

O POTENCIAL INTERSUBJETIVO E SOCIAL DA JUSTIÇA EM KANT

The intersubjective and social potential of justice in Kant

Francisco Jozivan Guedes de Lima *

Universidade Federal do Piauí
jozivan2008guedes@gmail.com

Resumo: Este artigo objetiva demonstrar o potencial intersubjetivo e social da justiça em Kant. Trata-se de uma leitura que não concorda com as interpretações restritivas da filosofia prática kantiana que a classificam como excessivamente formalista e subjetivista. Esse tipo de restrição é encontrado tanto em Hegel quanto atualmente na Teoria Crítica como, por exemplo, no *Das Recht der Freiheit* de Honneth, segundo o qual a concepção de justiça de Kant não passa dos limites de um monologismo. Tais leituras de matriz hegeliana obliteram o potencial social, intersubjetivo, e de participação do cidadão na esfera pública incluso na filosofia jurídico-política kantiana. Indo na contramão dessa matriz, tentarei colocar em evidência a dimensão social da justiça em Kant a partir de três dimensões: (i) metafísico-transcendental, baseada na ideia de liberdade inata e de igualdade; (ii) ético-construtivista, que tem por conceito fundamental a autonomia; (iii) socioinstitucional, embasada no Estado de direito, republicanismo, assistência social, e esfera pública. A ideia basilar é que o formalismo e o subjetivismo são apenas um estágio, mas não o todo da justiça kantiana.

Palavras-chave: Kant; justiça social; normatividade; intersubjetividade.

Abstract: This paper aims to demonstrate the intersubjective and social potential of justice in Kant. It is a reading that does not agree with the restrictive interpretations of Kantian practical philosophy that classify it as excessively formalistic and subjectivist. Such a restriction is found in both Hegel and now in Critical Theory, for example, in Honneth's *Das Recht der Freiheit*, according to which Kant's conception of justice is no more than the confines of a monologism. Such Hegelian matrix readings obliterate the social, intersubjective, and citizen potential in the public sphere included in the Kantian legal-political philosophy. Going against this matrix, I will try to highlight the social dimension of justice in Kant from three dimensions: (i) metaphysical-transcendental, based on the idea of innate freedom and equality; (ii) ethical-constructivist, whose fundamental concept is autonomy; (iii) socio-institutional, based on the rule of law, republicanism, social aid, and public sphere. The basic idea is that formalism and subjectivism are only one stage, but not the whole of Kantian justice.

Keywords: Kant; social justice; normativity; intersubjectivity.

Introdução

No debate Kant-Hegel, sabemos o quanto as críticas de Hegel (2007; 2010) a Kant, especialmente, nos escritos juvenis de Jena e, posteriormente, na *Filosofia do Direito*, mergulharam a filosofia prática kantiana num certo descrédito, sobretudo, quando se põe em questão temas concernentes à justiça e à filosofia em seu espectro

* Doutor em Filosofia-PUCRS. Realizou estágio de Pós-Doutorado em Filosofia e em Direito na PUCRS com missões de estudo no Institut für Philosophie da Goethe Universität Frankfurt am Main. Atualmente é Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Ciência Política-UFPI e do Departamento de Filosofia-UFPI.

social e intersubjetivo. Esse descrédito foi reforçado no debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas – os primeiros rotulados como “indiferentes e esquecedores do contexto”, e os segundos rotulados como “obcecados pelo contexto” (cf. FORST, 2010) –, e mais recentemente reativado por Honneth no seu *Das Recht der Freiheit* (2011). O ponto em comum das críticas é o de que a filosofia de Kant padece de um forte formalismo que oblitera de modo intencional a base contextualista da normatividade¹. Portanto, subjaz nela uma leitura hegeliana que tenciona mostrar as insuficiências do projeto normativo de Kant acusando o colapso da dimensão social e o seu déficit intersubjetivo.

A minha hipótese é de que Hegel incorreu num equívoco topológico que consistiu em procurar a eticidade na *Fundamentação* em vez de localizá-la em escritos voltados para questões intersubjetivas vinculadas ao direito e à política. De fato, na *Grundlegung*, Kant não teve o propósito de realizar uma teoria das instituições sociais e políticas, mas, exclusivamente, como ele mesmo destaca, o objetivo de buscar o princípio supremo da moralidade, princípio este que ao longo da obra irá definir como sendo a “autonomia” em antítese à heteronomia (*GMS*, AA 04: 389). Ou seja, trata-se de um projeto de fundamentação ou justificação normativa no plano ético que tem como ponto de partida a tese segundo a qual o princípio que determina a ação não pode ser baseado na natureza, na felicidade, em Deus ou em outro ponto que não seja a razão e a boa vontade que, sendo boa em si, age por dever, sem esperar retornos, recompensas, e sem depender de inclinações.

Tencionando ir além das leituras restritivas, especialmente, as de Hegel e Honneth, proponho uma releitura capaz de exteriorizar o caráter intersubjetivo e social da justiça kantiana, procurando identificá-lo a partir de três dimensões interligadas: metafísico-transcendental, ético-construtivista, socioinstitucional². A primeira tem como categoria central a liberdade inata; a segunda, a autonomia; e a terceira, o republicanismo, o Estado de direito, a esfera pública e a assistência social.

¹ Honneth (2011) faz uma divisão entre dois modelos de justiça: as versões kantianas ou procedimentalistas da justiça, que incorrem num *gap* entre ser e dever-ser, uma corrente segundo ele, na contemporaneidade, representada por Rawls e Habermas; e versões hegelianas da justiça, que articulam ser (ontologia, realidade, contexto) e dever-ser (justificação normativa). Como sabido, Honneth filia-se a esta última, apesar de suas críticas – em *Sofrimento de indeterminação* – à superinstitucionalização da eticidade operada por Hegel ao obliterar os potenciais democráticos da eticidade em prol de uma metafísica do espírito e do fortalecimento do Estado (cf. HONNETH, 2007).

² Para uma abordagem mais extensa dessa proposta de releitura intersubjetiva e social de Kant, cf. LIMA, 2017.

Sistemicamente, tomarei como pressuposto a taxonomia operada pelo próprio Kant (*MS*) segundo a qual a sua filosofia prática é composta por quatro esferas principais: a moral, que é a esfera da liberdade inata; a ética, que é a esfera da autonomia e da autocoação; o direito, que é a esfera da coerção externa e que tem por base a moral; e a política, que é a esfera da aplicação (*Anwendung*) e “teoria aplicada do direito”, em que Kant põe em evidência o princípio da publicidade segundo o qual as máximas relativas aos direitos de outros homens, que não estejam de acordo com o princípio da publicidade, devem ser consideradas injustas (*ZeF*, AA 08: 381).

Amparar-me-ei na *Doutrina do Direito (Rechtslehre)* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Da primeira obra, discutirei pontos acerca da relação entre direito e justiça e, de modo especial, a fundamentação moral do justo tencionando a superação de um juspositivismo. Da segunda obra, abordarei a dimensão ética da justiça kantiana a partir do conceito de autonomia. Além disso, com base na *Rechtslehre* tentarei colocar em relevo a possibilidade de uma justiça social em Kant mediante a tarefa do Estado na assistência aos mais pobres.

1. A dimensão metafísico-transcendental da justiça

Inicialmente, quero explicitar essa escolha semântica do termo “metafísico-transcendental”, que uso para denotar um primeiro sentido de justiça em Kant. Metafísico, porque o justo tem fundamentação *a priori*, independente dos contextos históricos; transcendental, porque esse *a priori* é pensado a partir dos limites e das condições de possibilidade da razão humana.

Kant (*MS*, AA 06: 217) considera que o fundamento do direito não pode derivar de uma antropologia moral embasada nas leis da natureza humana e nas contingências históricas, mas deve ser extraído de um princípio moral seguro e *a priori* derivado da própria razão. Esse fundamento normativo é a liberdade: “liberdade (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, pertencente a cada homem por força da sua humanidade” (*MS*, AA 06: 237). Como sabemos, essa liberdade é inata, isto é, independente do contexto em que o indivíduo esteja inserido, ele é livre desde o seu nascimento. Desse modo, Kant não vincula e condiciona a liberdade, enquanto fundamento normativo do direito, à história e às contingências.

Somos livres porque somos humanos, e ser humano significa ser dotado de razão, e esta razão habilita o ser humano a ser autônomo, à autolegislação.

No plano jurídico, a liberdade é a independência da coerção de outrem; ser livre é realizar a sua vontade, desde que essa realização não cause danos aos demais. Desse modo, a liberdade kantiana tem dois aspectos centrais: ela é inata, no sentido de que é um valor normativo independente de fontes empíricas e históricas; em termos jurídicos, ela é negativa, isto é, trata-se de um direito de não-intervenção, e, nesse sentido, segue o modelo hobbesiano de liberdade enquanto “ausência de impedimentos externos para ação” (HOBBS, 2003).

Isso tem implicações sobre o próprio conceito de direito entendido por Kant (*MS*, AA 06: 230) como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio de outro segundo uma lei universal de liberdade.” O inatismo da liberdade decorrente da razão e, por consequência, da humanidade dos indivíduos, significa que, independente dos contextos históricos e de situações contingenciais, todos somos livres e, por isso, juridicamente tutelados. É por isso que, para Kant, liberdade e direito devem ter validade universal. Diferentemente de Hegel, Kant não faz uma escala hierárquica de povos que sejam mais livres que outros; orientais, germânicos, africanos, americanos. Todos os povos e culturas devem ser considerados igualmente livres.

Do ponto de vista da justificação normativo-metafísica do direito, a liberdade é uma ideia da razão, e nenhum exemplo histórico pode esgotar o seu conceito. O sentido do justo e do injusto não pode ser extraído de condições empíricas, porque não teria validade universal, mas dependeria de um *status* particular de ação. Normativamente, um direito fundamentado na contingência e em exemplos históricos, na jurisprudência, no consuetudinário, nos costumes, ou nas tradições, ficaria num patamar de generalizações avalizadas apenas dentro de um dado contexto normativo, porém sem alcance de proteção universal a todos os indivíduos. É por isso que a fundamentação do justo não pode ser embasada na felicidade, em elementos religiosos, etc., pois são critérios que podem ser generalizados, mas não universalizados. É por esta via que Kant (*MS*, AA 06: 230) chega à seguinte conclusão: “uma doutrina do direito meramente empírica é [...] uma cabeça que pode ser bela, mas infelizmente não tem cérebro”.

Apenas a liberdade, enquanto uma ideia da razão, é o cerne normativo da justiça para Kant. Não há uma saída eudaimonista, baseada na felicidade, ou teonômica,

embasada numa petição de princípio divino que justifiquem o direito, mas, na concepção kantiana de justiça, há uma saída iluminista e logonômica, no sentido de que ela se dá dentro dos limites da racionalidade. Todavia, não há apenas uma logonomia, mas também uma eleuteronomia, no sentido de que a liberdade é a lei da razão que normativamente justifica o direito.

Há uma fundamentação moral do direito em Kant. Aqui inaugura-se, com Kant, a teoria do direito racional sob uma justificativa secularizada. Não há direitos naturais amparados na lei divina, não há costumes, mas tão-somente a razão enquanto faculdade capaz de legislar e justificar normas. Claro que há toda uma crítica quanto a essa justificação moral do direito em Kant, dentre elas, uma emblemática que é a do próprio Habermas (2017, p. 590) quando em *Faktizität und Geltung* afirma que: “[...] em Kant, o direito moral ou natural, deduzido *a priori* da razão prática, ocupa a tal ponto o lugar central, que o direito corre o risco de se desfazer em moral; falta pouco para o direito ser reduzido a um modo deficiente de moral”. O cerne da crítica de Habermas é que falta autonomia ao direito kantiano, e sua dependência moral, sob um enfoque meramente metafísico e transcendental, oblitera as bases políticas no tocante à sua legitimidade democrática.

Como disse anteriormente na introdução, do ponto de vista sistemático, há na filosofia de Kant uma divisão entre moral, direito, ética e política. A moral, mediante o conceito de liberdade, é a fonte normativa do direito, que é a legislação externa, isto é, a parte da coerção externa com vistas a mediar os arbítrios; a ética é a dimensão da autocoação / auto-obrigação e da autoconsciência, da internalização normativa, sem coerção da lei positiva ou jurídica. A política é a parte da aplicação (*Anwendung*); “a legislação ética (mesmo que deveres possam ser também externos) é aquela que *não* pode ser externa; a jurídica é aquela que também pode ser externa” (MS, AA 06: 220).

O direito em Kant não extrai sua normatividade – em termos de fundamentação e justificação – da ética, de si mesmo ou da política, mas da moral. A interpelação sobre o que é direito pode ser respondida a partir do que está legalmente positivado, mas a pergunta sobre fundamentação, justificação, embasamento e legitimidade excede a própria positividade da lei: “pode-se, portanto, pensar numa legislação externa que contivesse somente leis positivas, mas então teria de proceder uma lei natural que fundamentasse a autoridade do legislador” (MS, AA 06: 224).

Nesse sentido, o ganho de uma fundamentação metafísico-transcendental da justiça em Kant, a partir de um conceito moral de liberdade, é o afastamento do positivismo, portanto, da impossibilidade de separação entre direito e moral. Todavia, a sua limitação diz respeito à sua restrição a uma dimensão purista e inatista, que é a ideia regulativa de liberdade pensada em termos meramente metafísicos. É preciso, portanto, ir em direção a uma ampliação da justiça, conectando-a a uma segunda dimensão ou esfera da justiça kantiana, que é a autonomia.

2. A dimensão ético-construtivista da justiça

Para fins semânticos, dentro da taxonomia kantiana concernente às esferas moral, ética, jurídica e política, o ético aqui tem o sentido de autodeterminação e autoconsciência, e o construtivista diz respeito à construção normativa por parte do agente prático capaz de universalizar suas máximas enquanto princípios subjetivos de ação, mediante o procedimento do imperativo categórico (*GMS*, AA 04: 437). O construtivismo ético aqui em questão significa, portanto, que, dentro de um enquadramento transcendental, as normas não são dadas por algum ser exterior ou divino, ou dadas naturalmente, mas, pelo contrário, elas são construídas a partir da reflexão moral do indivíduo; não são decorrentes de uma heteronomia, mas da autonomia, entendida como a chave da normatividade.

No que diz respeito ao entrelaçamento entre ética e liberdade, Kant (*MS*, AA 06: 214) propõe dois sentidos de liberdade: o negativo, que é a independência dos móveis sensíveis e, por isso, a capacidade do sujeito racional de não se deixar determinar pela sensibilidade; o positivo que é a capacidade da razão dar leis por si mesma, algo vinculado à capacidade de autodeterminação e autonomia. O outro conceito de liberdade diz respeito, como visto acima, a seu sentido jurídico enquanto harmonização dos arbítrios de acordo com leis universais – o sentido jurídico. Tanto na liberdade negativa quanto positiva, no plano ético, está em jogo a relação entre sensível (fenomênico) e suprassensível (noumênico). A expectativa de Kant é que os agentes éticos superem a dimensão fenomênica e legislem a partir do seu caráter noumênico, portanto, enquanto seres inteligíveis. Legislar ou atuar mediante móveis sensíveis significa ficar preso a uma dimensão passional, e isso gera prejuízos para o projeto ético de uma moralidade universal. Na interpretação de Honneth (2001, p. 59), esse afastamento dos afetos, do

esteio contextual e das contingências, operado pela ética de Kant, recai num sofrimento de indeterminação, numa incondicionalidade, que tem como consequência direta um dualismo entre dever e inclinação, algo que viria a ser o escopo da crítica de Hegel ao formalismo moral kantiano.

Para demonstrar o potencial intersubjetivo e social da concepção de justiça em Kant, proponho neste artigo que a liberdade enquanto uma ideia regulativa da razão e inata, é apenas um primeiro patamar normativo da justiça. Ela se expande no seu sentido positivo ou reflexivo³ da autoconsciência e da autonomia e, assim, adquire um enquadramento subjetivo. Se antes o sentido de justiça estava ancorado no metafísico, agora ele é pensado a partir do ético. Diferente da primeira dimensão, aqui a norma fundamental não é dada *a priori*, de um modo forte, como inata, mas é construída, mesmo que ainda, *prima facie*, devedora de um internalismo. Não se trata, todavia, de abandonar a primeira esfera, mas apenas ampliá-la com vistas a torná-la mais completa, com vistas a contemplar tantos os aspectos formais e subjetivos quanto os institucionais.

Nesta segunda dimensão da justiça kantiana, interpõe-se o protagonismo direto dos indivíduos enquanto agentes normativos. Eles decidem quais normas devem ser universalizadas. O critério do justo e injusto não advém de um código inato, mas da autonomia. Penso que é bem-vinda neste contexto normativo a tese de Korsgaard (1996, p. 103-104), segundo a qual a autonomia é a fonte da obrigação e, por isso, a fonte da normatividade: “a estrutura reflexiva da consciência humana exige que você se identifique com alguma lei ou princípio que irá reger as suas escolhas. Ela exige que você seja uma lei para si mesmo. E essa é a fonte da normatividade. Assim, o argumento mostra exatamente o que Kant disse e fez: que a nossa autonomia é a fonte de obrigação”.

Para Kant (*GMS*, AA 04: 441), o motivo da obrigação não deve ser buscado externamente, pois isso consistiria numa heteronomia, mas deve ser extraído exclusivamente da razão, enquanto faculdade capaz de legislar por si mesma. Disso se

³ Embaso o sentido de liberdade reflexiva em Honneth (2011), quando no *Das Recht der Freiheit*, a relaciona como a liberdade negativa e social. A negativa é de matriz hobbesiana, pensada como não intervenção, e centrada na defesa dos direitos subjetivos; a social, a defendida por Honneth, é de matriz hegeliana, pensada a partir da eticidade e da intersubjetividade; a reflexiva é de matriz rousseauiana, pensada mediante a categoria da “vontade livre”, um modelo recepcionado por Kant e sua ideia de autonomia, e Herder como sua ideia de autorrealização: “enquanto Kant se propõe a interpretar a vontade livre como produto de uma autolegislação racional, Herder considera que a depuração da vontade é questão da descoberta de desejos que lhes sejam próprios e autênticos” (HONNETH, 2011, p. 67).

depreende o procedimento do imperativo categórico, segundo o qual as máximas devem se tornar leis práticas. As máximas são princípios subjetivos de ação, isto é, aquilo que o agente pensa ser o justo; da submissão das máximas ao procedimento do imperativo categórico devem resultar as leis práticas que são leis morais universais.

A justiça pensada em termos de autonomia implica que o indivíduo use do procedimento do imperativo categórico e se certifique se sua ação pode ser universalmente válida para a comunidade ética da qual é partícipe, comunidade ética não no sentido meramente contextualista de um *ethos* em específico, mas de uma comunidade ética que engloba todos os seres racionais participantes do reino dos fins, entendido como ligação sistemática de agentes racionais e morais. Kant (*GMS*, AA 04: 440) defende a tese de que “a autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional”. A autonomia, enquanto autolegislação da razão, deve produzir normas universais nas quais o agente ético não leva em consideração critérios empíricos em sua feitura normativa, mas tão-somente a capacidade de sua máxima ser universalizada. É nesse sentido que, segundo Habermas (1998), a proposta ética de Kant supera a propalada “regra de ouro” segundo a qual um indivíduo não deve fazer algo injusto a outrem temendo que façam o mesmo a ele; a incondicionalidade do imperativo categórico de Kant diz que uma ação deve ser praticada por ser justa em si mesma, sem ter em vista um retorno (recompensa), pois do contrário, tal imperativo seria hipotético e, *ipso facto*, movido por interesses em vez de categórico; não há, portanto, um processo de barganha dentro dessa concepção ético-construtivista de justiça⁴.

Tal qual Habermas, Rawls (2005, p. 351) vê um aspecto vantajoso no procedimento proposto por Kant, a saber, a imparcialidade segundo a qual a norma decorrente não se apoia em algum critério empírico e contingente, mas apenas no pressuposto da igual consideração dos indivíduos enquanto livres e iguais, isso tanto de um ponto de vista do legislador ético quanto do ponto de vista da comunidade ética no qual o agente está inserido. Bilbeny (1994, p. 32) interpreta essa imparcialidade ética kantiana como sendo um “igualitarismo moral” no qual “todos têm voz na razão, e somente por isso não nos permitimos reconhecer, pois, nem mais juiz que o próprio

⁴ Conforme destaca Korsgaard (2009, p. 68), “a derivação do imperativo hipotético kantiano é simples. O imperativo hipotético diz que se você quer um fim, você precisa de meios para realizar tal fim”. Todavia, não se trata de uma questão de pragmatismo e de instrumentalidade meio-fim, mas de moralidade.

juízo, nem mais fundamento para a ética do que o derivado desta atividade, o julgar ligado à razão”.

Desse modo, o modelo ético-construtivista de justiça em Kant, tal qual proponho, tem a vantagem de superar o inatismo e o purismo normativos da dimensão metafísico-transcendental de justiça, já que em vez de se ancorar na ideia de liberdade inata, o agente amplia a liberdade para a construção de normas a partir de sua capacidade de autodeterminação e autonomia mediante um procedimento de universalização; portanto, há uma deflação e uma apropriação da liberdade em nível subjetivo; porém, essa liberdade e essa justiça ainda não são completas porque ainda padecem, segundo Hegel (2010) e, sobretudo, segundo Honneth (2011), de uma ausência de determinação social, institucional e intersubjetiva; no dizer de Hegel, ainda não alcançam a eticidade, e no dizer de Honneth, ainda são monológicas e autorreflexivas e, por isso, é necessária uma ampliação do eu para o nós (“*eine Erweiterung des Ich zum Wir*”) (cf. HONNETH, 2011, p. 69). Nesse sentido, no intuito de minimamente arrefecer ou mitigar tais críticas e ressignificar a justiça kantiana em termos intersubjetivos, irei propor uma terceira dimensão normativa que irei chamar de “socioinstitucional”.

3. A dimensão socioinstitucional da justiça

Como disse anteriormente, Hegel e aqueles que seguiram seus caminhos, possivelmente falharam em buscar a eticidade kantiana na *Fundamentação* em vez de buscá-la em outros escritos, mormente, aqueles vinculados a questões políticas e jurídicas. Nesse sentido, proporei uma reconsideração da ideia do justo em Kant a partir do tratamento de alguns conceitos-chave como Estado de direito, republicanismo, assistência social e esfera pública. Dessa forma, pretendo continuar o itinerário deflacionário da liberdade e da justiça kantianas de uma primeira dimensão inatista (que chamei de metafísico-transcendental), de uma segunda dimensão subjetiva (que chamei de ético-construtivista), na direção de uma base institucional por meio dos conceitos supracitados. Com isso proporei que Kant tem uma concepção minimamente intersubjetiva⁵ de justiça e, por isso, sua proposta não é monológica e excessivamente

⁵ Recentemente, foi publicado um livro sobre “Kant and the Social Polices” (2016), em que, dentre os artigos, contém um sobre “The Place of Sociality: Models of Intersubjectivity According to Kant”, de Alberto Pirni. Pirni (2016, p. 86ss) tenta trabalhar a possibilidade de uma intersubjetividade formal em

formalista, como destacam Hegel e Honneth, para citar os principais com os quais estabeleço um diálogo.

O primeiro ponto para pensar uma dimensão institucional da justiça em Kant consiste em colocar em evidência o surgimento da ordem política mediante o Estabelecimento do Estado de direito posto enquanto fruto de um contrato que supera a condição do estado de natureza de sociável insociabilidade, um antagonismo no qual os indivíduos estão propícios tanto ao bem quanto ao mal; por um lado tendem a ser sociáveis e, por outro, recusam a integrar-se harmonicamente com os outros em comunidade; essa é a base do contratualismo kantiano. O grande problema para a humanidade é o estabelecimento de uma sociedade civil que administre universalmente o direito (*IaG*, AA 08: 22). Para tal, o primeiro passo é a superação do estado de natureza que, segundo Kant, é um mandamento da razão, um imperativo categórico no sentido de irrecusável, uma imposição deontológica mediante a qual “a razão moral-prática pronuncia em nós seu veto irrecusável: não deve haver guerra; nem aquela entre mim e você no estado de natureza, nem aquela entre nós como Estados” (*MS*, AA 06: 354). Ou ainda: “deve-se sair do estado de natureza, no qual cada um segue sua própria cabeça, e unir-se com todos os outros [...] com o intuito de se submeter a uma coação externa e legal pública” (*MS*, AA 06: 312).

O Estado civil regido por leis públicas, como afirma Murphy (1994, p. 107), deve ser concebido como um remédio contra as patologias do estado de natureza. Para Kant, a pior das injustiças é o retorno ao estado de natureza e, *ipso facto*, o aniquilamento do Estado civil enquanto *conditio iuris* pública. Não é que não haja ausência de relações sociais no estado de natureza; como alertou Kant a Achenwall, há relações sociais, todavia, não há um juiz competente para sentenciar juridicamente, sob validade universal, do ponto de vista de uma lei pública, uma dada sentença que tenha o objetivo de colocar fim a um conflito entre determinados arbítrios. Isso supõe que o direito, em âmbito público, seja concebido por Kant (*MS*, AA 06: 230) como sendo “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode ser reunido com o arbítrio do outro segundo uma lei universal de liberdade.” Ou seja, nesta terceira dimensão

Kant a partir do conceito de reino dos fins (*Kingdom of Ends*), o que não deixa de ser interessante. Porém, no meu caso, eu tenciono articular as questões de justiça social e de intersubjetividade em Kant sem, necessariamente, depender de uma ancoragem teleológica e de uma sobrecarga de filosofia da história. A minha ideia é pensá-las a partir do conceito de justiça em termos de filosofia do direito e filosofia social e política, portanto, em nível de institucionalidade.

kantiana de justiça, há uma preocupação intersubjetiva, faticamente, a preocupação com o modo pelo qual as relações entre os indivíduos devem ser harmonizadas, não através de elementos *a priori* ou de uma subjetividade ética, mas por meio de uma via institucional, portanto, mediante uma comunidade política orientada juridicamente, algo que implica, a meu ver, a superação do purismo e subjetivismo das duas primeiras dimensões da justiça, que pontuei anteriormente.

A sociedade civil deve organizar-se enquanto Estado de direito republicano, pois no parecer de Kant, o republicanismo é a forma de organização política através da qual os arbítrios e as relações devem ser normatizadas e harmonizadas, sejam elas entre indivíduos em suas relações internas em nível de direito civil, entre Estados em suas relações mútuas em nível de direito internacional, e entre povos em nível cosmopolita. O republicanismo deve superar quaisquer formas de despotismo e instituir-se a partir dos pilares da liberdade, igualdade e independência civil (*ZeF*, AA). Apenas o republicanismo é capaz de equilibrar liberdade, lei e poder (*Anth*, AA).

Em nível de governabilidade, o republicanismo implica a separação de poderes e impede a concentração de poder nas mãos de um tirano. O republicanismo é, por assim dizer, um dispositivo legal antipersonalista, que impede que o Estado, enquanto coisa pública (*res publica*), seja transformado num aparelho totalitarista por meio dos caprichos individuais de um sujeito singular ou de um determinado grupo de poder. Nesse sentido, o republicanismo se interpõe como sendo o governo das leis (cf. SANTILLÁN, 1992, p. 77).

Normativamente, a constituição republicana deve se reger pelos ideais do contrato originário que, enquanto um contrato hipotético, constitui uma orientação normativa (um dever-ser) para as repúblicas concretas, isto é, para as repúblicas fenomênicas que se processam de acordo com as repúblicas noumênicas, que são orientações *a priori* dadas pela razão. Dessa forma, uma norma falha em nível de normatividade política, à luz do republicanismo kantiano, é aquela que fere os princípios fundamentais e orientadores postos no contrato (*anima pacti originarii*), a saber, a soberania popular, a liberdade e a igualdade (*ZeF*, AA).

A ressonância do tema do republicanismo está intimamente ligada a outro ponto central na concepção socioinstitucional de justiça em Kant, que é o tema da esfera pública (*Öffentlichkeit*). O meu ponto aqui consiste em colocar em evidência a justiça

em nível público; trata-se, portanto, do uso público da razão. Há duas passagens nas quais Kant destaca tal dimensão: “todas as ações relativas ao direito de outros homens cuja máxima não se conciliar com a publicidade são injustas” (*Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht*) (*ZeF*, AA 08: 381). Se o imperativo categórico ditava a universalização normativa em nível ético, aqui se evidencia a universalização normativa em nível político e jurídico, portanto, em nível de justiça pública; a outra passagem é a seguinte: “não haveria nenhuma justiça (que só pode ser pensada como publicamente divulgável), por conseguinte tampouco haveria direito algum, que só se outorga por ela” (*ZeF*, AA 08: 381). As máximas dos governantes serão injustas se não forem transparentes, isto é, públicas. As decisões devem ter sempre em vista o bem público e a harmonia com os princípios constitucionais republicanos, mesmo que *als ob*, ou seja, tomadas *como se* o povo as tivesse efetuando: “o que um povo não pode decidir a seu respeito, também não o pode o legislador em relação ao povo” (*TP*, AA 08).

A ideia de razão pública também se faz presente em nível de direito internacional e cosmopolita, neste último no que diz respeito à denúncia das injustiças perpetradas pelos europeus em sua política colonizadora. Conforme denuncia Kant (*ZeF*, AA 08: 358-359):

A América, os países negros, as Molucas, o Cabo etc., eram, para eles, na época de seu descobrimento, terras que não pertenciam a ninguém, pois contavam os habitantes por nada. Nas Índias Orientais (Hindustão) introduziram, sob o pretexto de ter em vista simplesmente entrepostos comerciais, tropas estrangeiras, e com elas a opressão dos nativos, a sublevação de diversos Estados para guerras mais extensas, o flagelo da fome, revolta, deslealdade e a ladainha de todos os males que oprimem o gênero humano.

Em nível de direito internacional Kant (*MS*, AA 06: 344) questiona o uso arbitrário dos indivíduos em guerra sem que lhes seja dada a possibilidade de deliberação sobre tal ingresso:

Que direito tem o Estado em relação a seus próprios súditos de usá-los para a guerra contra outros Estados, de assim gastar ou pôr em risco seus bens e mesmo sua vida, de tal maneira que não depende do juízo dos súditos se querem ou não ir para a guerra, mas que o comando supremo do soberano pode mandá-los para lá?

Em nível de justiça pública, uma guerra jamais deve ser armada e proposta secretamente, sob interesses pragmáticos, sem a consulta aos cidadãos. Dentro da tradição republicana, o interesse do chefe de Estado belicista deve ser suplantado pelas leis públicas e pela vontade soberana do povo.

Que é um monarca absoluto? – É aquele a cuja ordem, quando diz ‘deve haver guerra’, logo a guerra tem lugar. – Que é, pelo contrário, um monarca de poder limitado? Aquele que antes deve consultar o povo se deve ou não haver guerra; e se o povo diz: ‘não é necessária a guerra’, então a guerra não ocorre (SF, AA 07).

Essa razão pública também se faz presente no questionamento de Kant acerca de seu próprio *ethos* social marcadamente obscurantista e repressor, do qual ele próprio sofrera restrição do ministério da religião do Estado prussiano quando da publicação, em 1793, de *A religião nos limites da simples razão*. Eis o seu questionamento sobre a interdição da crítica em *Was ist Aufklärung*: “ouço, agora, porém exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! [...]. Eis aqui por toda a parte a restrição da liberdade” (WA, AA 08: 37).

Mesmo sendo contra um direito de resistência ativo que, para Kant, é contraditório e inconstitucional, pois nenhuma constituição pode prever algo que viria a extinguir o Estado de direito e a si mesma, ele sugere dois caminhos para a retificação de uma lei injusta: a reforma, que é um ato interno do soberano, sem a participação do povo; e a resistência negativa ou opinião pública, que consiste na recusa – constitucionalmente legítima e avalizada – de um povo em não consentir com leis e atos injustos do governo e do soberano. É por isso que em *Über den Gemeinspruch* (TP, AA 08) está explícito:

[...] é preciso conceder ao cidadão [...] com a autorização do poder soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parecer ser uma injustiça a respeito da comunidade. [...]. Por isso, a liberdade de escrever – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive [...] é um paládio dos direitos dos povos.

Um outro ponto no qual emerge o tema da intersubjetividade em Kant é a sua preocupação social com os mais pobres. De acordo com este autor:

O governo tem, portanto, por razões públicas, o direito de obrigar os abastados a fornecer os meios para a preservação daqueles que não o são, mesmo em termos das necessidades naturais mais elementares; porque sua existência é ao mesmo tempo um ato de submissão à proteção e ao cuidado da coisa pública, necessário para sua existência, com o qual se comprometeram, no que o Estado funda então seu direito de obrigar os abastados a contribuir o seu para a preservação de seus concidadãos (MS, AA 06: 326).

A preocupação do Estado de direito não deve ser apenas com sua estabilidade normativa, mas também com a equidade social. Estar dentro do Estado significa não apenas ter direitos, mas deveres, inclusive deveres sociais para com os mais desfavorecidos. Os indivíduos que não podem votar porque não são autossustentados do ponto de vista econômico, não perdem o direito de o Estado lhes proteger em sua vulnerabilidade social. Lembre-se que para Kant – e aqui reside o ponto fraco de sua teoria – conforme sua *Rechtslehre* (MS, AA 06: 314-315) e *Über den Gemeinspruch* (TP, AA 08: 295), os dois critérios da inclusão de pessoas no rol da cidadania ativa, em contraposição à cidadania passiva, são a independência civil (o de ser seu próprio senhor / *sein eigener Herr / sui iuris*) e o fator-gênero-natureza de que não seja criança e mulher (*dass es kein Kind, kein Weib sei*). Apenas indivíduos masculinos e capazes de autossustentação são legitimados ao voto para Kant. Segundo Höffe (2005), ao apelar para tais exigências, Kant contradiz os critérios universais da liberdade e igualdade; e de acordo com Kersting (2009), com tal *gap*, Kant transforma os cidadãos passivos em cidadãos de segunda categoria e o Estado em um Estado burguês de cidadãos-proprietários – e eu diria “androcêntrico” em nível político.

Portanto, excetuando essas vulnerabilidades⁶, a meu ver Kant é exitoso quando invoca o papel do Estado na proteção e assistência mínimas aos mais pobres. Não se trata, segundo ele, de uma questão de filantropia, de sentimento de piedade, mas de dever jurídico, deixando claro, como dito acima, o necessário respaldo legal para que o Estado taxe os mais ricos a fim de oferecer as condições mínimas aos vulneráveis. De acordo com Kersting (2003, p. 127), essa preocupação de Kant não é direcionada

⁶ Para uma abordagem mais ampla e detalhada do tema da assistência social aos mais pobres e do tema da cidadania ativa e passiva e de suas implicações para a filosofia jurídico-política de Kant, cf. LIMA, 2017.

diretamente ao mais pobre, mas tem como foco a estabilidade do Estado de direito. Porém, em minha opinião, essa sua interpretação incorre numa mera “positivação” das pretensões da justiça social kantiana fazendo a sua filosofia orbitar exclusivamente em torno do Estado.

Quero ressaltar que, no meu entendimento, o referido *gap* entre cidadãos ativos e passivos, compromete a autonomia política kantiana, no sentido de que veta a participação colegisladora dos não-votantes, mulheres e pobres em especial, mas não compromete a autonomia no plano ético (a segunda dimensão da justiça que tratei anteriormente), porque, no nível ético, não há cisões e *gaps* entre agentes éticos ativos e passivos, haja vista a ação ética e o imperativo categórico estar acessíveis a todos os seres racionais e livres. Ou seja, o prejuízo é apenas para a ação política, com a restrição do voto. No campo ético a universalidade kantiana ainda se mantém de pé; o seu déficit normativo se dá no campo da aplicabilidade, portanto na esfera política.

Considerações finais

Se não falharmos em nossos objetivos, é possível e necessário pensar a justiça kantiana para além de seus limites meramente formais. Para tal, propus uma releitura capaz de evidenciar três dimensões da concepção de justiça kantiana com enfoque em aspectos intersubjetivos e sociais, a saber, a metafísico-transcendental que tem por base a liberdade inata enquanto uma ideia da razão; a ético-construtivista que tem por base a autonomia e o procedimento do imperativo categórico; e a socioinstitucional que tem por base o republicanismo, Estado de direito, esfera pública, e assistência social aos mais pobres.

A vantagem da primeira dimensão é o rechaço a um positivismo jurídico que nega a fundamentação moral do direito, posto que, tal qual defendi, numa versão metafísico-transcendental de justiça, o direito tem sua fonte normativa na liberdade inata enquanto uma categoria moral precípua. No entanto, o limite desta primeira dimensão consiste em ficar devedora de um inatismo e de um purismo.

No que diz respeito à segunda dimensão, a ético-construtivista, a sua vantagem consiste em superar os referidos inatismo e purismo da dimensão metafísico-transcendental, à medida que faz uma apropriação subjetiva da liberdade, da normatividade e da justiça, operando deste modo uma certa deflação do transcendental.

Porém, ainda é uma dimensão incompleta, no sentido de que ainda não alcança os aspectos institucionais e intersubjetivos da justiça.

Portanto, como ápice da tridimensionalidade está o vetor socioinstitucional de justiça, em que a normatividade é pensada em nível das relações sociais, dentro do Estado de direito em sua configuração republicana enquanto única forma de governo capaz de equilibrar liberdade, lei e poder. Além desses pontos, destaquei outros dois nos quais tal socioinstitucionalidade é reforçada em termos mais intersubjetivos: a esfera pública (o uso público da razão) e a assistência aos mais pobres. Com isso, espero ter oferecido, ainda que de modo reduzido, argumentos que permitem repensar os potenciais intersubjetivos e sociais da concepção kantiana de justiça.

Referências

- BILBENY, N. (1994). *Kant y el tribunal de la conciencia*. Barcelona: Gedisa.
- FORST, R. (2010). *Contextos da justiça: Filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo.
- HABERMAS, J. (2017). *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 6 Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- HABERMAS, J; RAWLS, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Introducción de Fernando Vallespín. Barcelona: Ediciones Paidós.
- HEGEL, G. W. F. (2010). *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou direito natural e ciência do Estado em compêndio*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS.
- _____. (2007). *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: Seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Edições Loyola.
- HOBBS, T. (2003). *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes.
- HÖFFE, O. (2005). *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- HONNETH, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.

_____. (2011). *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública.

KANT, I. (1980). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. (Anth). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. IV. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (IaG). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Metaphysik der Sitten* (MS). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VI. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Streiten der Fakultäten* (SF). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (TP). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

_____. (1980). *Zum ewigen Frieden* (ZeF). In: *Gesammelte Schriften*, Vol. VIII. Königlich preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin: De Gruyter.

KERSTING, W. (2003). “Kant e o problema da justiça social”. Trad. Peter Naumann. In: *Revista Veritas*, v. 48, n. 1, Mar. p. 121-136.

_____. (2009). “Política, liberdade e ordem: A filosofia política de Kant”. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Trad. Cassiano T. Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras.

KORSGAARD, C. M. et al. (1996). *The Sources of Normativity*. Edited by Onora O’Neill. New York: Cambridge University Press.

_____. (2009). *Self-constitution: Agency, Identity, and Integrity*. New York: Cambridge University Press.

LIMA, F. J. G. (2017). *A Teoria da Justiça de Immanuel Kant: esfera pública e reconstrução social da normatividade*. Porto Alegre: Editora Fi.

MURPHY, J. G. (1994). *Kant: The Philosophy of Right*. Georgia/Macon: Mercer University Press.

PIRNI, A. (2016). “The Place of Sociality: Models of Intersubjectivity According to Kant”. In: PINZANI, A. et al. (Eds.) *Kant and the Social Polices*. Basingstoke, UK: Palgrave.

RAWLS, J. (2005). *História da filosofia moral*. Organizado por Barbara Herman. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2000). *Justiça e democracia*. Trad. Irene Paternot. Seleção, apresentação e glossário por Catherine Audard. São Paulo: Martins Fontes.

RÖSSLER, B. (2013). “Kantian autonomy and its social preconditions: On Axel Honneth’s Das Recht der Freiheit”. In: *Krisis – Journal for contemporary philosophy / Universiteit van Amsterdam*, Issue I, p. 14-17.

SANTILLÁN, J. F. F. (1992). *Locke y Kant: Ensayos de filosofía política*. Presentación de Michelangelo Bovero. México: Fondo de Cultura Económica.

Artigo recebido em: 17.01.2019

Artigo aprovado em: 09.06.2019