

1820

Henrique Varajidás

Aquém do Bem e do Mal: Da Inflexibilidade e Incontornabilidade dos Preceitos Morais e Jurídico-Políticos em Kant

Professor de Ciência Política na Faculdade de Direito
e Ciência Política da Universidade Lusófona (Centro do Porto);
e investigador integrado no Centro de Estudos Avançados em Direito Francisco Suárez.
Licenciado e doutorado em Ciência Política e Relações Internacionais
pela Universidade Nova de Lisboa e pela Universidade Católica Portuguesa;
e mestre em Compliance pela Faculdade de Direito da Universidade de Friburgo (Suíça).

Resumo

Em tempos de relativismo, isto é, de multiplicação de propostas éticas tidas por igualmente válidas e de preferência justificável em função de propensões e coordenadas particulares, este artigo reconstrói o essencial da filosofia moral e jurídico-política de Immanuel Kant com o objectivo de colocar em evidência a sua blindagem peculiarmente enfática a qualquer interpretação que pressuponha a mutabilidade ou maleabilidade das orientações normativas fundamentais para o comportamento humano. O fulcro do texto consiste numa exposição sistemática da lógica, do conteúdo e do encadeamento da filosofia moral e jurídico-política do filósofo alemão. Passo a passo, desvenda-se e explora-se, com preocupação constante em recuperar as fórmulas de expressão originalmente utilizadas pelo autor, o imperativo categórico, as suas implicações e,

como culminar e corolário, as suas ramificações jurídico-políticas. Em todos os passos, e como uma espécie de bússola do texto, a incontornabilidade e a inflexibilidade que Kant infunde na sua filosofia prática são sublinhados.

Abstract

In times of relativism, that is, of multiplication of ethical proposals considered equally valid and justifiable in terms of fit with particular propensities and coordinates, this article recovers the essence of Immanuel Kant's moral and juridical-political philosophy to highlight its peculiarly emphatic shielding against any interpretation that presupposes any degree of mutability or malleability of fundamental normative guidelines for human behaviour. The core of the text consists of a systematic exposition of the logic, content and connection of the German philosopher's moral and juridical-political philosophy. Step by step, the article unfolds and explores, with a constant concern to recover the textual formulas originally used by the author, the categorical imperative, its implications and, as a culmination and corollary, its legal-political ramifications. At every step, as a sort of article's compass, the qualities of inescapability and inflexibility that Kant injects into his practical philosophy are duly highlighted.

Introdução

O objectivo deste escrito é iluminar a natureza inflexível da filosofia moral e jurídico-política kantiana. O texto começa por reconstruir o sistema moral kantiano, cujo ponto arquimediano é a descoberta de um imperativo categórico e a clarificação da genuína virtude. Segue-se a exploração das consequências jurídico-políticas que Kant retira da sua doutrina do dever, com foco na blindagem total da doutrina resultante a qualquer voluntarismo. Por fim, explicita-se o contraste com filosofias práticas alternativas enraizadas no relativismo, isto é, no pressuposto segundo o qual existe uma relação necessária, que invalida a existência de qualquer critério absoluto para determinar a superioridade dos segundos uns face a outros, entre coordenadas histórico-empíricas e preceitos éticos.

A Lei Moral

Na base, a empresa filosófica kantiana orienta-se por interrogações humildes: como podemos orientar-nos no pensamento? Que pontos de referência intelectuais podemos ter por seguros? Como prevenir um descarrilamento da razão para a imaginação?

Na sua *Crítica da Razão Pura* – obra cuja exposição sistemática transcende o escopo deste artigo –, Kant pretende refutar o *empirismo estrito* e a sua derivação dos conceitos humanos directamente da experiência (por abstracção), demonstrando que não seria possível ter consciência da experiência sensorial sem a posse prévia e espontânea de alguns conceitos puros (categorias do entendimento); mas também o *racionalismo estrito*, segundo o filósofo teutónico caído no erróneo arrogo (característico da Teologia) a produzir doutrinas sobre objectos supra-sensíveis sem validação pela experiência – um erro revelador de incompreensão quanto ao estatuto real dos conceitos como meras regras para sintetizar experiências, isto é, formas lógicas do juízo a preencher por conteúdo dado pela sensibilidade (Pinkard, 2008, pp. 36-37).

Ao transpor para a mente humana as próprias condições da observação de regularidades na Natureza (o somatório dos registos dessas regularidades constituiria a ciência), Kant afirma escapar à objecção de Hume sobre a imprevisibilidade do comportamento natural, visto que a previsibilidade passa a depender, não do objecto, mas do sujeito. Esta primeira parte da *Crítica* permite fundamentar a validade do conhecimento científico, a primeira preocupação de Kant enquanto filósofo. Fá-lo, contudo, sacrificando o conhecimento substantivo de Deus, a causa primeira. Não se trata de “negar Deus” – Kant apenas O coloca para lá dos limites do que a razão humana pode abranger. Esses limites cingem-nos à combinação entre conceitos e dados da sensibilidade. Só que Kant admite como inegável que, enquanto homens, somos incessantemente compelidos, apesar ou por causa da nossa natureza finita, a *tentar* ultrapassar esses limites através da formulação de *ideias*, primeiros princípios e totalidades perfeitas concebidos para dar sentido ao mundo para lá da experiência possível (isto é, para representar o mundo na sua totalidade, como um todo com sentido). A impossibilidade

teórica de atingir esse sentido, clarifica o pensador prussiano, manifesta-se sob a forma de antinomias – declarações igualmente lógicas sobre ideias que resultam em contradições, dada a nossa finitude, insolúveis racionalmente (Pinkard, 2008, pp. 42-43).

O problema da mais famosa das antinomias, a que opõe liberdade e necessidade, isto é, o aparente livre-arbítrio humano à igualmente aparente determinação desse arbítrio pelos mecanismos da Natureza, cinde a filosofia kantiana entre a prática e a teoria; e afasta Kant da veleidade de atingir um conhecimento teórico perfeito, sistêmico, da realidade. A causa primeira, ou *Deus*, é, segundo Kant, substantivamente inacessível à razão humana. O resultado dessa constatação é a “queda” num mundo em que o homem não pode partir de Deus para se orientar no pensamento, devendo recomeçar tudo a partir do ponto de vista da autonomia responsável da sua razão. Ora, o campo da moralidade, acima de todos os outros, enfrenta graves tentações e desafios em face desta inexistência, no plano da racionalidade, de prova da existência da rede de segurança divina. Porque não abraçar a possibilidade de *construir uma moralidade* adequada às nossas propensões e horizontes, por exemplo conjugando uma análise da natureza humana com o (auto-evidente) princípio eudemonista? Responde Kant: porque o respeito pelo dever, a capacidade de reconhecer no nosso comportamento a consonância ou a dissonância com o que deveríamos desejar é um *dado antropológico primitivo*, inscrito na natureza humana¹. O que devemos fazer pode e deve ser explicitado, até fundamentado pela razão. Mas não necessita de ser descoberto. Lá no fundo, independentemente do nosso carácter e instrução, sabemos sempre, estando em jogo questões relevantes, quando erramos. Isto é, segundo Kant, a lei moral é um facto da razão pura de que somos conscientes e sentientes *a priori*² (Abbagnano, 1970, p. 145; Kant, 2001 [1788], p. 43).

1 “O respeito pela lei moral é um sentimento que é produzido por uma causa intelectual e este sentimento é o único que conhecemos plenamente *a priori* e cuja necessidade podemos discernir” (Kant, 2001 [1788], p. 89).

2 “A consciência moral também não é algo que se possa obter, e não há nenhum dever de para si a adquirir; mas todo o homem, como ser moral, a possui originariamente em si. (...) A inconsciência

Intrigantemente, continua o autor da Prússia Oriental, por via desse conhecimento-sentimento acedemos a uma verdade *absoluta e incondicionada*. Reside precisamente aí o enigma da *Crítica da Razão Prática*: como pode a razão, incapaz de se alcandorar ao uso do supra-sensível na sua vertente especulativa, aceder ao númeno enquanto morada da verdade moral absoluta³? O próprio Kant não deixa de confessar a sua perplexidade perante o “facto”, que se propõe dilucidar. Fá-lo partindo da análise das duas possibilidades em jogo: ou a razão se basta a si mesma para determinar a vontade; ou, alternativamente, ela pode ser um princípio de determinação apenas quando empiricamente condicionada. Kant conclui que uma regra só pode ser universal e inexorável, isto é, vinculativa de todos os homens na medida em que um dado antropológico tem que ser, se valer independentemente das condições subjectivas e contingentes em que cada ser humano se encontra no momento da adopção da máxima para a sua acção. Ora, a única fórmula que cumpre os requisitos é: “age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2001 [1788], p. 13, 23, 29-31, 42, 43, 49; Kant, 2004 [1798], p. 10).

A própria possibilidade de formular esse imperativo categórico, continua o filósofo germânico, tem que significar que o homem não vive simplesmente determinado pela causalidade natural do mundo da *physis*, não vive simplesmente preso nos mecanismos da Natureza, estimulantes da faculdade de desejar segundo tentações mundanas. Nesse sentido, a liberdade, que havíamos visto ser de dedução impossível pela razão pura especulativa (e, portanto, a sua ideia necessariamente conducente à antinomia liberdade-causalidade), torna-se um postulado indispensável da razão pura prática. “Tu deves, portanto tu podes!”, é uma fórmula

moral não equivale à falta de consciência moral, mas à propensão para não ter em conta o seu juízo” (Kant, 2004 [1798], pp. 35-36).

3 “...A lei moral, embora não forneça nenhuma *vista*, proporciona contudo um facto absolutamente inexplicável a partir de todos os dados do mundo sensível e do âmbito global do nosso uso teórico da razão, facto esse que anuncia um puro mundo inteligível, o *determina* até *positivamente* e dele nos permite conhecer alguma coisa, a saber, uma lei” (Kant, 2001 [1788], p. 55).

útil para resumir este passo fundamental da argumentação kantiana (a dedução transcendental no domínio moral). A liberdade, então, significa, primeiro, sermos o instituidor da lei, isto é, possuímo-la em nós próprios, sem necessidade de a extrair de qualquer fonte heterónoma de moralidade (Deus ou outros homens); e, segundo, podermos optar entre cumpri-la ou não a cumprir (Abbagnano, 1970, p. 146; Kant, 2001 [1788], p. 60; Pinkard, 2008, p. 51).

O homem “opera”, fica então estabelecido, em *dois domínios*: por um lado, é um ser corpóreo sujeito às leis da Natureza no que à sua *natureza humana* concerne; por outro, é um ser dotado de uma dignidade transcendental que lhe confere a faculdade de se alcandorar a uma *liberdade radical* supra-sensível e por essa via subordinar a máxima presidente às suas acções sem ter por referência qualquer benefício material decorrente da interacção com os outros e as coisas enquanto ser na Natureza⁴. Na primeira condição, o homem pode dizer-se apenas dotado de *livre arbítrio*, isto é, capacidade de determinar os seus próprios fins e o meio de os realizar; na segunda, o homem diz-se possidente de *vontade livre*, isto é, de uma vontade que lhe permite libertar-se das escolhas do mundo da Natureza, e instituir para si a lei prática suprema a partir da qual é possível avaliar todas as máximas (Kant, 2001 [1788], p. 40; Pinkard, 2008, p. 55).

Ora, enquanto imperativo, a lei moral ordena incondicionalmente, como se de um objecto incontornável e inflexível se tratasse. Primeiro, a dignidade do homem exige-lhe o cumprimento do dever como dever e pelo dever, constringendo-o relativamente às suas necessidades enquanto ser natural, que perpetuamente o tentam a seguir um caminho mais naturalmente desejável que aquele aberto pela lei moral. Mais concretamente, “a dignidade do dever em nada se coaduna com a satisfação de viver”.

4 “...Mesmo se nenhum outro princípio determinante da vontade lhe pode servir de lei, a não ser apenas essa forma legisladora universal, uma tal vontade deve conceber-se como totalmente independente da lei natural dos fenómenos nas suas relações recíprocas, a saber, da lei da causalidade. Uma tal independência, porém, chama-se *liberdade* no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Por conseguinte, uma vontade, à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre” (Kant, 2001 [1788], p. 40).

Segundo, e em estreita relação com o primeiro ponto, a felicidade não tem lugar directo nas cogitações da ética: a virtude também é uma espécie de disposição moral na luta contra as próprias inclinações e interesses. Sintomaticamente, diz Kant, o método mais fiável para ensinar a moralidade, isto é, explicar a possibilidade e desenvolver o ensejo de harmonizar sentimento moral, consciência moral e vontade numa pessoa, é a exemplificação dos *paroxismos de infelicidade* a que a prática da virtude pode e frequentemente tende a conduzir. A aplicação prática da aprendizagem da moralidade, bem assim, é um trabalho de Sísifo: que ninguém ouse, de ânimo leve, ter aprendido a cumprir o dever por mérito e com satisfação – o fanatismo moral, diz Kant, consiste exactamente na arrogância dos que negam qualquer contradição entre aquilo que a sua natureza pede e o que a sua liberdade exige (um tal estágio de desenvolvimento moral equivaleria à *santidade*, uma condição cuja auto-reivindicação é uma contradição nos termos)⁵. Se nem na consciência da rectidão o homem pode buscar felicidade, como pode ele, tendo no seu anelo outro dado antropológico, reconciliá-la com as suas cogitações, volições e acções? Apenas de modo indirecto, esclarece o filósofo. O problema, diz Kant, reside na inexorável tentação humana para apresentar moralidade e felicidade, independentemente da ordem, como partes de um juízo analítico – uma fluindo necessariamente da outra segundo a regra lógica da não-contradição. Escalpando o exemplo de epicuristas e estóicos – que acreditavam, respectivamente, que a consciência da máxima que conduz à felicidade é a virtude, e que a consciência da rectidão virtuosa é a felicidade –, Kant procede à repetição dos motivos da necessária disjunção entre esses conceitos *neste mundo*: se a prática da virtude conduzisse à felicidade interior, ou a virtude fosse a consciência de como obter a nossa felicidade, não agiríamos desinteressadamente, por dever, mas tendo por objectivo a consecução dessa felicidade, isto é, por interesse. Revela-se aqui uma antinomia da razão

5 “A virtude está sempre a progredir e, no entanto, também sempre de novo começa” (Kant, 2004 [1798], p. 45).

“Talvez nunca um homem tenha cumprido de um modo totalmente desinteressado (sem mistura de outros móveis) o seu dever conhecido e por ele venerado; talvez ninguém chegue tão longe, mesmo com o maior esforço” (Kant, 2009 [1784-1797], p. 72).

prática: o desejo de felicidade, considerado como móbil para a acção, contamina necessariamente o cumprimento da lei moral. Terceiro, e como uma espécie de corolário de tudo o resto, o que define o *Bem* e o *Mal* é a intenção, não as consequências da acção: “se eu pudesse tornar a minha vontade no momento em que projecto uma acção numa lei da Natureza, respeitaria a dignidade absoluta dos outros homens”? Tudo somado, a *virtude* é a capacidade de agir *por dever* e não só *conforme ao dever*, isto é, nenhum princípio subjectivo é admissível como móbil para uma acção virtuosa – só o cumprimento terso e desinteressado da lei pode fazer as vezes de um móbil⁶ (Kant, 2001 [1788], pp. 77, 83, 98-104, 130-133, 171-182; Kant, 2004 [1798], pp. 127-136; Kant, 2009 [1784-1797], p. 70).

A Liberdade Intersubjectiva e o Estado Jurídico

A liberdade como autonomia, que faz do homem agente moral, confere ao seu possuidor uma ineliminável *dignidade intrínseca*, e constitui o único “direito” (diríamos melhor, condição ontológica – o homem é e só pode ser liberdade) que cabe a todo o homem em virtude da sua humanidade. Nesse sentido, numa formulação terminologicamente distinta do imperativo categórico, Kant expressa a obrigatoriedade moral de “tratar todo o homem como um fim e nunca como um meio”, isto é, de ver sempre o outro como um igual em dignidade⁷. Esta dignidade implica que cada um deva poder escolher os seus próprios meios para atingir a felicidade (o fim para que tende qualquer ser racional finito), contanto que não impeça os outros da

6 “Não deve admitir-se para móbil um outro princípio subjectivo porque, de outro modo, a acção pode certamente ter um resultado como a lei a prescreve mas, visto que ela é, sem dúvida, conforme ao dever, não ocorrendo porém por dever, então a intenção que, apesar de tudo, é o que verdadeiramente importa nesta legislação, não é moral” (Kant, 2001 [1788], p. 38).

“Realizar acções simplesmente porque são deveres e converter em móbil suficiente do arbítrio o princípio do próprio dever, venha este donde vier, é o peculiar da legislação ética” (Kant, 2004 [1797], p. 25).

7 “A própria humanidade é uma dignidade; de facto, o homem por nenhum homem (nem pelos outros, nem sequer por si mesmo) pode ser utilizado só como meio, mas sempre ao mesmo tempo como fim, e nisto consiste justamente a sua dignidade” (Kant, 2004 [1798], p. 108).

possibilidade de semelhante empresa. Afinal, se cada homem é um fim em si mesmo, ninguém pode ser obrigado a subordinar-se às definições de felicidade alheias (Kant, 2001 [1788], p. 44; Kant, 2004 [1798], p. 108; Kant, 2009 [1784-1797], pp. 77-80; Pinkard, 2008, p. 53).

Se na *legislação interior*, indissociável da *intenção*, essa liberdade não tem relação com qualquer garantia exterior (porque a sanção externa destruiria o valor moral da acção, residente no cumprimento desinteressado do dever pelo dever), o peculiar da *legislação exterior* é exprimir a necessidade de condicionamento intersubjectivo visante a garantir a *conformidade da acção à lei*. Assim, uma acção diz-se ética quando é efectuada com recta intenção; e *legal* quando resulta em conformidade prática com o imperativo categórico, independentemente da intenção do perpetrador (Kant, 2001 [1788], p. 87; Kant, 2004 [1797], p. 18). Por isso, se a *moral* é a ciência que ensina, não como cada homem se deve tornar feliz, mas como cada homem se deve tornar *digno de felicidade*, o *Direito* é a ciência que ensina cada homem *a contribuir para a criação de condições para não obstruir a demanda alheia por felicidade*: “é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um se pode harmonizar com o arbítrio do outro, segundo uma lei universal de liberdade” (Kant, 2004 [1797], p. 36).

Perpassando John Locke, Thomas Hobbes ou Jean-Jacques Rousseau, *inter alios*, o contratualismo moderno servira-se costumeiramente, antes de Kant, da explicitação das desvantagens de um estado de natureza hipotético (mero exercício mental) ou tentativamente antro-po-histórico para evidenciar as vantagens de um estado político, isto é, os benefícios advenientes de um acordo comum para a erecção de um monopólio da coerção física. A perspectiva de Kant é completamente diferente: o homem não escolheria ou escolheu associar-se politicamente em razão de um cálculo de prós e contras. O homem a tal é, foi e sempre será obrigado absoluta e incondicionalmente, porque a possibilidade do arbítrio de um se harmonizar com o arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade é indissociável da faculdade de coagir – todos podem coagir todos e todos têm o direito de coagir todos, porque todos são dignidades irredutíveis; mas uma autoridade comum tem de coagir todos para

que possa ser assegurada a dignidade de todos em simultâneo⁸. Segundo Kant, o contrário do estado de natureza não é o estado social, é o *estado civil*, ou simplesmente, o *Estado*. Não há direito que preceda o Estado e a liberdade só se realiza no Estado. Sem garantia de um juiz comum para julgar incumprimentos segundo um padrão uniforme – por exemplo, em disputas quanto à posse de objectos exteriores –, simplesmente não há Direito⁹; há apenas, e sempre, o dever de criar as condições para haver Direito¹⁰. Resulta por isso muito claro da argumentação kantiana que a função da *polis* não é fornecer um palco de encontro entre Justiça e harmonia. O homem na sua dimensão natural não é um *animal político* – antes, a erecção do Estado resulta de uma *imposição contra-natura* da razão de cada um (o homem é *naturalmente insociável*). Por isso, o Estado deve limitar-se a um mínimo denominador comum que permita aos homens procurarem uma felicidade sempre particular e frequentemente em desacordo com as leis que emanam da sociedade política. O mais mínimo desses denominadores é a sua existência, a existência de um estado jurídico, seja o seu conteúdo qual for (Alves, 2005, pp. 157-159, 169-170; Kant, 2004 [1797], pp. 38-43, 49, 64, 73, 119, 126, 128, 130).

A principal preocupação de Kant enquanto dedutor da ciência do Direito *a priori*, entretanto, aparenta ser apresentar aquilo que designa de *republicanismo constitucional* como o *regime político conforme aos ditames da razão*; e a *paz perpétua* como o *estado das relações internacionais conforme aos ditames da razão*. O primeiro seria um regime apoiado na separação entre os poderes legislativo (pertencente aos cidadãos e exercido pelos seus representantes), executivo e judicial; baseado na *rule of law*; e adscrito, em

8 “Direito e faculdade de coagir significam, pois, uma e a mesma coisa” (Kant, 2004 [1797], p. 39).

9 “O estado jurídico é a relação dos homens entre si, que contém as condições sobre as quais tão só cada um pode *participar* do seu direito; e o princípio formal da sua possibilidade, considerado segundo a ideia de uma vontade universalmente legisladora, é a justiça pública” (Kant, 2004 [1797], p. 119).

10 “A constituição civil, seja embora subjectivamente contingente a sua realidade, é todavia objectivamente necessária, isto é, como dever. Por conseguinte, no tocante a ela e à sua instituição, há uma lei jurídica real da natureza, a que toda a aquisição exterior se encontra submetida” (Kant, 2004 [1797], p. 73).

alcance legislador, aos limites do potencial assentimento de todo o povo (igualdade perante a lei, liberdade de movimentos e liberdade de pensamento seriam bons exemplos). A segunda seria uma associação defensiva e reversível de republicanismos constitucionais a caminho de um alargamento do estado jurídico a toda a Terra. É verdade que Kant se socorre do juízo reflexivo teleológico para adiantar uma *hipótese especulativa* sobre a alcançabilidade de semelhante ideal (a *ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*): segundo essa *hipótese*, no homem individual a luta interna pela moralidade contra as tentações da sensibilidade é uma constante imutável; mas na espécie, considerada no seu todo, é discernível um desenvolvimento *histórico* sempre contínuo, uma espécie de actualização das potencialidades inscritas no seu ser; *parece* que a Natureza (numa perspectiva mais arriscada, a Providência), *cujos desígnios são na verdade insondáveis*, acalenta esse desígnio para a Humanidade; fá-lo através do jogo das próprias forças que no homem o impelem a antagonizar o seu semelhante (a sociabilidade insociável) – forças que sempre crescem até que, confrontado com o espectáculo de destruição a que uma e outra vez conduzem, o homem se vê forçado a optar pela conciliação, renunciar à guerra, e seguir o imperativo racional de abraçar um estado jurídico universal baseado na liberdade de cada um. Porém, e muito claramente, o pensador de Königsberg enfatiza uma e outra vez, e uma e outra vez mais, e mais outra vez, que o republicanismo constitucional e a paz perpétua não passam de *ideais reguladores*. Não só histórico-empiricamente as formas e relações políticas predominantes pouco tenderam nessa direcção, tanto por comodismo dos súbditos como por um misto de necessidade e falta de vontade dos soberanos, como, e sobretudo, nos limites do Direito (e só o Direito corresponde à razão pura em política), uma mudança na constituição política é prerrogativa exclusiva do soberano. Soberanos, segundo Kant, há-os de dois tipos. O *mau soberano* é “aquele que forja uma moral útil às conveniências do homem de Estado” rejeitando sequer ponderar as possibilidades de progresso em direcção aos ideais de república constitucional e paz perpétua ditados pela razão. O *bom soberano* é “aquele que assume os princípios da prudência política de um tal modo que possam coexistir com a moral”, isto é, que não bloqueia por razões egoístas um eventual caminho rumo à ilustração individual e colectiva. Mas o soberano é o soberano, diz

Kant, e as oportunidades para seguir a via moral nos assuntos públicos sem colocar em risco a segurança da comunidade política tendem a ser escassas, principalmente quando estão em causa os aspectos da governação mais consequentes. Por isso, entende o filósofo alemão, o povo *nada* pode fazer para transformar o mundo social e político, do ponto de vista do Direito, senão sugerir melhorias com espírito construtivo¹¹. Qualquer questionamento da legitimidade do soberano, qualquer recusa de obediência, qualquer movimento insurreccional equivale, segundo Kant, a uma traição ao contrato social e à associação política; trata-se, enfim, de uma intolerável tentativa, justamente punível pela morte, de aniquilar a vigência de todo e qualquer Direito. E no entanto, numa expressão peculiarmente paroxística da incontornabilidade e inflexibilidade que o pensador alemão imprime outrossim na dimensão jurídico-política da ética, nada exime o soberano, *qua* indivíduo, de, “sabe Deus” com que consequências, ter que responder por volições e acções praticadas no exercício dessas funções. No fundo, segundo Kant, não há nada, absolutamente nada, que possa ser teoricamente invocado para justificar uma violação do imperativo categórico. Se a prática política exige tais violações, elas nunca poderão deixar de ser vistas precisamente como violações. De certa forma, poderia dizer-se até que o indivíduo-soberano instância com particular acuidade a tensão dilacerante entre a Humanidade do homem e a sua natureza¹² (Kant, 2004 [1784], pp. 27-39; Kant, 2004 [1797], p. 155; Kant, 2009 [1784-1797], pp. 35-37, 90-98, 163-172, 181-184; Pinkard, 2008, pp. 76-77).

11 “...A liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súbditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo” (Kant, 2009 [1784-1797], p. 98).

12 “...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” (Kant, 2004 [1797], p. 155).

“...Mesmo se se admitir que mediante tal insurreição nenhuma injustiça se comete em relação ao soberano do país (...), o povo, por este modo de buscar o seu direito, teria agido com a máxima ilegitimidade; pois ela (tornada como máxima) torna insegura toda a constituição jurídica e introduz o estado de uma plena ausência de leis (*status naturalis*), onde todo o direito cessa ou, pelo menos, deixa de ter efeito (Kant, 2009 [1784-1797], p. 94).

Conclusão

Existirá uma relação necessária entre coordenadas histórico-em-píricas e preceitos éticos? Para os pensadores que entendem que sim, os preceitos éticos não são mais que o produto funcional de uma totalidade sócio-histórica. Haveria assim tantas éticas quanto totalidades; a capacidade ética resultaria da internalização das respectivas normas ao cabo do processo de socialização; e a sua suspensão, flexibilização ou até reformulação pelo poder político face a qualquer ameaça existencial (a essa totalidade) seria perfeitamente aceitável.

A forma mais simples de resumir a ética kantiana é descrevê-la como negação absoluta desse paradigma. Assim, segundo Kant, os preceitos éticos, em todas as suas dimensões e ramificações, são ditames da transcendência gravados para sempre em todos os homens de todos os tempos e de todos os lugares. A ética é assim una e universal – mais do que isso, absolutamente incontornável e absolutamente inflexível.

Referências

- Abbagnano, Nicola (1970). *História da filosofia ocidental: Volume VIII*. Porto: Editorial Presença.
- Alves, João Lopes (2005). *Ética & contrato social*. Lisboa: Edições Colibri.
- Kant, Immanuel (2004) [1784]. “*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*”. In Patrick Gardiner (et al.), *Teorias da História*, 5ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kant, Immanuel (2001) [1788]. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, Immanuel (2004) [1797]. *Metafísica dos costumes: Parte I: Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, Immanuel (2004) [1798]. *Metafísica dos costumes: Parte II: Princípios metafísicos da doutrina da virtude*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, Immanuel (2009) [1784-1797]. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- Pinkard, Terry (2008). *German philosophy: 1760-1860: The legacy of idealism*. 4th ed. Cambridge: Cambridge University Press.