



UM ENSAIO SOBRE A FILOSOFIA DO DIREITO, POLÍTICA E ÉTICA EM MONTESQUIEU E KANT

Elvis Rezende Messias

Professor convidado de Filosofia do Direito, Ética Aristotélica e História da Filosofia na América-Latina e no Brasil no Departamento de Filosofia do Seminário Diocesano Nossa das Dores – Diocese da Campanha-MG

Kalsgatos
Revista de Filosofia
v13n25 - Inverno de 2016
Edição dos 50 anos do curso
de Filosofia

RESUMO

O presente ensaio propõe-se a uma reflexão propedêutica acerca das possíveis relações existentes entre o direito, a política e a ética nas filosofias de Montesquieu e Kant, procurando lançar certa luz, por meio da exposição separada das características básicas de seus pensamentos, para a compreensão de algumas diferenciações entre eles quanto ao conceito de liberdade.

PALAVRAS-CHAVE

Jusfilosofia. Política. Ética. Liberdade.

ABSTRACT

This essay proposes a workup reflection on the relationship between law, politics and ethics in Kantian philosophy and the philosophy of Montesquieu. We want to clarify the difference between them in understanding the concept of freedom.

KEYWORDS

Philosophy of law. Politics. Ethics. Freedom.

1 INTRODUÇÃO

As problemáticas legais, políticas e éticas possuem importância capital no universo filosófico, uma vez que o desenvolvimento do pensamento humano muito se orienta pela busca de um constante aperfeiçoamento da vida, tanto em sua esfera pessoal quanto social. Desde os primórdios da filosofia, a consciência da natureza social do homem também o impele a refletir sobre os melhores meios para que a finalidade de uma vida boa e feliz seja alcançada em sua máxima universalidade (cf. ARISTÓTELES, 1997, p. 13; 2007, pp. 17-22).

Embora não se confundam, direito, política e ética estão profundamente entrelaçadas, pois, cada uma ao seu modo e sob aspectos distintos, versa sobre justiça, liberdade, convivência e felicidade, relacionando as dimensões públicas e privadas do ser humano.

Essas discussões ganharam orientações distintas ao longo da história da filosofia. Na antiguidade, público e privado possuíam uma ligação mais densa, devendo ser regulados por uma racionalidade de fundo marcadamente naturalista, em que o legal devia seguir certa ordem natural, embora a consciência de que o natural tendia para a harmonia social e legal era bastante forte. Neste sentido, a razão era o centro irradiador de conduta, exercendo um papel controlador frente às tendências (ilusórias?) de nossas paixões sensoriais. No medievo, por sua vez, certa desconfiança da capacidade racional humana se instala, posto que reiteradas vezes o racionalismo naturalista ainda parecia ter se revelado insuficiente para a instauração da paz e da harmonia no convívio entre os homens. Era preciso, deste modo, um trabalho de reeducação da essência do ser humano, pois, uma vez manchada pelo pecado original, desprendia esforços vãos na luta pela concórdia. A fé passou a ser, então, o centro irradiador de conduta, à qual, na condição de serva, estava submetida a capacidade racional do ser humano. A esfera laica só estaria a salvo da barbaridade na medida em que a cidade dos homens se assemelhasse cada vez mais à cidade celeste. No Renascimento, entretanto, um forte movimento em prol da separação entre religião e Estado ganhou corpo, especialmente com a revolução política maquiaveliana, implicando, inclusive, numa separação também entre ética, moral e política e, posteriormente, entre ciência e filosofia. Houve, neste cenário, uma laicização das coisas públicas, bem como a retomada, com a modernidade, do racionalismo, agora em sua caracterização científica e de preocupação epistemológica. O centro irradiador de relações passou a ser a objetividade histórica do Estado, construída sob os acordos efetivos e razoáveis entre os homens, instaurando-se a necessidade de se conferir maior força ao Direito, uma vez que a humanidade viu diminuir con-

sideravelmente o conteúdo místico-religioso como referência legal, separando-se também o direito civil e político do direito divino.

É neste contexto que o direito positivo ganhou maior força e o direito natural se desvinculou fortemente de uma releitura metafísica e sobrenatural. Passou-se a entender que as leis internas das coisas são passíveis de compreensão racional e não é relevante saber se há manifestações espirituais nelas. Espaço singular para as filosofias contratualistas e, mais à frente, uma forte regulamentação do próprio poder do Estado laico que, no alvorecer da contemporaneidade, não devia mais ser o foco de onde irradiavam-se as regulações da conduta humana.

O presente texto, deste modo, se atém no segundo momento moderno da discussão, em que os caminhos da contemporaneidade já se apontavam, procurando ensaiar uma reflexão sobre como a filosofia, o direito, a política e a ética se entrelaçam no pensamento de dois de seus filósofos mais importantes, nomeadamente Montesquieu e Immanuel Kant.

2 CONTRIBUIÇÕES DE MONTESQUIEU

Charles-Louis de Secondat, barão de Montesquieu, foi um filósofo francês nascido em 1689 e profundamente marcado pelos intentos iluministas, que buscava, dentre outras coisas, uma sociedade livre de vínculos transcendentais, de imposições – fossem elas religiosas ou estatais – e de concepções confessionais. Filosoficamente, o iluminismo, buscando ater-se aos fatos em sua compreensão da realidade, compreendia os eventos históricos a partir do critério de uma racionalidade forte, imanente e natural, de tal forma que Montesquieu foi marcadamente influenciado por essa compreensão racionalista da história, dessa história que se torna, inevitavelmente, a regra do homem. O distinto barão faleceu no ano de 1755.

Montesquieu era um apaixonado estudioso das constituições históricas dos grandes impérios e governos, buscando entender as causas das grandezas e decadências dos mesmos, sempre evidenciando seus aspectos naturais concretos, em detrimento de interpretações providencialistas religiosas e/ou sobrenaturais da realidade. Deste modo, podemos dizer que um intento crucial de sua filosofia era o de buscar aplicar um método experimental ao estudo da sociedade, no sentido de verificar as causas e as condições históricas, físicas, políticas, morais, culturais, geográficas e religiosas de uma determinada sociedade e/ou tipo de governo.



Para Montesquieu, as religiões, os valores morais e os costumes devem ser analisados não em si mesmos, mas na sua relação com os diversos modos de organização das sociedades. É preciso também verificar as relações que tais sociedades mantêm com os dados naturais, como o clima e o solo (ABRÃO, 2004, p. 277).

Neste mesmo sentido caminha sua obra-magna, *De l'esprit de lois*, de 1748, na qual Montesquieu procura analisar a formação e o valor das leis nos mais variados tipos de Estados¹. Para tanto, o filósofo francês parte do princípio de que toda lei é algo que deriva da natureza das coisas, ou seja, são expressões históricas dos tipos de relações humanas com os próprios humanos, situados em um determinado contexto geográfico, com clima e história concretos. Isso significa que o estudo antropológico-social, ou seja, o estudo do homem em uma determinada sociedade é, antes de tudo, uma análise do seu espírito geral, dos aspectos que contribuiriam diretamente para a constituição de sua maneira de ser, de se organizar e de se relacionar.

Embora as necessidades humanas sejam universais, elas se expressam de modo diferente em cada contexto e cenário. Assim, a forma que determinado governo e suas leis assume depende do espírito geral de cada nação, espírito esse também determinado por certo número de variáveis.

O que Montesquieu aparentemente deseja fazer não é necessariamente um julgamento dos tipos de governo que existem, mas "compreender a natureza e o princípio de cada espécie de governo" (ABRÃO, 2004, p. 278).

Antes de mais nada, examinei os homens e convenci-me de que, nesta infinita diversidade de leis e costumes, eles não foram guiados apenas por fantasias. (...) [as leis civis] devem ser relativas ao ambiente físico do país; ao seu clima glacial, tórrido e temperado; à qualidade do terreno, à sua posição, à sua grandeza; ao tipo de vida dos povos, camponeses, caçadores ou pastores; elas devem relacionar-se ao grau de liberdade que a constituição pode permitir; à religião dos habitantes, a suas inclinações, suas riquezas, seu número, seu comércio, seus usos e costumes. Enfim, elas têm ligações entre si, com suas origens, com a intenção do legislador, com a ordem das coisas sobre as quais estão estabelecidas. É sob todos esses aspectos que é preciso considerá-las. (MONTESQUIEU apud ROVIGHI. 2006, p. 351).



Quais são, então, os tipos de governo analisados em suas naturezas e princípios por Montesquieu? Basicamente, são três, a saber: a Monarquia, a República e o Despotismo. Limitamo-nos a apresentar, resumidamente, os aspectos

¹ É importante destacar que Montesquieu também foi autor de outras obras importantes: as *Letres persanes*, de 1721, uma carta satírica em que dois viajantes persas versam sobre os costumes e as instituições políticas da França; e as *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des romains*, de 1734, na qual dá ênfase em como a história romana fora produto de circunstâncias externas que moldaram a vida e as ações de seus membros. Estas obras, inseridas no conjunto dos escritos do barão francês, são importantes para compreendermos o aspecto contextual de sua escrita (cf. ADAMS; DYSON, 2010, pp. 62-63).

principais da análise republicana, modelo bastante admirado por Montesquieu, junto com o modelo monárquico inglês (cf. ADAMS; DYSON, 2010, p. 64), apresentando mais à frente, algumas considerações gerais sobre os demais governos supracitados. Uma vez que o que importa na investigação filosófica de Montesquieu não são as existências das instituições, mas sim o seu funcionamento político, duas dimensões são fundamentais para a compreensão do mesmo: a natureza e o princípio do governo. Ora, a natureza se refere à essência ou forma do Estado (monarquia, despotismo, etc.), dizendo respeito mesmo a quem detém o poder, ao passo que o princípio se refere à disposição que faz com que o determinado tipo de natureza se constitua (virtude, honra, medo, etc.), dizendo respeito mesmo ao “espírito” que move o Estado em questão.

No caso da República, a sua natureza “consiste no fato de que o poder soberano pertence ao povo como um todo (democracia) ou a uma parcela dele (aristocracia)” (ABRÃO, 2004, p. 278). Vejamos que parece de capital importância o estabelecimento de classes na constituição política, e na República não é diferente. Para Montesquieu, a origem do governo não é a mesma coisa que o exercício do poder no governo, ou seja, a origem do governo é o povo, mas quem governa são alguns dentre o povo; isso porque o povo sabe até escolher bem, mas não é apto a governar, devido ao fato de ser movido pela paixão. Seja como for, a natureza desse tipo de governo consiste no fato de que quem governa, por representação, é o povo.

Por outro lado, o princípio do governo republicano, ou seja, a paixão que o move, é a virtude, que é uma paixão propriamente política². Sendo a República um tipo de governo extremamente dependente dos homens que a constituem, ou seja, dos republicanos, a virtude é – ou pelo menos deve ser – a supremacia do público sobre o privado. O regime republicano, visto frequentemente como frágil, baseia-se na virtude dos homens, sendo a prevalência do público uma tentativa de impedimento de anarquias.

Vejamos, deste modo, que o espírito das leis de um governo republicano baseia-se numa noção patriotista. Ou seja, o amor pela pátria, pelo bem coletivo, é pressuposto básico para a subsistência da República, uma espécie de proteção contra sua degeneração, de tal forma que o papel da educação, nesse regime, consiste em formar no cidadão republicano um crescente espírito cívico, dando-lhe capacidade de controle adequado de suas paixões, a fim de que a virtude seja sobreposta à honra e ao medo; educar para a virtude, e o virtuoso é aquele

² Vale ressaltar que, segundo Montesquieu, a “paixão” possui três modalidades, a saber: a honra, o medo e a virtude, referindo-se, respectivamente, à monarquia, ao despotismo e à república. Deste modo, compreenda-se que o princípio de um governo é o mesmo que dizer qual é a paixão que o move, ou seja, o modo como tal governo funciona, como o poder é exercido.



que ama a pátria, o bem comum acima dos bens particulares/privados.

Entretanto, uma constante ameaça ronda a República, podendo levá-la à corrupção e ao fracasso, que é a sua pouca rigidez e coerção moral: “confiar”, de certo modo, na virtude dos homens, ao passo que nos outros tipos de governos – monarquia e despotismo – o povo não tem tanta liberdade assim. O princípio de moderação das Repúblicas é quase inexistente, a ponto de depender de que os homens mais virtuosos saibam conter suas paixões, seus apetites pessoais e também contenham os demais.

Em relação às outras formas de poderes citadas – e aproveitando o ensejo para apresentar uma síntese geral do governo republicano –, Rovighi (2006) reafirma a divisão tripartite das mesmas:

A republicana, em que o poder soberano está nas mãos do povo, baseada na virtude, entendida como capacidade dos cidadãos de submeter-se às leis emanadas deles próprios e também como responsabilidade pelas próprias ações; a monárquica, em que apenas um homem governa, segundo leis fixadas e estabelecidas, baseada na honra, entendida como “consciência que cada um tem da própria pessoa e da própria condição”; a despótica, em que um só homem dispõe de todas as coisas a seu bel-prazer, baseada no medo. Contudo, de acordo com Montesquieu, esta última forma é “corrupta por natureza” e, se a república e a monarquia podem degenerar por falta das virtudes que as sustentam ou por acontecimentos acidentais, o despotismo “perece por vício interno, quando algo acidental não impede seu princípio de corromper-se” (ROVIGHI, 2006, p. 352).

Note-se que tal compreensão jusfilosófica e política de Montesquieu muito se relaciona com a sua compreensão ético-moral do homem, visto como um ser físico, histórico e em constante desenvolvimento e, deste modo, necessitado de melhoramento, freios e correções. A objetividade das leis são auxílios importantes para a naturalidade das mesmas, pois, ainda que no estado natural, marcado por certa sensação de igualdade na fraqueza, o homem tende a voltar-se para as suas necessidades mais arquetípicas, como a preservação e reprodução, como a paz, a alimentação, a união sexual e a sociabilidade (cf. MONTESQUIEU, 1996, pp. 13-15), Montesquieu percebe uma tendência egoísta no ser humano que o leva a querer tirar vantagens particulares onde tiver oportunidade.

O homem, como *ser físico*, é, assim como os demais corpos, governado por leis invariáveis. Como *ser inteligente*, ele viola incessantemente essas leis, que Deus estabeleceu, e modifica as que ele próprio estabeleceu. [...] Como criatura sensível, é joguete de mil paixões. Tal ser poderia a qualquer instante esquecer seu Criador; **Deus** o chamou a si mediante **as leis da religião**. Tal ser poderia a todo instante esquecer-se de si mesmo; os filósofos o advertiram quanto a isso mediante **as leis da moral**. Feito para viver em sociedade, nela ele poderia esquecer os outros; **os legisladores** o remeteram a seus deveres mediante **as leis políticas e civis** (MONTESQUIEU, 1996, p. 13, grifo nosso).

Aqui, podemos entender que o desenvolvimento de Montesquieu acerca da divisão tripartite dos poderes (executivo, legislativo, judiciário) se insere em uma certa admiração do filósofo pelo republicanismo e, especialmente, pelo regime monárquico inglês. Estas admirações, por outro lado, parecem ter inspirado sua intensa crítica ao absolutismo francês, entendendo que as autoridades deviam ter suas ações vigiadas e sob controle, a fim de que não abusassem do poder em detrimento do bem comum. A independência dos poderes evitaria, especialmente, o despotismo. Os representantes políticos não estão isentos da tendência egoísta do ser humano, como demonstram frequentemente suas práticas, precisando a sociedade de uma lei forte e sólida sob a qual tutelar as ações dos homens, inclusive a dos governantes, a fim de garantir o mínimo de paz, segurança e liberdade aos indivíduos.

Deste modo, ficam delineadas as características gerais do pensamento montesquiano acerca dos tipos de governo, bem como do espírito de suas leis, permitindo-nos compreender razoável generalidade de sua filosofia. Sua visão acerca da liberdade humana está estreitamente ligada à sua visão da organização da política dos governos, o que significa, portanto, que a liberdade consiste no direito de poder fazer tudo o que as leis de determinado regime político permitem, ou seja, que ela só pode ser bem entendida, dentro das categorias filosóficas de Montesquieu, como liberdade moral e política legalmente garantida.

3 CONTRIBUIÇÕES DE KANT

Immanuel Kant nasceu em Königsberg, Prússia Oriental, no ano de 1724, filho de artesãos. Recebeu uma intensa formação moral no *Collegium Fridericianum*, onde também teve aulas de latim e grego. Este colégio era de inspiração pietista, movimento religioso que combatia o dogmatismo luterano, defendendo uma renovação da piedade subjetivista e individual, com hipervalorização do estudo intimista da Sagrada Escritura. De certo modo, este movimento parece ter influenciado muito fortemente o pensamento kantiano, por expressar de modo singular um pouco do espírito moderno, cuja independência intelectual e espiritual e rompimento com as tradições eram priorizados.

Por estar inserido num contexto profundamente marcado por contestações e reavaliações de valores, na qual a crítica possuía um papel de suma importância, Kant se destaca, pois coloca a própria razão sob julgamento. Ou seja, Kant se preocupa não tanto com a capacidade das ciências conhecerem, mas com a capacidade do ser humano conhecer. A razão encontra-se em julgamento no "tribunal da crítica – crise", muito embora também seja ela mesma o juiz deste



tribunal, por parecer possuir mais competência para o autojulgamento do que as outras características humanas.

Kant e a sua "Revolução Copernicana" ganha destaque com a publicação da "*Crítica da Razão Pura*", na qual a discussão dos juízos (analítico, sintético e sintético a priori) tem grande repercussão. Tal repercussão reside, sobretudo, no fato de que, até Kant, os epistemólogos diziam que o conhecimento do sujeito seria regulado pelo objeto, mas o filósofo prussiano inverte a ordem das coisas, dizendo que é o objeto que se adapta aos moldes de conhecimento do sujeito. Ou seja, as leis e as regras universais são colocadas no objeto a partir da estrutura cognitiva do sujeito.

Mas o que nos interessa neste artigo é compreendermos como Kant vê o papel do Estado e do Direito na vida humana, ou seja, a questão política e jusfilosófica kantiana, levando em consideração a profunda ligação desta com sua filosofia moral. Sua primeira grande obra acerca deste tema, segundo Rovighi (2006, p. 574), é a *Investigação acerca da evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, e revela muito de sua insatisfação acerca da falta de evidência e clareza das formulações da ética e da metafísica que estudou. Um primeiro conceito fundamental a que Kant se propõe a definir é o de dever, que, por sua vez, pode possuir duas significações: "meio para atingir um determinado objetivo" e necessidade de execução de algo por si mesmo, como fim em si mesmo (idem). E fazendo ponte com uma outra obra kantiana, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2005), onde o filósofo prussiano esboça os fundamentos de sua doutrina moral e jusfilosófica, as bases de uma teoria da individualidade responsável e versa sobre a competência individual do homem fazer juízos morais e de deliberar de modo racional e universalista, explica Rovighi (2006) que "a convicção comum da qual Kant parte é esta: não há nada de incondicionalmente bom fora da boa vontade. Outros bens, como a força e o talento, mesmo sendo bens, podem algumas vezes dar lugar ao mal. [...] É boa a vontade que segue o *dever pelo dever*" (ROVIGHI, 2006, p. 579).

Vejamos, deste modo, que o grande princípio regulador da vontade humana é o respeito pela lei, especialmente a lei interior – passo fundamental para entendermos o *imperativo categórico* de Kant.

O princípio inspirador que guia a vontade deve ser, portanto, apenas o *respeito pela lei*. E aqui já está presente o *formalismo* da ética kantiana, que ficará mais acentuado na *Crítica da razão prática*, e que significa: o que torna a lei obrigatória não é aquilo a que a lei nos leva (o objetivo, a "matéria"), mas seu caráter de lei: *você deve porque deve*. E o caráter da lei, sua forma de lei, é a universalidade. Por isso "sempre devo comportar-me de modo que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal". Esta frase anuncia a primeira

fórmula do imperativo categórico. A maior parte da segunda seção da obra [*Fundamentação da metafísica dos costumes*] é dedicada à doutrina dos imperativos. (ROVIGHI, 2006, p. 580).

O ser humano é apresentado em Kant como ser social, racional e empírico, fazendo dele, por conseguinte, também um ser crítico, cuja racionalidade o impele a regular suas ações e seu convívio com os outros de modo universalista, baseado nos princípios da liberdade e da autonomia. Isso pressupõe que, agindo todos os homens de modo racional, provavelmente chegarão a conclusões morais bastante parecidas – ainda que esse posicionamento seja alvo de intensas críticas posteriormente, como no caso de Hegel (cf. ADAMS; DYSON, 2010, p. 78).

Chegados a este ponto, então, adentremos um pouco mais na questão política kantiana. Kant considera a humanidade como fim e não como meio (segunda fórmula do imperativo categórico: *aja de modo a tratar a humanidade, tanto em sua pessoa como na dos outros, sempre como fim e nunca apenas como meio*)(ROVIGHI, 2006, p. 581). Devemos agir a fim de atingir a própria perfeição da ação, perfeição essa voltada à felicidade dos outros, e felicidade essa voltada à universalidade (primeira fórmula do imperativo categórico: *aja segundo aquela máxima de acordo com a qual você possa querer que ela se torne uma lei universal*)(Idem). Isso configura a possibilidade de que nem sempre o direito é algo a que realmente nos tendemos naturalmente, pois pode ser que esteja disforme à lei moral dentro de nós. Ou seja, enquanto a legalidade é a conformidade ao dever, a moralidade é a conformidade ao dever pelo dever. Logo, moral e direito são coisas distintas, sendo o segundo de natureza inferior ao primeiro. Rovighi (2006) diz que “uma primeira característica do direito é, portanto, a de prescindir da intenção do sujeito operante – que, ao contrário, é essencial à moralidade de uma ação. [...] Seu conteúdo nem sempre pode ser justificado pela razão” (2006, p. 586). Quando uma lei jurídica (que é externa ao sujeito) pode ser justificada pela razão, reconhecida como dever pela razão, ela então é denominada lei natural, ao passo que a que não possui legitimação interna da razão é chamada lei positiva.

Ora, é, então, a lei positiva oriunda do horror gerado no interior do homem pelas experiências de guerras, crimes e tiranias vivenciadas pela humanidade, tendo em vista a paz e a materialização cada vez mais amadurecida da razão universal. Se a lei não for um reflexo da razão universal, é justo e ético desobedecê-la, mesmo que isso seja considerado ilegal e imoral.

Aqui é estabelecida uma ligação direta entre a questão política kantiana-



na e a sua filosofia moral e jusfilosófica, pois se o direito diz respeito às ações externas, essas ações externas dizem respeito às relações de uma pessoa com a outra, ou melhor, do *arbítrio* de uma pessoa com o de outra. “O direito é, portanto, o conjunto das ações por meio das quais o arbítrio de um pode adequar-se ao arbítrio de outro de acordo com uma lei universal de liberdade” (KANT apud ROVIGHI, 2006, p. 587). Essa é a *máxima*³ jurídica kantiana, que é a soma entre o imperativo categórico e a sua noção de direito justo. A moral, então, abrange o direito, cujo fundamento é a autonomia da vontade. Immanuel Kant é o filósofo do imperativo categórico, que explicita a necessidade de que nossas ações tenham valoração universal: “agir de modo `que a vontade possa, por causa de sua máxima, considerar a si mesma como instituidora de uma legislação universal” (ROVIGHI, 2006, p. 581)⁴. Existe, deste modo, uma visão de sociedade em Kant que não pode ser desassociada de sua visão ética e legal, pois o indivíduo ético só é ético porque sua ação sempre implica numa influência sobre a vida de outrem.

Não é exagero permitir-nos a digressão de imaginar a profunda comoção kantiana ao perceber certa ligação entre os seres humanos, tanto no que tange à sua natureza física e cosmológica quanto aos aspectos morais que nos entrelaçam em um compromisso de elevação de nosso ser e de reciprocidade ética; de algum modo, conhecer honestamente nosso interior e o mundo exterior é também conhecer o outro que, nessa busca por conhecimento, se faz nosso irmão. Exprime o filósofo prussiano: “Duas coisas enchem-me o espírito de admiração e reverência sempre nova e crescente quanto mais frequente e longamente o pensamento nelas se detém: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim” (KANT, 1959, p. 250).

Perceba-se, porém, que um outro conceito fundamental decorre daí, o conceito de liberdade, condição para que haja a autonomia do sujeito e, conseqüentemente, lei moral. O sujeito autônomo e livre, é aquele que obedece à lei moral que se impõe racionalmente, havendo uma relação de mão dupla entre a liberdade e a moralidade. Ou seja, Kant entende “que a liberdade é condição para que *haja* a lei moral, mas a lei moral é a condição para que a liberdade *seja conhecida* [...]: a lei moral é a *ratio cognoscendi* [razão do conhecimento] da liberdade, mas a liberdade é a *ratio essendi* [razão da essência] da lei moral” (ROVIGHI, 2006, p. 584. Tradução livre). Liberdade é agir conforme o imperativo categórico, conforme a razão universal.

3 Segundo o Rovighi (2006), “*máxima* é o princípio subjetivo da ação, ou seja, é o critério inspirador que guia determinada conduta” (p. 581, nota de rodapé).

4 Terceira fórmula do imperativo categórico.

O Estado não existe necessariamente para garantir a felicidade dos homens. Antes, a sociedade política existe para que os homens aprendam viver com certa liberdade social, a partir de um *pacto originário* (ou contrato natural) de elaboração de leis que derivem de um princípio de universalidade. Mas é preciso que o homem desenvolva sua capacidade crítica e ética, a fim de transpor os limites da anomia e da heteronomia, conquistando verdadeira autonomia.

Notemos que neste Estado Ideal kantiano há profundas marcas de princípios iluministas. Se para Kant (2005) o iluminismo “é saída do homem do seu estado de menoridade” (p. 115), então podemos entender porque agir autonomamente é tão importante para o sujeito kantiano, pois o menor é aquele que age conforme o pensamento dos outros, ao passo que aquele que atingiu a maioridade é capaz de agir conforme seu próprio juízo racional, instaurando-se, assim, na sociedade relações de sujeitos capazes e responsáveis.

Tem ousadia de fazer uso de teu próprio entendimento – tal é o lema do Esclarecimento [Aufklärung]. A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma grande parte dos homens, depois que a natureza há muito os libertou de uma direção estranha, continuam, não obstante, de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam porque é tão fácil que os outros se constituam seus tutores. É tão cômodo ser menor! Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide por mim a respeito de minha dieta, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros hão de se encarregar em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (incluindo todo o belo sexo) considera difícil e também perigosa a passagem à maioridade, pois aqueles tutores de bom grado se encarregaram de supervisioná-la (KANT, 2005, pp. 115-116).

Para o filósofo prussiano, portanto, isto se constitui em uma questão profundamente moral, pois coloca o sujeito em posse de sua própria vida e, conseqüentemente, responsável pelas suas próprias ações. Em uma palavra, moralmente livre, além da liberdade política e legal.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filosofia não apenas fala sobre o desenrolar histórico, pois possui ela mesma uma história. Há, de um lado, a filosofia da história e, de outro, a história da filosofia. “A filosofia é coisa humana. Como escaparia à historicidade? Ela é do mundo. Como escaparia ao devir?” (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 25). Mas, acrescenta o mesmo autor citado, “a história da filosofia não é um longo rio tranquilo” (COMTE-SPONVILLE, 2005, p. 28).

O embate está no DNA da filosofia, na medida em que o desenrolar da



história possibilita o choque entre as mais diversas visões de mundo e de homem e a reflexão filosófica se faz contextualmente.

Os filósofos aqui refletidos, com toda a genialidade que permeia seus pensamentos, não habitam uma realidade distinta de que acima dissemos. Suas filosofias procuraram responder aos problemas de seus tempos, dialogando com outros autores, de outros lugares e de outras épocas. Isso possibilita, deste modo, que ainda hoje, dialoguemos academicamente com eles, pois, dialogando historicamente, eles procuraram entrar de modo consciente no desenrolar histórico e, assim, marcaram a história. Ainda hoje a teoria tripartite dos poderes de Montesquieu é discutida e aplicada, assim como os pressupostos universalistas da ética kantiana, dentre inúmeros outros aspectos de suas ideias. A atualidade perene de seus pensamentos nasce do comprometimento profundo que tiveram com uma reflexão voltada à arkhé dos seus objetos e de certa consciência de que o acesso a ela é gradativo e processual, a tal ponto de que, cada vez mais, a provisoriedade de nossos saberes se evidencia.

Vale menção especial para o lugar diferente que a noção de liberdade é situada nas filosofias de Montesquieu e de Kant, sendo, na do primeiro, inserida numa compreensão estatal e legal que restringem a autonomia da vontade individual àquilo que a lei permite, enquanto que, na do segundo, a liberdade é compreendida além dos ditames do direito positivo e da heteronomia, em uma perspectiva de ampla valorização da autonomia do sujeito, desde que não contradiga aos ditames da universalidade da conduta e tome a humanidade como escopo da ação.

Neste espírito, portanto, o presente artigo procurou fazer um trabalho de resgate muito mais do que qualquer outra coisa, reapresentando ensaisticamente alguns aspectos apenas da filosofia de Montesquieu e Kant, em busca de uma elucidação mínima sobre como várias dimensões da reflexão filosófica, tais como o direito, a política e a filosofia moral, se encontram presentes no pensamento destes filósofos e merecem ser estudadas com dedicação.



REFERÊNCIAS

ABRÃO, Bernadete Siqueira (org.). *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Os pensadores)

ADAMS, Ian; DYSON, R. W. *Cinquenta pensadores políticos essenciais: da Grécia antiga aos dias atuais*. 2ª ed. Tradução: Mário Pontes. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução: Nestor Silveira Chaves. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

_____. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2007.

COMTE-SPONVILLE, André. *A filosofia*. Tradução: Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Mesmo que o céu não exista)

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução: Afonso Bertagnoli. São Paulo: Brasil, 1959.

_____. Resposta à pergunta: Que é "Esclarecimento"? ("Aufklärung"). In: *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *O espírito das leis*. 2ª ed. Tradução: Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. 4ª ed. Tradução: Marcos Bagno. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

