

**SOBRE A EXPRESSÃO
CORRENTE:**

*Isto pode ser correcto na teoria,
mas nada vale na prática*



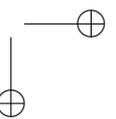
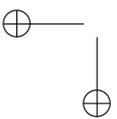
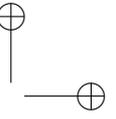
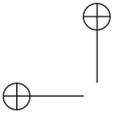
Immanuel Kant

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net



LUSO Sofia:PRESS





Apresentação

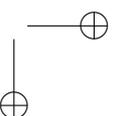
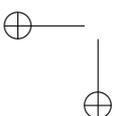
Kant propõe-se, neste ensaio, rebater as possíveis objecções dos práticos contra a teoria. Em três campos: na moral, na esfera política e no direito internacional.

A teoria, antes de passar à prática, exige sempre um acto adicional da faculdade de julgar, graças ao qual o homem prático possa discernir se se tratará, ou não, de um caso da regra. De facto, seria contraditório que uma teoria que reclama a sua validade para a experiência estivesse em contradição com a prática.

Por isso, na primeira parte, o filósofo, ao admitir uma distinção rigorosa entre dever e felicidade, critica a posição de Ch. Garve, que tem a busca da felicidade por um dos motivos da acção moral. Verdade é que o ambiente cultural não reconhece, por ignorância ou por oportunismo, o valor da teoria mas, segundo o cânon da razão (no campo prático), o valor da prática assenta inteiramente na teoria que lhe está subjacente, e as condições empíricas, logo contingentes, do cumprimento da lei não se podem transformar em condições da própria lei. Na esfera moral, a teoria oferece à prática, *a priori* e de modo incondicional, não só a sua lei, mas também um fio condutor seguro para os “juízos do são entendimento humano” – o que não acontece com as doutrinas que vêm na demanda da felicidade o motivo da acção, porque nesse domínio reina a incerteza, a divergência e a confusão.

A segunda parte impugna Hobbes, na legitimação que este faz da rebelião contra o chefe de Estado, como se fosse permitido ao súbdito resistir pela violência à violência; primeiro, tal gesto é em si contraditório e, depois, é uma violação do contrato originário em que, segundo a exigência razão, radica a convivência dos homens entre si.

Na terceira, Kant retoma, mais uma vez, a sua reflexão filosófica sobre a história, relativamente ao progresso da humanidade no seu todo. Contra Moses Mendelssohn, que desvaloriza esta questão, ele assere que a miséria e a necessidade, resultantes das guerras

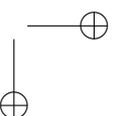
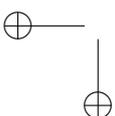


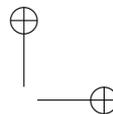
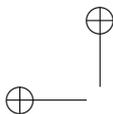


permanentes, levarão os Estados, mesmo contra sua vontade, a entrar ou numa constituição cosmopolita ou, então, numa condição jurídica de federação, de acordo com um direito internacional por todos reconhecido.

Nos três casos, será sempre a teoria que deve formar e imbuir a prática; na moral, a lei e o dever; nos outros dois casos, o direito, para que se evite a arbitrariedade e a injustiça que envenenam a convivência dos homens. Confiar sobretudo em considerações de ordem pragmática é uma receita para a ruína da moral e do direito, sem verdadeira força para evitar o desastre.

Artur Morão





Sobre a expressão corrente:
*Isto pode ser correcto na teoria,
mas nada vale na prática*
(1793)

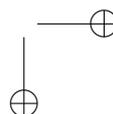
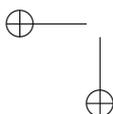
I. Kant

Índice

I. Da relação da teoria à prática na moral em geral	7
II. Da relação da teoria à prática no direito político	19
III. Da relação da teoria à prática no direito das gentes	39

Dá-se o nome de *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições que, todavia, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Ao invés, chama-se *prática* [práxis] não cada operação, mas apenas a realização de um fim pensada como execução de certos princípios de procedimento, representados na sua generalidade.

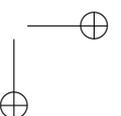
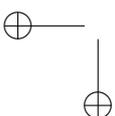
É evidente que entre a teoria e a prática se requer ainda um elemento intermédio de ligação e da transição de uma para a outra, por mais completa que a teoria possa também ser; ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve efectivamente acrescentar-se um acto da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é, ou não, um caso da regra; e visto que à faculdade





de julgar não se podem propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (porque isso iria até ao infinito), pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque a sua faculdade de juízo é deficiente: por exemplo médicos ou juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar. – Mas também onde se depara com este dom da natureza pode haver ainda uma lacuna nas premissas; isto é, a teoria pode ser incompleta e o seu complemento pode talvez ter lugar só através de tentativas e de experiências ainda por fazer, a partir das quais o médico ao sair da escola, o agricultor ou o fiscal, pode e deve abstrair para si novas regras e completar assim a sua teoria. Não era, pois, por culpa da teoria se ela tinha pouco valor para a prática, mas sim porque *não* havia aí teoria *bastante* que o homem deveria ter aprendido da experiência, e que é a verdadeira teoria, mesmo quando ele não está por si a fornecer e, como professor, a expor de modo sistemático em proposições universais, não podendo, por conseguinte, ter pretensões ao nome de teórico da medicina, da agricultura e coisas do género. – Ninguém pode, portanto, passar por versado na prática de uma ciência e, no entanto, desprezar a teoria, sem mostrar que é um ignorante no seu ramo: pois julga poder avançar mais do que lhe permite a teoria, mediante tateios em tentativas e experiências, sem reunir certos princípios (que constituem justamente o que se chama teoria) e sem formar para si, a propósito da sua ocupação, uma totalidade (que, quando tratada de um modo sistemático, se chama sistema).

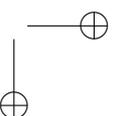
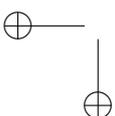
Importa, todavia, tolerar ainda mais que um ignorante apresente na sua pretensa prática a teoria como inútil e supérflua do que ver um espertalhão admitir que ela é valiosa para a escola (a fim de exercitar a cabeça), mas afirmar ao mesmo tempo que na prática tudo é diferente; que ao sair da escola para o mundo se apercebe de ter andado atrás de ideias vazias e de sonhos filosóficos; numa palavra, que o que é plausível na teoria não tem valor algum para a prática. (É o que muitas vezes se exprime assim: esta ou aquela





proposição vale decerto *in thesi*, mas não *in hypothesisi*.) Ora, seria apenas objecto de riso o maquinista empirista ou o artilheiro que respectivamente quisesse impugnar a mecânica geral ou a teoria matemática dos projecteis, sustentando que a teoria a seu respeito está decerto pensada com subtileza, mas não tem validade na prática, pois na aplicação a experiência fornece resultados inteiramente diversos da teoria (de facto, se à primeira se acrescentasse ainda a teoria da fricção e à segunda a da resistência do ar, portanto de maneira geral ainda mais teoria, elas harmonizar-se-iam inteiramente com a experiência). Mas o caso é de todo diferente quando se lida com uma teoria respeitante a objectos da intuição, ou com uma teoria em que esses objectos só se representam mediante conceitos (com objectos da matemática e objectos da filosofia): conceitos esses que, *pensados* talvez de modo perfeito e irrepreensível (do lado da razão), mas não podendo porventura ser *dados*, simplesmente são ideias vazias, das quais na prática ou não se pode fazer uso algum ou, então, um uso que lhe seria prejudicial. Por conseguinte, em tais casos essa expressão comum poderia ter muito bem a sua adequada correcção.

Mas, numa teoria que se funda no *conceito de dever*, elimina-se o receio por causa da idealidade vazia deste conceito. Não seria, pois, um dever intentar um certo efeito da nossa vontade, se ele não fosse possível também na experiência (quer se pense como realizado ou como aproximando-se constantemente do seu cumprimento); deste tipo de teoria se fala no presente tratado. Com efeito, é a propósito desta última que não raro, para escândalo da filosofia, se alega que o que nela pode haver de justo é, no entanto, sem valor para a prática: e, claro está, num tom altivo e depreciativo, cheio de arrogância, em querer reformar, mediante a experiência, a própria razão até naquilo em que ela põe a sua mais alta glória; e em conseguir ver mais longe e com maior segurança uma pseudo-sabedoria, com olhos de toupeira fixados na experiência, do que com os olhos concedidos a um ser que foi feito para se manter de pé e contemplar o céu. Ora, na nossa época rica de sentenças e

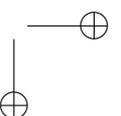
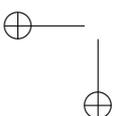


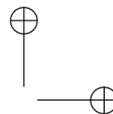
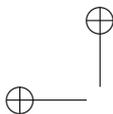


vazia de acção, esta máxima que se tomou muito comum causa o maior dano quando diz respeito a algo de moral (dever de virtude ou de direito). Aqui, de facto, lidamos com o cânon da razão (no campo prático), onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se tornarem condições da própria lei, e se uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência *até agora adquirida* pretender, pois, controlar a teoria que por si mesma subsiste.

Faço a divisão deste tratado de acordo com os três diferentes pontos de vista a partir dos quais o homem de bem, que sentencia tão ousadamente sobre teorias e sistemas, costuma avaliar o seu objecto; portanto, numa tríplice qualidade: 1) como *homem privado* mas, no entanto, homem prático (*Geschäftsmann*); 2) como *homem político* (*Staatsmann*); 3) como *homem do mundo* (ou cidadão do mundo em geral). Ora, estas três personagens concordaram em atirar-se ao *homem da escola*, que elabora a teoria para todos eles e para seu proveito, a fim de o reconduzir – pois julgam compreender melhor essa vantagem – à sua escola (*illa se jactet in aula!* [Que se orgulhe lá nesse domínio!]) como um pedante que, impróprio para a prática, apenas barra o caminho à sua sabedoria experimentada.

Apresentaremos, pois, a relação da teoria à prática em três números: *primeiro*, na *moral* em geral (em vista do bem de cada *homem*); *em segundo lugar*, na *política* (em relação ao bem dos Estados); *em terceiro lugar*, sob o ponto de vista cosmopolita (em vista do bem do *género humano* no seu conjunto e, claro está, enquanto ele se concebe em progresso para o mesmo na série das gerações de todos os tempos futuros). Mas, por razões que emanarão do próprio tratado, o título desses números formular-se-á assim: relação da teoria à prática na moral, no *direito político* e no *direito das gentes*.





I

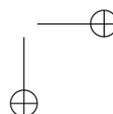
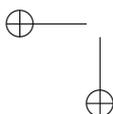
DA RELAÇÃO DA TEORIA À PRÁTICA NA MORAL EM GERAL (em resposta a algumas objecções do Sr. Prof. Garve¹)

Antes de abordar o ponto peculiar que está em litígio, relativo ao que, no uso de um e mesmo conceito, pode valer apenas para a teoria ou para a prática, irei comparar a minha teoria, tal como a expus noutra lugar, com a exposição que dela propõe o senhor Garve, para previamente ver se também nos entendemos.

A. À guisa de introdução, definira eu previamente a moral como uma ciência que nos ensina como devemos, não tornar-nos felizes, mas dignos da felicidade². Não deixei aí de observar que assim não se exigia ao homem que teria, ao tratar-se do cumprimento do dever, de *renunciar* ao seu fim natural, a felicidade; pois ele não pode fazer isso, como também nenhum ser racional finito em geral; mas, quando sobrevém o *mandamento* do dever, devia *abstrair* inteiramente de tal consideração; devia absolutamente não fazer dela *a condição* do cumprimento da lei que lhe é prescrita pela razão;

¹ *Ensaaios sobre os diversos objectos da moral e da literatura*, por C. H. Garve, II Parte, pp. 111-116. Dou o nome de *objecções* à contestação das minhas proposições que este homem digno faz a propósito daquilo em que ele deseja (como espero) entender-se comigo; e não de ataques, que como afirmações impugnadoras levariam à defesa: nem aqui para tal há lugar, nem em mim disposição.

² Merecer ser feliz é a qualidade de uma pessoa fundada no próprio querer do sujeito, em conformidade com a qual uma razão legisladora universal (tanto da natureza como do livre querer) se harmonizaria com todos os fins desta pessoa. É, pois, inteiramente distinto da habilidade em conseguir uma felicidade. Com efeito, nem sequer é digno desta e do talento que a natureza para isso lhe repartiu, se tiver uma vontade que não se harmonize com o único querer em consonância com uma legislação universal da razão, e que nele não se possa conter (isto é, que contradiz a moralidade).



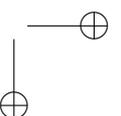
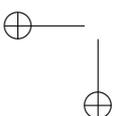


mais ainda, devia, tanto quanto lhe é possível, procurar tomar-se consciente de que nenhum *móbil* derivado dessa fonte se imiscui imperceptivelmente na determinação do dever: o que se conseguirá se o dever se representar mais em ligação com os sacrifícios que custa a sua observância (a virtude) do que com as vantagens que ele nos proporciona: a fim de para si representar o mandamento do dever em toda a sua autoridade, que exige uma obediência incondicionada, se basta a si mesma e não precisa de nenhuma outra influência.

a. Mas eis como o Sr. Garve exprime a minha proposição: “eu teria afirmado que a observância da lei moral sem qualquer consideração pela felicidade é *o único fim último* do homem, que ela se deve ver como o único fim do Criador”. (Segundo a minha teoria, o único fim do Criador não é nem a moralidade do homem por si, nem apenas a felicidade por si, mas o soberano bem possível no mundo, que consiste na união e no acordo dos dois.)

B. Além disso, advertira eu também que o conceito de dever, para se fundar, não precisa de nenhum fim particular, antes *suscita*, pelo contrário, um outro fim para a vontade do homem, a saber: contribuir por todos os meios para o *soberano bem* possível no mundo (a felicidade geral no universo, associada à mais pura moralidade e conforme com ela) – o que, por estar decerto em nosso poder de um lado, mas não dos dois, impõe à razão, *do ponto de vista prático*, a fé num Senhor moral do universo e numa vida futura. Não é como se apenas sob o pressuposto destas duas coisas o conceito geral de dever recebesse de imediato “consistência e solidez”, ou seja, um fundamento seguro e a força que um *móbil* requer, mas para que ele receba também um *objecto* só no ideal da razão pura³. Pois que o dever em si nada mais é do que a

³ A necessidade de admitir como fim último de todas as coisas um *soberano bem* no mundo, possível também mediante a nossa colaboração, não é uma necessidade proveniente da falta de motivos morais, mas da carência de condições exteriores, nas quais apenas se pode produzir, em conformidade com esses motivos, um objecto como fim em si mesmo (como *fim último* moral). Sem um fim

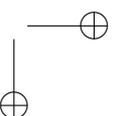
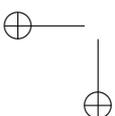




restrição da vontade à condição de uma legislação universal, possível mediante uma máxima admitida, seja qual for o fim deste querer (por conseguinte, também a felicidade); mas aqui abstrair-se-á totalmente de tal objecto e também de cada fim que se possa ter. Por isso, na questão do *princípio* da moral pode omitir-se de todo e deixar-se de lado (como episódica) a doutrina do *soberano bem* enquanto fim último de uma vontade determinada pela moral e conforme às suas leis; como também transparece na sequência, ao abordar-se o verdadeiro ponto de litígio, não se lhe presta atenção, mas apenas à moral universal.

b. O Sr. Garve expõe estas proposições com os seguintes ter-

qualquer, não pode, de facto, haver vontade alguma; embora, ao tratar-se apenas da obrigação legal das acções, seja preciso abstrair dele e só a lei constitua o princípio determinante da vontade. Mas nem todo o fim é moral (por exemplo, não o é o fim da felicidade pessoal); este deve ser desinteressado; mas a necessidade de um fim último estabelecido pela razão pura e englobando o conjunto de todos os fins sob um princípio (um mundo como bem supremo e possível também através da nossa cooperação) é uma necessidade da vontade desinteressada, que *se estende* ainda além da observação das leis formais até à produção de um objecto (o bem supremo). – Eis uma determinada vontade de tipo peculiar, a saber, mediante a ideia da totalidade dos fins, onde como fundamento se estabelece que, se nos encontrarmos em certas relações morais com coisas do mundo, devemos sempre obedecer à lei moral; e a isso acrescenta-se ainda o dever de fazer tudo o que está em nosso poder para que exista semelhante situação (um mundo conforme aos fins morais supremos). O homem concebe-se a este respeito por analogia com a divindade, a qual, embora subjectivamente não tenha necessidade de nenhuma coisa exterior, não pode todavia pensar-se como encerrando-se em si mesma, mas antes determinada pela consciência da sua total suficiência a produzir fora de si o bem supremo; necessidade essa (que no homem é dever) impossível de ser representada *por nós* no Ser soberano, excepto como necessidade moral. Por conseguinte, no homem, o móbil que reside na ideia do soberano bem possível no mundo através da sua colaboração também não é a felicidade pessoal aí intentada, mas apenas esta ideia como fim em si mesmo, por conseguinte, a sua prossecução por dever. De facto, ela não contém pura e simplesmente a perspectiva da felicidade, mas tão-só a de uma proporção entre tal felicidade e o mérito do sujeito, seja ele qual for. Mas uma determinação da vontade, que se limita a ela e também à sua intenção de participar num todo assim, esta condição, *não é interessada*.

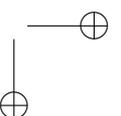
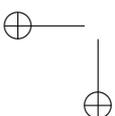




mos: “O homem virtuoso não pode nem deve jamais perder de vista aquela perspectiva (da felicidade própria) – porque, de outro modo, perderia totalmente o caminho para o mundo invisível, para a convicção da existência de Deus e da imortalidade; convicção essa que, segundo esta teoria, é todavia absolutamente necessária para dar *solidez e consistência ao sistema moral*”; e para condensar a totalidade da afirmação que me é atribuída, conclui assim: “O homem piedoso, em virtude desses princípios, esforça-se incessantemente por ser digno da felicidade, mas *enquanto* é verdadeiramente virtuoso jamais se esforça por ser feliz.” (A palavra *enquanto* introduz aqui uma ambiguidade, que importa antes de mais desfazer. Pode significar tanto como *no acto* em que ele, como virtuoso, se submete ao seu dever, e então, esta proposição harmoniza-se perfeitamente com a minha teoria. Ou então: se ele em geral é apenas virtuoso e, portanto, até mesmo quando não se trata de dever e contra ele não há oposição, o homem virtuoso não deve ter consideração alguma pela felicidade; ora isto contradiz inteiramente as minhas afirmações.)

Tais objecções não passam, pois, de mal-entendidos (de facto, não as posso considerar como interpretações tendenciosas), cuja possibilidade deveria espantar, se a propensão do homem para seguir o curso habitual do seu pensamento, mesmo na avaliação do pensamento de outrem, e para introduzir neste o primeiro, não explicasse suficientemente esse fenómeno.

A este tratamento polémico do princípio moral acima mencionado segue-se uma afirmação dogmática do contrário. O Sr. Garve raciocina assim de modo analítico: “Na ordem dos *conceitos*, é preciso que a percepção e a distinção dos estados, pelas quais se dá a um a preferência sobre o outro, precedam a escolha de um entre eles e, por conseguinte, a pré-determinação de um certo fim. Mas um estado que um ser dotado da consciência de si e do seu estado *prefere* a outras maneiras de ser, quando tal estado está presente e é percebido, é um *bom* estado; e uma série de tais bons estados é o conceito mais geral que a palavra *felicidade* exprime.” – E ainda:



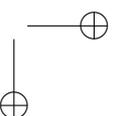
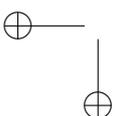


“Uma lei pressupõe motivos, os motivos por sua vez pressupõem uma percepção prévia da diferença entre um estado melhor e um estado menos bom. Esta diferença percebida é o elemento do conceito da felicidade, etc.” E ainda: “*Da felicidade*, no sentido mais geral da palavra, brotam os motivos de todo o esforço; portanto, também para a obediência à lei moral. Devo, primeiro, saber em geral que algo é bom, antes de poder indagar se o cumprimento dos deveres morais se inscreve sob a rubrica do bem: o homem deve ter um *móvil* que o ponha em movimento, *antes* de se lhe propor um objectivo⁴ para o qual este movimento se deva dirigir.”

Este argumento não passa de um jogo com a ambiguidade da palavra *bem*, quer porque se opõe enquanto bom em si e incondicionado ao mal em si, quer porque se compara enquanto sempre apenas condicionadamente bom com um bem menor ou superior, pois o estado da escolha deste último só pode ser um estado comparativamente melhor, mas que pode, no entanto, ser mau em si mesmo. – A máxima que prescreve observar incondicionalmente, sem qualquer consideração por um fim tomado como princípio, uma lei do livre arbítrio (isto é, o dever) que impera categoricamente distingue-se de modo essencial, isto é, *segundo a espécie*, da máxima que nos prescreve seguir o fim (que em geral se chama felicidade) a nós proposto pela própria natureza como motivo para um certo modo de agir.

A primeira máxima é, de facto, boa em si mesma, mas não a segunda; esta, em caso de colisão com o dever, pode ser muito má. Pelo contrário, se se tomar por fundamento um certo fim, portanto, se nenhuma lei impera incondicionalmente (mas apenas sob a condição deste fim), duas acções opostas podem ambas ser boas de modo condicional, e só uma será melhor do que outra (a qual se

⁴ É nisto precisamente que eu insisto. O móbil que o homem pode ter, antes de lhe ser proposto um objectivo (fim), só pode ser manifestamente a própria lei, pelo respeito que ela inspira (sem determinar que fins se podem ter e alcançar mediante a obediência a ela). Com efeito, a lei, em relação ao elemento formal do arbítrio, é justamente a única coisa que resta, quando deixei de lado a matéria do arbítrio (o objectivo, como o chama o Sr. G.).

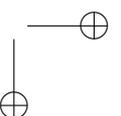
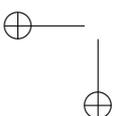




poderia, pois, dizer comparativamente má); com efeito, não diferem uma da outra pela espécie, mas *apenas segundo o grau*. E o mesmo se passa com todas as acções cujo motivo não é a lei incondicionada da razão (dever), mas um fim arbitrariamente posto por nós como fundamento, pois pertence ao conjunto de todos os fins, cuja obtenção se chama felicidade; e uma acção pode contribuir mais e outra menos para a minha felicidade, por conseguinte, pode ser melhor ou pior do que a outra. – Porém, a *preferência* de um estado da determinação da vontade em relação a outro é apenas um acto da liberdade (*res merae facultatis*, como dizem os juristas), no qual não se toma em consideração se esta (determinação da vontade) é em si boa ou má, portanto, é equivalente em relação aos dois.

Um estado que se encontra em conexão com um certo *fim dado*, que eu prefiro a qualquer outro *da mesma espécie*, é um estado comparativamente melhor, a saber, no domínio da felicidade (que a *razão* nunca reconhece como *bem* a não ser de um modo simplesmente condicionado, contanto que dela se seja digno). Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este último, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a sua matéria (um objecto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. – Por conseguinte, de nenhum modo se pode dizer que cada estado, que eu *prefiro* a todo o outro modo de ser, deve por mim ser incluído na felicidade. Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom⁵.

⁵ A felicidade compreende tudo (e também nada mais do que) o que a natureza nos pode proporcionar; mas a virtude inclui tudo o que ninguém, a não





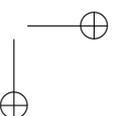
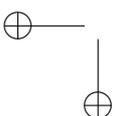
Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 13

A vontade deve decerto ter motivos; estes, porém, não são objectos referidos ao *sentimento físico* propostos como fins, antes são apenas a própria *lei* incondicionada: a predisposição da vontade para se encontrar sob tal lei, como constrangimento incondicionado, chama-se o *sentimento moral*, que não é causa, mas efeito da determinação da vontade, e dele não teríamos em nós a mínima percepção se aquele constrangimento não ocorresse em nós com antecedência. Daí, pois, o velho refrão de que este sentimento, portanto o prazer, que nós transformamos em fim, constitui a causa primeira da determinação da vontade, por conseguinte, a felicidade (de que aquela é um elemento) constitui o fundamento de toda a necessidade objectiva de agir, logo, de toda a obrigação – semelhante refrão faz parte das *bagatelas* subtis. Porque não é possível deixar de inquirir na especificação de uma causa para um certo efeito, acaba-se por se fazer do efeito a causa de si mesmo.

Chego agora ao ponto que aqui verdadeiramente nos preocupa: a saber, estabelecer e examinar por meio de exemplos o pretenso interesse, contraditório em filosofia, da teoria e da prática. A melhor prova é aqui fornecida pelo Sr. Garve, no seu tratado já mencionado. Começa por dizer (ao falar da diferença que eu encontro entre uma doutrina sobre como devemos ser felizes e outra sobre o modo como devemos tomar-nos dignos da felicidade): “Confesso, pela minha parte, que compreendo muito bem esta divisão das ideias na minha *cabeça*, mas não encontro no meu *coração* a divisão dos desejos e dos esforços; e que também me é incompreensível como é que qualquer homem se pode tomar consciente de

ser o próprio homem, a si pode dar ou arrebatá-lo. Se, pelo contrário, se quisesse objectar que pelo afastamento em relação à última o homem pode, pelo menos, atrair sobre si censuras e a pura auto-reprovação moral, portanto a insatisfação, pode então tornar-se infeliz – talvez isso se possa conceder. Mas deste puro descontentamento moral (derivado não das consequências da acção desvantajosas para esse homem, mas da sua própria infracção à lei) só é capaz o virtuoso, ou quem está em vias de o vir a ser. Por conseguinte, o descontentamento não é a causa, mas apenas o efeito de ele ser virtuoso; e o motivo de ser virtuoso não podia deprender-se da infelicidade (se assim se quiser chamar à dor procedente de uma má acção).

www.lusosofia.net

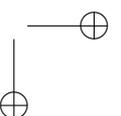
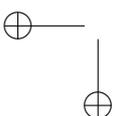




ter absolutamente afastado a sua ânsia de felicidade e de assim ter cumprido o dever de um modo totalmente desinteressado.”

Respondo, antes de mais, a este último ponto. Concedo de bom grado que nenhum homem se pode tornar consciente, com plena certeza, de *ter cumprido* o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação que em nenhum caso se pode exigir; a inexistência de algo (portanto também de uma vantagem secretamente pensada) não pode em geral ser também objecto da experiência. Mas que o homem *tenha de cumprir* o seu dever de um modo totalmente desinteressado e deva de todo separar do conceito do dever a sua ânsia de felicidade para ter aquele em toda a sua pureza, disso é ele consciente com a máxima clareza; ou, se ele julga não o ser, pode exigir-se-lhe que se torne tal, tanto quanto está em seu poder; pois é precisamente nesta pureza que se depara com o verdadeiro valor da moralidade, e é preciso que ele também disso seja capaz. Porventura, nunca um homem cumpriu 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. Mas pode certamente, ao inquirir em si mesmo com o mais cuidadoso auto-exame, tomar-se consciente não só da ausência de tais motivos concorrentes, mas até da abnegação de muitos motivos que impedem a ideia do dever, portanto, a máxima de tender para aquela pureza: disso é ele capaz; e isto é também suficiente para a sua observância do dever. Pelo contrário, transformar em máxima o fomento da influência de tais motivos, sob o pretexto de que a natureza humana não tolera semelhante pureza (o que ele, todavia, também não pode afirmar com certeza) é a morte de toda a moralidade.

Quanto à breve confissão anterior do Sr. Garve, de que não encontra no seu coração aquela divisão (na realidade, separação), não



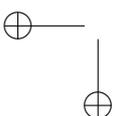


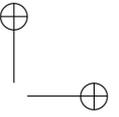
tenho escrúpulo algum em contradizê-lo na sua auto-acusação e em tomar a defesa do seu coração contra a sua cabeça. Como homem honesto, deparava ele sempre, de facto, com essa divisão no seu coração (nas determinações da sua vontade); mas não queria apenas harmonizar-se na sua cabeça com os habituais princípios das explicações psicológicas (que estabelecem todos como fundamento o mecanismo da necessidade natural), em vista da especulação e da apreensão do que é incompreensível (inexplicável), a saber, a possibilidade de imperativos categóricos (tais como os do dever)⁶.

Mas quando o Sr. Garve, por fim, diz – “Semelhantes distinções subtis das ideias *obscurecem-se* já na *reflexão* sobre objectos particulares; *desvanecem-se de todo*, porém, quando se trata da acção, quando se devem aplicar aos desejos e às intenções. Quanto mais simples, mais rápido e mais desprovido de representações claras é o passo pelo qual, da consideração dos motivos passamos ao agir real, tanto menos possível é conhecer de modo exacto e seguro o peso preciso acrescentado por cada motivo para orientar o passo nesta, e não na outra direcção” – tenho de o contradizer com clareza e veemência.

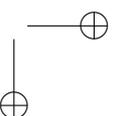
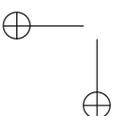
O conceito do dever em toda a sua pureza é não só, sem comparação, mais simples, mais claro, mais compreensível e mais natural para quem quer que seja, no uso prático, do que todo o motivo precedente da felicidade ou confundido com ela e a ela referido (o

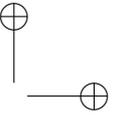
⁶ O Sr. Prof. Garve (nas suas *Anotações ao livro de Cícero sobre os deveres*, p. 69, ed. de 1783) fez esta notável confissão, digna da sua subtileza: “Segundo a sua convicção mais profunda, a liberdade permanecerá sempre insolúvel e nunca será explicada.” De nenhum modo se pode deparar com uma prova da sua realidade, nem numa experiência imediata, nem numa experiência mediata; e, sem prova alguma, também não é possível admiti-la. Ora, visto que uma demonstração sua não se pode levar a cabo a partir de razões somente teóricas (pois deveriam procurar-se na experiência), por conseguinte, a partir de proposições racionais simplesmente práticas, mas também não tecnicamente práticas (porque exigiram então, de novo, razões tiradas da experiência), portanto, só a partir de proposições moralmente práticas: pode perguntar-se porque é que o Sr. Garve não recorreu ao conceito de liberdade para, ao menos, salvar a possibilidade de tais imperativos.





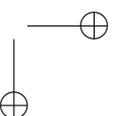
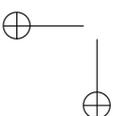
que exige sempre muita arte e reflexão), mas também, no próprio juízo da mais comum razão humana, se for a ela só e, decerto com a separação ou até mesmo a oposição a esse motivo, à vontade dos homens que tal conceito se referir, constitui um motivo de acção mais poderoso, mais premente e mais promissor de êxito do que todos os que se tiram do último princípio egoísta. – Seja, por exemplo, este caso: alguém tem nas suas mãos um bem que outrem lhe confiou (*depositum*), o seu proprietário morreu e os seus herdeiros nada disso sabem nem podem saber. Apresente-se este caso a uma criança de oito ou nove anos; e acrescente-se ao mesmo tempo que o detentor do depósito, surpreendido justamente nesse tempo (sem culpa sua) com a ruína total da sua fortuna, se vê rodeado de uma família, mulher e filhos, triste e esmagada pela miséria, e que poderia instantaneamente sair de tal indigência se ele se apropriasse daquele depósito; acrescente-se ainda que ele é filantropo e caritativo, ao passo que os herdeiros são ricos duros e, além disso, faustosos e perdulários, a tal ponto que era como se ao mar se lançasse este suplemento à sua fortuna. E pergunte-se então se, nestas circunstâncias, se pode ter como permitido o uso do depósito em proveito próprio. A criança interrogada dirá decerto como resposta: não! E em vez de todas as razões, poderá apenas dizer, é injusto, ou seja, opõe-se ao dever. Nada é mais claro, mas não certamente no sentido de que, mediante a restituição, ele favoreceria a sua própria felicidade. Pois, se esperasse da intenção em relação à última a determinação da sua decisão poderia, por exemplo, pensar assim: “Se tu, sem teres solicitado, restituís o bem de outrem, que tens em teu poder, aos seus verdadeiros proprietários, é provável que eles te recompensem pela tua probidade; ou, se tal não acontecer, adquirirás para ti uma boa e ampla reputação, que te pode vir a ser muito proveitosa. Tudo isto, porém, é muito incerto. Por outro lado, ocorrem ainda muitas reflexões: se quisesses desviar o que te foi confiado para subitamente te subtraíres à pressão das circunstâncias, atrairias sobre ti a suspeita, se dele fizesses um uso rápido; perguntar-se-ia como e por que via tão depressa terias chegado a





Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 17

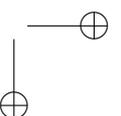
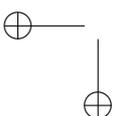
uma melhoria da tua situação; mas se quisesses levar isso a efeito devagar, então a tua miséria tomar-se-ia entretanto tão grande que se tomaria irremediável.” – Por conseguinte, a vontade que se orienta pela máxima da felicidade oscila entre os seus móveis sobre o que deve decidir; olha, de facto, para o êxito e este é muito incerto; é preciso ter uma boa cabeça para se desvincular do embaraço de razões e contra-razões e não se enganar no balanço. Se, pelo contrário, a vontade se interrogar sobre qual é aqui o dever, não está confusa quanto à resposta que a si mesma deve dar, mas sabe logo o que tem de fazer. Mais, se o conceito do dever tiver para ela algum valor, sente até um desgosto em aventurar-se a um cálculo das vantagens que lhe poderiam advir da sua transgressão, como se ela aqui ainda não tivesse escolha. Que, portanto, essas distinções (as quais, como justamente se mostrou, não são tão subtis como pretende o Sr. Garve, antes estão escritas com os mais grosseiros e mais ilegíveis caracteres na alma do homem) se desvançam inteiramente, como ele diz, quando se trata da acção – eis o que contradiz a experiência própria de cada um. Não decerto aquela que apresenta a história das máximas tiradas de um ou de outro princípio, pois tal história prova infelizmente que, na sua maioria, as máximas provêm do egoísmo; mas a experiência, que só pode ser interna, de que nenhuma ideia eleva mais o ânimo humano e o estimula até ao entusiasmo do que precisamente a de uma pura disposição moral que honra o dever acima de tudo, luta com os inumeráveis males da vida e até com as suas tentações sedutoras e, no entanto (como com razão se admite que o homem é disso capaz), sobre elas triunfa. Que o homem seja consciente de que pode porque deve – isso revela nele um abismo de disposições divinas que lhe fazem sentir, por assim dizer, um tremor sagrado perante a grandeza e a sublimidade do seu verdadeiro destino. E se, muitas vezes, se chamasse a atenção do homem e ele se habituasse a despojar inteiramente a virtude de toda a riqueza do seu espólio de vantagens tiradas da observação, e a representá-la para si em toda a sua pureza; se, no ensino privado e público, se transformasse em





princípio fazer assim dela uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descuro), a moralidade dos homens bem depressa haveria de melhorar. Se a experiência histórica ainda não quis, até agora, provar o bom êxito das doutrinas da virtude, a culpa cabe precisamente ao falso pressuposto de que o móbil tirado da ideia do dever é em si mesmo demasiado subtil para a concepção comum, ao passo que, pelo contrário, a ideia mais grosseira, derivada de certas vantagens a esperar neste mundo e até num mundo futuro, da observância da lei (sem atender à própria lei como móbil), actuaria com mais força sobre o ânimo; e ao facto de até agora se ter dado a preferência, para princípio da educação e da pregação no púlpito, à ânsia pela felicidade, em confronto com aquilo de que a razão faz a condição suprema, isto é, merecer ser feliz. *Preceitos* sobre o modo de se tomar feliz ou, pelo menos, de poder prevenir o dano próprio não são, pois, mandamentos nenhuns; não vinculam absolutamente ninguém; e cada um, após ter sido advertido, pode escolher o que lhe parece bom, se consente em admitir aquilo que o concerne. Os males, que em seguida lhe poderiam advir da negligência do conselho que lhe foi dado, não tem motivo para os considerar como castigos; estes incidem, de facto, apenas na vontade livre, mas contrária à lei; a natureza e a inclinação, porém, não podem dar leis à liberdade. Inteiramente diferente é o que se passa com a ideia do dever, cuja transgressão, mesmo sem tomar em consideração as desvantagens daí decorrentes, age imediatamente sobre o ânimo e torna o homem condenável e punível aos seus próprios olhos.

Existe, pois, aqui uma prova clara de que, na moral, tudo o que é correcto para a teoria deve também valer para a prática. – Na sua qualidade de homem como ser submetido pela própria razão a certos deveres, cada qual é um homem prático (*Geschäftsmann*); e uma vez que, como homem, nunca é demasiado velho para a escola da sabedoria, não pode, sob pretexto de pela experiência estar mais bem instruído sobre o que é um homem e sobre o que dele se pode exigir, rejeitar para a escola o adepto da teoria, com soberbo



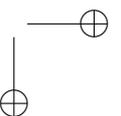
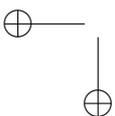


desdém. Pois, toda esta experiência de nada lhe serve para se subtrair à prescrição da teoria; quando muito, pode ensinar-lhe apenas o modo de a conseguir realizar melhor e de forma mais universal, se ela se tiver aceitado nos seus princípios; é apenas destes últimos que aqui se fala, e não da habilidade pragmática.

II

DA RELAÇÃO DA TEORIA À PRÁTICA NO DIREITO POLÍTICO (Contra *Hobbes*)

Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma *constituição civil* (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto à *execução*, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue todavia essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*constitutionis civilis*). A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos *têm*) encontra-se em todos os contratos de sociedade; mas a união dos homens que neles próprios é um fim (que cada qual *deve ter*), portanto, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o direito dos homens *sob leis públicas de coacção*, graças às quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem.





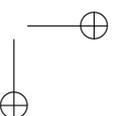
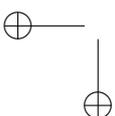
Mas o conceito de um direito externo em geral decorre inteiramente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar, pelo que também este último fim não deve absolutamente mesclar-se naquela lei como seu princípio determinante. O *direito* é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o direito público é o conjunto das leis exteriores que tomam possível semelhante acordo universal. Ora, visto que toda a restrição da liberdade pelo arbítrio de outrem se chama coacção, segue-se que a constituição civil é uma relação de homens livres, que (sem dano da sua liberdade no todo da sua relação com os outros) se encontram todavia sujeitos a leis coercivas: porque a própria razão o quer assim e, sem dúvida, a razão que legífera a priori, a qual não toma em consideração qualquer fim empírico (todos os fins desta espécie se encontram englobados no nome geral de felicidade); a propósito deste mesmo fim e do que cada qual nele pretende pôr, os homens pensam de modos muito diversos, pelo que a sua vontade não se pode reconduzir a um princípio comum, logo, também não a lei externa alguma que se harmonize com a liberdade de cada qual..

Por isso, o estado civil, considerado simplesmente como situação jurídica, funda-se nos seguintes princípios a priori:

1. A liberdade de cada membro da sociedade, como homem;
2. A igualdade deste com todos os outros, como súbdito.
3. A independência de cada membro de uma comunidade, como cidadão.

Estes princípios não são, em rigor, leis que o Estado já instituído dá, mas leis segundo as quais unicamente é possível uma instituição estável, de acordo com os puros princípios racionais do direito humano externo em geral. Por conseguinte:

1. A *liberdade* como homem, cujo princípio para a constituição

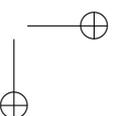
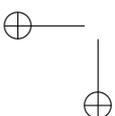




Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 21

de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. – 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). Não é o governo *paternal*, mas um governo *patriótico* (*imperium, non paternale, sed patrioticum*), o único concebível para homens capazes de direitos, ao mesmo tempo em relação com a benevolência do soberano. Com efeito, o modo de pensar é *patriótico* quando cada qual no Estado (sem exceptuar o chefe) considera a comunidade como o seio materno, ou o país como o solo paterno de que provém e no qual nasceu, e que deixará também atrás de si como um penhor precioso para unicamente preservar os direitos do mesmo mediante leis da vontade comum, mas não para se sentir autorizado a dispor dele segundo o seu capricho incondicional. – Este direito da liberdade advém-lhe, a ele que é membro de uma comunidade, enquanto homem, ou seja, enquanto ser que em geral é capaz de direitos.

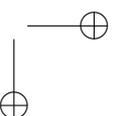
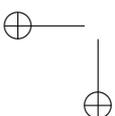
2. A *igualdade* enquanto súbdito, cuja fórmula se pode estabelecer assim: Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros, exceptuando apenas o chefe de Es-





tado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coerciva. Porém, todo aquele que num Estado se encontra sob leis é súbdito, portanto, sujeito ao direito de constrangimento, como todos os outros membros do corpo comum; a única excepção (pessoa física ou moral) é o chefe do Estado, pelo qual se pode exercer toda a coacção de direito. Se, de facto, ele pudesse também ser constrangido, não seria o chefe do Estado e a série ascendente da subordinação iria até ao infinito. Mas se fossem duas (pessoas isentas do constrangimento), nenhuma delas se encontraria sob leis coercivas, e uma nada de contrário ao direito poderia fazer à outra – o que é impossível.

No entanto, esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súbditos, é de todo compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade, na superioridade quer física quer 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; pelo que o bem-estar de um depende muito da vontade do outro (o do pobre depende da do rico), um deve obedecer (como a criança aos pais, ou a mulher ao homem) e o outro dá-lhe ordens, um serve (como jornaleiro), o outro paga, etc. Mas, segundo o direito (que enquanto expressão da vontade geral só pode ser um único e que concerne à forma do direito, não à matéria ou ao objecto sobre o qual se tem um direito), são, enquanto súbditos, todos iguais; porque nenhum pode constranger a quem quer que seja, excepto mediante a lei pública (e o seu executor, o chefe do Estado), mas através desta também todos os outros se lhe contrapõem em igual medida; ninguém, porém, pode perder esta faculdade de constrangimento (portanto, a posse de um direito contra outrem) a não ser em virtude do seu próprio crime, e também a ela não pode renunciar, ou seja, por meio de um contrato; por conseguinte, ninguém pode, mediante um acto jurídico, fazer que não tenha direito algum, mas apenas deveres:



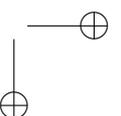
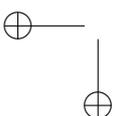


Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 23

privar-se-ia assim efectivamente do direito de fazer um contrato e, por conseguinte, este suprimir-se-ia a si mesmo.

Ora, da ideia da igualdade dos homens num corpo comum como súbditos decorre ainda esta fórmula: Cada membro desse corpo deve poder chegar a todo o grau de uma condição (que pode advir a um súbdito) a que o possam levar o seu talento, a sua actividade e a sua sorte; e é preciso que os seus co-súbditos 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.

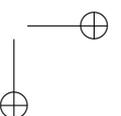
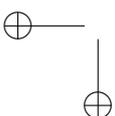
Pois, já que todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal, e já que o direito público (numa comunidade) é tão-só o estado de uma legislação efectiva, conforme a este princípio e apoiada pela força, em virtude da qual todos os que, como súbditos, fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, isto é, num estado de igualdade de acção e reacção de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (a tal se chama o estado civil): por isso mesmo, o *direito inato* de cada qual neste estado (isto é, anteriormente a todo o acto jurídico do mesmo), quanto ao poder de constranger quem quer que seja a permanecer no interior das fronteiras da consonância do uso da sua liberdade com a minha, é universalmente *o mesmo*. Ora, visto que o nascimento não é *um acto* de quem nasce, portanto, não lhe está adscrita nenhuma desigualdade do estado jurídico nem qualquer submissão a leis coercivas excepto a que lhe é comum com todos os outros, enquanto súbdito do único poder legislativo supremo, não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum, enquanto co-súbdito, sobre os outros e ninguém pode transmitir o privilégio do *estado* que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes; por conseguinte, também não pode, como se por nascimento estivesse qualificado para a condi-





ção senhorial, impedir coercivamente os outros de chegarem por seu próprio mérito aos graus superiores da hierarquia (do superior e do inferior, dos quais, porém, nenhum é *imperans* e o outro *subjectus*). Pode transmitir tudo o que é coisa (não concernente à personalidade) e que se pode adquirir como propriedade e também ser por ele alienado, e suscitar assim numa linhagem de descendentes uma desigualdade considerável dos meios de fortuna entre os membros de um corpo comum (mercenário e locatário, proprietário fundiário e trabalhadores agrícolas); só não pode é impedir estes de subir a condições semelhantes, se o seu talento, a sua actividade e a sua sorte tal tornarem possível. Pois, de outro modo, seria permitido constranger sem, por seu turno, ser constrangido de novo pela reacção dos outros, e ir além do grau de co-súbdito. – Desta igualdade também não pode sair nenhum homem que vive num estado jurídico de uma comunidade, a não ser em virtude do seu próprio crime, mas nunca mediante contrato ou por violência de guerra (*occupatio belica*); não pode efectivamente, por meio de qualquer acto jurídico (nem o seu nem o de outrem), deixar de ser o seu próprio senhor e ingressar na classe dos animais domésticos, que se empregam, como se quiser, para todos os usos e nesse estado se mantêm sem o seu consentimento, durante o tempo que se quiser, embora com a reserva de que se não mutilem ou matem (reserva que, por vezes, até é sancionada pela religião, como entre os Indianos). Pode supor-se que o homem é feliz em todo o estado se unicamente tiver consciência de que apenas se deve a ele (ao seu poder ou à sua vontade expressa) ou a circunstâncias que ele não pode censurar a ninguém, e não à vontade irresistível de outrem, se não ascender ao mesmo escalão dos outros, os quais, como seus co-súbditos, não têm quanto ao direito sobre ele vantagem alguma⁷.

⁷ Se à palavra gracioso (*gnädig*) se quiser associar um conceito determinado [diferente de benevolente (*gütig*), benéfico (*wohlthätig*), tutelar (*schützend*), etc.], só se pode atribuir àquele a cujo respeito nenhum direito de constrangimento é possível. Pelo que só o chefe da *administração do Estado*, que produz e reparte todo o bem possível segundo as leis públicas (de facto, o soberano que as dá é, por assim dizer, invisível; ele é a própria lei personificada, e não o agente).

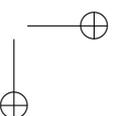
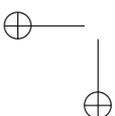




Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 25

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

Pode receber o título de *gracioso senhor (gnädiger Herr)*, enquanto é o único em relação ao qual nenhum direito coercivo é possível. Por isso, numa aristocracia como, por exemplo, em Veneza, o *Senado* é o único gracioso senhor; os nobres que o constituem são, no seu conjunto, súbditos, sem exceptuar sequer o *Doge* (pois só o *Grande Conselho* é o soberano) e, no tocante ao exercício do direito, são iguais a todos os outros, isto é, no sentido de que cabe ao súbdito um direito de coerção relativamente a cada um deles. Os príncipes (pessoas a que cabe um direito sucessório ao governo), nesta perspectiva e em virtude daquelas pretensões também decerto se chamam (por cortesia) graciosos senhores; mas, quanto ao seu título de propriedade, são todavia co-súbditos, em relação aos quais até ao menor dos seus servidores pode caber, por meio do chefe do Estado, um direito de constrangimento. Num Estado só pode haver, pois, um único gracioso senhor. Mas, no tocante às graciosas damas (justamente elegantes), podem assim considerar-se em virtude de a sua *condição*, juntamente com o seu *sexo* (portanto, apenas em relação ao sexo *masculino*), lhes dar direito a este título, e isso graças ao refinamento dos costumes (chamado galanteria), segundo o qual o sexo masculino julga honrar-se tanto mais quanto mais vantagens sobre si concede ao belo sexo.

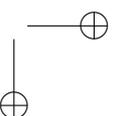
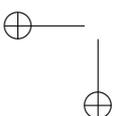


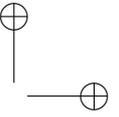


nenhuma vontade particular pode ser legisladora para um corpo comum. Na realidade, os conceitos de liberdade externa, de igualdade e de *unidade* da vontade de todos concorrem para a formação deste conceito, e a independência é a condição desta unidade, já que o voto se exige quando a liberdade e a igualdade se encontram reunidas). Chama-se lei fundamental à que apenas pode provir da vontade geral (unida) do povo, ou *contrato originário*.

Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se *cidadão* (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado (*Staatsbürger*), e não cidadão da cidade (*bourgeois*). A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade *natural* (de não ser nem criança nem mulher), é ser o *seu próprio senhor* (*sui iuris*), por conseguinte, é possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento; nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a *alienação* (*Veräusserung*) do que é *seu*⁸, e não pelo consentimento a outros dado para utilizarem as suas forças, portanto, ele a ninguém deve servir em sentido próprio a não ser à comunidade. Ora, neste ponto, as associações de ofícios e os grandes (ou pequenos) proprietários são todos iguais entre si, a saber, cada um tem direito apenas a um

⁸ Quem compõe uma obra (*opus*) pode passá-la a outro por *alienação* (*Veräusserung*) como se fosse sua propriedade. Mas a *prestatio operae* não é uma alienação. O empregado doméstico, o empregado de armazém, o jornaleiro e até o cabeleireiro são simples *operarii*, não *artífices* (no sentido mais lato da palavra), e também não membros do Estado; não são, pois, qualificados para serem cidadãos. Embora aquele que eu encarrego de preparar a minha lenha de aquecimento e o alfaiate a quem dou o pano para fazer uma peça de vestuário pareçam encontrar-se a meu respeito em relações de todo semelhantes, aquele distingue-se deste, como o cabeleireiro do fazedor de perucas (a quem posso igualmente fornecer os cabelos para esse fim), portanto, como o jornaleiro se distingue do artista ou do artífice, o qual faz uma obra que lhe pertence, enquanto não for remunerado. O último, ao exercer um ofício, troca com outro a sua propriedade (*opus*), o primeiro, o uso das suas forças, que concede a outro (*operam*). – Confesso que é difícil determinar os requisitos para se poder ter a pretensão ao estado de um homem que é o seu próprio senhor.

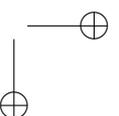
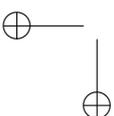




Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 27

voto. Pois, no tocante aos últimos, sem sequer levantar a questão de como lhes foi possível caber a propriedade de mais terra do que a que podem explorar com as suas mãos (a aquisição por conquista de guerra não é, de facto, uma aquisição primitiva), e de como foi possível que muitos homens, que de outro modo no seu conjunto teriam podido adquirir um estado persistente de propriedade, se viram assim constrangidos a pôr-se ao serviço daquele para poderem viver – seria já contradizer o precedente princípio da igualdade se uma lei lhes concedesse o privilégio do seu estado, de modo que os seus descendentes ou haviam de permanecer sempre grandes proprietários (de feudos), sem lhes ser permitido vender ou partilhar os seus bens por herança e, portanto, para utilidade de mais alguns no povo, ou então, em tais partilhas, ninguém poderia adquirir algo a não ser que pertencesse a uma certa classe de homens arbitrariamente constituída para isso. Ou seja, o grande proprietário suprime tantos proprietários mais pequenos com os seus sufrágios quantos os que poderiam ocupar o seu lugar; por isso, ele não vota em seu nome e, portanto, tem apenas um voto. Porém, uma vez que só da capacidade, da actividade e da sorte de cada membro do corpo comum é que importa fazer depender a possibilidade de cada qual adquirir uma parte e todos a totalidade, mas esta distinção não se pode ter em conta na legislação geral, é preciso avaliar o número dos votos aptos para a legislação segundo as cabeças dos que se encontram na condição de possidentes, e não segundo a importância das posses.

Mas é também preciso que todos os que têm o direito de voto se harmonizem entre si quanto à lei da justiça pública, pois, de outro modo surgiria um conflito de direito entre os que não concordam e os primeiros, conflito que, para ser decidido, exigiria ainda também um princípio de direito mais elevado. Se, pois, não se pode esperar a unanimidade de um povo inteiro, se portanto apenas se pode prever como alcançável uma maioria de votos e, claro está, não a partir dos votantes directos (num povo grande), mas apenas dos delegados enquanto representantes do povo, então o próprio princípio

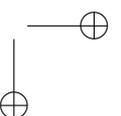
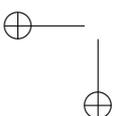




que consiste em contentar-se com esta maioria, e enquanto princípio admitido com o acordo geral, portanto, mediante um contrato, é que deverá ser o princípio supremo do estabelecimento de uma constituição civil.

COROLÁRIO

Eis, pois, um *contrato originário* no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, portanto de todo legítima, e também uma comunidade. – Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *facto* (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entrámos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efectivamente semelhante acto 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 civil já existente. Mas é uma *simplex idea* da razão, a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública. Se, de facto, esta for de tal modo constituída que é *impossível* a um povo inteiro *poder* proporcionar-lhe o seu consentimento (se, por exemplo, ela estabelece que uma certa classe de *súbditos* deve possuir hereditariamente o privilégio da *nobreza*), não é justa; mas se for *apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa: supondo também que o povo

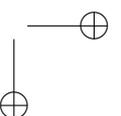
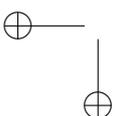




se encontra agora numa situação ou numa disposição do seu modo de pensar tal que, se ele fosse inquirido a seu respeito, recusaria provavelmente o seu consentimento⁹.

Mas esta restrição vale evidentemente só para o juízo do legislador, não do súbdito. Se, pois, um povo sujeito a uma determinada legislação agora efectiva viesse ajuizar que a sua felicidade iria muito provavelmente ficar comprometida, que é que deveria fazer por si? Não deve ele resistir? A resposta só pode ser esta: nada pode fazer por si a não ser obedecer. Pois aqui não se trata da felicidade que o súbdito pode esperar de uma instituição ou de um governo da comunidade, mas sobretudo apenas do direito que, por este meio, se deve garantir a cada qual: eis o princípio supremo de onde devem derivar todas as máximas que concernem a uma comunidade e que não é limitado por nenhum outro. 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, ademais, sempre mutável, em que cada um põe a sua felicidade (ninguém lhe pode prescrever onde a deve colocar) tomam impossível todo o princípio firme e por si mesmo inadequado para servir de base à legislação. A proposição – *salus publica suprema civitatis lex est* [”O bem público é a suprema lei do Estado.”] – conserva intacto o seu valor e a sua 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

⁹ Se, por exemplo, se decretasse um imposto de guerra proporcional para todos os súbditos, estes não poderiam, lá por ele ser pesado, dizer que é injusto, porque talvez a guerra, segundo a sua opinião, seria desnecessária: não têm competência para sobre isso julgar; mas, porque permanece sempre *possível* que ela seja inevitável e o imposto indispensável, é necessário que ela se imponha como legítima no juízo dos súbditos. Mas se, nessa guerra, certos proprietários fossem importunados por contribuições, enquanto outros da mesma condição eram poupados, fácil é de ver que um povo inteiro não poderia consentir em semelhante lei, e é autorizado, pelo menos, a fazer protestos contra a mesma, porque não pode considerar justa a desigual repartição dos encargos.

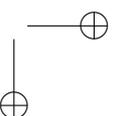
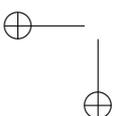




lhe parecer melhor, contanto que não cause dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos outros co-súbditos.

Se o poder supremo estabelece leis que visam directamente a felicidade (o bem-estar dos cidadãos, a população, etc.), isso não acontece com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de *garantir o estado jurídico* sobretudo contra os inimigos externos do povo. É necessário que, a tal respeito, o chefe de Estado tenha o poder para ele próprio e só ele julgará se uma coisa assim é necessária para a prosperidade do corpo comum, indispensável para garantir a sua força e solidez, tanto internamente como contra os inimigos exteriores; mas não é para tornar o povo feliz, por assim dizer, contra a sua vontade, antes apenas para fazer que ele exista como comunidade¹⁰; na apreciação de se foi *com prudência* que se tomou, ou não, determinada medida, o legislador pode decerto enganar-se, mas não quando ele se interroga sobre se a lei se harmoniza, ou não, também com o princípio do direito; pois então dispõe, claro está, *a priori* como que de uma bitola infalível da ideia do contrato originário (e não precisa, como no princípio da felicidade, de esperar por experiências que tenham primeiro de o aconselhar acerca da conveniência dos seus meios). De facto, contanto que não haja contradição em que um povo inteiro dê por voto o seu assentimento a uma tal lei, por muito penoso que lhe seja aceitá-la, esta lei é conforme ao direito. Mas se uma lei pública for conforme a este último, portanto *irrepreensível* no tocante ao direito, então está-lhe também associada a autoridade para constringer e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência, isto é, o poder no Estado que dá à lei o seu efeito é também *irresistível*, e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem semelhante poder, que suprime toda a resistência interna, pois esta teria lugar segundo

¹⁰ Aqui se inscrevem certas proibições de importação, para fomentar a produção dos meios de vida no interesse dos súbditos, e não para vantagem dos estrangeiros e estímulo do zelo de outrem, porque o Estado, sem o bem-estar do povo, não disporia de forças suficientes para se opor aos inimigos externos ou se manter a si mesmo como comunidade.

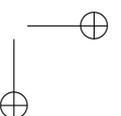
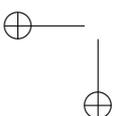


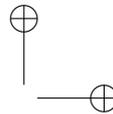
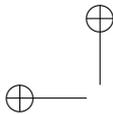


uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral.

Daí se depreende que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violou o contrato originário e se destituiu assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito de ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), não é todavia permitido ao súbdito resistir pela violência à violência. Eis a razão: numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada. Pois, supondo que ele tem esse direito e, claro está, o direito de se opor à decisão do efectivo chefe de Estado, quem decidirá de que lado está o direito? Não pode ser nenhum dos dois, como juiz em causa própria. Seria preciso haver ainda então um chefe acima do chefe, que decidisse entre este e o povo – o que é contraditório. – Também aqui não pode interferir um direito de necessidade (*ius in casu necessitatis*) que, de qualquer modo, enquanto pretensão *direito* de cometer uma *infracção* ao direito na extrema indigência (física), é um contra-senso¹¹, mesmo que forneça a chave para le-

¹¹ Não há nenhum *casus necessitatis* a não ser na ocorrência de haver conflito de deveres, a saber, um *incondicional* e o outro (decerto talvez importante, mas apesar de tudo) *condicional*; por exemplo, se se tratar de desviar uma infelicidade do Estado pela traição de um homem que se encontra a respeito de outro numa relação como, por exemplo, a de pai e filho. Desviar o mal do Estado é um dever incondicional, mas desviar a infelicidade de um homem é apenas um dever condicionado (contanto que ele não seja culpado de um crime contra o Estado). Se o filho denunciasse o projecto do pai à autoridade, fá-lo-ia talvez com a maior repugnância, mas compelido pela necessidade (moral). – Mas se, a propósito de alguém que empurra outro náufrago da sua tábua para conservar a própria vida, se dissesse que tal direito lhe coube graças à sua necessidade (física), isso é inteiramente falso. Pois conservar a minha vida é apenas um dever





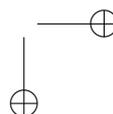
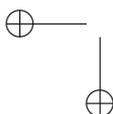
vantar a barreira que limita o poder próprio do povo. De facto, o chefe de Estado, para justificar o seu duro procedimento em relação aos súbditos, pode também argumentar a partir da sua obstinação, tal como eles podem justificar a sua revolta mediante a queixa de sofrerem um tratamento que lhes é indevido; e, neste caso, quem é que irá decidir? Quem se encontra na posse da suprema administração pública da justiça, e tal é justamente o chefe de Estado; é o único que o pode fazer e, por conseguinte, na comunidade ninguém pode ter o direito de lhe contestar essa posse.

Encontro, no entanto, homens respeitáveis que afirmam o direito do súbdito a resistir pela força ao seu chefe em certas circunstâncias, entre as quais quero aqui citar apenas o muito cauteloso, preciso e modesto *Achenwall*, nas suas lições de Direito Natural¹². Diz ele: “Se o perigo que ameaça a comunidade e proveniente da mais longa tolerância da injustiça do soberano é maior do que o que se pode recear do recurso às armas contra ele, então o povo pode resistir-lhe, eximir-se ao seu contrato de submissão a favor desse direito e destroná-lo como tirano.” E conclui: “O povo regressa deste modo (relativamente ao seu precedente soberano) ao estado de natureza.”

Creio de bom grado que nem *Achenwall* nem qualquer dos homens honestos que sobre este ponto argumentaram em concordância com ele teriam alguma vez aconselhado ou aprovado numa qualquer ocorrência empreendimentos tão perigosos; e também dificilmente se pode duvidar de que, se as insurreições pelas quais a Suíça ou os Países Baixos unidos ou ainda a Grã-Bretanha al-

condicional (se tal puder ocorrer sem crime); mas é um dever incondicional não a tirar a outrem, que não me prejudica, e que nem sequer me põe em perigo de perder a minha. Contudo, os professores de direito civil geral procedem de modo inteiramente consequente ao conceder autorização jurídica a este socorro na necessidade. Pois a autoridade não pode ligar nenhum *castigo* à interdição, porque tal pena deveria ser a morte. Mas seria uma lei absurda ameaçar com a morte alguém que, em circunstâncias perigosas, não se entregasse de bom grado à morte.

¹² *Ius naturae* – Editio quinta. Pars posterior, §§203/106.

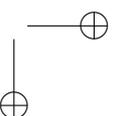
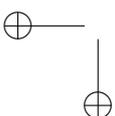


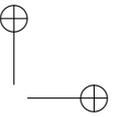
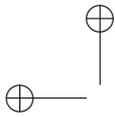


Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 33

cançaram a sua actual constituição, tão auspiciosamente celebrada, tivessem fracassado, os leitores da sua história veriam no suplício dos seus autores, agora enaltecidos, apenas o castigo merecido de grandes criminosos de Estado. Com efeito, o êxito imiscui-se habitualmente na nossa apreciação dos fundamentos do direito; embora aquele seja incerto, estes são certos. Mas é claro que, no tocante a estes últimos – 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 efectivo com o povo) – o povo, mediante este modo de buscar o seu direito, teria todavia 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 o direito cessa ou, pelo menos, deixa de ter efeito. – A propósito da propensão de tantos autores bem pensantes para falar a favor do povo (para sua própria perda), quero apenas notar que a sua causa é, em parte, a ilusão habitual de, ao falar-se do princípio do direito, se substituir aos seus juízos o princípio da felicidade; e em parte também, onde não se pode encontrar nenhum instrumento de um contrato *efectivamente* proposto à comunidade, aceite pelo seu soberano e por ambos sancionado, eles admitiram a ideia de um contrato originário, que subjaz sempre à razão como algo que tem de se produzir efectivamente e pensaram deste modo preservar para o povo o direito de a ele se eximir por si mesmo, no caso de uma violação grosseira, segundo o seu próprio juízo¹³.

¹³ Seja qual for a violação do contrato real entre o povo e o soberano, em tal caso o povo não pode reagir instantaneamente como *comunidade*, mas apenas por 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, por fim, impor à força aos outros uma constituição que teria sido muito mais opressiva do que a que

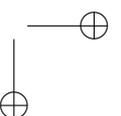
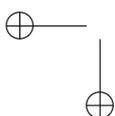




Vê-se claramente aqui que mal faz, mesmo no direito civil, o princípio da felicidade (a qual efectivamente não é susceptível de nenhum princípio determinado); causa igualmente dano na moral, mesmo na melhor opinião que a seu respeito o docente tenha em vista. O soberano quer fazer o povo feliz segundo a sua própria ideia e transforma-se em déspota; o povo não se quer deixar privar da pretensão humana universal à própria felicidade e torna-se rebelde. Se, antes de mais, se tivesse inquirido o que incumbe ao direito (onde os princípios se estabelecem *a priori* e nenhum empirista os pode atamancar), a ideia do contrato social manter-se-ia no seu prestígio incontestável: não, porém, enquanto facto (como quer *Danton*), sem o qual ele declara nulos e sem validade todos os direitos que se encontram na constituição civil efectivamente existente e toda a propriedade), mas somente como o princípio racional para a apreciação de toda a constituição jurídica pública em geral. E compreender-se-ia que, antes de a vontade geral existir, o povo não possui nenhum direito de constrangimento relativamente ao seu soberano, porque só por meio deste é que ele pode coagir juridicamente; mas, uma vez que ela existe, também nenhuma coacção se deve exercer por parte do povo contra o soberano, porque então o próprio povo seria o soberano supremo; portanto, o povo não dispõe de nenhum direito de constrangimento (de resistência em palavras ou em actos) a respeito do chefe de Estado.

Vemos também esta teoria assaz confirmada na prática. Na constituição da Grã-Bretanha, onde o povo tanto preza a sua constituição, como se fosse um modelo para o mundo inteiro, descobrimos que ela não diz absolutamente nada acerca do direito que pertence ao povo, no caso de o monarca violar o contrato de 1688; reserva, pois, secretamente a rebelião contra ele, se este a quisesse infringir, porque não existe lei alguma a tal respeito. De facto, é uma contradição evidente que a constituição contenha a respeito

eles abandonaram; a saber, teriam sido devorados pelos eclesiásticos e aristocratas em vez de, sob um soberano reinando sobre todos, poderem esperar maior igualdade na repartição dos encargos do Estado.





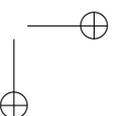
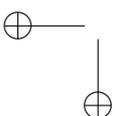
deste caso uma lei que autoriza a derrubar a constituição existente, da qual decorrem todas as leis particulares (supondo também que o próprio contrato é violado); pois ela deveria, então, conter também um poder oposto *publicamente constituído*¹⁴, por conseguinte, um segundo chefe de Estado que defendesse os direitos do povo contra o primeiro, em seguida, também um terceiro, que decidisse entre os dois de que lado está o direito. – De igual modo, esses condutores do povo (ou, se se quiser, tutores), receosos de uma tal acusação se, porventura, o seu empreendimento falhasse, *imputaram* antes ao monarca, afugentado pelo medo que deles tinha, uma renúncia voluntária ao governo, em vez de se arrogarem o direito de o depor, por meio do qual teriam assim posto a constituição em manifesta contradição consigo mesma.

Se a propósito das minhas asserções ninguém me censurar por eu, mediante esta inviolabilidade, adular excessivamente os monarcas, é de esperar também que me poupem a censura de favorecer demasiado o povo, ao afirmar que ele possui também os seus direitos imprescritíveis perante o chefe do Estado, embora estes não possam ser direitos de constrangimento.

Hobbes é de opinião contrária. Segundo ele (*De Cive*, cap. VII, § 14), o chefe de Estado de nenhum modo está ligado por contrato ao povo e não pode cometer injustiça contra o cidadão (seja qual for a sua decisão a respeito deste). – Semelhante tese seria totalmente correcta se, por injustiça, se entende a lesão que reconhece ao lesado um *direito de constrangimento* relativamente àquele que comete a injustiça; mas, considerada na sua generalidade, a tese é terrível.

O súbdito não refractário deve poder admitir que o seu soberano não lhe quer fazer injustiça alguma. Por conseguinte, visto

¹⁴ Nenhum direito no Estado pode ser dissimulado, por assim dizer, com perfídia mediante uma restrição secreta; e menos ainda o direito, que o povo se arroga como concernente à sua constituição, pois todas as suas leis se devem pensar como emanadas de uma vontade pública. Por conseguinte, seria preciso, se a constituição autorizasse a rebelião, que para tal se proclamasse publicamente o direito e também o modo de o usar.

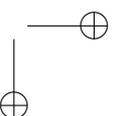
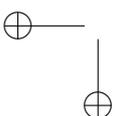


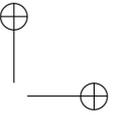


que todo o homem tem os seus direitos inalienáveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar, mas como a injustiça de que, na sua opinião, ele é vítima só pode, segundo aquele pressuposto, ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a 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. Com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, 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. Querer, pois, recusar-lhe também esta liberdade não é apenas tirar-lhe toda a pretensão ao direito relativamente ao chefe supremo (segundo *Hobbes*), mas também subtrair a este último, cuja vontade só em virtude de representar a vontade geral do povo dá ordens aos súbditos como a cidadãos, todo o conhecimento daquilo que ele próprio modificaria, se estivesse informado, e é pô-lo em contradição consigo mesmo. Mas inspirar ao soberano o receio de que pensar por si mesmo e tomar público o seu pensamento pode suscitar a agitação no Estado equivaleria a despertar nele a desconfiança em relação ao seu próprio poder, ou até o ódio contra o seu povo.

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

Se, por exemplo, a questão for esta: Poderá uma lei que ordena





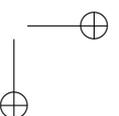
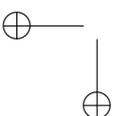
Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 37

considerar como de invariável duração uma certa constituição eclesiástica já estabelecida considerar-se também como emanando da vontade própria do legislador (da sua intenção)? – Começa-se então por perguntar se é *permitido* a um povo impor a si mesmo uma lei, segundo a qual certos artigos de fé e certas formas da religião externa deverão persistir para sempre, uma vez estabelecidos; se será, pois, permitido interdizer-se a si mesmo na sua descendência, progredir ainda mais na compreensão da religião ou modificar eventuais erros antigos. Torna-se então patente que um contrato originário do povo que fizesse semelhante lei seria em si mesmo nulo e sem validade, porque se opõe ao destino e aos fins da humanidade; por conseguinte, uma lei assim estabelecida não se pode considerar como a vontade própria do monarca, e seria possível fazer-lhe representações contrárias. – Mas em todos os casos, seja qual for a decisão da legislação superior, podem fazer-se a seu respeito juízos gerais e públicos, nunca porém oferecer-lhe resistência por palavras ou por actos.

Em toda a comunidade deve haver uma *obediência* ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um *espírito de liberdade*, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coacção é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo. A obediência sem o espírito de liberdade é a causa que induz a todas as *sociedades secretas*. É, de facto, uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; por isso, se a liberdade se favorecesse, eliminar-se-iam aquelas. – E por que outro meio seria também possível fornecer ao governo os conhecimentos que favorecem o seu próprio desígnio fundamental senão o de deixar manifestar-se este espírito da liberdade tão respeitável na sua origem e nos seus efeitos?

* * *

www.lusosofia.net

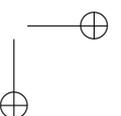
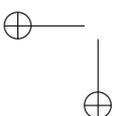




Em nenhum lado uma práxis que passa por cima de todos os puros princípios da razão se pronuncia com mais pretensão sobre a teoria do que na questão acerca das exigências de uma boa constituição política. A causa é esta: uma constituição legal, já há muito existente, habituou pouco a pouco o povo a julgar segundo uma regra a sua felicidade e os seus direitos, de acordo com o Estado em que tudo até então seguiu o seu curso tranquilo; mas, inversamente, não o habituou a apreciar este tipo de Estado segundo os conceitos que acerca de ambos a razão lhe proporciona, antes o acostumou a preferir ainda este estado passivo à situação perigosa de procurar um melhor [onde se verifica o que Hipócrates pretende incutir aos médicos: *iudicium anceps, experimentum periculosum* ("Titubeante é o juízo, perigosa a experiência.")]. Ora, visto que todas as constituições que existem há muito, sejam quais forem os seus defeitos, produzem aqui em toda a sua diversidade o mesmo resultado, a saber, contentar-se com aquela que se tem, nenhuma teoria se aplica quando se olha a *prosperidade do povo*, mas tudo assenta numa prática dócil à experiência.

Mas se na razão existir algo que se pode exprimir pela palavra *direito político* e se, para homens que se encontram entre si no antagonismo da sua liberdade, este conceito tem uma força vinculante, por conseguinte, realidade objectiva (prática), sem ser todavia preciso olhar pelo bem-estar ou pelo incómodo que daí lhes pode provir (e cujo conhecimento se funda apenas na experiência), então baseia-se em princípios *a priori* (pois a experiência não pode ensinar o que é o direito), e há uma *teoria* do direito político, sem cuja consonância nenhuma prática é válida.

Ora, contra isto nada se pode alegar a não ser o seguinte: os homens podem, sem dúvida, ter na cabeça a ideia dos direitos que lhes são devidos, porém, em virtude da dureza do seu coração, seriam incapazes e indignos de ser tratados em conformidade com eles e, por conseguinte, só um poder supremo que proceda segundo regras de prudência os pode e deve manter na ordem. Este salto desesperado (*salto mortale*) é de um tipo tal que, quando não se fala





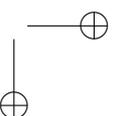
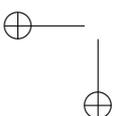
sequer do direito, mas apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal. Se nada existe que pela razão force ao respeito imediato (como o direito dos homens), então todas as influências sobre o arbítrio dos homens são impotentes para restringir a sua liberdade. Mas se, ao lado da benevolência, o direito fala em voz alta, então a natureza humana não se mostra tão degenerada que a sua voz não se lhes faça ouvir com deferência. [*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem / Conspectere, silent arrectisque auribus adstant.* (“Então, se virem porventura um homem distinto pela probidade e pelo mérito, calam-se e, fitando as orelhas, ficam de pé.”). Virgílio.]

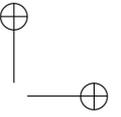
III

**DA RELAÇÃO DA TEORIA À PRÁTICA
NO DIREITO DAS GENTES
SOB O PONTO DE VISTA FILANTRÓPICO UNIVERSAL,
ISTO É, COSMOPOLITA¹⁵
(Contra Moses Mendelssohn)**

Haverá que amar o género humano na sua totalidade ou será ele um objecto que se deve considerar com desdém, ao qual decerto (para não se tomar misantropo) se deseja todo o bem, mas nunca todavia se deve esperar nele, por conseguinte, será antes preciso

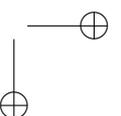
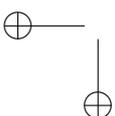
¹⁵ Não se vê de imediato como é que uma pressuposição universalmente *filantrópica* aponta para uma constituição *cosmopolita* e como esta, por sua vez, funda um *direito das gentes*, o único estado em que as disposições da humanidade que tornam a nossa espécie digna de amor se podem desenvolver de um modo conveniente. – A conclusão desta terceira secção mostrará este encadeamento.

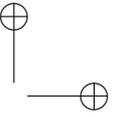
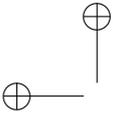




desviar dele os olhos? – A resposta a esta pergunta funda-se na réplica que se der a uma outra: Há na natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direcção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras? Pois, se assim for, podemos amar a espécie, pelo menos no seu constante acercamento ao bem; caso contrário, deveríamos votar-lhe o ódio ou o desprezo; em contrapartida, a afectação de um universal amor dos homens (que seria então, quando muito, apenas um amor de benevolência, não de complacência), pode dizer o que quiser. De facto, ao que é e permanece mau, sobretudo na violação mútua premeditada dos direitos mais sagrados do homem, não é possível – mesmo com o maior esforço por em si se obrigar ao amor – evitar o ódio, não justamente para fazer mal aos homens, mas para com eles lidar o menos possível.

Moses Mendelssohn era desta última opinião (*Jerusalém*, segunda secção, pp. 44 a 47), que ele contrapõe à hipótese do seu amigo *Lessing* acerca de uma educação divina do género humano. Para ele, é uma quimera “que o todo, a humanidade aqui em baixo, deva na sucessão dos tempos ir sempre em frente e aperfeiçoar-se. – Vemos, diz ele, o género humano no seu conjunto fazer pequenas oscilações; e nunca dá alguns passos em frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais depressa para o seu estado anterior”. (Tal é justamente o rochedo de Sísifo; e, tal como os Indianos, toma-se assim a Terra como um lugar de expiação para pecados antigos, de que agora não mais se recordam.) – “O homem vai mais longe, mas a humanidade oscila constantemente entre limites fixos, para cima e para baixo; mas, considerada no seu conjunto, conserva em todas as épocas mais ou menos o mesmo nível de moralidade, a mesma proporção de religião e de irreligião, de virtude e de vício, de felicidade (?) e de miséria.” – Ele introduz estas afirmações (p. 46) ao dizer: “Quereis adivinhar quais as intenções que a Providência tem a respeito da humanidade? Não forjeis hipóteses.” (Antes chamara-lhes teoria.) “Vede apenas à vossa volta o



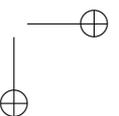
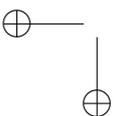


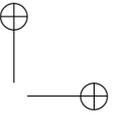
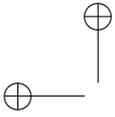
Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 41

que realmente acontece e, se puderdes abarcar com um olhar a história de todos os tempos, vede o que desde sempre aconteceu. Eis o facto; deve ter feito parte do seu desígnio, deve ter sido ratificado ou, pelo menos, admitido no plano da sabedoria.”

Sou de outra opinião. – Se é um espectáculo digno de uma divindade ver um homem virtuoso em luta com as contrariedades e as tentações para o mal e vê-lo, no entanto, oferecer resistência, é um espectáculo sumamente indigno, não direi de uma divindade, mas até do homem mais comum, porém bem pensante, ver o género humano a elevar-se de período para período à virtude e, logo a seguir, recair tão profundamente no vício e na miséria. Contemplar por um instante esta tragédia pode talvez ser comovente e instrutivo, mas é preciso que por fim caia o pano. Efectivamente, com o tempo, isso torna-se uma farsa e, embora os actores não se cansem porque são loucos, cansar-se-á o espectador; pois já tem que chegue num ou noutro acto, se puder supor com razões que a peça, sem nunca chegar ao fim, é sem cessar a mesma. O castigo que se segue no fim pode, sem dúvida, se for um simples espectáculo, transformar em aprazíveis, através do desenlace, as sensações desagradáveis. Mas deixar que na realidade vícios sem número (embora se lhes imiscuem virtudes) se amontoem uns sobre os outros, para que algum dia muito se possa castigar, é contrário, pelo menos segundo a nossa ideia, à moralidade de um sábio Criador e governador do mundo.

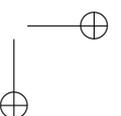
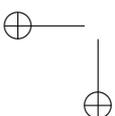
Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do género humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, é necessário também concebê-lo em progresso para o melhor, no tocante ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará. Não sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar. Apoio-me, de facto, no meu dever inato, em todo o membro da série das gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, também podia ser tão bom como deveria – de

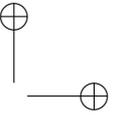




actuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que se deve também supor a possibilidade) e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro. Ora, é possível também que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever (como o *Liquidum*) pela regra de prudência (como o *Illiquidum*, porque é uma simples hipótese) de não visar o inexecuível; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o género humano, isso não pode todavia causar dano à máxima, portanto, também não ao seu pressuposto necessário numa intenção prática de que ele é factível.

A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na actividade dos que rectamente pensam; e o afável Mendelssohn teve também de ter isso em conta, ao esforçar-se com tanto zelo em prol da ilustração e da prosperidade da nação a que pertencia. Pois, não podia racionalmente esperar que ele próprio e por sua conta apenas trabalhasse, se outros após ele não enveredassem pela mesma senda. No triste espectáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o género humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. As razões empíricas contrárias à obtenção destas resoluções inspiradas pela esperança são aqui inoperantes. Pretender, pois, que o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico (como, por exemplo, a viagem aérea com balões aerostáti-

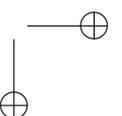
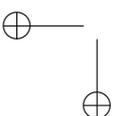




cos), e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se toma um dever. Além disso, há muitas provas de que o género humano no seu conjunto progrediu efectivamente e de modo notável sob.o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário); e que o barulho acerca do irresistível abastardamento crescente da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estádio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação do que deveríamos ser, portanto, a nossa autocensura se toma tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalámos.

Se perguntarmos agora por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que este sucesso, que mergulha numa lonjura ilimitada, não depende tanto do que nós fazemos (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para o suscitar, mas do que a *natureza* humana fará em nós e connosco para nos *forçar* a entrar num trilho a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. Pois só dela, ou melhor, da *Providência* (porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário, os homens com os seus *projectos* saem apenas das partes, mais ainda, permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem decerto estender as suas ideias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio.

Assim como a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição *civil*, assim tam-

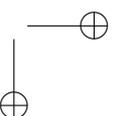
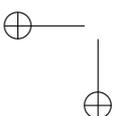


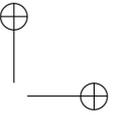


bém a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeter-se entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*; ou então, se um tal estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados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

De facto, visto que o avanço da cultura dos Estados, com a simultânea propensão crescente para se engrandecerem à custa dos outros por meio da astúcia ou da violência, multiplicará as guerras e originará despesas cada vez mais elevadas por causa dos exércitos sempre mais numerosos (com soldo permanente), mantidos em pé e na disciplina, equipados de instrumentos bélicos sempre mais numerosos, enquanto o custo de todas as necessidades cresce constantemente sem que se possa esperar um crescimento gradual e a elas proporcionado dos metais que as representam; nenhuma paz dura também o suficiente, de modo a permitir que a economia iguale, enquanto ela dura, as despesas para a guerra seguinte, contra a qual a invenção das dívidas públicas é decerto um remédio engenhoso mas, ao fim e ao cabo, auto-aniquilador: por isso, aquilo que a boa vontade deveria ter feito, mas não fez, fá-lo-á por fim a impotência: que todo o Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe de Estado, a quem a guerra nada custa (porque à custa de outrem, isto é, do povo a subvenciona), mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve, ou não, haver guerra (para o que se deve decerto pressupor necessariamente a realização da ideia do contrato originário). Com efeito, o povo guardar-se-á, por simples desejo de expansão ou por causa de pretensos insultos meramente verbais, de incorrer no perigo da indignância pessoal, que não afecta o chefe.

E deste modo, também a posteridade (sobre a qual não devem





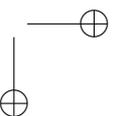
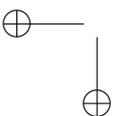
Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 45

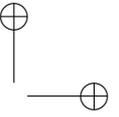
pesar encargos que ela não mereceu) poderá sempre progredir para o melhor, mesmo no sentido moral, sem que a causa disso seja o amor por ela, mas apenas o amor de cada época por si própria: pois toda a comunidade, incapaz de prejudicar outra pela violência, se deve agarrar apenas ao direito e pode com fundamento esperar que outros, assim igualmente configurados, virão em seu auxílio. Contudo, isto é apenas uma opinião e uma mera hipótese: é incerta como todos os juízos que, a um efeito intentado, mas não inteiramente em nosso poder, querem atribuir a única causa natural que lhe é adequada; e, mesmo enquanto tal, não contém num Estado já existente um princípio que permita ao súbdito impô-lo à força (como antes se mostrou), mas semelhante princípio incumbe apenas aos chefes livres de todo o constrangimento. Embora não pertença à natureza do homem, segundo a ordem habitual, ceder livremente o seu poder, isso não é contudo impossível em circunstâncias prementes, pelo que se pode considerar uma expressão não inadequada dos desejos e esperanças morais dos homens (na consciência da sua impotência) esperar da *Providência* as circunstâncias para tal requeridas; a qual proporcionará ao fim da *humanidade* no conjunto da sua espécie, para a obtenção do seu destino verdadeiro mediante o livre uso das suas forças, segundo o seu alcance, um desenlace, a que se opõem justamente os fins dos *homens* individualmente considerados. O conflito das tendências entre si, de que promana o mal, é que justamente fornece à razão um livre jogo para a todas subjugar e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém doravante por si mesmo.

* * *

Em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade. A vontade de

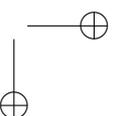
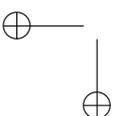
www.lusosofia.net

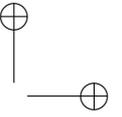
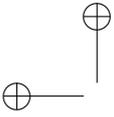




se subjugarem uns aos outros ou de empequenecerem o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar. Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter; pois uma paz universal duradoira, graças ao assim chamado *equilíbrio das potências na Europa*, é como a casa de Swift, que fora construída por um arquitecto de um modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que imediatamente ruiu quando um pardal em cima dela poisou: é uma pura quimera. – Mas, dir-se-á, “jamais os Estados se submeterão a tais leis coercivas; e o projecto de um Estado universal dos povos, a cujo poder se devem sujeitar livremente todos os Estados para obedecer às suas leis, pode soar agradavelmente na teoria de um *Abbé de St. Pierre* ou de um *Rousseau*, mas não vale para a prática: pois, foi também em todos os tempos escarnecido por grandes estadistas, e ainda mais pelos chefes de Estado, como uma ideia pedante e pueril, saída da escola”.

Da minha parte, pelo contrário, confio na teoria que dimana do princípio de direito sobre o que *deve ser* a relação entre os homens e os Estados, e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre proceder nos seus conflitos de maneira a ingressarem assim nesse Estado universal dos povos e a suporem também que ele é possível (*in praxi*) e que *pode existir*; mas, ao mesmo tempo, confio igualmente (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado se não deseja (*fata volentem ducunt nolentem trahunt*) [“O destino guia quem lhe obedece, arrasta quem lhe resiste.”], pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta: a qual, já que nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, não posso, ou não quero, considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas falhadas, não acabe finalmente por triunfar, e a deva tam-





Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria...* 47

bém apresentar como digna de ser amada. Pelo que, do ponto de vista cosmopolita, se persiste ainda na afirmação: O que por razões racionais vale para a teoria vale igualmente para a prática.

* * *

[Nota do Tradutor]

A presente versão remodela e melhora em muitos pormenores o texto que já foi editado em 1988, 1990 e 1992.

O original alemão figura na edição da Academia: Vol. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, 1912, 2. ed.. 1923, reimp. 1969, org. por Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler.

