida como absolutamente boa e como uma necessidade de uma ação por respeito à lei? É aí que Kant apresenta o imperativo categórico como a fórmula desse mandamento moral.

Explica Kant que os imperativos podem ser divididos entre aqueles que ordenam hipoteticamente e aqueles que ordenam categoricamente (KANT, 2007, p. 50). Os que ordenam hipoteticamente representam a necessidade (subjéctiva) de uma ação como meio para se alcançar um fim previamente estabelecido. Os que ordenam categoricamente, por sua vez, são aqueles mandamentos da razão que ordenam a realização de uma ação como algo objetivamente necessário, sem relação com finalidade alguma. Tais ações devem ser realizadas pelo puro dever de realizá-las, pois se trata de um mandamento da razão que ordena a vontade de acordo com aquilo que é necessário sob o ponto de vista prático, isto é, aquilo que a razão pura reconhece como bom para as ações, independentemente de qualquer inclinação.

Diferentemente dos imperativos hipotéticos, que ordenam as ações não de modo absoluto, mas apenas como meios para se alcançar determinado fim, um imperativo categórico obriga a vontade de modo absoluto, ou seja, obriga a realização de determinada ação independentemente de qualquer intenção ulterior (KANT, 2007, p. 51). Enquanto os imperativos hipotéticos são regras da destreza (habilidade) ou conselhos da prudência, que ordenam sempre de maneira condicionada, um imperativo categórico constitui-se num mandamento que ordena a vontade de modo incondicionado (KANT, 2007, p. 53).

Enquanto os imperativos hipotéticos não nos permitem saber de antemão o que eles contêm, a não ser quando a condição nos é dada, um imperativo categórico nos permite saber imediatamente o que ele contém, pois não depende de condição alguma. Os imperativos hipotéticos estão interessados na matéria da ação e por isso determinam que algo é bom como meio para alcançar determinado fim. O imperativo categórico, por sua vez, determina a ação como boa em si.

Segundo Kant, o imperativo categórico é único e pode ser formulado da seguinte maneira: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que

ela se torne lei universal” (KANT, 2007, p. 59). Com base nessa fórmula, pode-se dizer que a universalização é a característica distintiva e o padrão de medida da moralidade em Kant. A máxima de ação (princípio subjetivo do querer) que não puder valer também como lei universal (princípio objetivo do querer), representa ações que não devem ser realizadas (KANT, 2007, p. 31).

Cabe destacar que o imperativo categórico não apresenta nenhum conteúdo material para o dever moral, mas apenas traz uma fórmula que deve servir de guia para o *agir moral*. Segundo essa fórmula a ação deve ser tal que possamos querer que nossas máximas de ação possam valer também como leis objetivas, ou seja, que possam alcançar validade universal. Sobre o tema, explica Rauber,

o objetivo central do autor [Kant] é o de apresentar e fundamentar uma fórmula que possa suprimir a deficiência da vontade racional, que não é absolutamente boa, por estar sujeita às inclinações sensíveis, e que, por vezes, obedece às paixões e não à razão. Resulta daí a necessidade de se estabelecer uma lei prática ordenada pela própria razão, capaz de determinar o que é bom conforme à razão e não conforme às paixões humanas (RAUBER, 1999, p. 23).

Em que pese tenha afirmado haver apenas uma fórmula para o imperativo categórico, Kant apresenta na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, ao menos três outras formulações, além da fórmula universal do imperativo. A primeira formulação é a da lei universal da natureza. Dado que a realidade das coisas (natureza) é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever também deveria se exprimir assim: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (KANT, 2007, p. 59). De acordo com essa fórmula, devemos agir sempre de modo que as leis subjetivas do querer possam também alcançar a condição de leis universais da natureza. As leis universais da natureza têm validade objetiva e, portanto, valem de maneira geral para todos os fenômenos. Com exceção da vontade de um ser racional, que pode ser determinada pela razão pura, nada no mundo dos fenômenos escapa à universalidade das leis da natureza. De maneira semelhante, a máxima subjetiva de nossas ações, para ser moralmente boa, deve ser tal que possa ser válida como lei universal para todos os homens sem exceção. Por conseguinte, semelhantemente à fórmula universal do imperativo categórico, a

possibilidade de universalização da máxima de ação constitui o critério de determinação do dever moral.

Por sua vez, a segunda formulação é expressa da seguinte forma: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 69). De acordo com essa fórmula, a ação do homem deve ser tal que jamais trate seu semelhante simplesmente como meio para alcançar determinados fins, mas também e simultaneamente como fim em si mesmo. Essa formulação está intrinsecamente relacionada com a fórmula anterior, pois alguém que trata seu semelhante como meio para alcançar seus objetivos, e não como fim em si mesmo, jamais poderá querer que sua máxima de ação se converta em lei universal. Nesse sentido, argumenta Rauber

o homem, portanto, como fim em si mesmo (Zweck na sich selbst), jamais deve servir de meio (Mittel) e, se deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita a vontade humana, este deve ter como fundamento a natureza racional como fim em si (RAUBER, 1999, p. 25).

Ao se tratar uma pessoa como simples meio, estar-se-á buscando a própria felicidade sem se preocupar com as implicações negativas que tal decisão poderá trazer para o sujeito afetado. Consequentemente, tal modo de agir jamais poderá ser querido como lei universal, pois, se trato alguém como simples meio, deveria poder querer tal forma de tratamento também para mim e para todos os homens como lei universal, o que é inconcebível.

Por fim, a terceira formulação trata da autonomia da vontade e é descrita da seguinte maneira: “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” (KANT, 2007, p. 76). Tal fórmula contempla as duas anteriores, pois exige do sujeito agente a capacidade de estabelecer leis universais, o que só é possível se o fizer considerando os homens como fins em si mesmos. O procedimento indicado pela terceira fórmula reúne em si as formulações anteriores, pois, se no meu modo de proceder me utilizo dos homens como meios e não como fins em si mesmos, jamais

consegurei estabelecer leis de determinação da vontade válidas universalmente. O agir moral depende, portanto, da capacidade do sujeito-agente estabelecer leis que se equiparem à universalidade de leis naturais (primeira fórmula), que trate a natureza humana sempre e simultaneamente como fim em si (segunda fórmula) e de forma autônoma (terceira fórmula).

Para comprovar que o imperativo categórico serve de critério seguro para determinar os deveres morais em situações concretas, Kant formula quatro exemplos. O primeiro exemplo apresentado por Kant é o do suicídio (KANT, 2007, p. 60). Posso eu, quando me encontro afetado por uma série de desgraças e o futuro me ameaça mais com desgraças do que alegrias, tirar a minha própria vida para me livrar desse sofrimento? Para saber se essa ação é contrária ou não ao dever (lei moral), seguindo a fórmula universal do imperativo categórico, devo perguntar a mim mesmo se a máxima da minha ação poderia se transformar em lei universal. Segundo Kant, de posse de consciência suficiente para empreender tal análise, logo perceberia que minha máxima de ação jamais poderia se transformar numa lei universal da natureza, uma vez que é próprio da natureza da vida conservá-la. Dessa forma, como a máxima do suicídio se contradiria a si mesma se transformada em lei universal, facilmente se percebe que tal máxima de ação vai contra o princípio supremo da moralidade e que o oposto disso é o que se coaduna com o dever moral (imperativo categórico).

O segundo exemplo citado é o da falsa promessa (KANT, 2007, p. 60). Pode alguém, em situação de apuros, fazer um empréstimo financeiro com a intenção de não devolvê-lo? Para saber se tal ação se identifica com o dever moral, o pretense agente deve perguntar a si mesmo se sua máxima de ação poderia ser transformada em lei universal da natureza. Mediante a aplicação do princípio supremo da moralidade, o sujeito agente facilmente perceberia que sua máxima de ação não poderia ser transformada em lei universal, sob pena de cair em contradição consigo mesmo. Portanto, se quero fazer uma falsa promessa, não posso querê-la como lei universal, mas posso apenas abrir uma exceção para mim mesmo, sabendo que tal prática vai contra o que determina a lei moral. Dessa maneira, sustenta Kant, aplicando o imperativo categórico à máxima da falsa promessa, logo se percebe que o dever moral é de não realizá-la.

O terceiro exemplo apresentado refere-se ao não cultivo dos talentos naturais (KANT, 2007, p. 61). Pode um homem querer que sua máxima de ação de não cultivar seus talentos naturais, quando tem plenas condições de fazê-lo, seja plenamente conforme a lei moral? Empregando o imperativo categórico para determinar o dever moral no contexto específico da ação, afirma Kant que a universalização da máxima de não cultivar seus talentos naturais quando o sujeito tem plenas condições de fazê-lo, até não implica numa contradição interna, mas não se pode universalizar esse modo de pensar. Portanto, como tal máxima de ação não pode ser querida como lei universal, conclui-se que o dever moral está justamente em não deixar “enferrujar” nossos talentos, mas desenvolver da melhor forma possível nossas disposições naturais.

O quarto exemplo refere-se ao não auxílio de socorro a quem precisa (KANT, 2007, p. 61). Para saber se tal máxima de ação é favorável ou contrária à lei moral, devo aplicar o princípio supremo da moralidade e perguntar se tal máxima de ação (de não ajudar ao próximo que necessita de auxílio) pode ser querida como lei universal. Semelhantemente ao terceiro exemplo apresentado acima, a universalização de tal máxima não implica contradição, uma vez que o gênero humano poderia subsistir com tal lei. Contudo, não é “possível querer que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural” (KANT, 2007, p. 62). O fato é que, como seres imperfeitos, em algum momento de nossa vida, precisamos de algum tipo de socorro e, por isso, não podemos querer que aquela máxima de ação se transforme em lei universal. Nesse sentido, submetendo a máxima em questão à fórmula universal do imperativo categórico, logo se perceberá que o dever moral consiste em prestar auxílio ao necessitado e é isso que deve prevalecer como lei universal e não o oposto.

Todos esses exemplos são, para Kant, apenas alguns dos muitos deveres morais a serem seguidos, cuja derivação resulta clara mediante a submissão das respectivas máximas ao princípio único da moralidade acima exposto. Pelos exemplos apresentados, percebe-se que algumas ações são de natureza tal que suas máximas não podem nem sequer ser pensadas como leis universais sem que entrem em contradição, de modo que não podem ser queridas sem que haja contradição na máxima. Este é o caso do suicídio e da falsa promessa. Em outras ações, como é caso do não cultivo dos talentos naturais e do não auxílio a quem pede socorro, não se encontra uma impossibilidade interna quando se eleva as respectivas máximas a leis universais, mas

não é possível querê-las como leis universais, pois, no primeiro caso, atenta contra a própria natureza humana e, no segundo caso, não se pode querer que tal máxima de ação se erga à universalidade de uma lei da natureza (KANT, 2007, p. 62).

Pois bem, uma vez demonstrado que o imperativo categórico serve de critério para determinar as ações morais e, ao mesmo tempo, se tem como certo que a ética contempla tanto os deveres morais quanto os deveres jurídicos, conclui-se que o imperativo categórico deve ser aplicado tanto para definir os deveres de virtude como os deveres jurídicos. Nesse sentido, explica Salgado, tanto o direito como a moral, na teoria kantiana, tem seu fundamento *a priori* na razão e em “ambos aparece o imperativo categórico como critério de validade das máximas” (SALGADO, 2012, p. 75).

A dificuldade que parece emergir desse raciocínio é muito bem apontada por Almeida: “se quisermos conceber as leis jurídicas como sendo de fato apenas uma espécie particular de leis morais, então temos de estar prontos para admitir que elas tenham por princípio superior o imperativo categórico, que é [...] o princípio supremo das leis morais” (ALMEIDA, 2006, p. 216). Contudo, afirma ele, “tem sentido admitir o imperativo categórico como princípio de leis que exigem tão somente a ‘legalidade’, isto é, a conformidade das ações externas a leis universais?” (ALMEIDA, 2006, p. 216).

A solução para essa aparente contradição é possível ser extraída da própria obra de Kant, quando ele propõe que toda legislação se encerra em dois elementos:

[...] primeiro, uma lei que representa objetivamente como necessária a ação que deve ter lugar, isto é, que faz da ação um dever; segundo, um móbil que associa subjetivamente à representação da lei o fundamento determinante do arbítrio para tal ação; portanto o segundo elemento consiste em que a lei faz do dever um móbil (KANT, 2004, p. 23).

Explica Kant que o primeiro elemento determina uma ação como necessária, como um dever que serve como regra prática para determinar o arbítrio. O segundo elemento contempla o móbil do agente que fundamenta a determinação do arbítrio. Nesse sentido, a legislação que admite outro móbil que não o puro dever, é a legislação jurídica. Por sua vez, a legislação que não admite outro móbil, senão apenas o dever, é a legislação ética. Nota-se que na primeira o sujeito pode extrair a determinação de seu

arbítrio de outro móbil que não a obediência à lei², mas isso não modifica o fato de que a ação é necessária. Nesse sentido, argumenta Salgado, “o imperativo categórico é que cria a obrigatoriedade da ação que é o conteúdo da obrigação. [...] O direito tem procedência no imperativo categórico. Isto torna suas leis obrigatórias e, por conseguinte, a ação que delas determinam, obrigatória ou reveladora do dever” (SALGADO, 2012, p. 178).

Se, por um lado, admite-se que a legislação jurídica determine ações que coincidem com os deveres morais, igual raciocínio não se aplica à motivação para a observância das referidas legislações. Os deveres morais só admitem que a coerção interna possa determinar o arbítrio, ao contrário dos deveres jurídicos, os quais são plenamente compatíveis com a imposição de uma força externa que obriga os sujeitos a se conformarem à norma. Assim, explica Almeida,

[...] as leis jurídicas podem ser caracterizadas como leis que exigem o que pode ser exigido moralmente de todos, portanto incondicionalmente (e é nesse sentido que as leis jurídicas são, sem mais, leis morais), mas que o exigem também daqueles que, embora saibam o que a lei moral exige deles, não querem se conformar a ela, e só o fazem sob a condição de seu interesse privado ou se forem coagidos a isso (e é nesse sentido que elas constituem uma subclasse das leis morais) (ALMEIDA, 2006, p. 217).

É preciso ressaltar que, para Kant, a coação é um elemento central no direito, conforme adiante será apresentado. Por ora, é suficiente compreender que, na visão kantiana, a coerção é entendida como uma faculdade moral de obrigar aos transgressores a agirem segundo as leis universais da liberdade (KANT, 2004, p. 38). O que se conclui, portanto, é que, para o filósofo alemão,

[...] as leis jurídicas resultam de uma especificação das leis morais, pois elas são, antes de mais nada, as leis morais que pressupomos válidas para todos (como princípios objetivos), mas que admitimos (a priori) que podem não ser o princípio subjetivo de todos os indivíduos e para as quais nos arrogamos por isso mesmo o direito (a faculdade moral) de impô-las pela força a todo aquele que não as respeita ao interagir conosco. Eis por que é possível dizer, por um lado, que as

² Kant inclusive acentua a necessidade de que este outro móbil distinto da ideia de *dever* seja dado pela coerção da lei, ou seja, o medo da punição deve estar presente para que aqueles que não agem por puro dever, sejam coagidos pela lei (KANT, 2004, p. 24).

leis jurídicas, leis morais que são, “impõem uma obrigação” válida enquanto tal para todos como um imperativo categórico [...]. Mas eis por que também se pode dizer, por outro lado, que as leis jurídicas dizem a quem não estiver disposto a realizar espontaneamente essa obrigação que ele deve realizá-la de qualquer modo se não quiser coagido (ALMEIDA, 2006, p. 221).

Neste sentido, pode-se afirmar que o direito e a moral têm por conteúdo os mesmos deveres, com a diferença de que o primeiro admite outros móveis que não a própria lei para determinar a conduta do agente. Por isso, não é difícil entender porque Kant afirma que “a doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem tanto pelos seus diferentes deveres quanto pela diferença de legislação, que associa um ou outro móbil à lei” (KANT, 2004, p. 25).

Os deveres morais se distinguem dos deveres jurídicos no modo que se aplica a coação: “enquanto no direito se legitima a coação externa para a garantia da liberdade do outro contra o arbítrio de quem coage injustamente [...], na moral a ‘coação’ é interna e se exerce não por qualquer coisa material, mas pela própria lei da razão pura prática” (SALGADO, 2012, p. 174). Portanto, essa diferença é puramente formal, ou seja, a diferença se expressa no modo como a ação é executada e não no seu conteúdo, que em essência é o mesmo, uma vez que tanto no direito como na moral, o dever é ditado pela razão pura prática.

Outra diferença marcante entre os deveres jurídicos e os deveres morais é que, para aqueles, basta a ação conforme o dever, e para estes é necessário que o indivíduo aja *por dever*. Os deveres jurídicos não exigem que a motivação seja unicamente o respeito à lei, mas ao contrário, permite que inclinações também determinem sua ação. Por sua vez, uma ação só é moralmente válida se esta é executada na pura observância da lei moral, ou seja, o indivíduo deve agir tão somente *por dever*. Alerta Pavão que “a motivação estabelece uma distinção básica entre ética e direito, mas não uma distinção suficiente para se perceber toda a diferença entre estas duas legislações” (PAVÃO, 2013, p. 264). Como já foi dito alhures, também é possível cumprir a legislação jurídica *por dever*, ou seja, tanto os deveres morais quanto jurídicos podem ser observados por uma motivação interna, embora, para este último, seja uma faculdade.

Uma terceira diferença reside na relação entre deveres internos e deveres externos. Os deveres externos tratam apenas dos deveres dos indivíduos entre si. Todos os deveres jurídicos são também externos, pois estipulam deveres para com o outro e podem ser exigidos por terceiros. Nota-se que a expressão *também* é aqui utilizada para mostrar que Kant admite também uma motivação interna para cumprir os deveres jurídicos, ou seja, a lei pode ser cumprida também *por dever*. Por sua vez os deveres éticos impõem deveres internos, ou seja, são imposições do sujeito para consigo mesmo. Isso não significa que os deveres internos não possam se exteriorizar, mas sim que somente o próprio indivíduo pode se autodeterminar, não se admitindo, portanto, uma imposição exterior. Nesse sentido, são reveladoras as palavras do filósofo de Königsberg:

A legislação ética (possam embora os deveres ser também exteriores) é aquela que não *pode* ser exterior; a jurídica é a que também pode ser exterior. Assim, cumprir a promessa corresponde a um contrato é um dever externo; mas o mandamento de o fazer só porque é dever, sem ter em conta nenhum outro móbil, pertence apenas a legislação interior (KANT, 2004, p. 25).

Portanto, é imprescindível para o direito que a ação seja externa e tenha como destinatário outro sujeito, embora o pensamento kantiano não rejeite uma motivação interna para o cumprimento das leis jurídicas. De outro lado, a legislação ética não admite uma coação externa, mas tão somente uma motivação interna, embora a ação possa ser exterior. Dessa diferença é que se caracteriza a bilateralidade do direito, no qual o outro pode exigir a observância da norma, e unilateralidade da ética, que só permite um controle emanado da própria consciência do sujeito.

Equivocadamente se associa a distinção entre deveres jurídicos e deveres éticos com os conceitos de heteronomia e autonomia³, justamente por conta da diferenciação acima exposta, na qual se vê no direito a imposição de deveres externos e na ética a imposição de deveres internos. Mas, antes propriamente de se analisar esse ponto, é preciso uma maior digressão acerca do que são autonomia e heteronomia.

Nessa dissertação entende-se que para Kant autonomia é a prerrogativa da vontade de legislar para si mesma. Isso significa que o indivíduo, para ser autônomo, só

³ BOBBIO, 2000, p. 101.

deve se submeter à lei que este tenha dado o seu assentimento. A heteronomia, por sua vez, é o condicionamento da vontade por elementos externos a ela mesma. Assim, o indivíduo age não motivado por uma vontade pura dada pela razão pura prática, mas sim por impulsos e inclinações. Nesse sentido, explica Kant, “não é, pois, a vontade que dá a lei a si mesma, mas sim o objeto que por sua relação com a vontade dá a este a lei. Essa relação, assente na inclinação ou em representantes da razão, não pode tornar possíveis senão imperativos hipotéticos” (KANT, 2007, p. 86).

Isso posto, a distinção de uma Ética em sentido amplo de uma ética em sentido estrito (moral), gera uma distinção entre moral e direito, mas não se pode separá-los totalmente, pois dado que a Ética contém o fundamento supremo de toda a moralidade e, portanto, de todos os deveres, o direito só pode legislar sob um fundamento ético, ainda que em sentido estrito a ética não determine a legalidade, mas a moralidade. Em outras palavras, os mesmos deveres que a ética em sentido estrito determina moralmente, o direito tem que promulgar e determinar legalmente. Tudo o que o direito pode determinar já está dentro da esfera da moral, de modo que a necessidade de uma coação jurídica de tais deveres só existe porque a vontade humana não é naturalmente boa. O direito serve para que os homens se aproximem da moralidade e, neste sentido, existe provisoriamente, pois se o ideal de boa vontade se realiza, então o Estado já não tem mais função. De fato, se os homens cumprem a lei moral *por dever*, não tem por que existir uma coação externa para forçar aos indivíduos a respeitar aquilo a lei moral, na consciência interna deles, já determina imediatamente.

2.1.2 Características constitutivas do Direito e da relação jurídica

Como se pode perceber o direito e a moral mantem um vínculo muito estreito, uma vez que ambos coagem, ao seu modo, os sujeitos para o cumprimento dos deveres éticos. Contudo, tal proximidade não impede de se estabelecer diferenças muito claras entre eles.

Na Introdução a Doutrina do Direito, Kant traça três distinções que definem os deveres jurídicos (KANT, 2004, p. 36). A primeira refere-se ao fato de que o direito somente é possível na relação exterior de um sujeito com outros, ou seja, intersubjetivamente. A segunda característica esclarece que o direito não se aplica a

relações entre desejo e arbítrio, como acontece nas ações beneficentes ou de crueldade, mas somente na relação entre arbítrios. A terceira característica estabelece que o conteúdo envolvido na relação de arbítrios não é levado em consideração, ou seja, o fim a que cada um busca numa relação entre sujeitos não tem importância alguma para o direito.

Com base na primeira característica, mediante a qual o direito só pode dar-se em relações intersubjetivas, é possível verificar que se os homens vivessem isolados não seria possível pensar qualquer direito. De fato, se a humanidade não estabelecesse qualquer relação entre seus membros não teria por que existir o Direito, pois não haveria discórdia entre os mesmos. Somente onde há conflito que se pode pensar em Direito, dado que este só existe, no fundo, como solução para os conflitos dos homens. No entanto, apenas esse elemento não caracteriza o Direito, pois há ações intersubjetivas que não têm ligação com este, como, por exemplo, um ato de cortesia. O mundo da intersubjetividade é mais amplo que o mundo do Direito. É preciso recorrer ao segundo elemento para caracterizar melhor a intersubjetividade jurídica e distingui-la de outra forma qualquer de intersubjetividade.

A segunda especificidade do Direito compreende uma distinção com a moral e estabelece o conceito de relação jurídica. Enquanto, no âmbito da moralidade, as outras pessoas existem apenas como referência para a ação do sujeito-agente, no direito os outros aparecem também como sujeitos que podem exigir do sujeito-agente agir ou deixar de agir. Essa característica da ação jurídica define que os sujeitos, ao mesmo tempo em que têm o dever de se submeter à lei, têm o direito de exigir que os demais também cumpram o que está prescrito. Desta forma, a relação jurídica pode ser definida como a “presença simultânea de um dever de um lado e de um direito do outro” (BOBBIO, 2000, p. 98).

Por isso, Kant, ao descrever as formas de relação entre o homem e os demais seres, delimitou exatamente qual delas poderia ser considerada uma verdadeira relação jurídica, em que se possa observar a presença desta dupla característica direito-dever. São quatro os tipos de relações possíveis entre homens e outros seres:

- 1) Relação jurídica do homem com seres que carecem de direitos e deveres.
- 2) Relação jurídica do homem com seres que têm tanto direitos como deveres;
- 3) Relação jurídica do homem com seres que

têm só deveres e nenhum direito; 4) Relação jurídica do homem com um ser que tem só direitos e nenhum dever (KANT, 2004, p. 48).

No primeiro caso, encontra-se o homem em relação com seres que não têm razão. São seres que não obrigam a alguém e nem podem ser obrigados a nada. É o caso dos animais. A terceira situação ocorre na relação entre Senhor e escravo, no qual este tem apenas deveres com relação àquele. Na quarta circunstância ocorre uma relação puramente ideal, própria do mundo teleológico ou metafísico, pois tal experiência não pode ocorrer no mundo fenomênico. Trata-se da relação do homem com Deus, na qual este só pode ter direitos e nenhum dever, de modo que jamais poderia ser coagido por algum ser humano. É somente na segunda situação que se pode encontrar verdadeiramente uma relação jurídica, pois somente em tal situação é possível verificar uma relação na qual há, simultaneamente, direitos e deveres. Somente nesse caso, no qual há uma reciprocidade entre “dever como cumprimento da lei e o direito como faculdade de obrigar ao cumprimento” (LEITE, 1996, p. 76) é que acontece a verdadeira relação jurídica. Nos demais casos não há uma relação jurídica no pleno sentido da palavra, apesar de Kant utilizar esse termo ao falar das diversas relações.

Com relação a esses deveres supracitados como presentes na verdadeira relação jurídica é necessário esclarecer algumas questões. Primeiro: esses deveres se referem apenas aos deveres externos, ou jurídicos, distintos dos deveres de virtude, que não cabem nessa relação. Segundo: os deveres jurídicos podem ainda ser classificados por meio das clássicas fórmulas de Ulpiano⁴, as quais Kant também adotou (para executar esta tarefa) da seguinte forma:

1) Sê homem honrado (*honesto vive*). A honradez em direito consiste em manter nas relações com os outros homens a dignidade humana, dever que se formula assim: não te entregues aos demais como instrumento puramente passivo; procura ser para eles ao mesmo tempo um fim; 2) Não faz dano a terceiros mesmo quando para isso tenhas

⁴A influência de Ulpiano, assim como de outros clássicos (como seria o caso de Cícero) é muito evidente na obra de Kant. No entender de José N. Heck, a estrutura dos *deveres jurídicos* defendida por Kant na sua Doutrina do Direito, corresponde a uma versão *sui-generis* dos princípios defendidos por Ulpiano e consiste na destruição filosófica de toda uma tradição milenar de fundamentação do direito natural (HECK, 2009, 230). Também Alessandro Pinzani sustenta que os princípios de Ulpiano ocupam um lugar fundamental dentro do sistema jurídico de Kant. Chega a dizer que tais princípios resumem toda a DD de Kant e consistem numa reunião dos elementos mais essenciais do Direito kantiano (PINZANI, 2009, p. 96).

que renunciar à sociedade dos outros homens e fugir de toda a sociedade humana; 3) Entra (se não podes evitá-la) com os homens em uma sociedade em que cada um possa conservar o que lhe pertence. Se esta última fórmula se traduzir como “dá a cada um o seu”, é absurda, pois a ninguém se pode dar o que já tem. Para dar a tal fórmula algum sentido deve ser assim: entra num estado em que cada um possa conservar o seu contra os demais (KANT, 2004, p. 43).

Interpretando a visão kantiana das regras de Ulpiano é possível notar um imperativo categórico que ordena como devem ser as relações entre os sujeitos. Segundo essas regras, as relações jurídicas devem ocorrer de tal forma que os sujeitos envolvidos jamais se tornem *meios*, mas, mantendo sua dignidade de pessoa, possa se constituir um *fim em si mesmo*. É possível observar, também, algo muito curioso aqui. Kant afirma que, para não prejudicar a outrem, deve-se abandonar, se for necessário, a sociedade de homens. Mas, conforme se verificará na Doutrina do Direito e no texto sobre *Teoria e prática*, Kant afirma, também, que sair do estado de natureza e entrar numa sociedade civil é um dever incondicionado.

Por consequência, esta segunda caracterização define que a relação intersubjetiva jurídica não ocorre numa comunidade na qual os sujeitos agem apenas pelo desejo de cumprir a lei, mas há uma relação de arbítrios que se obrigam mutuamente segundo uma lei universal que impede lesões na esfera da liberdade de outrem. Unindo os dois elementos já expostos, tem-se que o direito não se define numa relação jurídica, na qual é suficiente a intersubjetividade, mas é preciso também a reciprocidade, ou seja, que o arbítrio de um corresponda com o arbítrio do outro.

Por fim, o terceiro elemento traz a lume o caráter formal do direito em Kant. O direito unicamente se preocupa com a forma do arbítrio, pois a relação jurídica é uma relação dos arbítrios formalmente e não materialmente, de tal modo que a liberdade que um possui de buscar determinado fim não pode ferir a liberdade de outrem de buscar também seu próprio fim. Isso é possível quando as ações ocorrem segundo uma lei universal da razão (KANT, 2004, p. 36). Não há uma preocupação direta com o resultado das ações, mas somente no modo como elas ocorrem, para que não venham a ferir a liberdade do outro. Usando o exemplo de Kant, quando o direito procura definir as regras para um contrato de compra e venda, não quer, com isso, definir as vantagens ou desvantagens na compra de um determinado produto, mas somente as condições

formais em que esta compra deve acontecer (KANT, 2004, p. 36). Da mesma forma, é exemplo clássico desse formalismo legal o instituto do casamento. O Direito não define quem serão os noivos nem qual objetivo esses devem buscar ao unirem-se em matrimônio, mas apenas fixa as condições formais na qual esse pode ocorrer. Neste sentido, o Direito kantiano, segundo interpreta Leite, é

[...] o complexo das condições formais que permitem a coexistência dos arbítrios dos indivíduos particularmente considerados, determinando a esfera da liberdade dos indivíduos e coordenando-a de tal modo que a liberdade externa de todos possa coexistir segundo uma lei universal (LEITE, 1996, p. 69).

Esta coexistência dos arbítrios dos indivíduos conforme uma lei universal implica justamente na liberdade, ou seja, na possibilidade de fazer coexistir as liberdades individuais dos homens segundo uma lei universal. Mas, isso implica a necessidade do Estado, pois este conjunto de condições formais (direito positivo) que possibilita a coexistência dos arbítrios tem que ser produzido pelo Estado, uma vez que no estado de natureza só existe um conjunto de condições materiais, que correspondem ao direito privado. De fato, a matéria do Direito, conforme ainda será visto mais à frente neste trabalho, já existe no estado de natureza, de modo que o Estado Civil só tem a necessidade de promulgar as leis (a forma) segundo as quais a matéria do Direito, que era meramente provisória, passa a ser peremptória. Neste sentido, quando Kant define o Direito como o conjunto das condições segundo as quais é possível a coexistência dos arbítrios entre si, isto é, a liberdade em sentido positivo, está se referindo ao direito positivo, no qual o direito privado (fundado na liberdade negativa) se torna efetivo (positivo). Devido a importância que a investigação sobre a relação entre direito e liberdade assume na presente pesquisa, é necessário um tópico em separado para melhor tratar do tema.

2.2 A liberdade como fundamento do direito

Conforme foi mencionado anteriormente, a filosofia do direito de Kant é toda fundada na liberdade. De forma expressa, na Doutrina do Direito, Kant formula o princípio universal do Direito. Este princípio determina que as ações dos homens devam

ocorrer de tal forma que possam conciliar-se entre si mediante uma lei universal da liberdade. Portanto, o Direito consiste no conjunto das condições segundo o qual é possível conciliar as liberdades de acordo com uma lei universal.

Conforme já trabalhado no capítulo anterior, no prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (FMC), Kant distingue três ciências: Lógica, Ética e Física. A primeira é definida como sendo puramente formal e sem referência a um objeto. Por outro lado, a Ética e a Física não são puramente formais, mas cada qual possui uma parte empírica e, por isso, reportam-se a um objeto determinado. O objeto da Física é a natureza, ao passo que o objeto da Ética é a liberdade. Assim, Ética e Física possuem cada qual uma parte empírica e outra pura. A parte pura da Física se chama *metafísica da natureza*, em contraposição à física propriamente dita, como parte empírica. A parte pura da Ética se denomina *metafísica dos costumes*, em contraposição à antropologia prática, como parte empírica (KANT, 2007, p. 13-14).

Com base na divisão dos dois objetos acima apontados, a saber, *natureza e liberdade*, Kant divide os ramos da filosofia, os quais são: filosofia teórica e filosofia prática (KANT, 2008, p. 15). O primeiro se ocupa do que *é*, ou seja, de como os objetos que sucedem no tempo são regidos por leis da natureza. O segundo trata do que *deve ser*, isto é, de como é possível uma ação livre. Porém, surge, aqui, uma dialética natural entre o que é necessariamente determinado segundo as leis da natureza e o que a razão pura determina como necessário segundo leis da liberdade. De um lado, as leis da natureza determinam todos os fenômenos e este é o plano do *ser*. Mas, a razão tem a necessidade de determinar a liberdade, a qual não é um fenômeno que as leis da natureza podem determinar como um *ser*. Trata-se, melhor dizendo, de algo que ainda não é e, portanto, *deve ser*. Desse modo, as leis da natureza determinam como as coisas necessariamente *são* e a razão pura tem a necessidade de determinar algo distinto, que ainda não é, mas que *deve ser*. Este objeto que a razão tem a necessidade de determinar é a liberdade (KANT, 1980, p. 277-278).

2.2.1 A terceira antinomia e o fundamento da liberdade

Na *Crítica da Razão Pura* (CRP), Kant apresenta quatro antinomias, às quais a razão pura se envolve naturalmente e, no entanto, tem a necessidade de apresentar

solução. Destas, a terceira trata de uma aparente contradição entre *natureza e liberdade*, pois a primeira é regida por leis segundo as quais tudo necessariamente *ocorre* ao passo que a segunda é regida por leis segundo as quais algo necessariamente *deve ser*. Kant divide a antinomia em uma tese e uma antítese, a fim de estabelecer uma espécie de tribunal de julgamento, a partir do qual seja possível estabelecer uma sentença justa. A tese afirma que nem tudo na natureza pode acontecer somente segundo leis da natureza, mas é necessário que algo possa acontecer também por liberdade. Realmente, se tudo o que acontece só pode acontecer segundo leis da natureza, então não há liberdade (KANT, 1980, p. 232). Mas, se não há liberdade, então também não é possível pensar como seriam possíveis ações livres. As ações dos homens estariam todas determinadas por leis da natureza e, conseqüentemente, não se poderia imputá-las. Assim, ninguém poderia ser responsabilizado por seus atos, de modo que o Estado jurídico seria uma instituição completamente inútil.

Por outro lado, a antítese afirma que tudo na natureza só pode proceder segundo leis da natureza e, portanto, tudo já está determinado e, então, não é possível conceber liberdade alguma (KANT, 1980, p. 232). De fato, se tudo é regido por leis da natureza, então o que existe é simplesmente um determinismo. Mas a liberdade é completamente contrária ao determinismo e necessária para possibilitar ações livres e justificar a imputabilidade dessas. Se tudo é regido simplesmente por leis naturais, isto é, se não há liberdade alguma, então não há direito, política, ética, etc.

Kant constata como necessária a liberdade para justificar as ações dos homens. Mas, para isso, terá que demonstrar que liberdade e natureza não são conceitos contraditórios entre si. Segundo Kant, a contradição é apenas aparente e ocorre devido a uma dialética natural da razão pura, a qual pode ser esclarecida mediante o tribunal da *crítica*, mas não eliminada (KANT, 1980, p. 178-179). Ou seja, é possível esclarecer essa ilusão transcendental e mostrar que tese e antítese são ambas corretas, de modo que a contradição entre ambas é apenas aparente. Contudo, ainda que seja visível em Kant uma solução para o problema, os estudiosos de Kant possuem inúmeros pontos de divergências sobre o assunto.

Há uma corrente de intérpretes que segue a posição de que Kant compatibiliza liberdade e natureza. Estes são os chamados compatibilistas, entre os quais se encontram Lewis White Beck e Harold Langsam (BEADE, 2010, p. 210). O tema é tão

controvertido, que os próprios compatibilistas divergem entre si acerca da forma como se dá dita compatibilidade (HAHN, 2010, p. 94). Mas, há outra corrente que sustenta a incompatibilidade entre natureza e liberdade, formando o grupo dos incompatibilistas. Allen Wood (1984), numa descrição geral, mas que permite obter uma visão ampla adequada da controvérsia escreve o seguinte:

Os compatibilistas sustentam que nossas ações podem ser determinadas por causas naturais e, todavia, que elas podem também ser livres no sentido necessário para a capacidade moral e responsabilidade. A liberdade e o determinismo são compatíveis. Os incompatibilistas sustentam que se nossas ações são determinadas para acontecerem devido a causas naturais, então a capacidade livre de agir e a responsabilidade são ilusões. A liberdade e o determinismo são incompatíveis (WOOD, 1984, p. 73).

Portanto, a solução da terceira antinomia da razão pura é um ponto extremamente complexo dentro do pensamento kantiano, mas, ao mesmo tempo, crucial em sua filosofia, dada a importância que Kant confere ao conceito de liberdade. Diante disso, essa dissertação pressupõe a solução e não adentra na discussão com os intérpretes, uma vez que isso implicaria já um trabalho à parte, dado a extensão do conteúdo a ser tratado.

Como Kant terá que depositar na liberdade todo o fundamento da sua filosofia prática, a solução da terceira antinomia é o princípio de tudo, pois sem ela não seria possível sequer pensar em uma Ética, uma vez que esta ciência só pode ter como objeto a liberdade e, portanto, ações livres. Deste modo, a liberdade é o grande fundamento da *Metafísica dos Costumes* e, neste sentido, tem que abranger necessariamente todas as suas partes, a saber, tanto a *Doutrina do Direito* como a *Doutrina das Virtudes*.

2.2.2 A reciprocidade entre liberdade e lei

A solução da terceira antinomia possibilitou a Kant demonstrar que a liberdade não é contraditória com as leis da natureza, porém, a realidade objetiva de cujo conceito só pode ser demonstrada mediante uma lei apodítica da razão pura, a saber, a lei moral (KANT, 2003, p. 5). A partir desta demonstração, Kant pode fundamentar a

possibilidade de toda a *metafísica dos costumes*, pois a lei moral é o fundamento último e supremo de todo o sistema da moralidade (KANT, 2007, p. 19).

Entretanto, mesmo partindo do pressuposto de que a liberdade não entra em contradição com a natureza, surge outro problema, a saber: como conciliar liberdade e lei. De fato, Kant afirma que a liberdade só ganha realidade objetiva mediante a lei moral e, neste sentido, mostra que liberdade e lei não são conceitos contraditórios entre si, mas conceitos que implicam um no outro, ou, para afirmar com Allison, liberdade e lei são conceito recíprocos (ALLISON, 1986, p. 394). Essa reciprocidade Kant mostrará tanto na *FMC* como na *Crítica da Razão Prática* (CRPr). Nessa última obra, Kant, inclusive, dirá que a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (KANT, 2003, p. 7, nota). Portanto, não é possível, segundo Kant, ser livre sem estar determinado pela lei moral, de modo que ser livre e ser determinado pela lei é uma e mesma coisa (KANT, 2007, p. 94). Mas, pensando na problemática que envolve este trabalho, se há uma correlação entre liberdade e lei moral⁵, poder-se-ia afirmar que também são as leis jurídicas que garantem a liberdade? Teria, portanto, o direito a tarefa de garantir a liberdade e que sem ele o sujeito não poderia ser livre? Se assim fosse, seria necessário reconhecer que não há um direito a resistência, pois se só é possível ser livre mediante a obediência à lei, então resistir à lei seria o mesmo que resistir à liberdade.

Mas, para chegar à certeza acerca dessas questões é necessário avançar na reflexão e compreender o papel da coação jurisdicional na formação do Estado liberal em Kant, que será objeto do próximo tópico deste trabalho. Nessa abordagem o objetivo foi apenas mostrar que a liberdade corresponde com o Direito. Este, na medida em que depende de condições formais para sua realização efetiva, corresponde com a lei moral, a qual é o fundamento máximo de toda coação e, portanto, a única que justifica o papel do Estado frente ao Direito (liberdade) e, por conseguinte, o caracteriza como liberal.

2.3 A coação jurisdicional

⁵ O conceito de moral aqui assume um sentido amplo, ou como, se preferiu adotar, assume a conotação de ética *lato sensu*.

Um dos pontos centrais na discussão acerca do direito está no clássico problema da coação. É possível pensar um direito sem coação? Uma norma sem poder coercitivo pode ser considerada como norma jurídica? Qual a ligação entre Direito e coação? Estas questões são de suma importância, pois, ao mesmo tempo em que Kant terá que fundamentar o conceito de direito numa perspectiva formal, este tem que poder ser realizado na prática. Se a experiência empírica não pode fundamentar um sistema jurídico que se pretende necessário e universal, de modo que o direito seria como uma cabeça sem cérebro, por outro lado, o direito seria um mero conceito quimérico se não pudesse ser realizado na prática (KANT, 2004, p. 21). Por isso, correlacionar coação com direito é justamente a forma que Kant utilizará para mostrar que o direito é um bem a ser respeitado, portanto, um dever.

Se for recorrer à tradição romana, a legislação, para ser perfeita, deveria apresentar algum mecanismo que sancionasse uma punição aos que desrespeitassem a lei. Do contrário, quando a lei não tinha essa força coercitiva, era considerada imperfeita. Conforme Bobbio, “é perfeito o direito que eu tenho frente a quem me prometeu algo, é imperfeito o direito do pobre frente o rico quando esse tem com relação a ele o dever meramente moral de oferecer o supérfluo” (BOBBIO, 2000, p. 122).

Esta concepção só foi alterada com o jusnaturalismo moderno, que passou a considerar a coação elemento indissociável do direito. Kant comunga desta linha de pensamento e considera a noção de direito intimamente ligada ao conceito de coação. É possível inclusive considerar este critério para distinguir a moral do direito no pensamento de Kant, uma vez que o direito, ao contrário da moral, é passível coerção externa. Nesse sentido, é nítido na filosofia kantiana o fato de que as leis jurídicas não obrigam os sujeitos a agirem *por dever*, ou seja, motivados apenas pelo puro sentimento de cumprir a lei, mas são indiferentes à motivação interna, se preocupando apenas com o aspecto externo da ação. Por isso, a coerção é um meio válido para impor aos indivíduos a necessidade de se adequarem à lei, não havendo qualquer problema em se utilizar da coação para a garantia do direito. Aliás, explica Kant, esses são dois conceitos totalmente compatíveis e necessários um para o outro:

Portanto, só se pode chamar direito estrito (restringido) ao direito inteiramente externo. Este funda-se, sem dúvida, na consciência da obrigação de cada um, segundo a lei; ora, para determinar o arbítrio de

acordo com ela, nem lhe é lícito nem pode, se é que deve ser puro, recorrer a esta consciência como móbil, mas apoia-se no princípio da possibilidade de uma coação exterior, que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo leis universais (KANT, 2004, p. 38).

Contudo, esta resposta leva a outro problema: se o direito, como foi dito anteriormente, serve para garantir a liberdade dos sujeitos, como pode ele encerrar em si a coação, elemento aparentemente oposto à liberdade? A resposta que Kant dá é a seguinte: o direito é liberdade, mas liberdade delimitada pela liberdade do outro. A coação está no sentido de garantir que alguém não venha extrapolar esses limites e invadir a esfera da liberdade do outro, privando-o de sua liberdade:

A resistência que se opõe a quem estorva um efeito fomenta esse efeito e com ele concorda. Ora bem, tudo o que é contrário ao direito é um obstáculo à liberdade segundo leis universais: mas a coação é um obstáculo ou uma resistência à liberdade. Portanto, se um determinado uso da própria liberdade é um obstáculo à liberdade segundo leis universais (isto é, contrário ao direito), então a coação que se lhe opõe, enquanto obstáculo perante quem estorva a liberdade, concorda com a liberdade segundo leis universais, a saber, é conforme o direito (KANT, 2004, p. 37)

Por isso a coação funciona como um remédio restaurador da liberdade, uma vez que impede que a liberdade exacerbada de um sujeito tire a liberdade de outrem. O conceito de Direito está intrinsecamente ligado aos conceitos de Liberdade e Coação. A liberdade é fundamento último do direito, ao mesmo tempo em que é o fim ao qual esse persegue. A coação, por sua vez, é garantia de que o direito será respeitado. No entanto, entre esses dois conceitos, liberdade e coação, há uma constante tensão. De um lado, tem-se o direito como coação, ou seja, como limitação da liberdade. De outro lado, tem-se o direito como relação de arbítrios segundo uma lei universal da liberdade. Como resolver esse aparente antagonismo? A resposta kantiana é que a coação está conforme a liberdade, porque esta impede que alguém interponha um obstáculo à liberdade, ou seja, a coação impede a alguém de impedir a liberdade de outrem. Traduzindo para uma linguagem lógica, significaria dizer que a negação (coação jurisdicional) da negação

(abuso da liberdade) conduz a uma afirmação: a coação permite a liberdade segundo leis universais⁶.

É por isso que se pode dizer que em Kant, mesmo sendo a liberdade um direito inato dos indivíduos, é somente no Estado Civil que essa é possível. A liberdade no estado de natureza é uma liberdade selvagem e invariavelmente termina por se auto anular, uma vez que não conhece limites. Deste modo, a que existe no estado de natureza é negativa e, portanto, é necessário um elemento que a torne positiva, isto é, que elimine seu caráter selvagem. Este elemento é a coerção estatal, a qual “é a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade segundo uma regra universal” (MATTOS, 2012, p. 101). Isso autoriza concluir que a coerção não só é compatível com a liberdade como é elemento necessário para a existência peremptória desta última. Pois ainda que no estado de natureza exista liberdade, trata-se de algo negativo, provisório, sem caráter definitivo, pois falta um elemento que regule as liberdades entre si, isto é, falta a lei, aspecto que é de competência exclusiva do Estado mediante seu poder de coação.

Aqui é necessário fazer uma articulação com o que foi questionando anteriormente, a saber, se há uma reciprocidade entre lei jurídica e liberdade, de modo que estes dois conceitos se auto implicam. No direito, esta reciprocidade se verifica justamente neste ponto, a saber, da correlação que Kant estabelece entre direito e coação. Nesse sentido “o direito é, por tanto, a condição da liberdade de cada um através da sujeição de todos e cada um a leis (leis coativas de caráter universal, isto é: válidas para todos os indivíduos que constituem a sociedade civil, sem exceção)” (BEADE, 2007, p. 63, tradução nossa).⁷ Portanto, não é possível liberdade sem leis e

⁶ Seguindo esse raciocínio, Gomes aponta uma conclusão interessante para esse estudo: se a coação contra uma ação injusta e contra a liberdade significa a garantia da liberdade, seria possível concluir, inversamente, que “uma lei ilegítima é aquela em que a coação interfere em um certo uso da liberdade, que não é um empecilho à liberdade em concordância com leis universais. Portanto, a coação, em tais casos, é inconsistente com o princípio do direito e logo, ilegítima” (GOMES, 2009, p. 574). Seria possível admitir então que a coação contra uma lei injusta imposta pelo Soberano garantiria a liberdade, sendo, portanto, conforme ao direito? Em última análise, seria admissível considerar legítima e conforme o princípio universal do direito que os cidadãos resistissem ao Estado que usa da coação ilegitimamente ao impor leis contrárias à liberdade? Nesse caso, o Estado é que seria o obstáculo à liberdade e a atuação dos cidadãos representaria a remoção dessa barreira. Kant não responde diretamente essa pergunta, mas, com os apontamentos que serão trabalhados nos próximos capítulos será possível chegar a uma conclusão a respeito.

⁷“El derecho es, por tanto, la condición de la libertad de cada uno a través de la sujeción de todos y cada uno a leyes (leyes coactivas de carácter universal, esto es: válidas para todos los individuos que constituyen la sociedad civil, sin excepción)”.

estas, devem ser expressão da liberdade, ou seja, devem ser frutos da razão pura. Quando a lei é promulgada pela razão, então é uma lei universalmente de acordo com a liberdade, ou seja, é uma lei universal da liberdade.

Mas, se a lei promulgada não é uma lei da razão pura, então é contrária com a liberdade e, portanto, representa um dano para a liberdade dos indivíduos. É aqui que surge o problema do direito de resistência. De um lado, a correlação entre lei (coação) e liberdade (direito) justifica a negação do direito de resistir ao poder Estatal, pois este é o único que pode proteger, mediante a coação, as liberdades dos indivíduos. Porque, se é possível afirmar que a lei deve promover a liberdade, então significa que o legislador deve promulgar as leis como se elas *pudessem* emanar da vontade geral (KANT, 2009b, p. 88).

Porém, nem sempre o que *deveria de ser* é o que realmente ocorre, pois é possível que o legislador promulgue as leis em contraposição à razão pura, conforme se pode verificar com frequência na história da política. Então, neste caso específico, no qual a lei não corresponde com o direito (liberdade), não seria justo admitir um direito de resistir?

Portanto, surge aqui um dilema: de um lado Kant parece correlacionar lei e liberdade de um modo tal que uma não é possível sem a outra, contudo, de outro lado, não há como negar o fato de que nem sempre a lei é expressão da liberdade. Esta problemática conduz diretamente à questão das relações entre o direito natural e o direito positivo, à qual Kant procura dar uma resposta. Para Kant, a missão do Estado é de positivar e realizar o direito natural. Deste modo, o direito natural não constitui uma norma que flutua acima da realidade histórica e concreta, mas deve ser implementada pelo Estado. Mas, o que ocorre quando este Estado, pensando do ponto de vista fenomênico, edita leis que não são conforme a razão e ofende o direito natural o qual deveria proteger?

Seria possível pensar num direito a resistência para corrigir esse vício? Não seria conforme ao direito, isto é, conforme a liberdade, opor resistência a uma lei que viola o direito a liberdade? O caminho para uma legislação conforme o direito natural seria um processo revolucionário ou haveria outra solução? As respostas a estas questões demandam demanda uma longa investigação o que será feito no próximo capítulo.

3 A FORMAÇÃO DO ESTADO CIVIL

No primeiro capítulo foi desenvolvida uma discussão sobre os *fundamentos do Direito*. Mostrou-se a relação intrínseca entre Direito e liberdade e, ao mesmo tempo, uma relação também intrínseca entre Direito e coação jurisdicional. A partir disso, verificou-se que o Direito coincide com a liberdade e que todo indivíduo possui naturalmente (liberdade inata), o que evidencia um jusnaturalismo em Kant. Cabe ressaltar que este é um jusnaturalismo racional, pois a liberdade é um conceito fundado na razão pura e nisso ele se distingue do jusnaturalistas clássicos⁸, principalmente dos modelos teológicos, em que o fundamento da justiça é a vontade divina. Mas, entre os modernos, Kant também se diferencia. A posição kantiana está fundada no conceito chave de *razão*. Para ele, a natureza do direito está definida por esta faculdade humana, de modo que é coerente referir-se, no interior do pensamento do filósofo alemão, ao jusrracionalismo, dado que o direito natural é o equivalente a um direito racional (UGARTE, 2012, p. 284).

Frente a isso podemos, inicialmente, indagar: mas o que é direito?

Ora, ele pode ser considerado de dois pontos de vista: como o conjunto das ações determinadas como lícitas ou ilícitas, isto é, do ponto de vista material, ou como a forma pela qual os arbítrios se relacionam segunda a ideia de liberdade. É o direito como forma, resultado de uma reflexão, que serviria, para o filósofo da história, de fio condutor, pois ‘na história nada há de permanente, que possa pôr à mão uma ideia do que mudou, a não ser a ideia do desenvolvimento da humanidade, e isso por meio da unidade civil e dos povos, a qual produz a maior unidade de suas forças’ (PERES, 2014, p. 9).

Conforme já foi mencionado no capítulo anterior, o conceito de *Liberdade* é o fundamento último do direito. Mas, o conceito de liberdade, para Kant, só pode ser dado pela razão, de modo que todo o direito, uma vez que está fundado na liberdade, está,

⁸ Sobre o período antigo, também conhecido como Jusnaturalismo Clássico, Oliveira Filho (2013) registra que a primeira aparição do Jusnaturalismo ocorre na Grécia antiga, na figura de Antígona (na clássica tragédia de Sófocles), em que ela se recusa a obedecer às ordens do rei, pois considera que, pelo fato de serem ordens políticas, não poderiam se sobrepor às ordens eternas dos deuses, fazendo nascer, desta forma, o conceito de “justo por natureza” e “justo por lei”. Argumenta, ainda, que resulta do esvaziamento metafísico da natureza das coisas a perda do fundamento ontológico e racional da moral e do direito e o abismo entre o ser e o dever ser. Várias correntes do pensamento filosófico e teológico concorreram para esse processo de erosão com destaque ao nominalismo, ao racionalismo kantiano, ao empirismo, ao formalismo, ao idealismo, ao positivismo, ao marxismo, entre outras correntes.

consequentemente, fundado na razão. Esta relação entre *Direito, Liberdade e Razão* é chave para a compreensão do pensamento jurídico e político de Kant. Mais ainda, é essencial para compreender, conforme se verificará neste capítulo, a fundamentação do Estado liberal kantiano.

Também se evidenciou, naquela oportunidade, que Kant, ao correlacionar Direito com coação, evidencia a necessidade da existência do Estado, pois seu papel é de protetor das liberdades individuais. Neste sentido, na medida em que as leis exprimem a possibilidade das liberdades, há o dever de obediência às mesmas. Porém, sob uma perspectiva empírica, nem sempre o Estado promulga leis conforme as liberdades e, portanto, nem sempre estas leis são justas de fato. Deste modo, não seria conforme a liberdade um direito de resistir às leis injustas, dado que o próprio Kant afirma que toda a resistência que se oferece contra os obstáculos às liberdades é conforme as estas?

A resposta a essa pergunta, que constitui o tema dessa dissertação e instiga a investigação, será melhor trabalhada no último capítulo, mas é preciso, neste momento, compreender alguns argumentos de Kant que irão sedimentar o caminho para a solução desse problema. Dessa forma, neste segundo capítulo será abordado como Kant concebe a *formação do Estado liberal*, isto é, de como Kant justifica a necessidade de um Estado protetor das liberdades. Isso permitirá compreender a necessidade da coação e, portanto, discutir até que ponto a lei é necessária para que haja direito (liberdade dos indivíduos), para, em seguida, buscar compreender porque o direito de resistência deve ser admitido ou rejeitado.

3.1 O direito privado e direito público

Conforme já foi dito, Kant divide a *Metafísica dos Costumes*⁹ em duas partes: uma Doutrina do Direito e uma Doutrina das Virtudes. Todavia, a Doutrina do Direito também possui uma divisão. Divide-se em direito privado e direito público. Portanto, é conveniente

⁹“*Metafísica dos Costumes* é a última grande obra entregue ao público por Kant. Porém, seus fundamentos teóricos encontravam-se nos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*. Aliás, também o conteúdo da *Crítica da Razão Prática* não é muito diferente dos *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, porém a forma é mais científica. Tudo repousa num problema: como explicar que a vontade se interesse pela fé? Em *Fundamentos da Metafísica dos Costumes*, o objetivo não é inventar uma ética; pois, para Kant, ela existe no ensinamento de Cristo, nos tratados de moral e de direito. Convém, apenas, conferir-lhe formulação mais exata (Kant ressaltará mais tarde que um matemático pode compreender o valor da tentativa de formular rigorosamente o dado) e dar-lhe um fundamento, indicando a unidade sintética entre exigência moral e liberdade” (HUISMAN, 2001, p. 554).

primeiramente compreender qual o critério que Kant utiliza para realizar esta divisão e, em seguida, aprofundar dentro desse debate alguns elementos que estão intrinsecamente ligados ao problema proposto por este trabalho.

O que pode ser considerado como propriedade de um determinado indivíduo? O que pode ser considerado como pertencente ao sujeito A e que, portanto, não podem pertencer aos sujeitos B, C, etc.? Kant dá a esse problema a denominação de problema do *meu* e do *teu* externos e este é o problema que corresponde ao direito privado, isto é: definir a *matéria* do direito. Segundo Kant, “juridicamente meu (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado que qualquer uso que outrem dele possa fazer sem o meu consentimento me lesaria” (KANT, 2004, p. 53). Isso significa dizer que a propriedade de algo geraria um direito ao proprietário que seria afetado quando aquele bem fosse usado por outro sem que a permissão do dono da coisa.

Contudo, para Kant, a posse é a condição subjetiva para que este direito se efetive, isso significa dizer que “quem pretenda afirmar que tem uma coisa como sua deverá estar na posse do objeto” (KANT, 2004, p. 55). Esta posse pode se dar tanto de forma sensível, isto é, a posse física das coisas, como de forma inteligível, isto é, a posse de algo quando o sujeito não está na detenção física do mesmo.

Nesse sentido, se pode afirmar que algo é *posse* de alguém por dois motivos: quando o impedimento do uso desse bem implica em prejuízo ao mesmo e, inversamente, o livre uso desse bem não acarreta em ofensa a outros. Deste modo afirma Kant:

posso um campo, embora seja um lugar inteiramente diferente daquele em que, de fato, me encontro. Pois aqui trata-se só de uma relação intelectual como o objeto, na medida em que o tenho em meu poder (um conceito intelectual da posse, independente das determinações espaciais), e é meu porque minha vontade, que se decide a usá-lo á descrição, não contradiz a lei da liberdade exterior. [...] “Este objeto exterior é meu”, porque assim se impõe a todos os outros uma obrigação que, de doutro modo, não teriam: a de se abster de usá-lo (KANT, 2004, p. 62).

É interessante notar que para Kant os bens não são originalmente propriedade privada de alguém, mas são incorporados a patrimônio de determinado indivíduo por meio da *ocupação*. Portanto, afirma ele: “a aquisição de um objeto exterior do arbítrio por uma vontade unilateral é a ocupação. Logo, só mediante a ocupação (*occupatio*) se pode adquirir

originariamente um objeto exterior do arbítrio” (KANT, 2004, p. 72). Essa *ocupação* não seria apenas detenção de algo, mas se constituiria de três momentos: “apreensão”, que seria a posse da coisa, a “declaração”, que consistiria por sua vez, no anúncio de que a posse foi efetivada e se quer ter algo com exclusivo uso, e por fim, a “apropriação”, que seria um ato de uma “vontade universal e legisladora (na ideia)” (KANT, 2004, p. 68). Esse último ato implica no reconhecimento de uma posse inteligível que, como será adiante explorado, só se manifesta num estado jurídico.

Trazendo para a linguagem moderna, essa experiência jurídica da propriedade se enquadraria no direito subjetivo, que trata das questões acerca dos direitos individuais, ou seja, é justamente o que possibilita a seguinte pergunta fundamental: “o que significa ter direito a...?” (BOBBIO, 2000, p. 152). Nessa concepção moderna de direito subjetivo, os dois motivos de Kant para aquisição de algo como *posse* de alguém compreende outras duas noções: 1) a noção de *faculdade*, que poder ser entendida como liberdade de fazer algo sem ser impedido (liberdade negativa); 2) a noção de *poder*, aqui caracterizada como capacidade efetiva de se exercer a própria liberdade (liberdade positiva). Deste modo, ter a propriedade de algo envolve ter a possibilidade de utilizá-la estando na detenção física deste como também a prerrogativa de quando o indivíduo esteja longe, ter sua posse respeitada pelos demais através de uma imposição coercitiva do Estado. Por exemplo, quando se diz que o sujeito A tem a propriedade de um determinado objeto, isso significa que esse sujeito tem, sobre aquela coisa, a faculdade de usufruir desse objeto e, ao mesmo tempo, um poder de forçar, por meio do Estado guardião do Direito, a todos a respeitar a sua liberdade de *ter* tal objeto.

Nota-se, portanto, uma íntima ligação daquilo que Kant define como o problema de *meu* e o *teu* externos com o que o direito moderno proclama como direito subjetivo. Ou seja, o problema da *posse*, tal como Kant aborda em sua filosofia jurídica, e o problema dos direitos individuais, tal como são abordados nas teorias modernas do direito, se identificam.

Vale destacar, aqui, que o conceito de *posse*, para Kant, não se limita apenas aos *objetos materiais* (1ª) que estão objetivamente colocados, pois inclui ainda outras duas categorias de coisas: a do *arbítrio de outro* (2ª) e a do *status de outrem* com relação ao sujeito (3ª). Explica Kant que “os objetos exteriores do meu arbítrio só podem ser três: 1) uma coisa (corporal) fora de mim; 2) o arbítrio de outrem relativamente a um ato determinado; 2) o arbítrio de outrem relativamente a um ato determinado (*praestatio*); 3) o estado de outrem em

relação a mim” (KANT, 2004, p. 55). No primeiro caso, significa que é possível possuir a substância do objeto mesmo, enquanto que no segundo, a posse está em relação à atividade do outro. Por fim, no terceiro caso, o que se possui é o *status* do outro (como por exemplo, o casamento). Este último é uma inovação de Kant e pode ser caracterizado como um direito real de caráter pessoal.

Outro elemento interessante no direito privado se refere às coisas que compõem o mundo externo. Estas são vistas como meios que os homens se servem para buscar seus próprios fins. O “homem é o dono potencial do mundo externo, o qual é objeto do seu poder de disposição, ou seja, do seu arbítrio” (BOBBIO, 2000, p. 161). Nisso pode-se estabelecer a seguinte analogia entre moral e direito. Enquanto a moral se fundamenta no postulado da *pessoa como um fim*, a prática jurídica se fundamenta no postulado dos *objetos como meios*. Disso decorre que a regra fundamental da moral se resume na seguinte frase: “reconheça a pessoa humana como fim em si mesma” (BOBBIO, 2000, p. 162). E, inversamente, a regra fundamental do direito nessa outra frase: “Usa as coisas do mundo externo como meios para os teus fins” (BOBBIO, 2000, p. 162). O seguinte texto de Kant retirado de uma de suas obras menores intitulada de *Começo conjectural da história humana*, ilustra muito bem essa superioridade do homem frente à natureza e sua igualdade de relação com outro ser humano: “O quarto e último passo, pelo qual a razão elevou o homem sobre a sociedade animal foi que ele se concebeu realmente (embora de um modo obscuro) como o fim da natureza e nada que vive sobre a terra podia disputar com ele essa posição” (KANT, 2009d, p. 160). Essa ideia implicava, ainda que de maneira confusa, a proposição oposta: que ele não podia usar dessa linguagem com relação a outro homem, mas devia considerá-lo como igual participante dos dons da natureza.

Uma consequência desta superioridade do homem sobre as coisas existentes no mundo, é que todas estas coisas externas podem ser objetos de posse. Não existe um objeto sequer que pode ser considerado *res nullius* (não pertencente a ninguém). Mas, ao contrário, todas as coisas pertencem ao homem para que este possa utilizá-las ao seu bel prazer. Kant chamou essa formação primitiva dos homens de comunidade originária do solo, que é anterior à existência do Estado e na qual estava assegurado (pressuposto) o direito à posse, se diferenciando de pensadores como Hobbes e Rousseau, que não aceitavam a existência desse direito antes do poder estatal. Explica Kant que, “segundo o postulado da razão prática, todos

gozam da faculdade de ter como seu um objeto exterior do seu arbítrio” (KANT, 2004, p. 66) e que aquele que se apossa de um terreno

[...] funda-se na posse comum inata do solo e na vontade universal, que *a priori* lhe corresponde, de permitir uma posse privada do mesmo (porque, de outro modo, as coisas desocupadas ter-se-iam convertido em si, e segundo uma lei, em coisas sem dono) e adquire originariamente, mediante a primeira posse, um determinado terreno, ao opor-se com direito (*iure*) a qualquer outro que o impedisse no seu uso privado, embora no estado de natureza não o faça em virtude do direito (de *iure*), porque no mesmo ainda não existe nenhuma lei pública (KANT, 2004, p. 58).

Diante disso, pode-se fazer ainda outra inferência. Se na comunidade originária do solo as coisas podem ser objetos de posse de todos, quando alguém se apropria de algo em particular, tem o direito de exigir que os demais concordem em privar-se desse bem, em benefício desse alguém. Porém, da mesma forma, este, agora beneficiado, tem o dever de renunciar ao seu direito de usufruir outro bem qualquer em benefício de um terceiro que venha adquirir tal bem (KANT, 2004, p. 64). Cria-se, então, uma relação recíproca de direito e dever, não sendo apenas uma imposição unilateral e arbitrária. Essa relação se torna jurídica e possibilita pensar uma posse jurídica quando da passagem para a proteção do Estado Civil. A posse toma a característica de peremptória quando se adentra ao Estado Civil, porém é meramente provisória quando observada sob o ponto de vista do estado de natureza.

Por fim, é possível ainda derivar uma última consequência do exposto. O direito surge exatamente desta relação jurídica dos homens entre si visando o uso das coisas externas como meios para sua realização. O direito se apresenta, então, como uma série de regras que permitem o uso das coisas entre os seres humanos. Ressalta Bobbio que “se existisse um só homem na Terra, ou se as coisas não pertencessem originariamente a todos, não existiria direito” (BOBBIO, 2000, p. 165). O direito só tem sentido quando se pensa na existência de mais homens que se relacionam e se utilizam das coisas exteriores, é daí que surge a relação jurídica e a necessidade de sua organização pelo direito.

Por outro lado, no direito público todas as relações jurídicas são públicas, porque tem sua fonte no Estado, que tudo controla. Ao contrário do direito privado, que somente poderia existir no estado de natureza, o direito público tem sua fonte no Estado Civil. No estado de natureza, o único direito existente é o direito natural que rege as relações dos homens. Como explica Abarca Hernández, o direito privado:

[...] se produz no estado de natureza (considerando este como ideia, não como realidade empírica), no qual já existem certos direitos, mas de maneira provisória; é o direito não tutelado pelo poder coativo do Estado. O direito público, no entanto, é o que com a aparição do Estado – como seu garantidor por meio do poder de coação – se torna o conjunto das leis externas que fazem possível a coincidência da limitação da liberdade de cada um com a liberdade dos demais (HERNÁNDEZ, 2008, p. 43, tradução nossa¹⁰).

Nesse sentido, o problema da distinção do direito não toma mais como predicados os termos privado ou público, mas sim natural ou positivo, encontrados, respectivamente, no estado de natureza e no Estado Civil. Desta forma, o direito privado tem seu fundamento no direito natural, que só acontece no estado de natureza, longe da intervenção estatal, e o direito público, por sua vez, torna-se direito positivo, aparecendo somente no Estado Civil sob a tutela do Estado.

Cabe ressaltar, ainda, que Kant refuta a tese de Gottfried Achenwall¹¹ de que a divisão do direito deve ser entre direito natural e direito social, pois compreende que até no estado de natureza pode haver sociedades. Explica ele que

o estado de natureza não se contrapõe ao estado social, mas o civil: naquele pode, de fato, haver sociedade [por exemplo, a sociedade conjugal, paternal, doméstica em geral e outras ainda], só que não civil (que assegura o meu e o teu por meio de leis públicas) (KANT, 2004, p. 49).

Da mesma forma, fica evidente que o direito positivo ou público existe tão somente após a formação do Estado, ao passo que o direito natural ou privado é anterior a ele. No entanto, se, por um lado, Kant resolve o problema da *distinção* entre o direito privado e o direito positivo (direito público), afirmando que o primeiro é possível no estado de natureza e o segundo só é possível no Estado Civil, incorre, no entanto, em outra dificuldade: como

¹⁰ “se produce en el estado de naturaleza (considerado éste como idea, no como realidad empírica), en el que ya existen ciertos derechos, pero de manera provisoria; es el derecho no tutelado por el poder coactivo del estado. El derecho público, en cambio, es el que con la aparición del estado – como su garante por medio del poder coacción - y es el conjunto de las leyes externas que hacen posible la coincidencia de la limitación de la libertad de cada uno con la libertad de los demás” (HERNÁNDEZ, 2008, p. 43).

¹¹ Gottfried Achenwall (1719-1772) foi um historiador e jurista alemão. A sua obra mais relevante foi o *Abriß der neuen Staatswissenschaft der vornehmen Europäischen Reiche und Republiken*, publicada em 1749. Mas, nas edições subsequentes esse título foi alterado para *Staatsverfassung der Europäischen Reiche im Grundrisse*. O pensador defendia uma distinção entre o natural e o social sem levar em conta as peculiaridades da sociedade civil em relação a outras sociedades mais simples. Esta distinção mais precisa e rigorosa será levada a sério por Kant, o que explica sua crítica a Achenwall.

pensar o direito no estado de natureza onde não há coerção mediante uma lei universal da liberdade? Consciente dessa fragilidade, Kant indica uma solução que garante tanto o caráter privado como o caráter jurídico do direito no estado de natureza.

Diferente da maioria dos jusnaturalistas que negam o caráter jurídico do direito natural, Kant afirma que o estado de natureza é um estado jurídico, mas provisório, diferente do Estado Civil, que é um estado jurídico peremptório. Isso significa que a juridicidade do estado de natureza, por faltar o elemento que garanta sua execução, a saber, a coerção da lei, não pode ter durabilidade. No estado de natureza “só podem ser garantidas posições e posses de um modo flutuante e provisório, enquanto no Estado Civil tal garantia ganha em perenidade, especialmente através do direito público” (ROSSI, 2006, p. 193).

Kant defende que o direito à propriedade é um direito natural e que poderia ser reivindicado por todos os indivíduos já no estado de natureza:

Por conseguinte, antes da constituição civil (ou dela prescindindo), tem de se admitir como possível um meu e um teu exterior, e ao mesmo tempo o direito de obrigar quem quer que seja, com quem de algum modo nos possamos relacionar, a entrar conosco numa constituição em que aquele possa estar assegurado (KANT, 2004, p. 65).

Ter algo nesse estado consiste em estar na detenção da coisa, isto é, possuir fisicamente algo, isso garante ao sujeito uma presunção de “posse jurídica”. Por isso, afirma Kant, não é possível ter a “pura posse inteligível” de algo neste estado, não é possível ter coisa alguma sem a posse empírica dos objetos (KANT, 2004, p. 63). Isso resulta que, por não haver um estado organizado, a posse no estado de natureza é insegura, pois não há nada acima dos demais para garantir o direito à propriedade quando os sujeitos não estão na posse do bem. Em outras palavras, pode afirmar que “esta aquisição de uma coisa própria, no estado de natureza, é, no entanto, puramente provisória, pois ali o ocupante possui somente uma presunção de direitos. A posse efetiva, peremptória, só ocorrerá com a instituição do Estado Civil” (AMES, 2010, p. 217).

Deste modo, o único modo deste ato de reivindicar determinada coisa se tornar direito à propriedade de forma peremptória é sua adequação ao Princípio Universal do Direito. “Ele não pode ser um ato de coerção unilateral. Alegar um direito a uma porção da propriedade é fazer um tipo de lei, pois este ato visa decretar que todos os outros devem se abster de usar o

objeto ou terra em questão sem minha permissão” (KORSGAARD, 2009, p. 528). Para que a propriedade sobre algo não seja apenas um ato de força, é necessário que todos concordem em reconhecer algo como propriedade de alguém e que este possa coagir aos demais a respeitar esse direito. No entanto, argumenta Kant:

Ora a vontade unilateral quanto a uma posse externa, portanto contingente, não pode servir de lei coercitiva para todos, porque tal prejudicaria a liberdade segundo leis universais. Assim, só uma vontade que obriga a cada qual, logo, coletivo-universal (comum) e poderosa, pode proporcionar a cada um aquela segurança. – Mas o estado submetido a uma legislação exterior universal (ou seja, pública), acompanhada de poder, é o Estado Civil (KANT, 2004, p. 64).

Portanto, o direito a reivindicar algo como seu deve estar em conformidade com os demais não como manifestação individual, mas enquanto expressão da vontade geral. Ou seja, o “que é o seu de cada um depende do consenso que os outros outorguem, mas não enquanto pluralidade de vontades particulares, e sim como vontade universal que decide reconhecer aos seus membros o direito de possuir algo externo” (AMES, 2010, p. 217). Logo, para que se possa ter algo de forma peremptória e para que essa posse se converta em um legítimo direito, deve-se adentrar a um Estado Civil, pois somente neste estado é possível a manifestação de uma vontade unida do povo na figura do Soberano.

Todavia, não se pode refutar o direito à aquisição já no estado natural, pois, mesmo que frágil, é uma aquisição verdadeira e é ela que justifica a necessidade do Estado Civil:

Se deve ser juridicamente possível ter um objeto exterior como seu, então permitir-se-á também ao sujeito forçar qualquer um, com quem entre em conflito sobre o meu e o teu acerca de semelhante objeto, a ingressar com ele numa constituição civil (KANT, 2004, p. 64).

Por isso, pode-se afirmar que é o direito natural anterior que dará condições para a existência do Estado Civil. Para garantir o direito à propriedade, que já está presente no estado de natureza, os indivíduos coagem uns aos outros a adentrarem ao Estado Civil, o único que detém o poder coercitivo organizado.

Interligando esses dois elementos da juridicidade do direito natural, tem-se que o mesmo direito que obriga as pessoas a entrar no Estado Civil é aquele que garante ao

indivíduo possuir algo, excluindo os demais de possuir esse mesmo objeto; e esse direito é anterior ao surgimento do estado. Nesse sentido, explica Kant,

a aquisição provisória é uma verdadeira aquisição; segundo o postulado da razão prático-jurídica, a possibilidade da mesma, seja qual for o estado em que os homens entre si se encontrem (logo, também no estado de natureza), é um princípio do direito privado, segundo o qual cada um está autorizado a exercer aquela coação que possibilite sair do estado de natureza e ingressar no estado civil, que é o único que pode tornar peremptória toda a aquisição (KANT, 2004, p. 74).

Em outro trecho da obra de Kant é possível encontrar essa ideia assim formulada:

Se alguém, antes de ingressar no estado civil, não quisesse reconhecer nenhuma aquisição como legal, nem sequer provisoriamente, então até aquele estado seria impossível. [...] Por conseguinte, se no estado de natureza também não houvesse provisoriamente um meu e um teu exteriores, não haveria igualmente deveres jurídicos a tal respeito; logo, também não haveria mandamento algum para sair desse estado (KANT, 2004, p. 127).

Frente ao exposto, duas conclusões merecem destaque. A primeira é de que o Direito surge exatamente desta relação jurídica dos homens entre si visando o uso das coisas externas como meios para sua realização, e, neste sentido, correspondem a uma série de regras que permitem o uso das coisas entre os seres humanos. Conforme já assinalado, se, em determinado momento, restasse apenas um homem na terra, não haveria necessidade do direito ou, igual resultado se daria, se não existisse o direito à propriedade originalmente. O direito só tem sentido quando se pensa na existência de mais homens que se relacionam e utilizam das coisas exteriores. É daí que surge a relação jurídica e a necessidade de sua organização pelo direito. A segunda afirmação consiste em dizer que a ideia da juridicidade provisória do estado de natureza é justamente a que fundamenta a juridicidade peremptória do Estado Civil.

Argumenta Kant que “do direito privado no estado de natureza deriva, então, o postulado de Direito público: numa situação de coexistência inevitável com todos os outros, deves passar desse estado a um estado jurídico, isto é, a um estado de justiça distributiva” (KANT, 2004, p. 120). Em outras palavras, no estado de natureza não há garantia nenhuma para o direito e, por isso, é necessária a saída de cujo estado para entrar em um estado que garanta os direitos individuais já presentes no estado de natureza de forma provisória. Pode-se

dizer, portanto, que o direito privado é o fundamento do direito público, ou seja, “o direito natural (cognoscível *a priori*), como legislação da razão [...], oferece uma norma, um *maximum* para a validade do direito positivo” (SALGADO, p. 190, 2004), pois se não houvesse direito já no estado de natureza, não haveria dever algum de sair desse estado e adentrar em um estado jurídico.

3.2 Da passagem do estado de natureza para o Estado Civil

Como foi apresentado no tópico anterior, o estado de natureza é um estado provisório, de caráter transitório, onde o indivíduo não tem assegurado o seu direito mais elementar (a liberdade), posto que não há um poder soberano que possa garantir a observância ao direito natural dos homens. Por isso, é necessário que os indivíduos superem o estado de natureza e adentrem ao Estado Civil, no qual, por meio da coerção estatal, terão garantidos sua liberdade.

Tendo em vista uma perspectiva liberal jusnaturalista do pensamento jurídico de Kant, é possível verificar que a transformação do estado de natureza para o Estado Civil não implica na renúncia dos direitos naturais, mas, pelo contrário, o Estado Civil nasce para assegurar a sua conservação e execução. Por isso, de acordo com essa visão kantiana liberal, o direito privado não desaparece, mas ganha forças que não tem no estado de natureza. Essa força se dá pela ação coercitiva que só o Estado Civil pode empregar. Por isso, o que se altera com a saída do estado de natureza não é o conteúdo do direito, mas a forma. No novo estado constituído, o Direito deixa de ter um caráter provisório e ganha o caráter peremptório, próprio do Estado Civil. Ao referir-se ao direito à propriedade, Kant deixa transparecer ideia semelhante:

Com efeito, quanto à forma, as leis sobre o meu e o teu no estado de natureza contêm justamente o mesmo que elas prescrevem no estado civil, na medida em que este se pensa só segundo conceitos puros da razão; só que no último se oferecem as condições sob as quais aquelas se conseguem realizar (KANT, 2004, p. 127).

Com isso, pode-se afirmar que o estado de natureza e o Estado Civil não são antitéticos no que diz respeito ao Direito, mas se integram e se complementam. “O que muda na passagem não é a substância, mas a forma; não é, portanto, o conteúdo da regra (a qual

somente a razão pode ditar), mas o modo de fazê-la valer” (BOBBIO, 2000, p. 192). Essa ideia ganha ainda mais força nas seguintes palavras de Kant, quando afirma que o direito público

[...] não contém mais, ou outros, deveres dos homens entre si, além dos que importa pensar no direito privado; a matéria do direito privado é, sem dúvida, a mesma em ambos. As leis do último concernem, pois, só à forma jurídica da convivência (constituição), em vista da qual estas leis se hão de conceber como públicas (KANT, 2004, p. 120).

Fica claro, então, que uma das principais diferenças do estado de natureza para o Estado Civil é o caráter provisório do direito no primeiro. O direito natural oriundo do estado de natureza tem sua validade apenas provisória, não podendo garantir de fato os direitos dos indivíduos, o que faz emergir a necessidade de um Estado de Direito. Segundo argumenta o filósofo, “do direito privado no estado de natureza deriva, então, o postulado do direito público: numa situação de coexistência inevitável com todos os outros, deve passar desse estado a um estado jurídico, isto é, a um estado de justiça distributiva” (KANT, 2004, p.120). Ou seja, o estado de natureza deve necessariamente ser superado para que o homem possa adentrar num estado em que o direito seja definitivo, peremptório, ou seja, num estado que garanta a justiça, pois, do contrário, a permanência no estado de natureza significaria uma grande injustiça. Sobre isso, explica Kant:

No intento de estarem e permanecerem neste estado de liberdade exterior sem lei, os homens não cometem entre si qualquer injustiça, se mutuamente se guerrearem [...], mas, em geral, são injustos em sumo grau, na sua vontade de estar e permanecer numa situação que não é jurídica, isto é, num estado em que ninguém tem a garantia do seu, frente a violência (KANT, 2004, p. 121).

Em outro trecho Kant ressalta a importância dessa passagem do estado de natureza para o Estado Civil como meio de garantir o direito, afirmando que

[...] a primeira coisa que o homem está obrigado a decidir, se não quiser renunciar a todos os conceitos jurídicos, é o princípio: é necessário sair do estado da natureza em que cada um age conforme o desejo, e associar-se a todos os outros (com os quais não pode evitar entrar em interação) para se submeter num estado em que a cada um se determina legalmente e se atribui, mediante um poder suficiente (que não é o seu, mas exterior), o que deve ser

reconhecido como o seu; ou seja; deve antes de tudo, entrar num estado civil (KANT, 2004, p. 126).

Portanto, para Kant, o homem tem o dever de sair do estado de natureza e ingressar em uma sociedade civil, na qual as liberdades dos sujeitos podem coexistir pacificamente. Sob essa ótica pode-se afirmar inclusive, que a permanência no estado de natureza implica tanto numa injustiça como numa contradição. Sobre esse ponto, discorre Ames:

Querer permanecer no estado de natureza é, por um lado, contraditório e, por outro, injusto. É contraditório, pois implica querer o direito sob a forma de sua negação, isto é, sob o aspecto do desacordo das liberdades. Injusto, porque implica a colisão dos direitos que se afirmam sem limite tornando insegura toda posse externa (AMES, 2010, p. 213).

Desse modo é um dever e uma obrigação moral sair do estado de natureza. Aliás, tal tarefa se configura com uma ação não interesseira, unicamente orientada para um fim que é bom em si: um estado de justiça que supere o estado de natureza injusto e imoral.

Esclarecida a importância da passagem de um estado onde tudo é transitório para um estado onde o direito é definitivo, é preciso agora entender o meio pensado por Kant para que ocorra essa transição, isto é, o fundamento que justifica, desde um ponto de vista racional, a formação do Estado Civil liberal.

3.3 O contrato originário

Filiado às teorias contratualistas¹², Kant apresenta como fundamento racional e justificação da necessidade da passagem do estado de natureza para o Estado Civil um contrato originário. Este é o único no qual se pode fundar legitimamente uma constituição civil universal entre os homens e, portanto, é singular fundamento de uma comunidade jurídica (KANT, 2009b, p. 88). Apesar desta vertente comum, é possível afirmar que Kant apresenta algumas particularidades que o distinguem da tradição contratualista clássica como, por exemplo, sua construção ideal do contrato originário.

¹² São exemplos de autores contratualistas: Hobbes (*Leviatã*), Locke (*Dois tratados sobre o governo*) e Rousseau (*O contrato social*). As referências completas dessas obras podem ser verificadas em nossas referências bibliográficas que se encontram no final do trabalho.

Para Kant, o contrato social não ocorreu historicamente, pois, segundo ele, o pacto seria apenas uma ideia da razão, um princípio ideal que serviria de justificação racional para o Estado. Seria ingenuidade pensar, pontua Kant, que o contrato social tenha ocorrido realmente, em um determinado local e numa determinada época, para que então pudesse existir o Estado Civil. Sobre isso esclarece o pensador:

[...] esse contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *fato* (e nem sempre é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entramos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efetivamente um tal ato e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição já existente. Mas é uma *simples ideia* 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, e a considerar todo súdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a semelhante vontade (KANT, 2009b, p. 88).

Contudo, mesmo sendo apenas um ideal da razão e, portanto, mesmo que não tenha origem no consenso dos homens que decidiram em uma assembleia criar o Estado Civil, o contrato ganha realidade na medida em que é visto como um *dever ser*. O legislador, mesmo sabendo de que seu poder não é fruto de um consenso ocorrido historicamente, tem o *dever* de atuar segundo um consenso *a priori*. Nesse sentido, Kant deixa muito claro que pouca relevância tem se o Estado foi criado de forma violenta ou consensual¹³. Pois, para ele, “não importa como aquele que governa chegou ao posto, se por eleição (consenso) ou por um ato de força (usurpação). Interessa, tão somente, saber se as leis que emanam do governante estão em conformidade com o espírito público ou não” (AMES, 2010, p. 202).

É interessante notar que essa sutil mudança na forma de se conceber o contrato originário, pensado pelo filósofo de Königsberg, dá base para sua posição antirrevolucionária. Pois, ao retirar do contrato originário seu predicado histórico, quer, com isso, eliminar qualquer possibilidade de revolução política com base nas falhas do contrato.

¹³ “Se originariamente, ocorreu primeiro, á guisa de *factum*, um contrato efetivo de submissão ao chefe do Estado (*pactum subiectionis civilis*), ou se a violência apareceu antes e só depois veio a lei, ou se teve de se seguir nesta ordem – são sutilezas de todo vãs para o povo que já está submetido à lei civil” (KANT, 2004, p. 133).

Não sendo o pacto social um fato da história, mas apenas uma ideia da razão, seria impossível contestar a legitimidade de um governo alegando-se que este não cumpriu o contrato ou de que os cidadãos que nasceram depois não concordaram com o presente contrato.

Em razão disso, ao povo não cabe especulações históricas acerca do pacto social, visto que essa seria uma tarefa totalmente desnecessária. Kant vai mais longe ao considerar tal tarefa um delito, explicando que

é inútil investigar a origem histórica deste mecanismo, ou seja, é impossível remontar ao início da sociedade civil (pois os selvagens não estabelecem nenhum instrumento de sua sujeição à lei, e deve também inferir-se, já a partir da natureza dos homens incultos, que eles terão começado com a violência). Mas encetar esta investigação com o propósito de, porventura, mudar pela força a constituição atualmente existente á algo punível (KANT, 2004, p. 155).

Kant escreve isso sobre as *luzes* da Revolução Francesa, que lhe atrai simpatia e, ao mesmo tempo, lhe causa indignação pelas barbáries cometidas. Consequentemente, Kant eleva o contrato social ao *status* de ideia da razão, impedindo, com isso, que ele possa ser usado como instrumento de luta política, quando busca justificar, ou fundamentar, as bases da revolução política.

3.4 A concepção de Estado Civil

Em razão dos argumentos apresentados anteriormente, e que serão retomados, a defesa que se faz nesta dissertação é a de que o Estado pensado por Kant é um Estado liberal. Pode se afirmar com certa segurança que a visão liberal professa a crença num Estado que deve ter como único objetivo garantir a máxima liberdade de seus cidadãos, de modo a permitir que cada indivíduo possa se desenvolver e buscar os fins que lhe agradar mais. Por isso, explica Ames, “não é tarefa do Estado [liberal] realizar um quadro de bem-estar geral, mas tão somente garantir ao indivíduo a liberdade necessária para que ele próprio alcance o que definiu para si mesmo como ‘bem-estar’ e remover os obstáculos que, eventualmente, possam impedir que ele alcance o que deseja” (AMES, 2010, p. 200). Esse modo de ver o Estado se aproxima com visão kantiana. Para ele o Estado não deve proporcionar felicidade (bem-estar) aos seus cidadãos, mas apenas garantir a máxima liberdade segundo leis da razão.

Diferentemente de um Estado confessional (que procuraria salvar a alma de seus fiéis), ou de um Estado baseado no eudemonismo (que levaria aos seus súditos à felicidade geral), ou ainda de um Estado assistencial (que se preocuparia com o bem-estar econômico), o Estado liberal preocupa-se unicamente em garantir a liberdade externa dos seus cidadãos para que estes persigam seus próprios fins, sejam religiosos, éticos, eudemonísticos, econômicos e etc. Essa concepção de Estado é classificada como negativa, pois não busca realizar algo para a felicidade geral ou bem-estar social dos indivíduos a ele submissos, mas simplesmente impede que abusos da liberdade de um possam se tornar obstáculo para a liberdade de outro de alcançar seu próprio bem-estar segundo suas capacidades e meios. Usando uma metáfora sugerida por Bobbio, pode-se comparar o Estado liberal como um guarda de trânsito. Sua tarefa não é a de indicar caminhos, mas de regulamentar a movimentação dos carros de forma que cada um possa chegar ao destino que busca (BOBBIO, 2000, p. 213).

O Estado ideal para Kant se amolda quase perfeitamente a essa visão liberal. Kant fixa entre os princípios que fundamentam o Estado Civil o princípio da liberdade. O Estado pensado por ele, portanto, não pretende estabelecer o que é bom para todos, ou o que traz bem estar. Cada indivíduo, explica Kant, tem a sua visão de felicidade e a busca de forma diferente, pois as opiniões são muito diversas quanto a este tema. Deste modo, não cabe ao Estado buscar esse ou aquele fim, mas sim deixar que seus cidadãos escolham o melhor para si, desde que não se tornem obstáculos à liberdade de outrem, segundo uma lei universal. Nesse sentido, afirma o filósofo alemão:

Em relação à primeira (a felicidade), nenhum princípio universalmente válido se pode aduzir como lei. Com efeito, tanto as circunstâncias de tempo como também a ilusão cheia de contradições recíprocas e, além disso, sempre mutável, em que cada um põe a sua felicidade (ninguém lhe pode prescrever onde a deve colocar) tornam impossível todo o princípio firme e por si mesmo inadequado para servir de base à legislação. A proposição – o bem público é a suprema lei do Estado – conserva intacta o seu valor e autoridade, mas a salvação pública, que antes de mais importa ter em conta, é justamente a constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante leis, pelo que fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no caminho que lhe parecer melhor, contanto que não cause dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos co-súditos (KANT, 2009b, p. 89-90).

Analisando com cuidado o texto supracitado, pode-se notar que o bem maior para um Estado, que quer garantir a liberdade e, conseqüentemente, impedir que haja o uso

irresponsável da liberdade que fere a dos demais, é sua Constituição. É esse bem público que vai garantir o exercício da liberdade através da lei: “uma constituição cuja finalidade deve ser absolutamente ética justifica-se satisfatoriamente na ideia de liberdade, que é o bem maior que não só a Constituição do Estado, mas toda sua legislação deve procurar realizar” (SALGADO, 2009, p. 59). É daí que surge a segunda característica do Estado kantiano, a saber, a de um Estado jurídico, ou seja, um Estado de Direito. A principal função deste estado jurídico é a instituição e manutenção do ordenamento jurídico a fim de que as liberdades possam coexistir segundo a lei da igualdade. Note que a visão liberal kantiana difere do liberalismo tradicional, pois impõe a necessidade de se respeitar os limites da lei para que exista verdadeiramente o direito a liberdade. “Enquanto o liberalismo clássico tem em vista um Estado cujo objetivo é maximizar a liberdade como não interferência, o Estado kantiano se desenvolve no sentido de ampliar a liberdade de ação atendendo a exigências de justiça” (AMES, 2010, p. 213). Não basta garantir a máxima liberdade, o poder público deve ainda impedir que o uso irracional da liberdade anule as liberdades individuais.

Desta segunda característica, emerge uma terceira: o Estado de direito pensado por Kant é um Estado formal. Além de liberal e jurídico, esse Estado se configura como formal por não se preocupar com o que os cidadãos devem fazer para alcançar a felicidade, mas por somente voltar-se para a *forma* que estes se utilizarão para buscar seus próprios fins, de modo que não venham a causar dano a outrem ou serem prejudicados por outros.

Esse modo de pensar o Estado apresentado por Kant é compartilhado pelo pensamento liberal, surgido na época em resposta aos intolerantes Estados absolutistas existentes até então, nos quais dois deles terminaram em revoluções, duas inglesas, no século XVII, e uma Francesa. Para Kant, quando o Estado se arroga ao direito de decidir o que é melhor para os seus cidadãos, atribuindo-se tarefas que não lhe cabem, assumindo a figura de um Estado paternalista, torna-se um Estado despótico. A respeito, discorre ele:

Um governo que se erigisse sobre o princípio da benevolência para com o povo à maneira de um pai relativamente aos seus filhos, isto é, um governo paternal (*imperium paternale*), onde, por conseguinte, os súbditos, como crianças menores que ainda não podem distinguir o que lhes é verdadeiramente útil ou prejudicial, são obrigados a comportar-se apenas de modo passivo, a fim de esperarem somente do juízo do chefe do Estado a maneira como devem ser felizes, e apenas da sua bondade que ele também o queira – um tal governo é o maior despotismo que pensar se pode (constituição, que suprime toda a liberdade dos súbditos, os quais não têm, portanto, direito algum) (KANT, 2009b, p. 79-80).

Conforme o autor alemão, o perigo que ronda o Estado paternalista é que, tornando-se despótico e, conseqüentemente, não tendo limites o seu poder, venha a cometer injustiças. Dessa forma, o modelo de Estado paternalista é mau em si mesmo, e deve, segundo a interpretação kantiana, ser suplantado pelo modelo de Estado liberal, o único que é conforme com as liberdades individuais.

Portanto, o Estado, para Kant, tem característica liberal, uma vez que tem o papel específico de salvaguardar a liberdade dos indivíduos, promulgando leis de proteção dos direitos dos indivíduos. “O objetivo ou tarefa do Estado é realizar uma ordem plenamente justa, isto é, que possibilita nela mesma a plena realização da liberdade” (SALGADO, 2009, p. 68), o que só seria possível mediante uma legislação fundada na razão. Nesse aspecto, nota-se mais uma peculiaridade do liberalismo kantiano: o Estado de direito tem seu fundamento na razão pura. De fato, se o direito se identifica com a liberdade e esta, por sua vez, só pode ser dada pela razão, o mecanismo de defesa de cujo direito (ou liberdade) só pode estar fundado na razão.

Desse modo, o Estado é liberal porque se ocupa da proteção das liberdades individuais, mas é uma proteção fundada na razão, porque a razão não só determina os direitos, mas também os meios de como garanti-los. Na realidade, os conceitos de *paz perpétua*, *contrato originário*, *legislação*, são todos conceito fundados na razão, e todos estão relacionados ao conceito de Estado. A paz perpétua só é possível mediante a instauração de um Estado de direito, pois fora do estado a liberdade é selvagem e produz guerra. O contrato originário é o fundamento do Estado de direito e a legislação constitui o instrumento mediante o qual o Estado positiva os direitos fundamentais dos homens.

De acordo com Kant, o legislador deve promulgar as leis observando a lei moral, a única que realmente promove a liberdade e, portanto, a única que possibilita um consentimento dos indivíduos com as leis promulgadas pelo legislador. De fato, os indivíduos de um Estado não desejariam leis que não promovessem a liberdade, isto é, não consentiriam com leis tirânicas. Ao contrário, em vista da liberdade, que tanto desejam, repugnariam tais leis a ponto de recorrerem a um direito de resisti-las.

3.5 O governo republicano e a separação dos poderes

A teoria de governo, pensada por Kant, pode ser considerada uma síntese de diversas teorias políticas iluministas que surgiram no contexto dos governos despóticos com o propósito de pensar uma forma de governo que impedisse o abuso de poder por parte do soberano. Kant agrega em sua teoria de Estado pelo menos três elementos de correntes diversas, a saber: a existência dos direitos naturais (teoria jusnaturalista), a separação dos poderes (teoria da divisão dos poderes) e a vontade geral como fundamento do poder legislativo (teoria democrática¹⁴) (BOBBIO, 2000, p. 27). Mas qual será esse Estado que agrega essas três características?

Esse Estado, segundo Kant, é o Estado liberal, que se manifesta por meio de um governo republicano. Entretanto, cabe aqui um parêntese para entender o que Kant compreende por republicano, pois, muitos pensadores reconhecem um governo republicano como sinônimo de governo democrático, o que não é correto na visão do pensador alemão. Explica ele que há duas formas de classificar um Estado: “As formas de um Estado (*civitas*) podem classificar-se segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder do Estado, ou segundo o modo de governar o povo” (KANT, 2009c, p. 140). A primeira forma refere-se ao número de pessoas que governam (*forma imperii*), da qual surge a seguinte classificação: governos autocráticos ou monárquicos (governo de um só), aristocráticos (governo de alguns) e democráticos (governo de todos).

O segundo critério faz referência à forma como estes governam (*forma regiminis*). Se exercerem o poder de forma arbitrária, atuando em vista de interesses próprios, então são considerados despóticos, mas se governam de forma legal, agindo em atenção aos interesses do povo, recebem o atributo de republicano. Nesta forma, vige o princípio da separação dos poderes, naquela, vige o “princípio da execução arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu” (KANT, 2009c, p. 140)¹⁵. Por isso, no governo despótico o soberano concentra

¹⁴O termo democrático aqui empregado é tomado apenas num sentido formal-representativo. Na República kantiana o Soberano, representante da vontade geral, deve agir como se suas ações fossem realizadas pelo próprio povo. Nesta senda se manifesta Westphal: “Kant insiste que uma verdadeira república requer representação política e obliquamente sugere que a representação política é equivalente a democracia” (WESTPHAL 2009, p. 495).

¹⁵Salgado defende que o critério para definir um Estado despótico estaria atrelado tão somente quanto à forma que é governado, tendo pouca importância o fato de haver uma confusão de poderes: “Se, porém, o poder é usurpado por um ou por um grupo de indivíduos que não representam os cidadãos por cuidarem, no poder, dos seus interesses particulares, temos o despotismo. O despotismo não se confunde com o exercício do poder legiferante somente por uma pessoa, como ocorre, por exemplo, na Monarquia. Mesmo na Monarquia absoluta pode haver uma forma de República, ainda que imperfeita, desde que aquele que detém o poder soberano edite leis “como se” fossem leis que se dariam os próprios súditos” (SALGADO, 2009, p. 57). Em sentido contrário se observa Westphal: “um governante republicano é somente um chefe do executivo; um governante que simultaneamente legisla e executa a lei é um déspota” (WESTPHAL, 2009, p. 492).

todos os poderes, legislando, julgando e executando as leis, enquanto no governo republicano, prevê Kant, o poder aparece tripartido em legislativo, judiciário e executivo. A respeito disso, explana o filósofo,

[...] cada Estado contém em si três poderes, ou seja, a vontade geral unida num tríplice pessoa (*trias politica*): o poder soberano (a soberania) na pessoa do legislador, o poder executivo na pessoa do governante (segundo a lei) e o poder judicial (como reconhecimento do seu de cada um, segundo a lei) na pessoa do juiz (potestas legislatória, rectoria et iudiciaria) (KANT, 2004, p. 127)

São três poderes distintos, com atribuições bem diferentes aos quais todos devem obediência. Nesse aspecto, descreve Kant (2004, p. 131) que,

a vontade do legislador (*legislatoris*), no tocante ao meu e ao teu exterior, é irrepreensível (*irreprehensibile*), faculdade executiva do chefe supremo (*sumi rectoris*) é incontestável (*irresistibile*), e a sentença do juiz supremo (*supremi iudicis*) é irrevogável (*inapelável*).

É preciso frisar que, para Kant, há uma separação absoluta entre os poderes de modo que um não pode interferir na atuação de outro, pois isto implicaria numa confusão de atribuições e desembocaria num despotismo:

O soberano atua então, através do seu ministro, ao mesmo tempo como governante, portanto, despoticamente, e o engano de permitir que o povo represente, por meio dos seus deputados, o poder restritivo (já que, em rigor, só tem o legislativo) não consegue ocultar o despotismo de tal modo que ele não assome nos meios de que serve o ministro (KANT, 2004, p. 134).

A teoria republicana de Kant não admite a ideia de uma tripartição de poderes como um sistema de freios e contrapesos, no qual um poder poderia restringir a atuação de outro, nos moldes pensados por Montesquieu¹⁶. Tal concepção kantiana não se deu porque o filósofo ignorava o pensamento de Montesquieu, conforme pontua Westphal¹⁷, mas, sim, porque ele considerou equivocada essa teoria por permitir uma concentração de poderes, caso fosse

¹⁶Sobre o modelo de Montesquieu de como atuam os poderes e de como se relacionam entre si, ver a seguinte referência, correspondente à obra *O espírito das leis*: MONTESQUIEU, 2000, p. 168-178.

¹⁷“A expressão ‘constituição moderada’ (*gemäßigete Staatsverfassung*) é de Montesquieu, a quem Kant certamente está se referindo” (WESTPHAL, 2009, p. 513).

autorizada que um dos poderes interferisse no outro. Perceba que se um poder pode atuar para refrear o outro, quem julgará quando será caso de intervir? Até que ponto um poder deve atuar para impedir um “desiquilíbrio” entre os poderes? O temor é de que se for permitido aos poderes limitarem um ao outro, pode acontecer de um deles, com o suposto intuito de contrabalancear o jogo republicano, usurpar a competência dos demais. Semelhante problema se discute atualmente em relação ao ativismo judicial ou a judicialização da política nas republicas modernas como a brasileira. O judiciário supostamente para reprimir abusos do poder executivo e legislativo, tem cada vez mais atribuído funções a si mesmo, a ponto de esvaziar grande parte das competências dos demais poderes, o que, poderia desembocar numa “tirania do judiciário”.

Todavia, apesar de apresentar essa separação de poderes e prever uma clara distinção de função, Kant acredita que o poder legislativo é superior. Para ele, o legislativo forma a premissa maior de um silogismo prático: “a maior, que contém a lei daquela vontade, a menor, que contém o mandamento de proceder de acordo com a lei, isto é, o princípio de subsunção na mesma, e a conclusão, que contém a decisão judicial (a sentença), o que é de direito em cada caso” (KANT, 2004, p. 127).

O poder legislativo representa a vontade unida do povo, que é o autor do poder estatal. Deste modo, cabe ao legislador o poder supremo: “O soberano do povo (o legislador) não pode, pois ser ao mesmo tempo o governante, pois este está sob a lei e obrigado por ela, logo por outro, a sujeitar-se ao soberano” (KANT, 2004, p. 130)¹⁸. Tal é a superioridade do legislativo que, nesta mesma passagem, o filósofo de Königsberg chega a admitir a possibilidade de deposição ou reforma da administração do governante por meio do legislador (KANT, 2004, 131)¹⁹.

¹⁸Westphal aponta um problema que fragiliza a teoria republicana de Kant: em diversos momentos o filósofo alemão, ao falar das atribuições do poder executivo e do legislativo, parece olvidar de sua própria teoria da separação de poderes e atribui funções legislativas ao governante e o reconhece como soberano: “Kant fala do governante como detentor de ‘supremo poder executivo e legislativo sobre um povo’. Esta afirmação contradiz completamente a visão de Kant sobre a separação de poderes governamentais. Nessa passagem, Kant atribui uma função legislativa ao governante – ao Executivo – em direta oposição à sua clara asserção de que apenas o povo soberano pode legislar (através de seus representantes legítimos). Assim, esta afirmação viola sua própria definição de “republicanismo” e seus escritos contra a usurpação de poderes contra a lei depender de pessoas em particular. Kant confunde, por no mínimo outras três vezes, a autoridade legislativa do povo com a atividade legislativa de um governante ‘soberano’” (WESTPHAL, 2009, p. 496). As quatro passagens que Westphal se refere estão na Doutrina do Direito (2004, p. 138, 144, 156 e 189).

¹⁹Esta última conclusão de Kant encerra uma inconsistência. Apesar de deter o poder Soberano, o legislativo não tem o poder coercitivo próprio do executivo. Kant deixa muito claro que é o executivo que tem a tarefa de impor a observância da lei e, portanto, tem o poder de coação. Deste modo, na prática, não pode o legislador impor suas decisões, mas depende da iniciativa do executivo que pode não acatar suas decisões. Sobre esse ponto, esclarece

Seguindo nessa ótica, percebe-se que não há contradição entre o republicanismo e a monarquia, pois é possível uma monarquia republicana (autocracia). Esta seria a boa forma de governo, enquanto que a má, nesse caso, seria a monarquia despótica²⁰. Da mesma forma pode-se falar de uma aristocracia republicana. A democracia (direta), ao contrário das demais, é considerada, para Kant, como necessariamente despótica, posto que há uma confusão entre os poderes legislativo e executivo. Kant tinha como modelo de democracia o exemplo grego e, diferente do modelo atual, na antiguidade, o conceito de democracia previa a participação direta do povo, como ocorreu em Atenas. Para o filósofo alemão, esse tipo de democracia violava o princípio da representação e é necessariamente tirânica:

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 (KANT, 2009c, p. 141).

Desse modo, quanto menos pessoas de fato exercem o poder maior é a representação que esses detêm e mais conforme o princípio da representação. Por isso, não é sem motivo, que das três formas (autocracia, aristocracia e democracia), Kant deixa transparecer, pelos menos em dois momentos de seus escritos, que ele prefere a monarquia republicana. Na obra *Paz Perpétua*, afirma que:

[...] 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 e pode esperar que, por fim, a ele chegue mediante reformas graduais. Por tal razão, chegar a esta única constituição plenamente jurídica é mais difícil na

Gomes (2009, p. 572): “já que o governante, isto é, o executivo, é aquele que tem o poder para coagir, se o governo é despótico, o legislador pode fazer pouco a respeito disso, mesmo se quiser, pois o legislador, por sua natureza, não possui o poder de coagir, ou seja, de usar da força”. Diante disso conclui Gomes: “já que o executivo é a fonte suprema da coação, é irrelevante, na prática, que o legislador seja a fonte suprema do poder. Na verdade, o soberano (legislador), que é legalmente a fonte suprema do poder, não tem à sua disposição os mesmos meios coativos que o governante possui.” Talvez isso explicaria o fato de Kant se referir em certas passagens de sua obra ao executivo como “supremo governante” (GOMES 2009, p. 574).

²⁰ Nesse aspecto, explica Salatini que Kant, ao falar das formas de estado e governo, tem “em mente, em princípio, ainda que utilizando uma terminologia diversa, o mesmo quadro da teoria das formas de governo legado pelos pensadores da antiguidade” (SALATINI, 2010, p. 190), como Aristóteles e Políbio. Kant adota, ainda que não expressamente, a ideia de formas boas e más de governo, sendo possível, portanto, seis tipos de combinações diferentes entre formas de governo e formas de estado: monarquia republicana, aristocracia republicana, democracia republicana, monarquia despótica, aristocracia despótica e democracia despótica. As primeiras seriam as formas boas e as três últimas seriam as formas ruins de governo.

aristocracia do que na monarquia e é impossível na democracia (KANT, 2009c, p. 142).

Em outra passagem, agora retirado da obra *O Conflito das Faculdades*, Kant atribui ao Monarca o dever de governar de forma republicana até que se atinja a república ideal:

Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (respublica *phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; é, portanto, um dever ingressar nela; mas provisoriamente (porque isso não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem autocraticamente, governar, no entanto, de modo republicano (não democrático), i.e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (KANT, 1993, p. 108).

Logo se percebe que o princípio da representação é muito caro a Kant, sendo perfeitamente compreensível sua repulsa ao modelo de democracia grega e sua admiração à monarquia republicana. No Estado Republicano de Kant, o povo não participa diretamente, mas é representado pelo poder legislativo que deve aprovar leis como se todos pudessem dar o seu assentimento, ou seja, deve legislar conforme a razão. O governante, igualmente, age por representação e deve atuar em conformidade com a vontade geral do povo, tendo em vista que governa em nome destes. É como se o legislador fosse “capaz de sondar no coração das elites ilustradas e desde sua escuta atenta alojar as distintas opiniões ilustradas” (ROSSI, 2014, p. 52). Mas, é necessária uma ressalva.

Quando Kant fala da vontade geral ele não está se referindo ao conjunto das vontades particulares consideradas de forma empírica. Para ele, o Soberano não deve considerar de fato a opinião de cada cidadão, mas sim, atuar com base na razão “como se” todos, considerando um povo de “madura razão”, concordassem com seus feitos. As “leis que regulam uma ordem civil devem ser tais que deveriam poder ser aprovadas pela sociedade em seu conjunto – mesmo quando não o são efetivamente” (BEADE, 2007, p. 62, tradução nossa)²¹, ou seja, as leis de um estado podem ser justas e conforme a vontade geral, mesmo que nenhum cidadão tenha sido consultado de fato.

²¹ “Las leyes que regulan el orden civil deben ser tales que deberían poder ser aprobadas por la sociedad en su conjunto – aun cuando no lo sean efectivamente”.

Nessa linha de raciocínio, existem diferentes interpretações sobre qual seria a posicionamento de Kant sobre as atuais formas de democracia representativa que estariam a princípio em conformidade com o princípio da representação erigido pelo autor alemão. Os que consideram possível harmonizar o conceito republicano de Kant com as democracias modernas argumentam que as atuais repúblicas se constituíram democracias representativas, de modo que o povo participa apenas por meio de seus representantes nas decisões do Estado (ROSSI, 2014, p. 49). Em posição contrária, outros afirmam que Kant também repudiaria as democracias contemporâneas porque estas aceitam o voto universal (SALATINI, 2010, p. 198). Esse ponto, aliás, merece uma análise mais detida.

Quando Kant se refere ao poder legislativo como representante da vontade popular, ele não quer, de fato, incluir todas as pessoas de um Estado nessa representação. O pensador alemão não admite que qualquer um possa opinar na escolha dos representantes. No pensamento kantiano, somente sujeitos que atendessem três requisitos poderiam ser considerados cidadãos e gozar, portanto, de direitos políticos, ou seja, cidadão era apenas aquele que detivesse os atributos da liberdade, igualdade e independência. O indivíduo que não atingisse esses critérios não poderia ser considerado cidadão, mas apenas súdito. Todavia, o que significa ter liberdade, igualdade e independência?

A definição do que venha a ser liberdade pode ser formulado, segundo Kant, da seguinte forma:

Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parece boa, contanto que não cause dano à liberdade de 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 (KANT, 2009b, p. 79).

Nessa concepção, a liberdade é entendida, num aspecto negativo, ou seja, como não impedimento, a qual se torna positiva mediante a proteção do Estado liberal, quando promulga as leis a fim de possibilitar a liberdade dos indivíduos. Como já foi discutido, é a lei que permite a máxima liberdade num Estado Civil. Deste modo quando Kant, na *Paz Perpétua* se refere a liberdade como “a faculdade de não obedecer a quaisquer leis externas senão enquanto lhe puder dar o meu consentimento” (KANT, 2009c, p. 138), está afirmando que esta liberdade negativa, ganha contornos singulares no Estado Civil. A liberdade passa a

não ser mais uma liberdade desenfreada, mas sim uma liberdade limitada pela lei que, por ser racional, qualquer um poderia assentir tendo em vista a necessidade de coexistência das liberdades num Estado. Sobre esse tema são valiosas as observações de Ames:

na filosofia kantiana coexistem, pois, as duas noções de liberdade que dizem respeito às duas tarefas que Kant atribui ao Estado: possibilitar a autonomia das vontades e garantir a esfera individual contra qualquer interferência externa. [...]. As duas liberdades correspondem, respectivamente, ao dever absoluto de obedecer às leis que damos a nós mesmos (liberdade positiva) e ao direito irrestrito de gozar de um espaço individual (liberdade negativa) (AMES, 2010, p. 206-207).

Mas, esse critério não possibilita distinguir cidadão de súdito, pois todos os membros do Estado são sujeitos de liberdade, pois esse é um direito inato e o Estado deve protegê-lo sem fazer qualquer distinção entre os súditos. Nesse sentido, afirma Kant: “A liberdade [...], na medida em que pode coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal, é este direito único, originário, que cabe a todo homem em virtude de sua humanidade” (KANT, 2004, p. 44).

O segundo atributo, o de igualdade, é definido por Kant como o direito de “não reconhecer nenhum superior no povo, exceto aquele que tem a capacidade moral de obrigar juridicamente, do mesmo modo que este o pode obrigar a ele” (KANT, 2004, p. 128). Na obra *Teoria e Práxis*, Kant reformula esse mesmo conceito sobre a igualdade de modo ainda mais explícito: “cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre todos os outros, excetuando apenas o chefe do Estado” (KANT, 2009b, p.80). Pode-se notar que Kant não está, portanto, tratando de uma igualdade material no sentido de distribuição igualitária de recursos. Aliás, afirma ele:

Esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súditos, é totalmente compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade, quer na superioridade física ou intelectual sobre os outros ou em bens de fortuna que lhe são exteriores e em direitos em geral (de que pode haver muitos) em relação aos outros (KANT, 2009b, p.81).

Portanto, pode-se concluir que a igualdade pensada por Kant é apenas formal. Os cidadãos, enquanto súditos, devem ser tratados de forma igual perante o Direito, ainda que materialmente haja muitas diferenças entres estes. Deste modo, é perfeitamente possível uma

“igualdade formal diante da lei e uma desigualdade real no interior da sociedade civil. A igualdade formal possibilita e garante a transparência competitiva a todos. A desigualdade real encontra legitimação nas próprias diferenças naturais dos indivíduos” (AMES, 2010, p. 208). Este modo de conceber a igualdade apenas no seu sentido formal revela mais uma característica liberal na teoria do filósofo alemão, como muitas outras apontadas ao longo deste trabalho.

Deste pensamento, Kant deriva duas consequências que merecem destaque. A primeira é a de que todos têm direito de “chegar a todo grau de uma condição [...] a que o possam levar o seu talento, a sua atividade e a sua sorte” (KANT, 2009b, p. 82). Ou seja, os indivíduos devem ter iguais condições formais para que possam, por sua própria iniciativa e habilidade, alcançar seus objetivos, contando inclusive, com a sorte. A segunda conclusão de Kant está nitidamente relacionada a essa primeira afirmação: “é preciso que os seus co-súditos não surjam como um obstáculo no seu caminho, em virtude de uma prerrogativa hereditária (como privilegiados numa certa condição) para o manterem eternamente a ele e à sua descendência numa categoria inferior à deles” (KANT, 2009b, p. 82). Para que os sujeitos possam se desenvolver livremente não se pode permitir a existência de nenhum “privilégio inato”, pois isso fere o princípio da igualdade inata e representa um obstáculo injusto para que todos possam galgar por seus próprios méritos as mais altas posições na sociedade²².

Esse atributo da igualdade, a exemplo do primeiro (da liberdade), não permite diferenciar súditos de cidadãos, pois frente à lei todos são iguais de forma inata (KANT, 2004, p. 44), mesmo que sejam de diferentes classes sociais.

Nota-se, portanto, que, para Kant, a liberdade e a igualdade são atributos tanto de súditos como de cidadãos. A distinção somente se dará no quesito independência, característica própria dos cidadãos que, segundo ele, devem ter dois requisitos: um natural e outro econômico. O primeiro se consubstancia no fato de que o sujeito não poder ser nem criança nem mulher, e o outro se refere à autonomia financeira (KANT, 2009b, p. 85). Para Kant, o indivíduo que não tenha condições de prover a si próprio estaria submetido às vontades de seu chefe/superior e não teria condições de exercer livremente sua cidadania. Por isso, argumenta Kant, cidadão é somente aquele que não deve sua “própria existência e

²² Sobre esse ponto, vale ressaltar pertinentes observações de Ames: “Kant rompe, neste particular, com toda perspectiva estamental ainda vigente em grande parte na Alemanha no seu tempo. Uma vez eliminada a noção de estamento, a hierarquia social se torna dinâmica. Assim, de algum modo, podemos dizer que Kant expressa os anseios de uma burguesia em expansão” (AMES, 2010, p. 208)

conservação ao arbítrio de outrem no povo, mas aos seus próprios direitos e faculdades” (KANT, 2004, p. 128). Assim, é possível fazer uma distinção entre cidadãos e não-cidadãos²³. Os únicos sujeitos que podem considerar-se independentes são aqueles que não são empregados de um terceiro, por exemplo, os artesãos, profissionais autônomos, proprietários de terras, etc.²⁴ Isto exclui da lista os operários assalariados, empregados, enfim todos os que dependem de outro para sua sobrevivência, que, apesar de gozarem dos direitos de liberdade e igualdade formal, não podem participar ativamente da vida política. Pois, para Kant,

[...] o moço que trabalha a serviço de um comerciante ou artesão; o criado (não o que está a serviço do Estado); o menor; todas as mulheres e, em geral, quem quer que não possa conservar a sua existência (o seu sustento e proteção) pela sua própria atividade, mas se vê forçado a pôr-se às ordens de outros (exceto às do Estado), carecem de personalidade civil e a sua existência é, por assim dizer, só de inerência (KANT, 2004, p. 129).

Portanto, se pode afirmar que Kant estabelece uma espécie de voto censitário, excluindo uma parte da população de ser cidadão. Esse é um forte argumento para se concluir que nem mesmo o modelo de democracia atual, por mais que seja representativa, será conforme o pensamento kantiano, pois estas admitem o voto universal. Por fim, se poderia apontar ainda que as repúblicas modernas não são mais “puramente” representativas, como, por exemplo, a República Federativa do Brasil que admite tanto a participação indireta como direta²⁵.

No entanto, é importante ressaltar que essa forma de Kant delimitar os direitos políticos, excluindo algumas pessoas do rol dos cidadãos, nada mais reflete do que o pensamento da época, e, mesmo assim, já significou alguns avanços, principalmente na concepção de igualdade formal, fato inédito no seu período (BOBBIO, 2000, p. 234). Ademais, o objetivo

²³Kant, num primeiro momento classifica entre cidadãos ativos e cidadãos passivos: “Mas a última qualidade torna necessária a distinção entre cidadão ativo e passivo” (KANT, 2004, p. 128). No entanto, logo em seguida Kant substitui essa forma de nominar por outra que opõe “cidadãos” aos “simples associados civis”, ou seja os não-cidadãos. O próprio filósofo, antevendo a aparente contradição da expressão “cidadãos passivos”, posto que dentro do conceito de cidadão, de modo geral, já está contido a capacidade de agir politicamente num Estado, tenta, sem sucesso, justificar o seu uso. Medina acredita que a melhor distinção seria entre cidadãos e parte passiva do estado (MEDINA, 2007, p. 51)

²⁴Aponta Medina que o filósofo alemão realiza uma confusão entre o privado e o público ao impor a independência econômica como fator de acesso a cidadania. Segundo ele, “não se produz em Kant uma nítida separação entre o espaço público e o privado, pois a correta participação no espaço público mediante o exercício da virtude, sem incorrer em corrupção e sem poder ser pressionado, requer a independência no terreno privado” (MEDINA, 2007, p. 52, tradução nossa).

²⁵Estipula o art. 1º, parágrafo único, da Constituição Federal Brasileira que: “todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente, nos termos desta Constituição” (MORAIS, 2012, p. 2).

de Kant não era obstruir o acesso à cidadania para algumas pessoas. Sua ideia era impedir a influencia de pessoas afortunadas nas decisões políticas, posto que poderiam controlar um grande número de dependentes atuando politicamente a seu favor.

Um questionamento possível de se levantar é de que Kant, que busca fundamentar sua doutrina do direito em bases metafísicas, tenha sido incoerente formulando um quesito empírico à cidadania²⁶. Contudo, é preciso recordar, conforme já foi apresentado, que a Ética (em sentido amplo) possui uma parte pura (que é a moral propriamente dita) e outra empírica (que corresponde à antropologia prática). Neste sentido, uma Doutrina do Direito é uma *metafísica do Direito* e, portanto, corresponde a parte pura. Mas, o puro tem aplicação, pois o que pode ser pensado tem que poder também ser realizado na prática (KANT, 2004, p. 9).

Deste modo, a referida condição *a priori* da cidadania, apresenta duas perspectivas: de um ponto de vista empírico, determina que só pode ser cidadão aquele que puder prover o próprio sustento. Porém, de uma perspectiva pura, este “prover o próprio sustento” deve estar fundamentado num princípio que não é empírico, a saber, o de *independência* (KANT, 2009b, p. 79). Portanto, o conceito de *independência* é um conceito puro que só pode ser deduzido da razão pura, mas a sua prática é que estabelece contato com o mundo fenomênico e se submete a condições empíricas²⁷.

Outro ponto importante e que merece maior destaque é de que a representação é elemento central na República kantiana. Quando o filósofo alemão postula que o poder legislativo deve representar a vontade geral do povo não está querendo ele dizer que o Soberano deve fazer aquilo que o povo, empiricamente falando, quer que seja feito. Nesse sentido, pontua Salgado (2009, p. 61),

a República é o Estado fundado no direito ou nos princípios *a priori* do direito formulados pela razão pura prática e não a manifestação empírica, pura e simplesmente, das vontades psicológicas somadas dos cidadãos. Trata-se antes de um Estado fundado na vontade universal transcendental e não na resultante da soma das vontades empíricas dos indivíduos.

²⁶ Seguindo esse entendimento, afirma Ames: “Kant considera a autonomia a partir de um conteúdo empírico, ou seja, das condições econômicas. É autônomo aquele que é capaz de prover por si mesmo sua manutenção [...]. Além disso, pode-se questionar de que maneira é possível *a priori* a unidade da liberdade da lei, do homem e do cidadão, uma vez que esta unidade não é concebida racionalmente e envolve contingência” (AMES, 2010, p. 210).

²⁷ Semelhante raciocínio se aplica ao conceito kantiano de propriedade: “o conceito de uma posse meramente jurídica não é um conceito empírico (dependente de condições de espaço e tempo) e, no entanto, tem realidade prática; ou seja, tem de ser aplicável a objetos da experiência, cujo conhecimento depende daquelas condições” (KANT, 2004, p. 61).

Para Kant, os cidadãos que existem de fato num Estado estão submetidos a todo tipo de vicissitudes e pode ocorrer que muitos ainda vivam na menoridade, não sejam suficientemente esclarecidos. Estes sujeitos, não raras vezes, se deixam levar por paixões e vícios e suas escolhas não se coadunam com a vontade pura²⁸. Deste modo, considerar suas vontades significaria legislar em desconformidade com a razão. Por isso, é essencial a representação, uma vez que o representante do povo governará à luz da razão e editará leis “tal como deve ser segundo princípios jurídicos puros” (KANT, 2004, p. 127).

Por isso, é possível considerar que Kant propiciou a elaboração de um novo modelo de Estado liberal, no qual o poder se origina na pessoa e tem nela próprio a linha demarcatória de ação. Desse modo, quem forma o Estado é o homem, que decide sobre as medidas a serem adotadas e é ele também que decide sobre os objetivos que almeja chegar. Cabendo ao Estado tão somente dar caução (no sentido de garantir a concretização de um ato livre) às liberdades e garantir os meios para seu exercício, sem interferência. Essa vigilância ou garantia do Estado requer a obediência às leis, sob pena de incorrer na sanção que a lei imputar. Como se pode constatar, esse distanciamento traz à tona o argumento de saída do estado de menoridade do homem em direção ao esclarecimento, e as condições para sua ocorrência só se veem em um Estado liberal. Kant, porém, não aquiesce, em nenhum momento, contra o dever de obediência.

É esse aspecto que se apresenta como problema nesta dissertação: como conciliar liberalismo e oposição ao direito de resistência? É o que será examinado a seguir e que constitui o cerne dessa dissertação.

²⁸ “A vontade pura é que é a auto legisladora e é entendida como razão pura prática que dirige a ação moral do indivíduo. Na República pura deverá haver uma vontade pura legisladora, não restrita à vontade individual (como na moral), mas como vontade geral pura. A essa vontade, que é diferente de uma vontade geral como soma das vontades psicológicas individuais, corresponde a República pura, na medida em que nesta as leis jurídicas devem ser de tal modo formuladas, que possam proceder dessa vontade geral (pura)” (SALGADO, 2009, p. 64).

4 O DIREITO DE RESISTÊNCIA

No capítulo anterior, buscou-se argumentar no sentido de que a concepção de Estado, para Kant, é liberal, pois visa fundamentalmente salvaguardar as liberdades individuais. Salientou-se, inclusive, que estas liberdades, no estado de natureza, já existem de forma inata, mas que não podem subsistir em razão da falta de uma *forma legal*, que só é possível no Estado Civil. Com isso, mostrou-se, também, a necessidade do Estado, pois ainda que o Direito seja natural e, portanto, já exista no estado de natureza, só pode possuir um caráter definitivo mediante a coação Estatal.

O problema, contudo, é que o Soberano - guardião das liberdades no Estado Civil, a quem cabe promulgar as leis - pode incorrer, eventualmente, em injustiças ao fazer leis que perturbem a máxima liberdade dos indivíduos. Diante disso, é possível admitir que o cidadão tenha o direito de resistir às leis injustas? Em um primeiro momento, considerando que o Estado, ao promulgar leis injustas, representa um obstáculo à liberdade, a resposta seria afirmativa. Entretanto, a pergunta que se seguiria é: seria possível um Estado ser coercitivo se os indivíduos tivessem direito a desobedecê-lo? E mais, como se daria esse julgamento para identificar quais leis são injustas e atentam contra a liberdade? Baseado em que o cidadão tem o direito a resistir às leis injustas? Ou seja, o problema fundamental é saber quando se pode invocar o direito de resistência, ao se indagar: é legítimo desobedecer às leis, e em que casos? Dentro de que limites? Por parte de quem? A fim de buscar repostas para os problemas levantados, o presente capítulo tratará dos fundamentos do dever de obediência e do direito de resistência dentro da teoria kantiana, conforme se verifica a seguir.

4.1 O dever da obediência e o direito de resistência

O chamado direito de resistência constitui um problema, visto que conceituar o que vem ser a expressão “direito de resistência” é certamente um grande desafio teórico, tendo em vista que, ao longo do tempo, muitos significados já foram atribuídos a esse termo²⁹. Há,

²⁹ Ainda que o direito de resistência seja registrado desde a China Antiga, (e tenha sido usado para justificar as revoluções francesa e americana), Henry David Thoreau (1817-1862) é considerado o pioneiro da teoria da resistência ao governo civil, re intitulada como “desobediência civil”, cuja ideia central é de auto aprovação e questiona como alguém pode estar em boas condições morais enquanto escraviza ou provoca sofrimentos em outro homem. O leitor também poderá aprofundar esse tema em: *LOCKE, J. Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos. Trad.: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: VOZES, 2001.* Locke argumenta, nessa obra, que “fica evidente então que, se alguém abala um poder ao qual foi submetido pela força e não pelo direito, esta ação recebe o nome de rebelião, mas não constitui um pecado diante de Deus, que, ao

assim, diferentes interpretações acerca do direito de resistência e que serão mencionadas a seguir. Todavia, do ponto de vista teórico-metodológico essa dissertação não se preocupa em aprofundar e discutir minuciosamente as múltiplas variações do uso que se faz dessa expressão, mas se concentra numa análise do direito de resistência em sentido amplo. Ou seja, estudar-se-á o direito de resistência entendido como o direito de pessoas ou grupos de não se conformar com decisões injustas ou ilegítimas do governante e se oporem, por algum meio, de forma ativa ou passiva, perante este. Em outras palavras, o direito de resistência aqui adotado pode ser definido como

uma série de condutas cujo denominador comum é o de implicar todas elas um enfrentamento com o poder não só como enfrentamento fático, mas também jurídico, como desconhecimento ou negação da pretensão de legitimidade do poder ou da justiça de suas ações (ECEIZABARRENA, 1999, p. 214, tradução nossa³⁰).

Dessa forma, não estariam abarcadas no conceito de direito de resistência aquelas ações que, apesar de se voltarem contra o poder estatal, não questionam sua legitimidade ou justiça. Como exemplo, citam-se ações criminais e infrações civis praticadas não com o objetivo de atacar o Estado como tal, mas apenas com o de voltar-se para a satisfação individual ou de um grupo.

O problema que se insere nessa definição acima (comumente aceita sobre o direito de resistência) é definir o que vem a ser um governo injusto ou ilegítimo. Para que se possa afirmar que um governo é injusto (que não age conforme o direito à liberdade) ou ilegítimo (que assumiu o poder em desacordo com a lei) é preciso que haja algum parâmetro, alguma norma, ou seja, uma Lei que o soberano deva observar e que, em não o fazendo, torná-lo-á injusto ou ilegítimo. Diante disso, se conclui, seguindo a Juan Ignacio, três ideias:

A primeira, que o direito de resistência não pode ser nem afirmado nem exercido tanto quanto não há limites para a atuação do poder estatal. Em segundo lugar, que esses limites da atuação do citado poder necessitam para sua existência de uma regra que os invista como tal, isto é, uma norma

contrário, a aprova e autoriza [...] (LOCKE, 1998, p. 196)”. Leia-se também: MONTEIRO, Maurício Gentil. *O direito de resistência na ordem jurídica constitucional*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003; DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

³⁰«Una serie de conductas cuyo denominador común es el de implicar todas ellas un enfrentamiento con el poder no sólo como enfrentamiento fático, sino también jurídico, como desconocimiento o negación de la pretensión de legitimidad del poder o de la justicia de su actuación” (ECEIZABARRENA, 1999, p. 214).

considerada distinta e superior ao titular da autoridade pública (a seus atos e disposições normativas). Deve, portanto, existir uma mínima contraprestação normativa. E, finalmente, que o direito de resistência, encontrará justificação nessa suprema norma, sendo definida como o direito que detinham os submetidos ao poder público a preservar e/ou restabelecer o status que aquela estabelece (ECEIZABARRENA, 1999, p. 215, tradução nossa³¹).

O quadro que se apresenta, então, permite pensar três situações distintas sobre as quais irá recair o debate sobre o direito de resistência. Na primeira, o Soberano nunca age injustamente porque não existe limitação ao seu poder. Os teóricos que assim entendem o poder estatal consideram que todos os atos do governante são justos pelo simples fato de emanarem do poder soberano, que, por essência, é inquestionável. Nessa linha de raciocínio se destaca a teoria de Hobbes (Cap. XVI do *Leviatã* – o injusto consiste em descumprir os pactos). Para ele, o único critério para se definir o que é justo e o que é injusto é a vontade do soberano. A justiça se confunde com o próprio soberano e não cabe aos cidadãos julgar as ações do soberano. Portanto, nessa primeira situação não se poderia conceber um direito de resistência por parte dos súditos.

Numa segunda situação hipotética, o poder do Soberano é limitado por uma norma que lhe é superior e que serve de parâmetro para julgar suas ações. Nessa trilha seguem as correntes liberais de vertente jusnaturalistas que entendem o poder estatal como responsável em observar as leis ditadas pelo direito natural. O que definiria a justiça das ações do soberano é a sua conformidade com o direito natural. Deste modo, o direito natural está acima do próprio soberano, que por sua vez, tem o dever de observá-lo. Caso o governante aja de forma a contrariar os direitos naturais, estará cometendo uma injustiça. Nessa situação, os cidadãos podem opor-se ao poder estatal, tendo como fundamento o direito natural violado. Deste modo, os cidadãos poderiam se levantar contra o Estado, utilizando-se de qualquer meio para isso, inclusive a força, o que se traduziria em rebeliões, revoltas e motins. Essa concepção é adotada principalmente pelos liberais, que tem Locke como um de seus expoentes (BOBBIO, 2000).

³¹ “La primera, que el derecho de resistencia no puede ser ni afirmado ni ejercido en, tanto en cuanto no existan límites sobre la actuación del poder estatal. En segundo lugar, que esos límites de la actuación del citado poder necesitarán para su existencia de una norma que los invista como tales, esto es, un norma considerada distinta y superior al titular de la autoridad pública (a sus actos y disposiciones normativas). Deberá, por tanto, existir una mínima contraposición normativa. Y finalmente que el derecho de resistencia, encontrará justificación en esa suprema norma, siendo configurado como el derecho que detenían los sometidos al poder público a preservar y/o restablecer el *status* que aquélla establezca” (ECEIZABARRENA, 1999, p. 215).

Por fim, numa terceira situação, teríamos um Soberano que deve se submeter a uma lei maior e, que não o fazendo, age injustamente, mas, a violação a essa lei não autoriza aos cidadãos a resistirem. A posição de Kant se enquadra na terceira categoria, segundo a qual o soberano deve governar orientado pela razão pura prática, mas, caso isso não ocorra e ele pratique uma ação injusta³², remanesce o dever de obediência, pois este não está necessariamente ligado à justiça das ações do soberano. Kant não pressupõe, explica Gomes (2009, p. 563), “que o legislador não pode produzir um direito ilegítimo, isto é, que ele nunca erra, mas [...], a obediência parece ser, aqui, um dever incondicional”. Desta forma, mesmo que o soberano aja equivocadamente, mesmo que promulgue leis contra o direito natural, os cidadãos devem obediência a esse governo e não podem agir de forma violenta contra o mesmo³³. Caberá apenas ao Soberano a decisão de reformar suas próprias leis:

Se alguma vez na constituição de um Estado ou nas relações entre Estados se encontrarem defeitos que não foi possível impedir, é um dever, sobretudo para os chefes de Estado, refletir o modo como eles se poderiam, logo que possível, corrigir e coadunar-se com o direito natural, tal como ele se oferece aos nossos olhos como modelo na ideia da razão, mesmo que tenha de custar o sacrifício do amor-próprio. Ora, visto que a rotura de uma união estatal ou de uma coligação cosmopolita, antes de se dispor de uma constituição melhor que a substitua, é contrária a toda prudência política conforme neste ponto com a moral, seria absurdo exigir que aquele defeito fosse erradicado imediatamente e com violência; o que sim, se pode exigir ao detentor do poder é que, pelo menos, tenha presente no seu íntimo a máxima da necessidade de semelhante modificação para se manter numa constante aproximação ao fim (a melhor constituição segundo as leis jurídicas) (KANT, 2009c, p. 166).

³² “Admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representa-lo como agraciado de inspirações celestes e superior a humanidade” (KANT, 2009, p. 97).

³³ De outro lado, aponta Gomes que o dever absoluto de obediência ao Soberano é inconsistente com o princípio universal do direito. Segundo ele, “o princípio do direito autoriza a coação em certas situações, a saber, aquelas em que a liberdade externa não está de acordo com leis universais. A coação estabelecida por leis ilegítimas não é legítima ou, em outras palavras, não é coação, e sim violência” (GOMES, 2009, p. 577). Gomes atribui esse aparente paradoxo das obras de Kant a uma posição dualista do autor alemão, uma tensão entre os “elementos metafísicos” e as “constatações moral-pragmáticas”. Teria Kant, segundo ele, formulado uma teoria em dois níveis, um real e outro ideal. Mas, especificamente quanto ao dever de obediência, possivelmente Kant desistiu de formular um requisito ideal mínimo e se rendeu a defesa de “um dever absoluto de obediência porque acreditava que a desobediência levava a anarquia” (2009, p. 578), logo, não seria pragmático admitir o direito de resistência. Com a devida vênia ao pensamento de Gomes, os argumentos levantados a seguir contra o direito de resistência parecem responder por que Kant aderiu a um dever absoluto a obediência, não apenas do ponto de vista prático, mas também ideal.

Nesse sentido, em outro texto, Kant (2004) é muito taxativo em se posicionar contrariamente aos processos revolucionários, argumentando que as mudanças somente podem ocorrer por iniciativa do próprio soberano:

[...] uma mudança na constituição política (defeituosa), que bem pode, às vezes, ser necessária, só pode ser introduzida pelo próprio soberano, através de reforma, mas não pelo povo; por conseguinte, não por revolução; e se ocorrer, só pode afetar o poder executivo, não o legislativo (KANT, 2004. p. 136).

Em razão de tais argumentações, parece não haver dúvidas de que Kant é contrário a movimentos revolucionários que buscam, por meios violentos, aprimorar um Estado pela subversão. O que, no entanto, merece uma investigação mais atenta é em relação aos motivos que levam o pensamento kantiano a negar o direito de resistência aos cidadãos, inclusive contra governos que se tornaram tiranos e violadores do direito natural. Haveria espaço para se admitir um tipo de resistência por parte dos cidadãos, ou nenhum papel lhes cabe no aperfeiçoamento do Estado? Como deve ser entendida a expressa simpatia de Kant à Revolução francesa? A discussão sobre estas perguntas está reservada para o próximo tópico.

4.2 As razões kantianas para negar o direito de resistência

Em diversos momentos de suas obras, Kant deixa transparecer simpatia e empolgação com a Revolução Francesa. No mesmo sentido seguem os relatos de suas manifestações pessoais que lhe descrevem como um defensor da Revolução mesmo diante do período do Terror, o que lhe rendeu o apelido de “o velho jacobino” (KORSGAARD, 2009, p. 524). Contudo, paradoxalmente, há uma série de argumentos que o filósofo de Königsberg levanta contra o direito de resistência. Essa aparente contradição no pensamento kantiano permitiu que, ao longo do tempo, muitos pensadores interpretassem que Kant seria a favor da possibilidade de uma resistência ativa por parte dos súditos, ainda que essa tivesse um fundamento apenas moral³⁴, ou ainda de que Kant teria autorizado a revolução em certas situações³⁵. Contudo, esses posicionamentos não resistem a uma investigação mais atenta de

³⁴Salgado entende que, para Kant, é possível um direito de resistência em determinadas situações em que o Soberano não respeite o sagrado direito a liberdade, por exemplo, quando cria obstáculos a liberdade de consciência ou imponha uma determinada religião. “O imperativo de obediência à autoridade que detém o poder é condicionado ao respeito à moralidade interna do súdito” (SALGADO, 2009, p. 51).

³⁵“Por três vezes suas *Relfexionen* (Reflexões [obra de Kant não publicada]) afirmam que nem toda atividade revolucionária tem o caráter de rebelião. A resistência contra um governante, por meio da força, não tem caráter

suas obras, nas quais é possível encontrar, no mínimo, sete argumentos contra o direito de resistência, que veda, inclusive moralmente, o direito de sublevação.

Examinemos, então, essas proposições. O primeiro argumento reside na própria fundamentação do Estado Civil: o contrato social. Conforme mencionando anteriormente, o fundamento do Estado, para Kant, é o contrato originário, realizado não historicamente, mas como um fato da razão. Por isso, não sendo um evento realmente ocorrido, não há como os cidadãos questionarem sua legitimidade, sob o argumento que não se submeteram a tal pacto, pois o contrato se configura apenas no campo ideal, como um pressuposto prático para fundamentar o poder estatal. Sobre essa questão Kant é muito explícito:

a origem do poder supremo é na prática imperscrutável para o povo a ele submetido: isto é, o súdito não deve arrazoar ativamente sobre esta origem, como que sobre um direito duvidoso quanto à obediência que lhe deve (*ius controversum*). [...] Pois se um súdito que houvesse meditado sobre a origem remota do Estado pretendesse resistir à autoridade agora reinante, seria castigado, aniquilado ou desterrado (como proscrito *ex lex*), segundo as leis de tal autoridade, isto é, com todo o direito (KANT, 2004, p. 133).

Desta forma, não resta alternativa aos cidadãos a não ser aceitarem as consequências da realização do pacto originário, no qual delegaram ao soberano todo o poder (BEADE, 2009, p. 31).

O segundo obstáculo ao direito de resistência se estrutura do seguinte modo. Poder-se-ia pensar, questiona Kant, que o cidadão teria direito a se rebelar contra um Estado que faça leis que prejudiquem sua felicidade? Para responder a essa pergunta é preciso antes retomar um ponto já estudado.

Conforme se evidenciou, entende Kant que a finalidade do Estado não é garantir a felicidade dos seus súditos, pois não seria possível fixar nenhum princípio universal válido para a felicidade (KANT, 2009b, p. 90). Por isso, cada súdito deve buscar sua própria

de rebelião naqueles casos em que o povo desobedece a um governante que tenha quebrado o pacto social, situação na qual ele tem o direito constitucional de resistir a tais abusos de poder, e em que ele não destrói o todo social por agir assim” (WESTPHAL, 2009, p. 515). Com outras bases, Korsgaard faz também a defesa da tese de que Kant admitiria, em certas condições muito excepcionais, uma atitude revolucionária e permitira que o cidadão tomasse a “lei em suas próprias mãos” (KORSGAARD, 2009, p. 517 – 562). Igualmente, Gomes acredita que o pensamento de Kant daria base para um direito à resistência: “Não fui capaz de retirar de Kant um critério a respeito do limite tolerável de ilegitimidade. Mas, se eu estiver correto, por causa dele nós sabemos pelos menos que um direito a resistência deve em alguns casos existir, pois um dever absoluto de obedecer á autoridade é inconsistente com uma teoria fundada na autonomia” (GOMES, 2009, p. 580).

felicidade do modo que melhor lhe convier. Coerente com sua visão liberal, defende Kant que a única obrigação do Estado é garantir a máxima liberdade ao cidadão para que ele mesmo escolha o que lhe apraz. Além disso, cabe ao Estado, e nisso Kant se singulariza, a tarefa de fazer leis que impeçam que os indivíduos, na busca de sua felicidade, abusem de sua liberdade e interfiram na liberdade do outro. Deste modo, o poder estatal deve garantir as leis da liberdade segundo um princípio universal que permitia a coexistência das liberdades individuais.

Considerando esse entendimento de Kant, logo se percebe que, nem se quer se pode cogitar de tal justificativa para fundamentar um direito de resistência, posto que não é uma atribuição do Estado proporcionar a felicidade de seus súditos, muitos menos poderia ser acusado de faltar com suas obrigações por não garanti-la. Portanto, a resposta dada pelo próprio pensador a essa pergunta não poderia ser diferente: “nada pode fazer por si a não ser obedecer” (KANT, 2009b, p. 89).

Esse problema, entretanto, não está resolvido e é possível aprofundá-lo com a discussão da seguinte pergunta: se é dever do Estado garantir leis que permitam aos indivíduos buscarem sua própria felicidade através da liberdade, seria então admissível que os cidadãos pudessem resistir ao poder estatal que não garanta a liberdade? A resposta a essa pergunta nos conduz ao terceiro argumento contra o direito de resistência: se fosse dado aos cidadãos o direito de resistência, destruir-se-ia o princípio da soberania que dá sustentação para o Estado. Para que o Soberano possa ser de fato o poder supremo que ordena as liberdades, os cidadãos devem se submeter às suas decisões. Nesse sentido, explica Kant (2009b, p. 80):

Cada membro da comunidade possui um direito de coação sobre todos os outros, excetuando apenas o chefe do Estado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem poder de constringer, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coercitiva. Porém, todo o que num Estado se encontra sob leis é súdito, por conseguinte, sujeito ao direito de constringimento, como todos os outros membros do corpo comum; a única exceção (pessoa física ou moral) é o chefe do Estado, pelo qual se pode exercer coação de direito. Com efeito, se ele também pudesse ser constringido, não seria o chefe do Estado e a série/ascendente da subordinação iria até o infinito.

Observe-se que a argumentação kantiana desenvolve duas ideias distintas, mas intrinsecamente relacionadas. A primeira é a de que para que aja alguém que comande é preciso que tenham alguém que obedeça. Ou seja, os cidadãos devem se reconhecer submetidos à autoridade de um Soberano. A segunda é a de que o líder máximo não pode se submeter a ninguém mais, pois, se assim o fosse, não seria o poder supremo. Se o povo pudesse resistir, este se colocaria acima do próprio soberano, tendo o poder de desobedecer a seus comandos:

A submissão incondicionada da vontade popular (que em si é desunida, logo, sem lei) a uma vontade soberana (que a todos une mediante a lei) é um ato que só pode começar pela tomada do poder supremo e funda assim, pela primeira vez, um direito público. – Permitir ainda contra esta autoridade absoluta uma resistência (que limita esse poder supremo) é contradizer-se a si mesmo; pois então, aquele (a que é lícito resistir) não seria o poder legal supremo (KANT, 2004, p. 190).

Em razão disso temos que a consequência inevitável de se reconhecer um direito a resistir é a destruição do princípio da soberania, assumido no contrato originário, no qual se reconheceu o Estado como único detentor da capacidade de coagir legitimamente os indivíduos. O direito de resistência mina a autoridade do Soberano e faz ruir o Império da Lei. Sobre esse ponto é muito claro a lição de Kant:

[...] mudar pela força a constituição atualmente existente é algo punível. De fato, tal mudança deveria ocorrer através do povo, que para tal se amotinaria, e não por meio da legislação, mas a insurreição sob uma constituição já existente é uma subversão de todas as relações jurídico-civis, logo, de todo o direito; a saber, não é uma mudança na constituição civil, mas a sua dissolução, e então o trânsito para uma melhora não supõe uma metamorfose, mas uma palingenesia que exige um novo contrato social, em que o anterior (agora anulado) não tem influência alguma (KANT, 2004, p. 155).

O resultado de rebeldia é devastador: o retorno ao estado de natureza. Ao assumir o direito de mudar pelas suas próprias forças a constituição de um Estado, os súditos subvertem a ordem estabelecida, aniquilam a autoridade da lei e destroem o poder supremo: “o soberano/chefe do Estado, como criador ou conservador do Estado, está fora de qualquer

coerção. Sua destruição seria a destruição do próprio Estado Civil e a volta ao estado de natureza” (TERRA, 2003, p. 115). Para o filósofo alemão, não basta que os indivíduos adentrem ao Estado Civil, é preciso que eles façam de tudo para conservá-lo, pois permitir a volta ao estado de natureza, ainda que supostamente por um motivo nobre, é o que de pior pode acontecer aos indivíduos. Nessa direção, discorre Hernández:

a proibição a resistência (entendida como violência ao chefe do estado) é incondicionada, e sua infração para Kant constitui um crime supremo, digno do maior castigo, porque destrói o cimento da comunidade. Ao súdito não lhe é permitido dita resistência contra o poder soberano mesmo que este viole o pacto originário e se comporte tiranicamente (HERNÁNDEZ, 2008, p. 45, tradução nossa³⁶).

Não é sem razão que Kant se coloca frontalmente contra o direito de resistência e argumenta que

[...] toda resistência ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súditos, toda revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento (KANT, 2009b, p. 91).

É preciso frisar que, para Kant, ainda que o Soberano não cumpra com o papel que lhe foi destinado no contrato social e não garante a liberdade, remanesce o dever de obediência dos súditos. Não se pode aceitar como legítima a resistência ativa do cidadão frente ao Poder Estatal nem

mesmo se se admitir que mediante tal insurreição nenhuma injustiça se comete em relação ao soberano do país (o qual teria, porventura infringido uma *joyeuse entrée* enquanto contrato fundamental efetivo com o povo) – no entanto, o povo, por este modo de buscar o seu direito, teria agido com a máxima ilegitimidade; pois ela (tomada como máxima) torna insegura toda a constituição jurídica e introduz o estado de uma plena ausência de leis (*status naturalis*), onde todo direito cessa ou pelo menos deixa de ter efeito (KANT, 2009b, p. 93).

³⁶ “La prohibición de la resistencia (entendida como violencia contra el jefe de estado) es incondicionada, y su infracción para Kant constituye un crimen supremo, digno del mayor castigo, porque destruye los cimientos de la comunidad. Al súbdito no le está permitida dicha resistencia contra el soberano aunque éste viole el pacto originario y se comporte tiránicamente” (HERNÁNDEZ, 2008, p. 45).

Portanto, ainda que o Estado não respeite o direito natural, não está autorizado aos cidadãos resistir e derrubar um governo constituído. “Uma situação de injustiça momentânea criada pelo despotismo não justifica a revolução, que leva a destruição do povo como Estado e o introduz numa anarquia” (SALGADO, 2009, p. 44). Não existe, para Kant,

[...] contra o poder legislativo, soberano da cidade, nenhuma resistência legítima da parte do povo; porque um estado jurídico somente é possível pela submissão à vontade universal legislativa; nenhum direito de sedição, menos ainda de rebelião [...] sob o pretexto de uso abusivo do seu poder (KANT, 2004, p. 134).

Em verdade o Estado deve combater todo o tipo de resistência como único modo de salvaguardar o Direito, pois a rebelião “teria lugar segundo uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado” (KANT, 2009b, p. 91). O Estado tem uma função fundamental num progresso moral dos sujeitos e, ainda que seja o mais imperfeito que se possa imaginar, sua importância se justifica enquanto garantidor do império da lei. “Admitir a revolução, como forma de resistência ao poder despótico, é sancionar o Estado de guerra negado pelo dever de constituir a sociedade civil dos indivíduos e a paz perpétua entre os povos” (SALGADO, 2009, p. 43).

Um questionamento que se poderia levantar é o de que se um Estado é tirano e não garante as leis da liberdade, haveria algo a ser perdido com a admissão do direito de resistência e o perigo de um retorno ao estado de natureza? Sim. “Qualquer constituição jurídica, embora só em grau mínimo seja conforme ao direito, é melhor do que nenhuma” (KANT, 1988, p. 155). Ou seja, para o filósofo de Königsberg é preferível a tirania à anarquia, é melhor um governo tirano do que não ter um Estado Civil e se retornar ao estado de natureza. Nesse sentido, pontua Salgado (2009, p. 44),

Ainda que medíocre, uma constituição jurídica qualquer é melhor do que nenhuma. A injustiça do usurpador não dá ao povo qualquer direito coativo contra ele, porque um poder plebeu sem direito é pior que o direito injusto, o qual, pelo menos, ainda é um direito e conserva o germe do progresso para o direito justo. A ordem prevalece de certo modo (provisoriamente) sobre a justiça (enquanto esta é compreendida como realização da igualdade e da liberdade), ou seja, o direito injusto é ainda melhor do que a ausência de direito. No Estado despótico há esse mínimo de justiça ou direito, que estaria extinto no estado de natureza a que conduz a supressão da constituição.

Dado o seu caráter contraditório, igualmente não se poderia cogitar de uma autorização do Soberano para que os cidadãos resistissem as suas leis caso as considerem injustas, pois isso implicaria na aniquilação do próprio poder estatal. “É uma contradição evidente que a constituição contenha, a respeito deste caso, uma lei que autoriza a derrubar a constituição existente, da qual decorrem todas as leis particulares” (KANT, 2009b, p. 96). Não pode a própria lei autorizar o seu descumprimento, pois isto constitui uma contradição e o germe da destruição da própria lei e, por consequência, do Estado:

Se, pois, existir um povo, unido por leis sob uma autoridade, então está ele dado como objeto da experiência, em conformidade com a ideia de sua unidade em geral sob uma vontade suprema poderosa; mas, claro, só no fenômeno; ou seja, existe ali uma constituição jurídica, no sentido geral da palavra; e embora possa estar afetada de grandes defeitos e de graves erros e careça, pouco a pouco, de importantes melhorias, não é, contudo, de modo algum permitido, e é punível, opor-se a ela: porque, se o povo se considerasse autorizado a resistir violentamente a esta constituição, embora defeituosa, e à autoridade suprema, julgaria ter um direito a colocar a violência no lugar da legislação, que prescreve de modo supremo todos os direitos; o que resultaria numa vontade suprema que a si mesma se destrói (KANT, 2004, p. 189).

O quarto argumento kantiano se baseia no seguinte raciocínio indagador: caso seja admitido o direito de resistência, a quem caberia julgar a justiça das ações do soberano para determinar se é caso de resistir? Quem seria o juiz apto a decidir neste conflito entre o soberano e os cidadãos? Seriam os próprios cidadãos? Nesse caso, explica Kant, “a legislação suprema encerraria em si uma disposição segundo a qual não seria soberana, e o povo, como súdito, num mesmo e único juízo se constituiria soberano daquele a quem está submetido, o que é contraditório” (KANT, 2004, p. 135). O soberano já não seria soberano, pois os cidadãos teriam o poder de julgá-lo. Aliás, seriam juízes atuando em causa própria, o que por si só já é inadmissível.

Contudo, ainda pior é o fato de que os cidadãos facilmente seriam tentados a julgar injustas até mesmo as leis justas, caso isso lhes fosse conveniente, permitindo que, cada um, a qualquer momento, se considere no direito de resistir ao Estado, se instaurando uma verdadeira anarquia e a crise do próprio Estado. Nesse aspecto, argumenta Paul Guyer, “uma constituição que reserve às pessoas o direito de sobrepujar as autoridades que elas mesmas

estabeleceram em seu nome, oposição essa por motivos de infelicidade ou injustiça, não estabelecem uma autoridade segura de fato” (GUYER, 2005, p. 21).

Desse modo, se é evidente que o povo não pode julgar em causa própria, a solução parece ser a responsabilização de um terceiro, que não seja nem o Soberano nem os cidadãos, para resolver a contenda. No entanto, argumenta Kant, isso tiraria o caráter de soberania do Estado, pois teria que estar subordinado a uma instância superior, a qual teria poder de julgar e sancionar:

quem deve restringir o poder estatal há de ter, decerto, mais poder, ou pelo menos o mesmo, que aquele cujo poder é restringindo; e como soberano legítimo, que ordena aos súditos resistir, deve também poder defende-los e julgá-los legalmente em cada caso e, portanto, pode ordenar publicamente a resistência. Mas, então, o chefe supremo não é aquele, antes este – o que é contraditório (KANT, 2004, p. 134).

Além disso, caso esta terceira instância tivesse seu julgamento questionado, seria necessário um quarto poder para julgar, o que também descaracterizaria aquela terceira instância como soberana. Assim, sempre que um poder está subordinado a outro não pode ser chamado de soberano e a corrente de subordinação tende ao infinito (KANT, 2009b, p. 96). Dessa forma, o problema apenas se deslocaria para terceiros e simplesmente se repetiria: quem julgaria uma controvérsia entre o soberano e os cidadãos?

Se nem os cidadãos, nem terceiros podem julgar o Soberano, seria possível, então, atribuir essa tarefa ao próprio Estado por meio dos seus poderes, em semelhança ao que ocorre nas atuais repúblicas? Teria Kant admitido uma limitação ao poder Soberano, dado por um dos poderes da república ao qual os cidadãos poderiam recorrer, em caso de violação de seus direitos naturais? A resposta é igualmente negativa. Kant não admite o que ele chama de “constituição estatal moderada”, ou seja, uma Constituição que autorize a limitação do poder Soberano por outro poder da República. Na constituição “não pode haver nenhum artigo que permita a um poder no Estado opor resistência ao chefe supremo, portanto, limitá-lo, no caso de violação das leis constitucionais” (KANT, 2004, p. 134). Como já mencionado, para o filósofo de Königsberg a teoria da separação de poderes não deve funcionar como um sistema de freios e contrapesos nos moldes das atuais repúblicas, pois isto geraria uma ingerência indevida de um poder no outro e permitira o surgimento de um governo despótico.

A despeito da controvérsia sobre quem seria o poder Soberano, pode-se afirmar com relativa segurança que Kant não concorda com a ideia de que um poder possa atuar restringindo o outro³⁷. Deste modo não haveria qualquer poder da República que poderia julgar o Soberano ou coagi-lo a modificar o conteúdo de suas decisões.

É com tais argumentos que, para Kant, apenas o Soberano tem o poder de decidir sobre a justiça de suas leis e revisá-las caso entenda que o povo, se fosse chamado a opinar, não daria o seu consentimento (KANT, 2009b, p. 89).

O quinto argumento de Kant contrário ao direito de resistência está no fato de que o povo não pode se rebelar contra si mesmo. “Visto que o povo, para julgar legalmente sobre o poder supremo do Estado (*summum imperium*), deve ser considerado já como unido por uma vontade universalmente legisladora, não pode nem deve julgar exceto como quer o atual chefe do Estado” (KANT, 2004, p. 133). Ou seja, o Soberano é, em verdade, o resultado da vontade unida do povo, que age como se todos pudessem dar assentimento as suas determinações. É o próprio povo que decide quando o Soberano age; e, deste modo, o Soberano não pode divergir do povo unido, pois estaria divergindo de si mesmo. Por isso, afirma Kant

o poder Legislativo só pode caber à vontade conjunta do povo. De facto, visto que dele deve dimanar todo o direito, não poderá, mediante a sua lei, atuar injustamente com ninguém. Pois, se alguém decreta, algo em relação a outrem, é sempre possível que assim cometa contra ele uma injustiça, mas nunca naquilo que sobre si mesmo decide (com efeito, *volenti non fitiniuria*). Assim, na medida em que decide o mesmo, cada um sobre todos e todos sobre cada um, só a vontade popular universalmente unida pode ser legisladora (KANT, 2004, p. 128).

Nessa linha de raciocínio fica evidente, portanto, que a rebelião se daria não contra um terceiro, mas contra o próprio povo, que é, em última análise, o poder soberano enquanto vontade legisladora universal, o que seria totalmente contraditório. Como pode o povo ser contrário a si mesmo?

³⁷Conforme já indicado, Kant chega a mencionar na Doutrina do Direito a possibilidade do soberano legislador de interferir no poder executivo (KANT, 2004, p. 131). Contudo, cabe ressaltar novamente que esta passagem destoa das demais manifestações do filósofo alemão de que apenas o poder executivo teria o poder de coagir e de que a separação de poderes impede a mútua interferência.

Outro aspecto que vale ser mencionando nesse ponto é de que, para Kant, a vontade geral, que se constitui na vontade unida do povo, se manifesta por meio do Soberano. Nesse sentido, pondera Korsgaard:

O governo contém os poderes tanto para determinar como para interpretar o que a vontade geral é. É claro que o povo pode decidir que o governo não está fazendo um bom uso disso. Mas esse julgamento pode ser feito apenas por alguém que tenha o direito de falar pelo povo, e esse direito pertence ao próprio governo. Portanto, o governo pode reformar-se, mas o povo como sujeito não pode reformar o governo (KORSGAARD (2009, p. 545).

Logo, os rebeldes não têm legitimidade para falar em nome do povo. Seria totalmente arbitrário admitir que os revolucionários possam se autoproclamar representantes da vontade geral. Por isso, uma revolução viola a vontade unida do povo no Estado e se constitui como arbitrária, pois somente os representantes da vontade geral que compõe o poder legislativo têm legitimidade para agir em nome do povo.

O sexto empecilho ao direito de resistir está baseado no princípio transcendental da publicidade erigida por Kant na obra *Sobre a Paz Perpétua*, que se perfaz da seguinte forma: “São injustas todas as ações que se referem ao direito de outros homens, cujas máximas não se harmonizem com a publicidade” (KANT, 2009c, p.178). Para Kant, o Direito, por essência, deve ser passível de publicação, de ser conhecido por todos e se submeter ao princípio transcendental da publicidade. Esse princípio permite avaliar a falsidade ou incompatibilidade de uma determinada máxima, que se quer jurídica, com os princípios da razão pura³⁸. Nesse sentido, afirma Kant (2009c, p. 179):

Uma máxima que eu não posso manifestar em voz alta sem que ao mesmo tempo se frustrasse a minha própria intenção, que deve permanecer inteiramente secreta se quiser ser bem sucedida, e que eu não posso confessar publicamente sem provocar de modo inevitável a oposição de todos contra o meu propósito, uma máxima assim só pode obter a necessária e universal reação de todos contra mim, cognoscível *a priori*, pela injustiça com que a todos ameaça. – É, além disso, simplesmente negativa, isto é, serve apenas para conhecer por meio da mesma o que não é justo em relação aos outros.

³⁸ É preciso frisar que o princípio da publicidade se aplicaria também ao Estado. O Soberano deve submeter suas máximas ao princípio da publicidade e permitir que os súditos apresentem suas avaliações sobre o direito instituído (KANT, 2008, p. 110).

Para que o direito de resistir pudesse passar pelo princípio da publicidade, ter-se-ia que admitir a possibilidade de tornar públicas todas as máximas revolucionárias, sem que isso representasse o fracasso da revolta. Pois bem, o que aconteceria se os rebeldes publicassem abertamente seus propósitos revolucionários? O próprio Kant responde essa questão: “a injustiça da rebelião manifesta-se, pois, em que a máxima da mesma, se se confessasse publicamente, tornaria inviável o próprio propósito. Haveria, pois, que mantê-la secreta necessariamente” (KANT, 2009c, p.180). Ou seja, a revolução é injusta e não conforme o direito porque os revolucionários não podem observar o princípio da publicidade, não podem expor suas máximas para avaliação pública, pois se falarem abertamente de seu plano, este não terá êxito, ou ao menos terão maiores dificuldade com o poder repressivo. O único modo dos súditos rebeldes levar adiante seus propósitos é manter em segredo as ideias revolucionárias.

Nesse particular, é oportuno e interessante salientar, que o princípio da publicidade tanto se aplicaria aos deveres de virtude quanto aos deveres jurídicos. Em certa medida, o princípio transcendental da publicidade é um desdobramento do imperativo categórico. Feito esses parênteses, retomemos os argumentos de Kant, contrários à revolução.

O sétimo argumento é o de que as revoluções jamais trarão mudanças qualitativas na vida de um Estado. Para Kant, o direito de resistência ativa apenas destruiria totalmente o Estado vigente, mas não permitira um verdadeiro progresso moral para aquela comunidade:

[...] talvez leva-se a cabo a queda de um despotismo pessoal e da opressão gananciosa e dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos servirão justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento (KANT, 2009a, p. 11).

As rupturas violentas e abruptas de um regime não permitem um aprimoramento de um Estado, mas representam um reinício do ponto “zero”, com grande chance de se cometer os mesmos erros que deram causa à sublevação. Para Kant, somente com reformas graduais é que se poderá aperfeiçoar um Estado e se conseguirá produzir verdadeiras mudanças na mentalidade de um povo. Poder-se-ia dizer que a República kantiana caminha paulatinamente para um “eterno progresso”, cujos erros servem de alavanca para futuros acertos. Uma revolução representaria a perda de todos os progressos obtidos no Estado anterior e reinício dessa caminhada para o “esclarecimento”.

Poder-se-ia apresentar ainda um oitavo argumento contra o direito de resistência desenvolvido por Kennet Westphal (2009) e que consistiria na seguinte proposição: Kant conceberia uma separação rígida de poderes de modo que não poderia haver uma interferência entre estes. Sendo assim, caberia somente ao executivo o poder de coerção, não tendo o legislativo poder de obrigar aos sujeitos a se conformarem a sua vontade. O povo, nesse contexto, detém apenas a autoridade legislativa e, conseqüentemente, não pode coagir. Deste modo, “reprimir o executivo requereria um ação executiva, no entanto, isso ultrapassa os limites dos poderes legítimos do soberano legislativo. Assim, o povo, que é legislador soberano, não pode reprimir o chefe do executivo” (WESTPHAL, 2009, p. 501).

Contudo, tal argumento não será considerado por esta investigação como sendo propriamente contra o direito de resistência, posto que o povo, empiricamente compreendido, não pode ser confundido com o poder legislativo. O legislador apenas representa de forma ideal a vontade unida do povo, mas não é o povo propriamente dito. Portanto, este argumento estaria se referindo muito mais a uma impossibilidade do poder legislativo de coagir o executivo, prerrogativa que apenas o governante detém, do que um empecilho para que os cidadãos se rebelem contra o Estado.

Resta, porém, outra tensão no âmbito desse problema. Analisemos, agora, a questão de que, não restando qualquer possibilidade de resistência ativa por parte do súdito do ponto de vista jurídico, seria ainda plausível admitir uma fundamentação de tal direito sob o aspecto da moralidade? Seria possível admitir a sublevação do povo frente a um Estado injusto como um dever moral? Ocorre que também no aspecto moral a resposta de Kant, ao direito de resistência, continua a mesma: moralmente não é plausível, nem possível. Salienta que mesmo do ponto do vista moral, não existe justificativa para um direito de resistência, porque este, como já dito em outros momentos, representa o fim do Estado Civil e o retorno ao estado de natureza, que é, por essência, injusto e inseguro. Se a saída de tal estado é um dever moral, como afirma Kant, permanecer nele também o é, e agir para destruir o Estado Civil seria uma afronta também a esse dever moral (WESTPHAL, 2009, p. 500). De outro lado, o filósofo alemão ainda argumenta que, se determinado soberano age de forma injusta, uma rebelião pode não por fim à tirania. Ao contrário, pode piorar. Porque é possível que da revolução resulte um Estado ainda mais injusto do que aquele que a ensejou:

seja qual for a violação do contrato social entre o povo e o soberano, em tal caso o povo não pode reagir instantaneamente como comunidade, mas

apenas como facção. Pois a constituição até então vigente foi destruída pelo povo; deve, antes de mais, ter lugar a organização numa nova comunidade. Irrompe então aqui o estado da anarquia com todos os seus horrores que, pelo menos, através dele são possíveis; e a injustiça, que aqui tem lugar, é então o que um partido inflige a outro no seio do povo, como se depreende claramente do exemplo citado, em que os súbditos sublevados daquele Estado quiseram finalmente impor á força aos outros uma constituição que teria sido muito mais opressiva do que a que eles abandonaram (KANT, 2009b, p. 94).

Dessa maneira, contraditoriamente àqueles que reivindicam um direito de resistência para superar um estado que não garanta a liberdade, a revolução pode fazer nascer um estado ainda mais totalitário, violando frontalmente um dever moral de buscar um estado mais justo.

Porém, cabe ressaltar que mesmo negando o direito de resistência, Kant é bem claro quanto à legitimidade da constituição estabelecida após sua consumação:

Se uma revolução triunfou e se uma nova constituição se estabelece, a ilegitimidade do começo e da sua realização não pode libertar os súditos da obrigação de, como bons cidadãos, se submeterem à nova ordem das coisas, não podem negar-se a obedecer lealmente à autoridade que agora detém o poder (KANT, 2004, p. 137).

Sendo bem sucedida a revolução (ainda que ilegítima), sua nova Constituição adotada se torna legítima e tem poder cogente de obrigar a sua observância. Nesse sentido, explica o filósofo alemão, “se também pela violência de uma revolução, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme a lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição” (KANT, 2009c, p. 167). O fato de um Estado ter-se originado por uma Revolução, não dá aos cidadãos o direito de resistir à nova Constituição, pois “a ilegalidade do começo não atinge a legalidade atual” (TERRA, 2003, p. 117). Segundo Kant, aos cidadãos não é dado o direito de questionar a gênese do poder estatal instituído em determinado momento. Para ele sempre deve prevalecer, como princípio prático da razão, o seguinte mandamento: “o dever de obedecer ao poder legislativo agora existente, seja qual for sua origem” (KANT, 2004, p. 133).

É interessante notar que essa particularidade do pensamento kantiano repele muito mais uma atuação de contrarrevolucionários do que propriamente dos rebelados, uma vez que Kant defende a validade jurídica do direito positivo estabelecido após a revolução. É por isso

que alguns intérpretes³⁹ acreditam que sua teoria contribui muito mais para legitimar o governo dos revolucionários franceses do que negar-lhe o direito à resistência. Mais adequado, portanto, seria interpretar Kant em vista do perigo de uma contrarrevolução e entender, portanto, que sua filosofia atacaria o direito de resistência dos “novos revolucionários” que defendem o retorno ao estado anterior e não teria, portanto, o intento de deslegitimar o governo dos revolucionários que se sagraram vitoriosos na Revolução Francesa⁴⁰.

Ao contrário, Kant parece empolgado com o processo de transformação política que passa a França no final do século XVIII e, mesmo sendo elogios contidos, é possível extrair de suas obras manifestações favoráveis à revolução:

A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma participação segundo o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no gênero humano (KANT, 2008, p. 105.)

Igualmente, em outra obra, Kant deixa transparecer inclusive uma simpatia aos processos revolucionários na Inglaterra, Países Baixos e Suíça, que semelhantemente à francesa, foram bem sucedidos e trouxeram a lume Constituições muito “celebradas” (KANT, 2009b, p. 93).

Na realidade, é muito interessante e enigmática a posição de Kant frente à Revolução Francesa. Por um lado, constatamos que Kant refuta, completamente, todo tipo de violência, revolta e manifestação por parte dos indivíduos contra o Estado, por outro lado, mesmo repudiando as arbitrariedades que se seguiram no curso da Revolução, como a execução do monarca, ele considerou a Revolução positiva. “Kant se destaca dos outros pensadores de sua

³⁹ PINZANI, Alessandro. Kant revolucionário? In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: USFC, 2005, p. 37-50.

⁴⁰ Não se quer, por óbvio, afirmar que a teoria kantiana estaria atrelada a um fenômeno empírico. Evidentemente isso seria uma afronta ao pensamento de Kant que formula uma teoria para o Direito totalmente desprovida de conteúdos empíricos. A referência à Revolução Francesa apenas é um exemplo que ilustra muito bem as consequências das particularidades da leitura de Kant sobre o Direito de Resistência.

época na medida em que, sem deixar de fazer a crítica aos crimes da Revolução, continua seu defensor até o fim da vida” (TERRA, 2003, p. 103).

Isso não autoriza considerar que Kant tenha justificado, do ponto de vista jurídico, a revolução ou mesmo que tenha legitimado a ação revolucionária francesa. No entanto, mesmo não sendo justificável, escreve Pinzani:

uma revolução pode, pelo menos, receber um sentido positivo com base em considerações de outro tipo. Na perspectiva de uma filosofia da história como aquela kantiana, isto acontece quando a revolução leva à criação de uma constituição republicana melhor do que a anterior. Nesse caso, ela constitui um passo em direção ao melhor (PINZANI (2005, p. 46).

Pode-se dizer que o olhar otimista de Kant em relação à Revolução Francesa se dá numa perspectiva *progressista*. Ou seja: Kant vê na Revolução Francesa o progresso do direito e, portanto, um acontecimento histórico que está de acordo com a ideia de contrato originário. “Kant não pensa a Revolução Francesa somente a partir do ponto de vista político, mas também a partir de uma perspectiva filosófica da história” (TERRA, 2003, p. 126). Ele é um otimista frente ao progresso moral da humanidade e posiciona a Revolução Francesa dentro de um marco histórico que proporciona tal mandamento da razão prática. O otimismo kantiano, portanto, tem sua base na *disposição moral* do gênero humano, disposição esta que demarca uma meta a alcançar, isto é, um progresso a se realizar. Por isso, conforme afirma Henri d’Aviau de Ternay, “a Revolução francesa, apesar de suas complicações e de seus desvios, ganha a simpatia de Kant por causa dessa nova disposição moral que ela suscita no gênero humano. A partir desse acontecimento, a própria moral se fortalece [...]” (TERNAY, 1989, p. 16). Salgado chega a formular a hipótese de que Kant

só não admite expressamente a possibilidade da revolução, cujo fim seja ético como o da Revolução Francesa, alterando o seu modo de conceber essa forma de mudança e progresso da sociedade civil, por força das contingências externas (e talvez internas) do seu tempo, caracterizadas na censura e talvez internamente na lealdade ao monarca, exigida pela sua fé protestante (SALGADO, 2009, p. 46).

Retornando ao tema central, após esta exposição, parece suficientemente claro que a solução para a superação de leis injustas que contrariem a liberdade inata dos indivíduos não é

a resistência ativa ao soberano por conta de uma vedação jurídico-formal. Igualmente não é possível encontrar amparo do ponto de vista da moralidade como já acabamos de apontar. Qual seria, então, a saída para essa aparente contradição entre sua concepção liberal de Estado e a expressa negativa de resistir a um Estado tirano que não garanta a liberdade? Aos súditos caberia apenas uma atitude passiva de esperar que o soberano reforme as leis injustas por conta própria?

Ao examinarmos isso, concluímos que três repostas são possíveis de se extrair das obras kantianas⁴¹. Primeiramente, teria Kant admitido que aqueles que não concordam com as leis de seu país poderiam lançar mão de sua liberdade de opinião (ou “liberdade de pluma”), que corresponderia à liberdade de expressar sua insatisfação. Apesar da obrigação dos cidadãos de obedecer ao Estado, para não subverter a ordem, Kant defende que eles tenham o direito de se expressar livremente acerca das leis que por hora se veem obrigados a obedecer. Desse modo, sustenta Kant que em toda sociedade deve existir

[...] uma obediência, através do mecanismo da constituição, às leis coercitivas e, ao mesmo tempo, deve existir um espírito de liberdade, segundo o qual cada um, no que diz respeito aos deveres gerais da humanidade, exige ser racionalmente convencido de que essa coação é legítima, para que não chegue a estar em contradição consigo mesmo (KANT, 2009b, p. 99).

O filósofo de Königsberg não acredita, por óbvio, que o soberano aja sempre de forma perfeita, como já procuramos demonstrar anteriormente, mas a correção desses erros não deve se dar de forma violenta como numa revolução, que representa mais destruição do que

⁴¹ Christine Korsgaard acredita que Kant autorizaria ainda um terceiro comportamento: a do “revolucionário consciencioso”. Mesmo considerando jurídica e moralmente injustificável uma revolução, seria possível ao cidadão, reconhecendo sua atitude como excepcional, erguer-se contra um Estado extremamente injusto, consciente de que sua ação é condenável, mas, com a esperança de que se for bem sucedido e a revolução trazer a lume um Estado melhor que o anterior, o que se constitui um progresso moral, sua ação será justificável em vista dos fins alcançados. Se, ao contrário, fracassar responderá diretamente pelos males cometidos pela tentativa frustrada. Para chegar a essa conclusão a autora se baseia em três visões de Kant: “a revolução é incondicionalmente errada; se mesmo assim ela ocorrer e for bem sucedida, o governo que ela estabelece é uma autoridade legítima à qual os cidadãos devem obediência; e finalmente, nosso entusiasmo pela Revolução Francesa, e até nossa participação segundo o desejo nela, é um sinal expressivo da presença de uma disposição moral em nossa natureza, da qual podemos derivar a esperança de nosso próprio progresso moral” (KORSGAARD, 2009, p. 525). Tendo em vista que existe uma distância muito grande entre as conclusões da autora e as afirmações de Kant, e considerando os argumentos já expostos, bem como outros posicionamentos kantianos, como a de que os fins não justificam os meios, não nos parece adequado incluir aqui esse posicionamento como válido para a superação de um Estado injusto.

correção. É esse o motivo pelo qual Kant sustenta que todo cidadão deve fazer uso público da razão para criticar as leis problemáticas e, com isso, ajudar a reformar o Estado:

O súdito não refratário deve poder admitir que o seu soberano não lhe quer fazer injustiça alguma. Por conseguinte, visto que todo o homem tem os seus direitos inalienáveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar, mas como a injustiça de que, na sua opinião, ele é vítima só pode, segundo aquele pressuposto, ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a certos efeitos das leis, é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade (KANT, 2009b, p. 96)

Por essa razão, se, de um lado, Kant prescreve a obediência total ao Estado, de outro, defende a plena liberdade de pensamento como instrumento que possibilita aos cidadãos saírem da menoridade e tornarem-se ilustrados. A propósito, sobre o tema há um texto considerado clássico de Kant, em um de seus ensaios, intitulado *O que é o Iluminismo?*, No qual argumenta que

[...] para esta ilustração, nada mais se exige do que a liberdade; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um uso público da sua razão em todos os elementos. Mas eu ouço gritar de todos os lados: não raciocines! Diz o oficial: não raciocines, mas faz exercícios! Diz o Funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita! Apenas um único senhor no mundo diz: raciocinem tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei! (KANT, 2009a, p. 11).

Nesse texto fica claro que o súdito, apesar de ter o dever de obedecer, tem todo o direito de fazer uso público de sua razão para criticar as leis defeituosas e propor leis mais justas. Por isso o soberano não pode impor qualquer censura à liberdade de pensamento dos cidadãos, mas, ao contrário, deve incentivá-los a raciocinar. Inclusive, é salutar mencionar que a defesa kantiana ao direito de manifestação reforça sua posição liberal: “a repulsa kantiana contra a sublevação dos súditos face ao soberano não mudou o perfil da concepção liberal do Estado, pois a liberdade como não-impedimento, [...] seria preservada, ao conferir-se o direito aos cidadãos de [se] expressar, publicamente” (GOMES, 2005, p. 44).

Contudo, é preciso fazer uma importante ressalva: Kant estabelece restrições ao uso público da razão, limitando esse direito em algumas situações, como no caso de funcionários do Estado que não poderiam (enquanto representantes do poder estatal) se posicionarem contra as decisões do soberano:

Ora, em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se devem comportar de um modo puramente passivo a fim de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou que, pelo menos, sejam impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é, sem dúvida, permitido raciocinar, mas tem de se obedecer (KANT, 2009a, p. 12).

Nessa mesma direção, para Kant, seria inconveniente se um oficial, por exemplo, usando do cargo militar passasse a criticar as ordens de seu superior, isso certamente acabaria com a hierarquia e disciplina militar. Contudo, isso não significa que essas pessoas não podem se manifestar em nenhuma hipótese contra o soberano, mas apenas que o uso público só lhe é permitido enquanto “erudito”, enquanto estudioso que analisa as leis do Estado. Desse modo, raciocina Kant:

O cidadão não pode recusar-se a pagar impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se como um escândalo (que poderia causar uma insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expõe as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições (KANT, 2009a, p. 12).

Kant retoma, novamente, a ideia de que a saída, então, para se superar as injustiças num Estado não é a revolução, mas a reforma da constituição sugerida pelo povo, quando exerce o uso público da razão, e realizada pelo poder legislativo representante da vontade geral.

De acordo com os argumentos de Kant, a segunda forma de superar a antinomia de uma lei injusta seria por meio de uma *resistência negativa*, em que os cidadãos, através de seus representantes, podem resistir legitimamente ao soberano, como se pode constatar em suas próprias palavras:

Numa constituição política elaborada de tal modo que o povo, mediante os seus representantes (no Parlamento), possa legalmente opor resistência ao poder executivo e ao seu representante (o ministro) – constituição que então se diz restringida – não está, contudo, permitida a resistência ativa (da união arbitrária do povo arbitrariamente unido para forçar o governo a uma determinada ação, portanto, para ele próprio realizar um ato do poder executivo), mas somente uma resistência negativa, isto é, a recusa do povo (no Parlamento) a aceder sempre às exigências cuja satisfação o governo propõe (KANT, 2004, p. 136).

A partir deste ponto de vista kantiano, Hernández explica que o direito de resistência negativo “se trata tanto de um direito como um dever, pois uma constante vigilância prevenirá a caída ao despotismo opressivo” (HERNÁNDEZ, 2008, p. 47, tradução nossa⁴²). Kant deixa muito claro que os cidadãos devem se utilizar desse tipo de resistência como meio de garantir que o soberano governe com fidelidade ao povo:

Se tal acontecesse [que o povo deixasse de resistir negativamente por meio do parlamento], seria antes um sinal seguro de que o povo se corrompe, os seus representantes são venais e o chefe do governo atua despoticamente através do seu ministro, sendo este um traidor do povo (KANT, 2004, p. 136).

Levando em conta a linha de argumentação defendida ao longo desse trabalho, é preciso ficar claro que esta resistência de nenhuma forma pode ser confundida com a resistência ativa, que se traduz em revolução, na qual as mudanças são operadas diretamente pelo povo e com meios violentos. “O povo conserva tão só o direito de resistência, que não é provido da faculdade de coagir e se resume no direito de opor-se pela manifestação livre do pensamento, objetivando a reforma da Constituição” (SALGADO, 2009, p. 56). Apenas é legítimo aos cidadãos pressionarem o Parlamento, para que este realize as reformas no Estado, que, em todo caso, deverão ser executadas sempre pelo Soberano, jamais pelo povo diretamente.

Temos, finalmente, que examinar o caso, teoricamente espinhoso, de quando a lei moral e a lei positiva estiverem em conflito, qual a solução pensada por Kant? Parece que nesse embate a saída seria admitir aos súditos, uma terceira solução: a desobediência civil, em razão da lei moral. Desse modo, se nota a interpretação dada por Wit:

⁴² “Se trata tanto de un derecho como de un deber, pues una constante vigilancia prevendrá la caída en el despotismo opresivo” (HERNÁNDEZ, 2008, p. 47).

Quando a lei moral e a positiva estão em conflito, não há necessidade kantiana a obedecer à lei positiva. Nesse caso, existe a possibilidade kantiana de desobediência civil no ato de seguir a lei moral, sob a condição de se estar preparado para aceitar as repercussões legais de suas ações (WIT, 2009, p. 298, tradução nossa⁴³).

É perceptível em Kant uma distinção entre a desobediência civil e a resistência ativa, sendo que a primeira não implica na segunda. Como facilmente se nota, na desobediência civil não há um ataque à figura do soberano, mas, pontualmente, se questiona a observância de uma determinada norma. Por isso, rigorosamente pensando, pode-se dizer que o pensamento kantiano “não exclui a possibilidade da desobediência civil. Todavia, esta não coincide com a resistência, visto que inclui a disponibilidade para padecerem as consequências jurídicas (eventualmente penais) da violação da norma considerada inaceitável” (PINZANI, 2005, p. 47).

Deste modo, entre obedecer a uma ordem odiosa e desobedecer por razões morais, o filósofo alemão parece se inclinar para a segunda opção. Corrobora para essa conclusão duas passagens nas obras de Kant, uma retirada da CRPr e outra do texto *Reposta à pergunta: que é o iluminismo?*. Na primeira, o pensador alemão apresenta o exemplo de um soldado que recebeu ordens do soberano para mentir (KANT, 2003, p. 154). Aconselha ele que seria preferível a desobediência a uma ordem injusta a fim de garantir a observância da lei moral, mesmo que isso implicasse em punições severas, na esfera militar. Por sua vez, no segundo texto é possível extrair, ainda, outra situação em que Kant defende a desobediência a uma lei injusta⁴⁴:

Semelhante contrato, que decidiria excluir para sempre toda a ulterior ilustração do gênero humano, é absolutamente nulo e sem validade, mesmo que fosse confirmado pela autoridade suprema por parlamentos e pelos mais solenes tratados de paz. Uma época não pode coligar-se e conjurar para colocar a seguinte num estado em que se deve tornar impossível à ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço. E os vindouros têm, pois, toda a legitimidade para recusar

⁴³ “When moral and positive law are in conflict, there is no Kantian necessity to obey the positive law. In that case there exists the Kantian possibility of civil disobedience in the act of following the moral law, under the condition that one is prepared to accept the legal repercussions of one's actions” (WIT, 2009, p. 298).

⁴⁴Salgado (2009, p. 56) menciona ainda outra obra de Kant, *Reflexionenzur Moralphilosophie, Rechtsphilosophieund Regionsphilosophie*, na qual o pensador alemão também autorizaria ao povo negar obediência ao governante.

essas resoluções decretadas de um modo incompetente e criminoso (KANT, 2009a, p. 15)

Ademais, considerando que Kant jamais admitiria o direito de resistência conforme os argumentos já expostos torna necessário reconhecer que Kant nas passagens acima citadas, estaria se referindo apenas a uma desobediência civil. Logo, estaria autorizado, em situações muito pontuais, ao cidadão fazer oposição ao governo através da desobediência civil, sabendo este que sua ação poderá acarretar sanções. Nota-se, portanto, que aquele que desobedece o faz sabendo das consequências de seu ato ilegal e reconhece a legitimidade do Estado em puni-lo.

Deste modo, considerando os argumentos apresentados com o intuito de mostrar como Kant refuta o direito de resistir ativamente ao poder soberano, se pode concluir que não é possível atribuir a ele a defesa de um processo revolucionário para aperfeiçoamento do Estado. Mas, no entanto, também seria injusto, dar-lhe o rótulo de “reformista-conservador”, como se este não admitisse processos de mudança na estrutura estatal ou que refutasse qualquer papel do cidadão na reforma do Estado.

Como foi apontado, o cidadão pode contribuir de três modos distintos para o aperfeiçoamento da lei: expressando sua opinião, pressionando seus representantes no parlamento e desobedecendo as leis que considerar contrários ao dever aceitando a punição. Deste modo, é forçoso reconhecer que o espaço para participação popular será tão amplo quanto seria numa revolução. Esse processo reformador acredita Kant, é muito mais eficiente e progressista do que os riscos de uma aventura revolucionária que nada pode trazer de resultado a não ser todo tipo de injustiça. É por isso que Kant opta por negar o direito de resistência e, por outro lado, aponta soluções graduais, seguras, mas constantes de um progresso para o melhor.

5 CONCLUSÃO

O objetivo central do presente trabalho dissertativo consistiu em responder a três perguntas: 1) Qual é a visão kantiana sobre a finalidade do Estado Civil e do direito? 2) Kant admite o direito de resistência ou não e por quais razões admite ou nega? 3) Qual papel cabe aos cidadãos neste Estado pensado por Kant e como é possível conciliar sua visão liberal com o dever de obediência? Em vista disso, foram desenvolvidos três capítulos. De acordo com o primeiro tópico, pode-se compreender que a *liberdade* é o fundamento do direito, pois se a única causa possível no mundo fosse apenas segundo leis da natureza, então tudo seria um determinismo e, portanto, sequer se poderia perguntar por um direito de resistência. Por isso, o sentido desta pergunta está justamente na liberdade, como aquilo pelo qual se justifica a necessidade de admitir ou negar tal direito. Ou seja, é em nome da liberdade que se admite ou se nega um direito de resistir a um determinado poder, pois se tudo fosse mero determinismo, a discussão seria inútil, dado que não há como decidir se é possível ou não resistir às leis da natureza, pois elas simplesmente determinam.

O capítulo seguinte possibilitou mostrar que o Estado kantiano é de feição liberal, pois seu papel é proteger as liberdades dos indivíduos, ou ainda, tornar positivo o que já existe negativamente no estado de natureza, ou ainda, garantir o que já existe de forma inata nos homens. Neste sentido, cabe ao Estado apenas garantir de forma peremptória os mesmos direitos que já existem no estado de natureza apenas dando-lhes força coercitiva. Desse modo, se compreende que o Estado Civil se fundamenta no direito privado presente já no estado de natureza, pois se não houvesse direito no estado de natureza, também não haveria dever algum de sair de tal Estado e, portanto, de *formar* um Estado das liberdades (Estado liberal). Assim, o Estado liberal é necessário, pois somente nele a liberdade negativa (provisória) do estado de natureza se torna definitiva e, com ela, todos os Direitos referentes ao *meu* e o *teu* externos. Mas, cabe ressaltar que a necessidade do Estado está condicionada justamente à garantia da liberdade, que é um direito natural, e que sem este último não haveria o porquê do Estado.

Frente a esta questão, parece contraditório que Kant não admita um direito a resistir ao Estado Civil que viola a liberdade dos indivíduos e, portanto, está em confronto com a própria razão de sua existência. No último capítulo foi possível perceber que Kant não admite um direito de resistência, pois prefere um Estado legal, ainda que injusto, do que um Estado sem lei, como é o caso do estado de natureza. Isso revela a visão *legalista* de Kant, de que o

Império da lei esta acima de qualquer coisa e que nada pode ser pior que a destruição de tal conquista da humanidade. De fato, se Kant admitisse o direito de resistência, seria admitir a ruína do Estado e, portanto, um regresso ao estado de natureza, o qual, segundo o filósofo alemão, é um Estado injusto em grau máximo. É claro que ele impõe também ao Soberano o dever de promulgar leis justas e do governante de agir conforme os princípios universais da liberdade. Afinal um Estado com leis justas é sempre preferível a um Estado tirânico (formado por leis injustas). Porém, ainda que isso não aconteça, ainda que o Estado ofenda a liberdade dos cidadãos remanesce o dever de obediência. E entre um Estado legal tirânico e um Estado sem lei (estado de natureza), Kant prefere o primeiro e, por isso, nega o direito de resistência.

Como procuramos evidenciar, todas essas questões aparecem como um problema que se apresenta ao estudioso do pensamento político kantiano. A hipótese trabalhada nessa pesquisa é de que Kant mesmo não admitindo o direito de resistência não traiu suas convicções liberais, uma vez que para ele só é possível ser verdadeiramente livre no Estado Civil. Deste modo ainda que em mínimo grau, o Estado tirânico é mais conforme a liberdade que o Estado de natureza. Só é possível pensar alguma possibilidade de ser livre com a proteção do Estado que tem sua razão de existir justamente na submissão das vontades ao soberano que a todos coage sem ser coagido.

Ao negar o direito de resistência Kant se justifica em postulados da razão pura. Afirma que a legitimidade do poder Estatal está fundada num *contrato originário*, que é uma ideia da razão e não um fato histórico. Também afirma que, em caso de conflito entre os súditos e o soberano, não haveria um poder competente para julgar tal demanda, de modo que seria um julgamento ilegítimo. Além disso, a resistência, seja qual for a forma que se toma, não pode conciliar-se jamais com o princípio de publicidade, pois isto a invalidaria automaticamente. É interessante, ainda, destacar que a ideia de representação (enquanto manifestação da vontade unida do povo) afasta a possibilidade de legitimar a atuação revolucionária como representante da vontade popular, visto que, como é evidente, uma revolução é a manifestação de um grupo que se impõe pela força, e não por um processo eleitoral com base em procedimentos legais.

Além do mais, o filósofo alemão não julga que uma revolução possa acabar com uma tirania, uma vez que ao invés de representar um progresso para o melhor, pode significar tão somente um recomeço do zero. Em outras palavras: se destrona um tirano para por outro no lugar. Considerando fatos históricos recentes, ocorridos em diversos países ao redor do

mundo, pode-se afirmar que Kant estava certo. Não são poucos os relatos de golpes de Estado e rebeliões que nada mais fazem do que derrubar um ditador para logo em seguida erigir outro. Alguns países da África, como o Mali, a Nigéria, a República Centro-Africana (RCA) e a República Democrática do Congo têm sua história política marcada por golpes de Estado e revoluções que nada ou pouco trouxeram de mudanças para o seus cidadãos. Por vezes, até regimes mais autoritários e sanguinários assumiram o governo após a queda de um ditador, impondo o medo e violando o pouco de direitos que ainda restava ao seu povo, como ocorreu em Ruanda em 1994. Outro exemplo que ocorreu mais recentemente se deu no Egito. A queda do então presidente do Egito Hosni Mubarak durante o fenômeno que varreu o oriente médio, chamado de *Primavera Árabe*, fez emergir um governo militar não eleito que dissolveu o parlamento e suspendeu a Constituição, praticando diversos atos atentatórios à liberdade dos cidadãos.

No lugar de admitir um direito de resistência ativo dos cidadãos com relação ao soberano, Kant prefere admitir um direito apenas negativo de resistência, o qual sim pode conciliar-se com o princípio de publicidade e com o fundamento último do Estado, a saber, o contrato originário. Mais ainda, só uma resistência negativa é de acordo com a perspectiva legalista de Kant, pois se trata de um mecanismo que não visa negar a lei, mas melhorá-la. Tal resistência negativa harmonizaria sua visão liberal com sua convicção de submissão absoluta ao poder soberano. Nessa perspectiva a resistência se daria na “liberdade de pluma” e de uso público da própria razão, e na desobediência civil, mecanismos esses que estão de acordo com a *legalidade*. Desse modo, em vez de se recomeçar um novo governo com grande possibilidade de se incorrer nos mesmos erros, melhor sorte, segundo Kant, é aquele Estado que pressionado por seu povo que exige mudanças, aperfeiçoa suas leis de modo gradativo e seguro.

Para Kant, o movimento do Direito é uma teleologia da conduta dos homens, e apenas nesse sentido se deve entender a ideia de que o Estado, assim como a pessoa, é fim em si mesmo. Por essa razão, é a pessoa como um fim em si, que a vontade de todos e, por conseguinte, a vontade do Estado deve levar em conta. Como afirma Huisman: “É o princípio da reforma, animado pelo grande fundamento ético: o respeito” (HUISMAN, 2001, p. 559). O movimento da reflexão kantiana apresenta uma designação rigorosamente precisa: ela é reforma sem jamais se tornar revolução. Aliás, julga que é precisamente por falta de reformas que são deflagradas as revoluções.

Deste modo, ao negar o direito de resistência Kant não está se posicionando a favor da tirania, pois, neste caso, seria muito contraditório com todo seu esforço de fundamentação racional das ações dos homens. Isso seria invalidar todo um trabalho prévio de justificação da necessidade de fundar as ações humanas num conceito puro da razão, a saber, o de liberdade. Ao se posicionar contra o direito de resistir às leis, Kant está apostando na *legalidade* e na possibilidade de as leis serem justas. Este otimismo de Kant se verifica em seu projeto de paz perpétua, onde Kant busca mostrar que é possível uma relação harmônica entre os Estados e, portanto, é possível formar uma Federação de Estados, cujo fundamento último é a liberdade.

Importa, para Kant, muito mais o modo como se pode chegar a um Estado justo, do que os fins por si mesmos. A revolução, ainda que traga a lume uma república conforme o princípio da liberdade, não se constitui, por si, meio legítimo para se alcançar tal Estado. Na leitura de Kant, o preço a ser pago para se alcançar um Estado conforme a liberdade por meio de um processo revolucionário é muito alto. Esse tipo de transição traumática, como é o caso de uma rebelião, permite que todo tipo de arbitrariedade possa ser cometida.

Na realidade, no estudo da obra kantiana, deve-se considerar, inclusive, o contexto histórico que envolvia sua reflexão e seus escritos. Por mais que Kant fosse considerado um entusiasta da Revolução Francesa, não faltam relatos de que ele também ficou assombrado com a execução do Rei Luís XVI, na guilhotina, em janeiro de 1793, bem como com outras atrocidades que se sucederam naquele período. Outras Revoluções que ocorreram em períodos posteriores aos escritos de Kant, confirmam que o caso francês não foi um exemplo isolado. A Revolução Russa se mostrou tão brutal quanto as revoluções burguesas do século XVIII.

Quando ocorre a quebra da legalidade, um vácuo se forma e deixa de existir qualquer parâmetro para limitar a atuação dos revolucionários. Não sendo eleitos, os líderes da revolução atuam em nome próprio e, portanto, não é possível sequer admitir a opinião do povo como baliza para a atividade dos rebeldes. O resultado é que esses processos de rupturas drásticas são marcados por profundas violações a liberdade, que rompem todo e qualquer limite moral. Os exemplos históricos mostram que não poucas vezes a violência é tão grande e generalizada que até os próprios agentes revolucionários acabam sendo vítimas de seu próprio movimento, como ocorreu com Danton e Robespierre, na França, e Trotsky, na Rússia.

Ainda que se possa reconhecer que foi graças a essas sublevações que os Estados modernos surgiram e que uma constituição mais conforme a liberdade foi redigida, Kant

jamais concordaria que em vista de tais objetivos seriam justificados os meios empregados. O bordão célebre associado ao pensamento kantiano se amolda muito bem ao caso: os fins não justificam os meios. Ademais, como já mencionado acima, nem sempre uma revolução traz a lume um governo melhor que o anterior e, portanto, todo o sacrifício feito pode ser em vão.

Antes de se rotular Kant como conservador e ao fazer isso, jogá-lo na vala comum do ranço monarquista que tentou barrar os processos revolucionários burgueses, deve-se considerar todos os fatores que o levaram a adotar uma posição paradoxal, contrária ao direito de resistência, no contexto do liberalismo. Ainda que se ignorassem todos os outros empecilhos lógico-teóricos apresentados durante a pesquisa para o reconhecimento de um direito à revolução, tal vedação poderia ser mantida tão somente com base nesses dois elementos antes descritos: há um alto risco de insucesso em um processo revolucionário, seja porque não se completou seu intento, seja porque fez nascer um regime semelhante ao anterior; e ainda que seja frutífero, tal agitação social tem um custo inaceitável a ser pago pelo bom resultado.

Portanto, Kant é o filósofo da liberdade e todas as suas posições são em vista da defesa da aplicação deste conceito na vida dos homens, seja em perspectiva ética (em sentido estrito), seja em perspectiva jurídica (com relação ao Direito). No âmbito do Direito e da Política, por insistir na possibilidade da existência de um Estado defensor das liberdades individuais, isto é, por defender um Estado liberal, Kant se esforça por conciliar lei e liberdade, conforme se verifica constantemente em sua filosofia prática. Neste sentido, a negação do direito de resistir não é uma postura que Kant toma porque não se preocupa com a justiça, mas é uma postura que revela seu otimismo na possibilidade de conciliar as leis com a justiça, isto é, de aproximar o direito positivo do direito natural. Todavia, mesmo sendo otimista, Kant se dá conta da realidade e constata que nem sempre as leis do Estado serão protetoras da liberdade. É essa a principal razão, porque Kant defende a possibilidade dos indivíduos se manifestarem e contribuírem em vista da melhoria das leis, por meio de um mecanismo que ele denomina ‘resistência negativa’, e não pelo recurso à revolução.

REFERÊNCIAS

ALLISON, Enry. E. Kant and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis. *The Philosophical Review*, San Diego, v. 95, n. 3, p. 392-425, 1986.

ALMEIDA, Guido Antônio de. Sobre o Princípio e a Lei Universal do Direito em Kant. *KRITERION*, Belo Horizonte, n 114, dez/2006, p. 209-222.

AMES, José Luiz. Kant e a concepção liberal de Estado. In: BATTISTI, César Augusto (Org.). *Às voltas com a questão do sujeito*. Ijuí: Unijuí, 2010. p. 199-218.

ARANTES, Urias. Em busca da modernidade política: História e política em Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 20, n. 61, p. 267-276, 1993.

BAPTISTA, Ligia Pavan. O pensamento político de Kant à luz de Hobbes e Rousseau. *Revista Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 003, set. 2004. p. 105-117.

BEADE, Ileana. Acerca del carácter cosmológico-práctico de la "Tercera antinomia de la razón pura". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 27, 2010, p. 189-216.

_____. Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político. *Revista de Filosofía*, v. 65, 2009. p. 25-41.

_____. Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de "ciudadanía". *Reflexión Política*, vol. 9, núm. 17, junio, 2007, p. 58-74.

BERLIN, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.

BOBBIO, Noberto. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2.ed. Brasília: Edunb, 1992.

_____. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRAZ, Adelino. Hobbes y Kant: de la guerra entre los individuos a la guerra entre los Estados. *Revista de Estudios Sociales*, n. 16, p. 13-22, out. 2003.

CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

COLOMER, José Luis. Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política. Edição digital a partir de *Doxa : Cuadernos de Filosofía del Derecho*. n. 15-16, v. II, p. 581-598, 1994.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de teoria geral do Estado*. 28. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

DURÃO, Aylton Barbieri. A fundamentação do Estado de Direito. *Philosophica*. n. 23, p. 5-19, Lisboa, 2004.

_____. Kant e o Suposto Direito de Mentir por Filantropia. *Philosophica*. n. 12, p. 97-127, Lisboa, 1998.

_____. O Direito Real de Kant. *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.77-94, 2010.

ECEIZABARRENA, Juan Ignacio Ugartemendia. El derecho de resistencia y su constitucionalización, *Revista de Estudios Políticos*. n. 103, p. 213-245, fev/mar. 1999.

FONSECA, Thiago Santana. *Kant e a Revolução Francesa: Direito de Resistência e Entusiasmo*. 2010. 56 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2010.

GOMES, Alexandre Travessoni. É consistente a defesa de Kant da obediência absoluta à autoridade? In: GOMES, Alexandre Travessoni (coordenador). *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 563 – 580.

GOMES, Paulo Andrade. *Democracia e Estado liberal: Bobbio leitor de Kant*. 2005. 113 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2005.

GUYER, Paul. Autonomia e responsabilidade na filosofia política de Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: USFC, 2005. p. 9-30.

HAHN, Alexandre. Acerca da solução crítica do problema da possibilidade da ideia transcendental de liberdade em Kant. *Kant e-Prints*, Campinas, s. 2, v. 5, n. 3, p. 93-108, 2010.

HECK, José N. Moral e direito racional: um estudo comparativo entre Kant, Rousseau e Hobbes. *Síntese*. Belo Horizonte, v. 25, n. 82, 1998.

_____. Direito e Lei em I. Kant. *Síntese*, Belo Horizonte, v.25, n.80, p.43-73, 1998.

_____. Direito e Moral: Duas lições sobre Kant. Goiânia: Editora UFG, 2000.

_____. Da razão prática ao Kant tardio. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

_____. Kant e os princípios de Ulpiano: a erradicação da doutrina do direito natural. *Etic@*, v. 8, n. 2, p. 229-245, 2009.

HERNÁNDEZ, Oriester Francisco Abarca. La paradoja kantiana de la resistencia al poder. *Revista de Ciências Jurídicas*, n. 115, p. 35-56, fev/abril. 2009.

HOBBS, T. Leviatã ou matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Col. Os Pensadores. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Barcelona: Herder, 1986.

_____. O imperativo categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. *Studia Kantiana*. v. 1, n. 1, p. 203 – 236, 1998.

- HUISMAN, Denis. Dicionário dos filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- _____. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *O Conflito das Faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- _____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70. 2004.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. Resposta à pergunta: o que é iluminismo? In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009a. p. 11-19.
- _____. Sobre a expressão corrente: isso pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009b. p. 59-109.
- _____. A paz perpétua: um projeto filosófico. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009c. p. 129-194.
- _____. Começo conjectural da história humana. *Cadernos de Filosofia Alemã*. Trad. de Joel Thiago Klein. São Paulo, n. 13, p. 109-124, jan.-jun. 2009d.
- KORSGAARD, Christine M., Tomando a lei em nossas próprias mãos: Kant e o direito de à revolução. In: GOMES, Alexandre Travessoni (coord.). *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 517-562.
- LEITE, Flamarion Tavares. *O conceito de direito em Kant*. São Paulo: Ícone editora, 1996.
- LIMA, Erick Calheiros. Observações sobre a Fundamentação Moral do Direito em Kant. *Ethic@*. Florianópolis, v. 4, n. 2, p. 141-155, Dez 2005.
- LOCKE, J. *Segundo tratado sobre o governo civil e outros escritos*. Trad.: Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: VOZES, 2001.
- MATTOS, Fernando Costa. Introdução ao Direito Natural Feyerabend, de Immanuel Kant. *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo, nº 15, p. 97 – 113, jan./jun. 2010.
- MEDINA, Javier García. La Ciudadanía em Kant. *FILOSOFIA KANTIANA DO DIREITO E DA POLÍTICA*, CFUL, Lisboa, p. 43-64, 2007.
- MONTEIRO, Maurício Gentil. *O direito de resistência na ordem jurídica constitucional*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

MONTERO, J. *Liberalismo y democracia en la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Mimeo, 2000.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. *O espírito das leis*. Trad.: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MORAES, Alexandre de (Org.). *Manual Atlas - Constituição da República Federativa do Brasil*. 36ª. ed. São Paulo: Editora Atlas S/A, 2012.

OLIVEIRA FILHO, Jorge Águedo Peres de. *Jusnaturalismo, delineamento sobre a evolução histórica*. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/jusnaturalismo-delineamento-sobre-a-evolucao-historica/110989/#ixzz33fqKWRiL>>. Acesso em: 1 jun. 2013.

PAVÃO, A. A. C. Coerção pública e liberalismo em Kant. In: Andrea FAGGION, Joãozinho BECKENKAMP. (Org.). *Problemas semânticos em Kant*. 1ª ed. São Paulo: DWW, 2013, p. 263-284.

_____. Heteronomia e imputabilidade na fundamentação da metafísica dos costumes. *Kriterion*. Belo Horizonte, vol.43 n.105, jan./jun. 2002.

PEREIRA, Regina Coeli Barbosa. PEREIRA, Rosilene de Oliveira. Kant e os Fundamentos do Direito Moderno. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*. Rio de Janeiro, v.5, n.1, p.123-138, abr./set.2012.

PEREZ, Daniel Omar. Lei e coerção em Kant. In: _____. *Ensaio de ética e política*. Série Estudos Filosóficos. Cascavel, Edunioeste, 2002.

PERES, Daniel Tourinho. Kant e a política como realização do direito. *Cadernos de Ética e filosofia Política*. São Paulo, v. 1, 1999, p. 67-78.

_____. *Kant: metafísica e política*. Salvador: EDUFBA, 2004.

_____. A Filosofia kantiana da história entre a retórica e o conhecimento objetivo. Disponível em: <<https://blog.ufba.br/kant/files/2010/01/A-FILOSOFIA-KANTIANA-DA-HISTÓRIA-ENTRE-A-RETÓRICA-E-O-CONHECIMENTO-OBJETIVO>>. Acesso em: 11.08.2014.

PINHEIRO, Celso de Moraes. Liberdade e Coação no Direito de Kant. *VERITAS*. Porto Alegre, v. 52, n. 1, março/2007. p. 15-24.

PINZANI, Alessandro. Kant revolucionário? In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José (Org.). *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: USFC, 2005. p. 37-50.

_____. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. *Studia Kantiana*, n. 8, 2009. p. 94-120.

SALATINI, Rafael. Kant, a Democracia e o Liberalismo. *Revista de Direitos e Garantias Fundamentais*, Vitória, n. 7, jan./jun. 2010. p. 185-202.

SCHERER, Fábio César. Esboços de categorias no direito privado kantiano. *Princípios*. Natal, v.16, n.26, jul./dez. 2009. p. 211-228.

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

ROSSI, MIGUEL A. Aproximações ao pensamento político de Immanuel Kant. In: BORON, Atilio A. (organizador). *Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx*. 1a ed. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO ; San Pablo: Depto. de Ciência Política - FFLCH - Universidade de São Paulo, 2006.

ROUSSEAU, J-J. *O contrato social*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SALGADO, Joaquim Carlos. *A idéia de justiça em Kant: seu fundamento na liberdade e na igualdade*. 3 ed. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2012.

_____. Kant: revolução e reforma no caminho da constituição republicana. In: GOMES, Alexandre Travessoni (coordenador). *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 41 – 83.

SCHERER, Fábio César. Quanto ao Caráter Crítico da Rechtslehre de Kant. *Argumentos*. Fortaleza, ano 2, n. 3, 2010. p. 95-102.

TERNAY, Henri d'Aviau de. Kant e a Revolução Francesa. *Síntese Nova Fase*, n. 47, p. 13-28, 1989.

TERRA, Ricardo. É possível defender a legalidade e ter entusiasmo pela revolução? Notas sobre Kant e a Revolução Francesa. In: TERRA, Ricardo. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003. p. 101 – 129.

_____. A doutrina kantiana da propriedade. *Discurso*. São Paulo, n. 14, p. 113-143. 1983.

_____. Kant: entusiasmo e revolução. *Revista USP*. São Paulo, v. 1, p. 37-43. mar./maio. 1989.

TONETTO, Milene Consenso. O direito humano à liberdade e a fundamentação do direito em Kant. 2010. 227 f. Tese (Doutorado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2010.

TREVIZAN, Thaita Campos. DIAS NETA, Vellêda Bivar Soares. A liberdade sob a perspectiva de Kant: um elemento central da ideia de justiça. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.3, n.1, p.1-132, abr./set.2010.

UGARTE, Óscar Cubo. Direito natural e direito positivo em Kant e Fichte. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 41, 2012, p. 283-294,

VIEIRA, Leonardo Alves. A herança kantiana da concepção hegeliana do direito e da moral. *Síntese*. Belo Horizonte, v.24, n. 77, p.163-179, 1997.

WESTPHAL, Kenneth R., Republicanismo, despotismo e obediência ao Estado: a inadequação da divisão de poderes em Kant. In: GOMES, Alexandre Travessoni (coordenador). *Kant e o direito*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009. p. 487 – 516.

WIT, Ernst-Jan C. Kant and the Limits of Civil Obedience. *Kant-Studien*. vol. 90, nov. 2009. p. 285–305

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