

FILOSOFIA BRASILEIRA DO DIREITO II: KANT E A LIBERDADE

Geraldo Pinheiro Machado

Pontifícia Universidade Católica de Campi-
nas

Há na filosofia brasileira uma tradição kantiana que remonta a Diogo Antonio Feijó, em 1818, passa por Januário Gaffré, em 1909 e se exprime em autores atuais como Valério Rodhen, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul¹. Refiro-me a uma linha definida de tradição de análise textual direta, não a uma linha de tradição genericamente germanista ou mesmo genericamente kantista através de comentadores europeus. Nesta linhagem de analistas textuais diretos se inscreve um novo trabalho em 1983, **A Idéia de Justiça em Kant: seu Fundamento na Liberdade e na Igualdade**, de Joaquim Carlos Salgado, Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, tese de doutorado elaborada sob a orientação de Edgar de Godói da Mata-Machado.

No início deste século o comentador brasileiro citado Januário Gaffré — estava predominantemente interessado pelo problema do conhecimento. Tal dominância de interesse era característica de todo o universo filosófico de então: na década seguinte outro brasileiro, Jackson de Figueiredo, num livro de todo ponto importante para a história da filosofia brasileira², se defrontaria com o problema do ceticismo, num memorável registro de itinerário intelectual. Situa-se este livro de Jackson todavia nos antípodas da analítica kantiana.

Se era o problema do conhecimento o desafio do início deste século, no começo do de oitocentos, no entanto, nas origens da leitura brasileira de Kant, o futuro Regente do Império, Padre Diogo Antônio Feijó, estava predominantemente interessado pela ênfase da idéia de liberdade do filósofo Kant.

O texto de Joaquim Carlos Salgado polariza e integra, a meu ver estas duas linhas de tradição do comentário kantista brasileiro. Ressalta de sua tese um Kant integrado, intencionalmente visto por inteiro. Neste Kant por inteiro, porém, sem romper o equilíbrio, Joaquim Carlos Salgado dá ênfase à temática política e ética. Está interessado preferentemente no Kant da liberdade, no Filósofo da Liberdade. A designação Filósofo da Liberdade — e com letras maiúscula como convém aos hábitos substantivos germânicos — é o fecho de sua tese, na página 475, para reconhecer no metódico professor de Koenigsberg a grandeza universal e universalizante.

O trabalho se desdobra em sete capítulos. Texto fluente, discreto, sem palavras supérfluas. O capítulo I pesquisa na história da filosofia até Kant os temas de igualdade e da justiça. O capítulo II ensaia identificar a formação do conhecimento em Kant. O III se fixa no tema da Idéia e o IV se estende longamente — em 19 sub-itens — sobre o problema da Ética, do ponto de vista do desenvolvimento deste tópico central no pensamento de Kant. Os capítulos V, VI e VII põem em evidência a proeminente função que exerce a idéia de liberdade na concepção de justiça, de direito e de estado na formulação de Kant.

O trabalho tem o evidente intuito de estabelecer um amplo percurso na sua abordagem. Na verdade questiona dois mil e quinhentos anos de documentos de filosofia a respeito da liberdade. Traz ao debate os grandes especialistas em Kant. Abre um espaço especial para as grandes interpretações praticadas por Hegel e sobretudo por Heidegger. Desenvolve-se sobre os próprios textos originais de Kant, tomados da **Akademie Ausgabe**. Este conjunto de procedimentos e as interpretações próprias do autor em momentos diferentes faz de **A Idéia de Justiça em Kant** um documento academicamente muito bem estruturado.

Vários pontos deste documento se prestam a um diálogo. Proponho três pontos neste comentário.

1. Opção metodológica de elaboração

Perguntei-me a mim mesmo, e gostaria de transferir a pergunta ao leitor, por que teria o autor percorrido tão extenso caminho na tratativa do seu tema ?

O pressuposto da minha pergunta é que tal tema, centralizado nos seus termos específicos, poderia iniciar-se num ponto do itinerário histórico e terminar noutro ponto do mesmo itinerário, sem assumir nenhum encargo relativamente à totalidade dos dados, ou da história, ou a qualquer totalidade. Sem necessidade de referir-se ao até Kant, nem mesmo ao após Kant, nem mesmo ao Kant inteiro. Poderia pressupor tais dados como reponsabilidade do seu destinatário leitor. Este pressuposto é o da prática analítica e é de consenso na prática acadêmica de filosofia.

Não aceno com uma impossibilidade ou uma interdição, menos ainda com uma censura ao procedimento metodológico do autor. Seria assumir a arrogância analítica, que combato, e a petulância acadêmica vulgar. Não. Procuo pôr em evidência uma opção possível no desempenho da tese. Justamente por isso — por ser esta uma opção possível e a seguida pelo autor outra opção possível — cabe a meu ver a pergunta, por quê ? Por que assim ? O homem contemporâneo trabalha em segmentos curtos, precisos e delimitados. Qual o sentido que o autor dá ao esquema de trabalho adotado, necessariamente longo e abrangente ?

Há dois aspectos no problema que levanto, que não o esgotam, mas oferecem margem a uma compreensão melhor do desempenho metodológico de **A Idéia de Justiça em Kant**.

Um deles é o percurso histórico até Kant. O outro recurso histórico a algumas correntes pós-kantianas. No primeiro caso parece que o autor quis trazer para o texto a riqueza heurística dos seus estudos, as descobertas de que se beneficiou durante a preparação da tese. Transferiu para a etapa da elaboração do documento o esquema que adotou para a pesquisa documental. Fez o registro das muitas aproximações que foram aumentando a inteligibilidade da sua leitura de Kant ao longo do processo que investigou.

Sob o segundo aspecto, a seleção de autores pós-kantianos parece ter obedecido ao intuito de trazer ao diálogo alguns dos comentaristas que identificam distintos matizes e que, de certo modo, permitem ver até que ponto as grandes linhas do comentário de Joaquim Carlos Salgado foram objeto de atenção histórica. No manuseio desses textos pós-kantianos se explicita paulatinamente a posição pessoal do autor da tese.

2. Sobre a dedução analítica e a existência

Leva-nos esta questão ao cap. IV, § 41, Ser e Dever Ser, p. 230 e segs. da tese.

Da p. 233 em diante acentua-se a tematização de dever ser como uma espécie de necessidade que não se encontra na natureza. É a básica lição da **Crítica da Razão Pura**, B 575, que o comentário explicita.

Tomo a p. 245 da tese — quando Heidegger, já está introduzindo no debate (§ 42, Heidegger e a questão do ser e do dever ser em Kant, p. 241 e segs.) — para dizer que gostaria de ter encontrado nela e na seqüência um pronunciamento pessoal do autor sobre o tema geral do ser e da existência. Aproveito um dos enunciados dessa p. 245 para concretizar mais facilmente a questão, a saber:

Mas o ser aparece como cópula de um juízo em que se atribui a um predicado ao sujeito e, neste caso, nada pode acrescentar ao sujeito. De outro lado, o ser aparece como indicador de uma posição absoluta do sujeito, como na expressão “Deus é”. Aqui equivale a “existir”, que, por sua vez também nada acrescenta ao conceito de Deus, mas tão-só indica uma posição do sujeito, isto é, diz que o ente está aí (da-sein)⁹⁵ [(95) — Heidegger, **Kants Thesis über das Sein**, p. 13 e 14.]

De fato, não consigo decidir se o enunciado é proposto como sendo de Heidegger ou do autor da tese também. De qualquer forma eu teria dificuldade em seguir este enunciado.

Sem alongar-me muito poderia dizer como surge a questão, permitindo quem sabe sua aproximação mais fundamentada.

A consideração da função da cópula é não conexa com a realidade numa dada proposição, quando ocorre — quando o é é definidor do não real — levou-me a pensar, anos atrás, em distinguir momentos diversos da Ontologia³.

Assim este caso — em que o ser é a ligação do sujeito e predicado, às vezes, por alguns, chamado função lógica — entendi como um **primeiro momento** da Ontologia. Não era a distinção entre ser e dever ser (*Sein e Sollen*) de Kant; nem a clássica ser e vir-a-ser (o *devenir* francês) dos gregos e de inúmeros autores ao longo da história da filosofia; era antes a distinção entre o ser estar da nossa língua materna, entre ser intelectualizado e ser realizado, entre o ser real, o que o esquema do Primeiro Momento da Ontologia procurava captar. É evidente, porém, que essas distinções são movimentos conexos da dialética fundamental da inteligência e da realidade. Ou são perspectivas conexas da análise do ser.

A intenção era estabelecer um instrumento de análise útil para os desafios e questionamentos propostos no século contemporâneo pela filosofia da existência alemã ou pelo existencialismo francês de após-guerra, então na moda: capaz sobretudo de oferecer um quadro de comparação entre as analíticas tradicionais do ente e as modernas. Tinha o propósito de permitir comparar. A comparação que pratiquei àquela data na obra citada deixa muito a desejar. Mas o modelo dos **momentos** da Ontologia resiste e persiste no meu horizonte de elaboração como esquema de análise.

Liga-se a outros documentos que escrevi, um anterior **A Posição da Lógica**, outros posteriores sobre o questionamento das qualidades primárias de **Il Saggiatore** de Galileu e até mais recente sobre as **Analíticas Modernas e Contemporâneas**⁴.

Estes pormenores são para dizer que tais elaborações se me rerepresentaram à memória nesta passagem da tese, possivelmente por causa da propriedade da exposição aí encontrada, onde o problema fica transparente e onde o autor parece ter colhido com rara finura não só a formulação de Kant como o sentido profundo da interpretação de Heidegger.

A certa altura o autor acha que Heidegger tem razão ao entender que a “coisa não recebe do ser qualquer outro predicado” e isto porque na sua (do autor da tese) observação é a partir “daí que Kant nega a possibilidade de do conceito de Deus deduzir-se analiticamente sua existência” (p. 204).

É bem fundado pensar que a dedução analítica da existência de Deus — as célebres provas ditas ontológicas, quer a medieval de Sto. Anselmo, quer a moderna de Descartes — oferece dificuldades em qual-

quer modelo filosófico, inclusive no kantiano, onde aparentemente será das maiores. É clara a posição de Kant em **Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus**, em *Crítica da Razão Pura*, B 620 a 630, do qual a tese cita B 627.

A abordagem analítica de Deus só é muito rica, **porque Deus existe**, disse eu num dos trabalhos que citei acima⁵. A questão se Deus existe, porém, não é questão que se possa encaminhar analiticamente, ao que parece. Não obstante tenho um amigo que passou a acreditar em Deus — disse-me — depois da leitura do **Discurso sobre o Método...**

A analítica de Deus só é muito rica porque Deus existe, repito. Repito para acentuar agora este braço da afirmação, a saber, que é uma abordagem muito rica. Suposto que Deus existe, o desdobramento analítico da idéia de Deus é, a meu ver, muito elucidativo.

Eis que, de novo, teria dificuldade em seguir a continuação do enunciado da p. 245 da tese, quando diz: "Aqui equivale (o ser, na proposição 'Deus é') a 'existir', que, por sua vez também nada acrescenta ao conceito de Deus, mas tão-somente uma posição do sujeito, isto é, diz o ente está aí (da-sein)".

Gostei de encontrar a tradução **estar-aí** para o da-sein. Sempre procurei transferir aos leitores brasileiros — na expectativa de ter tido pelo menos um... — habituados à expressão francesa, a visualização do **estar-aí** que não é possível aos franceses. Nem aos ingleses, nem aos italianos. Nas suas traduções do alemão ou nos comentários particularmente de textos de Heidegger que reincrementou a analítica do **Dasein** só podem dizer globalmente **ser-estar aí** (être-là, esserci). E o que entendem assim globalmente, é um mistério que pertence a eles. Não temos condições de saber. Mas temos a possibilidade de entender com maior finura o **Dasein**.

Quer quanto à abordagem analítica, porém, quer quanto ao entendimento do **Dasein** as posições do autor da tese, em que eu me encontro bastante, são no entanto muito fortes, vão mais longe, quem sabe muito longe e me vejo inclinado a segurar-me um pouco, não digo passar do lado de lá, mas oferecer uma pequena resistência, a saber: o **Dasein** é também **ser-aí**. O é das proposições acrescenta na minha opinião seguramente algo ao objeto no plano da inteligibilidade que lhe é peculiar. Noutro plano não há que esperar que acrescente nada. Para fundamentar essa percepção estabeleço o fato de que mesmo nas proposições do tipo **A é**, tanto quanto nas do tipo **A é B**, encontra-se a relação de dois objetos, pois a posição do ser se constitui efetivamente numa objetivação específica, sobre a qual pode elaborar-se um discurso com alcance definido de inteligibilidade e explicatividade.

Isto não é Kant. É o contrário do explícito Kant. É não obstante um quesito da inteligência filosófica tal que se o modelo de Kant não

fornecer o instrumento de visualização, outro deverá tentar fornecer. Essa é uma expectativa suscitada pelo comentário de Joaquim Carlos Salgado.

3. Ética dos fins

É um tema de extremo interesse. Dirijo-me à página 315 da tese.

Não coincide, ainda, a liberdade kantiana com o livre arbítrio concebido por Santo Agostinho, com capacidade interna de escolher (ou indeterminação do sujeito), depois desenvolvido por Santo Tomás, para quem a liberdade é um poder de eleição dos meios ordenados a um fim⁶; não é o fim que se escolhe porque a ele se inclina a vontade como um bem, sem qualquer escolha, segundo a tradição da ética eudemônica aristotélica. [(6) – **Suma Teológica**, | q. 83 a 4; | – 2q. 13 a | –6; **Suma contra Gentiles**, cap. 73.]

Encontra-se no centro temático da tese, cap. V, A liberdade como elemento nuclear da idéia da justiça. O autor está explicitando a idéia de liberdade de Kant através dos diferenciais históricos. Nesta passagem estão englobados Sto. Agostinho e Sto. Tomás, ou seja, duas representações do pensamento cristão, uma da patrística, outra medieval.

Quanto a Santo Tomás o comentário da tese refere dois textos da Suma Teológica: I, 84, 4 e I – II, 13, 1 – 6, e um da **Contra Gentiles**: cap. 73, [Livro III ?].

O que proponho neste caso é mais propriamente uma objeção. Parece que o comentário da tese endurece a posição de Santo Tomás no debate de fins e meios, do ponto de vista da ética.

Em ética penso sempre dentro de um esquema de análise em que o **ethos** me aparece predominantemente como fim e como projeto. O **ético** consiste principalmente em eleger os fins e estabelecer o projeto. Apenas secundariamente consiste na escolha dos meios.

Não digo que esta formulação seja de Santo Tomás. Digo que encontro nele, porém, matizes que o aproximam dela, ao contrário da multidão de pensadores que me parecem totalmente voltados ao que denomino **moral dos meios**.

Deixando um pouco de lado o artigo 4^o da q. 84 que diz respeito a um problema muito particularizado, peculiar ao modelo das faculdades na psicologia filosófica tradicional – a saber, se é uma faculdade que quer e escolhe, ou se são duas – concentro a fundamentação da objetivação mais no artigo 3^o da q. 13 da 1^a 2^{ae} também citado e que versa exatamente sobre o assunto em debate. O título desse artigo é: “se a

eleição se dá somente a respeito dos meios, ou também às vezes do próprio fim". Parece-me que Santo Tomás matiza a posição tradicional agostiniana e aristotélica. Ou, quem sabe até corrige essa tradição, aceitando-a embora.

De fato explicita que os fins ficam de certo modo sob o poder de eleição, na medida em que se ordenam a outro fim. Textualmente, embora em tradução livre: acontece que o que é fim numa operação seja meio noutra. E "deste modo cai sob a eleição"⁷.

O **respondeo** deste artigo propõe claramente, a meu ver, a possibilidade de uma tratativa de fins em termos de escolha, ou de eleição, ou de **livre arbítrio** na expressão tradicional antiga agostiniana, que Santo Tomás não despreza. Só o **fim último** não. "Sed ultimo finis nullo modo sub electione cadit". É a última frase do **respondeo** deste artigo. Seria onde os antigos teriam razão para Santo Tomás, se a leitura que pratico estiver correta: quanto ao fim último.

Se estiver correta, porém, parece que o tópico citado das pp. 315/16 da tese teria de distinguir melhor Santo Tomás e procurar matizar o enunciado afinal proposto.

Disse, de incício, que o trabalho de Joaquim Carlos Salgado vem situar-se num importante segmento da elaboração filosófica brasileira. Devo acrescentar, para concluir, que veio enriquecê-la de modo muito sensível na direção da crítica filosófica fundamentada. Seria daqui para a frente uma nova fonte para o estudo de Kant. Será um ponto de referência obrigatório para a filosofia brasileira do direito.

NOTAS:

(1) Diogo Antonio Feijó. **Cadernos de Filosofia**. São Paulo, Grijalbo/USP, 1967, 172pp.; Januário Lucas Gaffré. **A Teoria do Conhecimento de Kant**. Rio, Jornal do Comércio, 1909; Valério Rohden. **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo, Ática, 1981, 184pp.

(2) Jackson de Figueiredo. **Algumas Reflexões sobre a Filosofia de Farias Brito**. Rio, Revista dos Tribunais, 1916, 226pp.

(3) Geraldo Pinheiro Machado. **A Noção de Ser em Maritain e Heidegger comparadas no plano de um primeiro momento da Ontologia**. São Paulo, 1955, p. 15 e segs. (edição do autor).

(4) Geraldo Pinheiro Machado. Posição da Lógica. **Universidade**. Rio, 2 (3): 9, 10, 18, jul. 1949; sobre um texto de Galileu (A hipótese de Galileu e o tema da criatividade). **Revista da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**, 18(94): 34 – 44, dez. 1978; Sobre as Analíticas Modernas e Contemporâneas. **Reflexão**, Campinas, 7 (22): 38 – 45, jan./abr. 1982.

(5) Sobre as Analíticas Modernas e Contemporâneas, o. cit., p. 43.

(6)

(7) Ita etiam contigit id quod est in una operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem: et hoc modo sub electione cadit (ST, 1 – 2, 13, 3 – Respondeo).