

FILOSOFIA POLÍTICA DE KANT MORAL E DIREITO NA PERSPECTIVA HISTÓRICA E FUTURA*

Prof. Heiner Klemme

Johannes Gutenberg-Universität - Mainz

Introdução

Questões relativas aos fins de nosso agir encontram-se em três dimensões, a saber, a do *querer*, a do *dever*, e a do *poder*, e são propriamente limitadas umas às outras. Tomemos o tema de nosso curso, a filosofia política de Kant, perguntamo-nos como *queremos* viver uns com os outros em uma sociedade política, ou seja, perguntamos naturalmente por um fim que em princípio também precisamos *poder* alcançar. Logo, este fim não deve ser localizado fora de nossa realidade de vida determinada pelos princípios da lógica e pelas leis da natureza. Se não, ele seria uma mera ideia, uma teia do pensamento, uma quimera. Contudo, o querer não implica só um poder-querer factível. Se entendemos nossas questões *normativamente*, então igualmente questionamos se o que queremos também *deveríamos* querer: *devemos* viver como sujeitos políticos tanto quanto *queremos* viver com prazer? Esta questão soa num primeiro momento muito estranha. Mas, atendo-nos a ela com mais cuidado, faz sentido. Se avaliamos nosso querer factível por um parâmetro externo a ele, então desaparece a diferença entre o querer e o dever. A partir da perspectiva desse parâmetro considerado, julgamos se nosso querer é correto ou falso, bom ou ruim.

Ora, os filósofos têm sugerido – e isso seguramente não surpreende – vários critérios para um querer correto. Uma dessas sugestões tem certamente feito um percurso de sucesso. Penso naturalmente na *Razão*. Colocamo-nos, com efeito, a questão: “como queremos viver em uma sociedade política uns com os outros?”. E focamos esta questão em vista de um fim que é *racional*. Isso, como se sabe, distingue a razão por meio das características de universalidade e necessidade, e nada mais afeta que o particular e causal; nossa questão aponta a um querer *inclusivo*. É possível um fim: que *todos* os homens como membros de uma sociedade política *queiram ser racionais*.

*Curso ministrado na Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP Programa de Pós-graduação em Filosofia. Tradução de Clélia Aparecida Martins.

Com essa questão sobre um fim racional de nosso esforço e ação políticos chegamos na filosofia prática de Kant. Pois a filosofia política de Kant é parte de sua filosofia prática, a qual, ao lado da política, abrange o âmbito da moral e do direito. Em sua filosofia prática Kant desenvolve não só uma valiosa resposta à questão sobre como os homens devem agir enquanto sujeitos políticos; esta resposta parece também nada ter perdido de sua atualidade nos primórdios da globalização.

Em nosso curso pretendemos apresentar a filosofia política de Kant, para a qual, sobretudo, ele se volta em seu texto “Sobre o ditado: isso pode ser correto em teoria, mas não vale para a prática” (1792) e em seu escrito *À paz perpétua. Um projeto filosófico* (1791)¹, a partir de três perspectivas estritamente ligadas uma a outra.

A *primeira* perspectiva é a da moral e do direito. Kant defende a interpretação de que nossa ação política é normatizada por meio de ambos. A política portanto não é um espaço livre da moral e do direito, ao contrário, ela representa o âmbito de aplicação do direito. De fato, moral e direito propriamente não podem, em Kant, ser entendidos sem o conceito de liberdade. A filosofia prática de Kant é uma filosofia da liberdade, porque o homem é um ser racional que pode agir livremente. Em sua razão e liberdade há sua dignidade. Por conseguinte, moral e direito precisam indicar como a razão e a liberdade de uma pessoa podem ser mantidas em concordância com a razão e a liberdade de outra. Essa capacidade (*Leistung*), como veremos, realiza a lei moral ou a lei legal.

A *segunda* perspectiva é a referência histórica da filosofia política. Kant foi seguramente convicto de que a questão da efetivação das condições públicas legais, isto é, a questão sobre as condições sob as quais os postulados do direito são politicamente efetivados, precisa ser respondido no contexto da filosofia da história. A história é, para Kant, o lugar no qual se efetiva o direito racional. Sem sua filosofia da história sua filosofia política não pode ser entendida.

A *terceira* perspectiva, sob a qual consideramos a filosofia política de Kant, segue diretamente a perspectiva histórico-filosófica. Nela é possível a referência ao futuro de nosso

¹ Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis - Zum ewigen Frieden*. Mit einer Einleitung, Anmerkungen, Registern und Bibliographie kritisch hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg 1992 (= Philosophische Bibliothek Bd. 443). Registro as citações dos escritos de Kant com base na paginação da Akademie-Ausgabe da Kants *Gesammelten Schriften* (Berlin 1900 ss.).

querer político. Aqui pretendemos saber de que modo é possível a filosofia política de Kant nos dar uma resposta à nossa questão, sobre como nós, no futuro, queremos viver uns com os outros. O ponto crucial de nossa questão é colocado na relação entre direito e bem-estar. Para a discussão desta questão, conforme a relevância da filosofia política kantiana para nosso futuro político, incluímos o trabalho de Jürgen Habermas que trata do “projeto kantiano”.

Parte I - Moral e Direito

A filosofia prática de Kant – e, com isso, sua concepção de moral e direito – está baseada no conceito de liberdade. Por isso é oportuno, em primeiro lugar, considerarmos esse conceito separadamente. Com o conceito de liberdade Kant dedica-se a uma discussão, em cujo centro está a questão sobre o *homem*, se ele é livre: todos os acontecimentos no mundo da lei são subordinados à lei de causa e efeito ou as ações humanas constituem aqui uma exceção? Está claro que a resposta a esta questão define normativamente o caráter da filosofia política. Em princípio, neste debate duas posições se diferenciam: os *deterministas* afirmam que não há liberdade, porque seria refutável a liberdade da causalidade da natureza universalmente válida. Os *indeterministas*, em compensação, pensam que o homem é livre e, em decorrência disso, é falsa a tese do determinismo universal da natureza.

Todavia, o que propriamente pensamos com o conceito “liberdade”? Pensamos nossa liberdade para poder encontrar uma determinada decisão ou conclusão? Ou pensamos a liberdade para poder tratar respectivamente de nossa decisão ou de nossas determinações no mundo? Os filósofos tentam levar em conta essas alternativas por meio da diferença entre liberdade da vontade e liberdade da ação. Por liberdade de ação é entendida a faculdade de uma pessoa, conforme seus anseios empíricos, de tornar efetivamente causal seu desejo (*Begehren*) ou seus interesses no mundo. Uma pessoa dispõe justamente da liberdade de ação se ela não for pressionada a agir de modo contrário a seus desejos. Liberdade de ação é vinculada à causalidade natural, porque esses desejos podem ser compreendidos como fatores habituais causais que se efetivam segundo leis da natureza. Esta teoria *compatibilista*, que unifica a liberdade com a necessidade (física) da liberdade de ação, é defendida, por exemplo, por Thomas Hobbes no *Leviatã* (1651) e por David Hume no *Tratado da natureza humana* (1739/40).

Os defensores da liberdade da vontade consideram insuficiente essa concepção compatibilista, porque ela torna superficial nas últimas consequências os conceitos de pessoa e de responsabilidade. Se desejos são forças singulares causais, que determinam nosso querer, então as pessoas não podem se tornar responsáveis por suas ações: elas precisam agir segundo seus desejos causais mais fortes. Se este ponto de vista fosse verdade, então os defensores da liberdade da vontade argumentariam: não existe sujeito que possa decidir completamente livre por uma ou outra alternativa de ação. De mais a mais, os compatibilistas se dão conta de que não são nossos desejos e interesses que agem, e sim o contrário, nós humanos que agimos (ver Reid, 1969, p. 283). Criação e responsabilidade do homem por isso podem ser garantidas somente por meio da liberdade da vontade, que conduz para fora a liberdade de ação: o homem pode decidir-se livremente entre fundamentos e motivos diversos.

10

Qual das duas posições é a verdadeira? O homem completamente livre pode decidir sobre os motivos ou fundamentos pelos quais quer agir? Ou sua liberdade se cria na capacidade de poder efetivar seus desejos factíveis sem pressão externa? Na terceira antinomia da razão pura, Kant apresenta o conflito entre determinismo (inclusive da liberdade de ação) e indeterminismo (liberdade da vontade): ou não há liberdade no mundo porque nele tudo é causal e naturalmente determinado; ou ao lado da causalidade natural-causal, há um segundo tipo totalmente diferente de causalidade, precisamente a liberdade. Aqui liberdade indica a causalidade dos sujeitos que, a partir das próprias decisões, podem modificar o curso das coisas no mundo.

11

Para a solução dessa terceira antinomia, Kant serve-se também de seu conceito de doutrina do idealismo transcendental. Seu novo tipo de tese diz que realmente todos os acontecimentos espaço-temporais, em princípio causais-naturais, podem ser esclarecidos: cada acontecimento tem uma causa empírica. Ele, porém, defende simultaneamente a opinião de que a liberdade é *possível*: nós homens julgamos nossas ações não só a partir das perspectivas causais-naturais, nós as julgamos *também* como acontecimentos que de modo causal levam a retomar nosso próprio querer (*KrV* A 538-539/B 566-567). Julgamos nossas ações a partir das perspectivas denominadas últimas, então não nos consideramos como seres empíricos existentes no tempo e no espaço. Antes pelo contrário, nos compreendemos como sujeitos “*noumenais*”, isto é, como pessoas cujo querer moral não está subordinado à

12

causalidade natural, embora nós, por meio de nosso querer moral provoquemos modificações (estranhamente) causais no mundo sensível. Logo, conheço meu dever de ajudar uma pessoa com necessidade, e decido de modo inteiramente livre se quero ou não cumprir meu dever. Tanto faz como decido, também poderia decidir de modo diferente.

O ser racional homem, segundo Kant, certamente é “cidadão de dois mundos”: como sujeito empírico ele vive no mundo fenomenal sensível (*mundus sensibilis*), como ser livre ativo ele é cidadão do mundo *noumenal* do entendimento (*mundus intelligibilis*). E só porque ele possui esta cidadania no âmbito do inteligível, do qual as ciências empíricas não têm conceito como tal, e nem podem ter, o homem é um ser livremente ativo do ponto de vista moral.

Kant quis demonstrar, na primeira *Crítica*, que é possível a liberdade da vontade. Ele é bem confiante, apesar dos problemas fundamentais ligados a uma teoria indeterminada do querer humano. Leibniz, prontamente, em sua poderosa e efetiva *Teodicéia* (1710), teria objetado contra o indeterminista Luis de Molina, que é absurdo o conceito indeterminista de liberdade: “Corretamente falando, queremos agir mas não queremos querer, pois senão se poderia também dizer, queremos ter vontade de querer e isso continuaria ao infinito.” (Leibniz, 1996, 283, I 51). Leibniz pensa que devido a isso não podemos nos decidir completamente livre por um motivo de ação, porque este refuta o princípio do fundamento suficiente (“no mundo nada existe sem causa”). Pois se sou livre, para agir segundo fundamentos pretendidos, então paradoxalmente também não tenho “fundamento” para agir segundo qualquer base determinante. Meu querer estaria completamente em voga, sem fundamento e seria fortuito.

Entretantes Kant não se deixa impressionar por tais reflexões. Apesar de ele não poder provar teoricamente que somos livres, ele pode contudo apontar o entendimento próprio internamente para que possamos *pensar* livres de refutação a espontaneidade incondicional do homem, “para iniciar *do mesmo*” um estado no mundo (*KrV* A 533/B 561). Para Kant essa liberdade é uma ideia transcendental, isto é, um conceito da razão, que não representa fatos empíricos da experiência. A liberdade transcendental indica a relação na qual nós homens nos colocamos como seres racionais para o mundo e para seus acontecimentos. Por isso ela é também denominada “ideia cosmológica” da liberdade (*KrV* A 533/B 561; A 542/B 570).

Com isso, o homem mesmo vale como autor de suas ações espaço-temporais determináveis e não meramente como o objeto de um determinismo em si cego da natureza.

Do ponto de vista prático naturalmente este resultado é insuficiente, de modo conclusivo não queremos saber se a liberdade transcendental (cosmológica) é *possível*. Em compensação, a questão decisiva é se ela também é *efetiva*, se nós mesmos, como seres livres, de fato temos uma influência causal no mundo. Mas como pode ser provado que a liberdade transcendental também é relevante praticamente, se ela não pode ser reconhecida formalmente pelas categorias de nosso entendimento no espaço e no tempo?

16

Com a intenção de responder a essa questão, Kant diferencia entre o significado *negativo* e o *positivo* da liberdade prática. Liberdade *negativa* existe na faculdade de nosso arbítrio, de não se deixar determinar por seus fundamentos diretos materiais (sensíveis) de ação. Nossos sentimentos, as inclinações e as paixões exercem uma influência causal sobre nosso arbítrio, mas este não é tão forte a ponto de não podermos nos defender de sua influência.

17

A liberdade *positiva* parte dessa capacidade do arbítrio de distanciar-se de nossa sensibilidade. O homem, segundo Kant, é livre em sentido positivo se ele mesmo pode dar uma lei (formal) ao uso de seu livre-arbítrio. Pois só por meio do conceito positivo da liberdade ele domina, na distância pretendida de suas próprias pretensões sensíveis de homem existente, sua vontade igualmente anárquica (sem lei). O homem age em geral não mais segundo seus fundamentos sensíveis, mas determina seu arbítrio por meio de uma lei prática, que não tem sua origem em sua sensibilidade. Essa lei Kant a denomina de lei moral, e uma vontade que define a partir da consciência de seu dever completamente *a priori*, isto é, sem consideração a seus sentimentos e inclinações, ele denomina de “vontade pura” (IV 390).

18

O imperativo categórico é o “princípio da autonomia da vontade” (IV 432) e dá ao homem uma resposta à questão: de que modo ele deve fazer uso de seu livre-arbítrio, se, por meio de força causal, ele não deixa definir seus fundamentos materiais (como podemos denominá-los)? A lei moral, contudo, dá a seu querer não só ordem e orientação; ela é a lei singular (porque não empírica) por meio da qual a sua liberdade pode estar de acordo com a liberdade de todos os outros homens. Se o homem dispusesse, assim pensa Kant, unicamente da liberdade negativa, a relação dos homens entre si seria distinguida por meio de um estado

19

permanente de conflito. Não existiria então norma objetiva, segundo a qual um homem pudesse ter sua liberdade em concordância com a liberdade de todos os outros homens. Isso tão-somente a lei moral produz.

Como, pois, a liberdade positiva pode ser provada? A diferença entre liberdade negativa e positiva, respectivamente, parece a Kant ter duas opções para provar sua efetividade: ou ele prova em um único passo a negativa, e baseado nela, prova, em um segundo passo, a liberdade positiva, ou ele inverte estes procedimentos de prova. Neste caso a prova da liberdade positiva atestaria ao mesmo tempo a liberdade negativa. De fato, no decorrer da década de 1780, Kant fez uso de ambas opções.

Na “Doutrina do método” da *Crítica da razão pura*, Kant decide pela primeira opção. Ele considera que todos os conceitos práticos de objetos de nosso bem-estar sensível e mal-estar são direcionados (*gerichtet*). Uma pessoa tem a liberdade de distanciar-se *diretamente* dos móveis sensíveis (*stimuli*) de seu querer. Essa distância ela alcança por meio de uma reflexão prática, na qual ela se pergunta, o que, a *longo prazo*, é considerado por ela necessário ou agradável. Conforme a interpretação de Kant, essa liberdade negativa do homem pode “ser provada por meio da experiência”: possuímos um poder “de ultrapassar as expressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão.” (A 802/B 830)

Somente após Kant ter demonstrado a liberdade negativa como um fato da experiência prática, ele então realiza a passagem para o conceito de liberdade positiva e com isso para a definição legal de nosso livre-arbítrio. Se a razão, pois, é capaz de calcular qual ação com vista ao fim almejado é correta e boa, então ela também está legitimada como origem das pretensões de valor genuíno normativo, que são expressas na forma de imperativos. Estes imperativos são leis objetivas da liberdade, que valem para todo ser racional. Tais leis práticas, segundo Kant, expressam “o que deve acontecer, embora nunca aconteça” e diferenciam-se assim “das leis naturais, que apenas tratam do que acontece” (A 802/B 830). Portanto, se quero alcançar um determinado fim, então uma lei prática diz-me o que preciso fazer, isto é, qual meio seguir, para também alcançar meu propósito de fato. Pois

se quero alcançar um fim, sem estar pronto para seguir o respectivo meio, isso indica que não quero propriamente alcançar o fim.

A prova da liberdade da primeira *Crítica* está vinculada a uma série de problemas. Especificamente, Kant precisa tornar inválida a acusação de ter apresentado uma concepção da liberdade, com base na qual o arbítrio humano pode ser denominado só *comparativamente* livre. Pois, para Kant, fins materiais da ação precisam ser pretendidos por nossa razão, sem o que ela em geral não pode avaliar o bem em si e o necessário. Diante desses fins materiais, no entanto, o homem parece não poder proceder livremente: ele escolherá sempre aquela ação que será exigida pelo seu melhor ou mais primoroso fim da ação. E porque esses fins da ação, segundo a definição de Kant, são direcionados à felicidade de uma pessoa, ele defende, em 1781, uma concepção *hedonista* do querer humano: todos os imperativos estão sobre a suposição de que quero alcançar minha felicidade. Sou prudente para ser moral, porque a moral é um meio de atingir minha felicidade.

23

Mais tarde Kant apresenta esta prova da realidade da filosofia prática ligada aos conhecimentos relativos à função e ao *status* da razão pura prática. Em um manuscrito preliminar, elaborado para os *Prolegômenos*, ele se limita agora não apenas contra a doutrina tradicional da felicidade (eudaimonismo); ele vê também com toda clareza, que não foi ainda respondida por ela a questão moral-filosófica básica, a saber, como é possível um imperativo categórico. Com a publicação da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, em 1785, Kant cumpre seu anúncio de querer “apresentar concisamente” o princípio moral puro (XXIII: 60). Esse princípio, o imperativo categórico, mostra a ele o caminho para a superação total da concepção hedonista do querer humano, que gravita em torno de nosso sentimento de prazer e de dor. Além disso, também seu procedimento para provar a liberdade modifica-se com esta nova concepção. Enquanto em 1781 Kant emprega o conceito de liberdade negativa para indicar uma diferença entre nosso querer direto e nosso querer *material* a longo prazo, agora na *Fundamentação* ele defende que podemos nos colocar a uma distância essencial para *cada* querer material, se determinamos nosso querer por meio da lei moral (o imperativo categórico). Com isso, a chave para a prova prática da liberdade está na consciência da lei moral, mas não se encontra *sozinha* na consciência de uma faculdade de distanciamento de nossos impulsos imediatos e materiais de ação. Do conceito positivo de liberdade deduz-se o

24

ser próprio e a realidade da liberdade.

Kant apresenta, na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, duas provas diferentes de efetivação da liberdade nas quais ele tenta levar em conta seu novo conhecimento na qualidade de lei moral. Na literatura a respeito é indiscutível que Kant, nesses dois textos, tenha se servido de uma terminologia parcialmente considerável e diferente uma da outra. Sem unidade, alhures, a respeito disso domina a questão se e até que ponto ambos os cursos de argumentação são portadores da mesma ideia de prova. Enquanto alguns autores não podem reconhecer grandes diferenças entre elas, outros defendem a interpretação, de que Kant mesmo esteve convicto da necessidade de substituir a prova falha de 1785 por uma completamente nova².

Voltamo-nos para ambas as provas da liberdade. O entendimento próprio conforme Kant gostaria de mostrar na *Fundamentação* pode ser deduzido do imperativo categórico formalmente a partir da ideia da liberdade (ver também: VI 395). Esta dedução é necessária porque senão o imperativo categórico não poderia ser visto segundo sua possibilidade. Pois se não fôssemos livres, então também o imperativo categórico não poderia nos desafiar a querer de um determinado modo. Mas como a liberdade da vontade pode ser deduzida?

A argumentação diz: todos os seres racionais, que necessariamente agem “*sob a ideia de liberdade*” (IV 448, trad. 244), são realmente livres do ponto de vista prático, porque a razão deles (sua vontade) “é prática, quer dizer,... possui causalidade em relação a seus objetos” (IV 448, trad. 244). Os homens são livres por precisarem agir factivamente sob esta ideia, portanto, por terem necessidade de entenderem-se numa perspectiva prática como livres autores de suas ações. Como um ser racional, o homem se vê como uma inteligência que existe no mundo inteligível (o mundo do entendimento).

Esse conceito de liberdade, segundo Kant, é inseparavelmente ligado ao conceito de autonomia (autolegislação) (IV 452). Quem, pois, se concebe como sujeito livre de seu querer, vê-se ligado aos imperativos morais (deveres), por meio dos quais o uso do arbítrio próprio deve ser legalmente determinado.

O caminho dessa argumentação é ligado a uma conhecida discrepância: onde há

² Ver: Paton 1947, 203-204; Henrich 1975; Allison 1990, 214-249; Ameriks 2000, 203-226; Steigleder 2002, 96-108)

exata e propriamente a prova da liberdade? Kant afirma que factivamente todos os homens se pensam “como livre(s) quanto à vontade” (IV 455, trad. 250). Eles se pensam como livres porque primariamente são conscientes da causalidade de sua razão prática (sua vontade)? Ou eles se pensam como livres porque têm uma consciência da lei moral que por seu lado supõe a liberdade? Como sempre esta questão pode ser respondida; na *Crítica da razão prática* Kant toma inequivocamente partido por um modo de interpretação duplo.

Numa conhecida formulação desse escrito a liberdade significa a “*ratio essendi*” (o fundamento do ser) da lei moral, porém a lei moral é a “*ratio cognoscendi*” (o fundamento do conhecimento) da liberdade (V: 5). Em outras palavras: só porque somos conscientes da lei moral em nós diretamente como um fato *a priori*, podemos também supor a liberdade de nosso querer. Unicamente por dispormos sobre a liberdade da vontade, podemos ser conscientes em geral na lei moral. Essa consciência da lei moral apresenta um “*Faktum* da razão pura” (V: 31) e prova a realidade prática da liberdade (ver também V: 468). Na primeira *Crítica* está expresso: a liberdade do querer humano é a condição de possibilidade de nossa consciência da lei moral – e sem esta, um pensamento meramente possível.

Em resumo: a concepção de Kant da liberdade abrange tanto a filosofia teórica quanto a filosofia prática; a razão teórica prova a *possibilidade* da liberdade transcendental, e a razão pura prática justifica a sua *realidade* prática, isto é, o fato de que nós partimos da sua realidade, com base na faticidade de nossa consciência da lei moral. Ou de outro modo formulado: se não fôssemos conscientes de determinados deveres incondicionais morais, então não haveria possibilidade de provar a realidade prática da liberdade.

Segundo seu próprio entendimento, Kant indicou que a liberdade da vontade é muito bem vinculada à causalidade natural, porque, como seres racionais, nós homens tomamos irrecusavelmente dois pontos de vista basicamente distintos: a partir do ponto de vista da razão teórica, nós conhecemo-nos como parte do mundo sensível, que é determinado por leis naturais causais. A partir do ponto de vista da razão pura prática, ao contrário, nós nos conhecemos na perspectiva prática, como nos proporcionamos a nós mesmos como seres livres, que enquanto cidadãos do mundo inteligível estão sob a lei da liberdade do imperativo categórico. Ambos os pontos de vista, para Kant, são irreduzíveis, isto é, nunca conseguiremos provar a liberdade prática empiricamente ou refutá-la empiricamente – se, pois, o idealismo

transcendental fosse falso, não existiria a diferença entre coisa em si e fenômeno.

Moral

Com o conceito de liberdade já avançamos no âmbito da filosofia moral, da qual, Kant, com sua doutrina do imperativo categórico, fornece uma visão inconfundível. É uma filosofia que caminha sobre os conceitos de liberdade, lei e autonomia: o homem possui dignidade porque ele é um ser racional *livre* atuante. Ele é habilitado à moral porque é consciente *a priori* da *lei moral*. E ele é *autônomo* porque se encontra como legislador de seu próprio querer quando, como é exigido pelo imperativo categórico, ele age apenas segundo uma máxima, que se qualifica como uma lei geral. Se ele, contudo, se deixa determinar por suas inclinações, ele age de modo determinado e estranho (heterônomo) (IV 420 n., 440-441).

33

Kant nunca formulou expressamente a lei moral pura de modo independente de todas as condições empíricas, mas sempre apenas como nós homens existimos *concomitantemente* como seres sensíveis e racionais, para vir logo à consciência, portanto, como imperativo categórico: “*age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (IV 421, trad. 223; também V 30, VI 389). Diferentemente dos homens, a um ser puro racional não seria *exigido* o contrário disso para agir moralmente. Ele age sempre já moralmente, isto é, determina sua vontade segundo a lei moral. No ser puro racional esta lei descreve um fato normativo-prático. Isso nós podemos representar apoiados na segunda analogia da experiência, o “Princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade” (B 232), como segue: “Todas as ações livres do ser puro racional devem ocorrer segundo uma máxima que qualifica uma lei universal para todo ser racional”.

34

Como a nós seres humanos é confiado, por meio do imperativo categórico (e de cada dever singular a partir dele deduzido: os imperativos categóricos) é expressa uma relação sistemática *a priori* entre nosso querer sensivelmente determinável e nosso querer puramente racional. Sem essa relação não existiria dever incondicional moral; isso supõe que nós homens sejamos simultaneamente seres racionais e sensíveis. Mas por que deveríamos assim determinar nosso arbítrio, como se o imperativo categórico nos exigisse? Por que em geral queremos ser morais?

35

Desde Francis Hutcheson (1984, p. 5-6), os filósofos responderam a esta pergunta e

36

semelhantes, nas quais eles diferenciaram o *princípio de justificação* (*principium dijudicationis*) e o *princípio móbile* (*principium executionis*) da moral. Com o princípio de justificação diferenciamos entre ações moralmente corretas (boas) e falsas (ruins, más). Com este princípio, portanto, retiramos uma linha-limite entre as ações moralmente obrigatórias, as proibidas e as livres. Por haver diferentes alternativas ao princípio de justificação, é necessária uma fundamentação moral-filosófica. Isso vale também para o princípio móbile. Pois uma teoria moral que se apresenta com a pretensão de ter fundamentado nossa obrigatoriedade moral precisa também poder indicar quais motivos morais (fundamentos móveis) temos em geral para agir moralmente.

Uma influente teoria sobre os fundamentos e motivos morais difundida no século XVIII, cuja raiz está em Hutcheson, mais tarde foi retomada – e modificada – por Hume. Segundo Hutcheson, o sentimento é a base geral dos fundamentos e motivos morais. Nós seres humanos dispomos, assim pensa Hutcheson, de um sentido especialmente moral, por meio do qual *percebemos* as ações, para as quais somos motivados por nossos sentimentos, como moralmente boas ou más. Conforme seu entendimento, a razão ao contrário não é capaz de nos motivar e de justificar nossas ações, porque ela não pode nos conceder fins para agir. Estes repousam unicamente em nossas afecções e inclinações (Hutcheson, 1984: 13-14).

Kant recusa a concepção de Hutcheson. O autor da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da *Crítica da razão prática* afirma, pois, que não é o sentimento e nem as inclinações do homem, mas sim a razão pura mesmo tanto o fundamento da obrigatoriedade incondicional moral como também a origem da motivação moral. Dever moral não é possível sem o querer supostamente racional: “O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele [o homem, H.K.] como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.” (IV: 455, trad. 250). Deveras, com isso, Kant não quis expressar que nós poderíamos agir sem inclinações ou sentimentos. Pois, por um lado, são nossos sentimentos e inclinações que nos apresentam fins *materiais* que pretendemos atingir e cuja moralidade precisa ser examinada por meio do imperativo categórico. Assim, eles são sempre já supostos. Por outro lado, Kant acentua a importância de um sentimento específico moral, provocado em nós por meio da razão pura e que nos liga a sua legislação: o sentimento de respeito.

Para quem ou o que vale este sentimento? Como filósofo maior, depois e antes dele, Kant parte também disso, que todos os homens querem ser felizes: a felicidade é nosso maior fim material de ação, pois todos os demais fins estão sobre inclinações que perseguimos como meios a serem subsumidos. O que devemos fazer para, com isso, alcançar nossa felicidade? Se queremos alcançar um fim precisamos também querer o meio mediante o qual podemos alcançá-lo. Desta ligação prático-normativa existente entre fins e meios, surgem os imperativos hipotéticos. Estes oferecem um determinado meio para alcançar um determinado fim, *se* for desejado.

39

Em virtude de todos os homens pretenderem ser factivamente felizes, Kant denomina a forma de um imperativo hipotético, que visa a felicidade, de imperativo *assertórico* (afirmativo). Todos os outros imperativos hipotéticos possibilitam fins que variam de homem a homem e de situação a situação e podem se modificar no decorrer do tempo. Kant denomina-os imperativos *problemáticos* (incertos). Imperativos assertóricos são “*conselhos da prudência*” (IV: 416, trad. 220) e têm a forma: “*porque* você quer ser feliz, realize a ação ‘h’”. Imperativos problemáticos, ao contrário, são “*regras da destreza*” (IV: 416, trad. 220) e têm a forma: “*se* você quer alcançar o fim Z, então realize a ação ‘h’”.

40

Imperativos hipotéticos são assim denominados porque expressam seu dever sob a condição de que é pretendido o respectivo fim. Segundo Kant, pelo fato de a felicidade ser também o fim geral último de nossa ação, ela parece se impor diretamente como fundamento da moral: moralmente boas são as ações que promovem a prosperidade geral. Ele, porém, não aceita decidir por uma tal argumentação utilitarista, como já apresentada por Jeremy Bentham e John Stuart Mill em uma variante ou em outra por filósofos como Leibniz, Hutcheson e Hume. Como problemáticos estão também os imperativos assertóricos irrenunciáveis para a condução de nossa vida, mas para Kant eles não se qualificam como imperativos morais, aos quais são alçadas exigências incondicionais. No conceito de felicidade orientado pela ética, Kant fundamenta sua negação de tudo que é eudaimonista, como veremos a seguir.

41

Primeiramente, Kant parte de que a felicidade mesmo é pois o objeto de nossa própria ação interessada, se queremos fazer um benefício aos outros. Pois executamos puramente ações de inclinações determinadas apenas por elas, por fim, serem propícias à *nossa* felicidade. Essa referência à felicidade própria, na visão de Kant, é inevitável

42

justamente porque nossas representações da felicidade resultam de sentimentos e inclinações, que por seu lado pertencem sempre a *nossa* sensibilidade. Podemos virar e revirar isso como quisermos: todas as ações executadas com base nas inclinações estão sobre a “máxima do amor próprio (*Selbstliebe*) (prudência)” (V: 36). Daí os filósofos escoceses morais mudarem sua opinião de que o homem seja capaz de sentimentos altruístas diante de outras pessoas.

Em *segundo lugar*, para Kant, o conceito de felicidade é como tal muito indefinido e vacilante em termos de conteúdo, como se ele pudesse ser alçado por todo homem de modo igual para a norma vinculante da ação. Nossas representações de felicidade qualificam-se apenas para puros princípios subjetivos da ação. 43

Em *terceiro lugar*, a natureza não prevê um estado permanente de felicidade do homem. Kant sugere que devemos concordar com o filósofo italiano Pietro Verri, em seu “Reflexão sobre a natureza do prazer (*Vergnügens*)” (1777; em italiano, 1773), reconhecido na avaliação de Kant como “a economia verdadeira da natureza humana” (XXV 1073; ver 788): a natureza tem disposto, que uma dor precede cada prazer que sentimos, por meio da qual nossa atividade é estimulada e – paradoxalmente suficiente – nosso sentimento de vida é promovido. O mais alto fim de nossa ação não pode por isso estar na felicidade, pois nós homens nunca seremos realmente satisfeitos aqui na terra (VII 234-235; ver Hobbes 1984, 75). Na superação da dor está o fundamento do prazer. 44

Do fracasso da tentativa de deduzir o imperativo necessariamente determinante do fim mais elevado da natureza de nossa ação (a felicidade), pode-se extrair duas consequências: ou colocando-se o fracasso de uma concepção puramente moral fundada em *mandamentos* (ou leis) incondicionais morais; ou, porém, se indicar um caminho alternativo, como estes mandamentos podem ser fundamentados. Kant decide-se pela segunda alternativa. Sua compreensão prova, como já nos foi confiado, que a consciência moral dos homens comuns efetivamente oferece os mandamentos incondicionais morais da razão pura (título: “*Fatum* da razão pura”). O homem aceita em si uma voz verdadeira, que então manda-o exercer uma determinada ação, mesmo se ela for prejudicial à felicidade própria (à sua inclinação). No entanto, o que propriamente os imperativos categóricos obrigam? 45

Para responder a essa pergunta é necessário primeiramente observar que Kant, também, em seus principais textos filosófico-morais, recorre ao método de abstração: 46

realmente é correto não podermos nos tornar ativos, se nossa ação não for direcionada por nossas inclinações, mas nosso querer não é só *material* e sim também *formal* (ou puramente conceitual) determinável. Como na primeira *Crítica*, Kant agrega o conteúdo (a matéria) de nosso querer da sensibilidade e sua formalidade da razão pura. Porque a razão pura na sua formalidade determina nosso querer, é ela razão pura *prática*.

Kant esboça a seguinte concepção de ação: o arbítrio do homem é definido por bases *materiais*, que resultam de nossos sentimentos e inclinações. A matéria de nosso querer é sempre o objeto de um desejo sensível, pelo que a suprema base material de nossa ação é a própria felicidade (V: 28, 33-34). Nosso arbítrio pode se definir como razão pura (vontade), mas também mediante fundamentos *formais* (*conceituais*) que podemos reconhecer pela aplicação do imperativo categórico sobre os princípios subjetivos básicos de nossas ações (V: 220). Assim, partimos hipoteticamente dos princípios materiais, dos princípios formais do imperativo categórico (deveres). Imperativos hipotéticos expressam um dever sob a condição de um fim material pretendido; imperativos categóricos, ao contrário, abstraem de nosso querer material e exigem consideração incondicional (IV 427; VI 388-389). Kant também denomina deveres esses imperativos incondicionais de nosso querer.

Deveres, isto é, fundamentos incondicionais morais, supõem que um sujeito tem a escolha (a liberdade) de determinar seu querer por meio de fundamentos materiais ou de fundamentos formais. *Seres puros sensíveis* (animais) não têm essa escolha, porque são livres apenas comparativamente. Eles podem sempre apenas perguntar quais meios são *mais* apropriados para se alcançar um fim factível pretendido. Mas também seres puros racionais (como Deus) não têm esta liberdade de escolha, porque o querer deles em geral não é determinado por sentimentos. A vontade de um ser puro racional é sempre já moral. *Seres puros racionais* são, de certo modo, necessariamente bons. Perante isso, o querer moral apresenta-se aos homens sempre como um dever. Na diferença entre ser puro sensível e ser puro racional há, pois, o homem simultaneamente no mundo sensível e no inteligível (VI: 418-419, 423).

Dessa dupla cidadania resulta assim, para o querer humano, a típica relação de tensão: nós seres humanos *podemos* e *precisamos* nos decidir como seres racionais, se o supremo fim de nosso querer deva ser a felicidade, isto é, a satisfação de nossos interesses

materiais ou a moral. *Podemos* nos decidir de modo análogo, porque somos livres no âmbito prático, e *precisamos* nos decidir, porque percebemos em nós mesmos o conflito entre nosso querer racional e nosso querer sensível. Como seres puros racionais queremos agir moralmente; como seres sensíveis, ao contrário, é nossa própria felicidade o ponto de toda referência decisiva de nossa ação. Nosso eu “próprio” é racional e existe no mundo inteligível. Mas como cidadãos do mundo sensível nos vemos colocados diante da escolha de entregar o domínio causal sobre nosso querer as nossas inclinações próprias e viciadas. Permanecemos sem escolha: *precisamos* nos decidir se agimos autônoma ou heteronomamente, se conseguimos o bem “moral” ou o “físico” (VII 277), se gostaríamos de alcançar a virtude ou a satisfação de nossas inclinações para o fim supremo de nosso querer.

O próprio imperativo categórico supõe sempre que cada pessoa individual existe em si mesmo como fim. Cada máxima precisa assim ser julgada na perspectiva moral com um ganho duplamente material: ela tem um fim subjetivo, que eu gostaria de promover por meio de minha ação, e ela tem neste caso efeitos sobre um fim objetivo, que eu, por meio de meu querer contrário à autofinalidade das pessoas, poderia negar, pelo que eu a instrumentalizo (IV 436; ver 438, 431).

Com a segunda fórmula específica do imperativo categórico, Kant diz que o homem tem um “valor absoluto” como pessoa, porque existe como “*fim em si mesmo*” (IV 428). Por que, alhures, a pessoa existe como fim próprio? Na segunda parte da *Fundamentação*, Kant nomeia um argumento autorreferente: a base do princípio prático supremo, que segue de um imperativo categórico, diz: “*a natureza racional existe como fim em si*. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio [princípio moral, H. K.] é um princípio *subjetivo* das ações humanas.” (IV 429, trad. 229). Conforme isso, a fundamentação de Kant da autofinalidade das pessoas tem um lado objetivo e um subjetivo. O lado objetivo diz que o homem existe como fim próprio porque pode agir de modo autodeterminado (autônomo) com base em sua razão. O lado subjetivo diz que todo homem individualmente representa sua própria existência. Nós todos nos entendemos como sujeitos, cuja mera existência como seres livres e racionais dá a outras pessoas uma razão para agir de um modo determinado – portanto, nós nos respeitamos como fins próprios.

Os homens, apenas porque, com base em sua razão prática, existem como fim em si

mesmo, podem em geral ter dever. Porém, Kant fundamenta os deveres não da perspectiva de uma terceira pessoa que se torna válida para mim diante de pretensões determinadas (morais). Ao contrário, primeiramente, são todos deveres morais tais que devo ter perante mim mesmo. Como pessoa “fenomenal” estou para mim como pessoa *noumenal*, devido ao que obrigo-me à ação, e não repudio o caráter de autofim de mim mesmo. Devo assim agir, como se fosse o legislador de minha ação enquanto cidadão do mundo inteligível (*noumenal*). O conceito de Kant de dever supõe para isso a diferença entre *homo noumenon* e *homo phaenomenon* e, com isso, a verdade do idealismo transcendental, logo, a diferença entre coisa em si e fenômeno (*KrV* B XXVIII-XXIX, VI 418 e IV 454). Nisso se observa que se trata o eu noumenal como uma entidade supraindividual, que precisa ser vista por todos os indivíduos humanos como formalmente idêntica.

Direito

Mais de trinta anos transcorreram do primeiro plano de uma *Metafísica dos costumes* até Kant apresentar sua obra homônima, em 1797, à esfera pública erudita. Com ela, a *Metafísica* deve alcançar o nível de uma ciência e terá findado o infrutífero conflito dos filósofos a respeito de nossa obrigatoriedade moral (entendida no sentido mais amplo). Ao contrário da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, cuja argumentação toda sobre o imperativo categórico é cortada, e a *Crítica da razão prática*, que deve provar a realidade prática da razão pura, o escrito de 1797 quer desenvolver o “sistema metafísico” (VI 205) da razão prática. Este “sistema”, isto é, a apresentação sistemática de nossos deveres a partir de princípios *a priori*, abrange duas partes com os “Princípios metafísicos da doutrina do direito” e os “Princípios da doutrina da virtude”, que são estritamente relacionados um ao outro.

Em comparação com seus textos moral-filosóficos anteriores, Kant espera com o de 1797 uma inovação. Realmente, ele defende também na *Metafísica dos costumes* o ponto de vista de que o imperativo categórico é a lei da liberdade. Mas agora, num primeiro plano, nela entra a diferença entre “interno” e “externo”: há uma legislação interna e externa, ações internas e externas, tais como deveres internos e externos. A tese de Kant diz: todos os deveres pertencem *qua* deveres à ética, mas nem todos os deveres retomam também uma legislação ética. Há pois *alguma* obrigatoriedade, que está numa legislação *externa* (jurídica)

(VI 220), que não é ligada à competência de eu me coagir a ações correspondentes. O medo da punição pelo Estado representa para mim um motivo externo para cumprir meus deveres *legais*. Para deveres de *virtude* baseados na legislação ética eu posso, ao contrário, não ser precisamente pressionado externamente, pois esses exigem de mim cumpri-los a partir da consciência *própria* de meu dever moral. Enquanto deveres de virtude exigem moralidade, o direito contenta-se com a mera legalidade de minha ação em seu percurso externo. Da pura perspectiva legal é irrelevante o motivo a partir do qual o comerciante serve seus clientes honradamente.

Mas o que é propriamente o direito? Qual função ele tem e para quais ações posso de modo legítimo ser juridicamente obrigado? O direito tem, segundo Kant, a função de manter em harmonia a liberdade *exterior* da ação de um com a liberdade *exterior* da ação de outro. Ele deve evitar que eu, no meu uso da liberdade legítima exterior seja impedido pelo arbítrio de um outro, ou inversamente, que eu afete a liberdade exterior de uma outra pessoa. Nas palavras de Kant: “O direito, portanto, é o conjunto de condições sob as quais o arbítrio de um pode se conciliar com o arbítrio de outro conforme uma lei universal da liberdade.” (VI: 230).

55

Essa *definição* do direito corresponde ao *princípio* do direito, a partir do qual é manifesto quando algo é legal e quando não. Esse princípio diz: “Uma ação é *legal* quando ela, ou sua máxima, permite a liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos segundo uma lei universal” (VI 230). Enquanto deveres éticos resultam do conflito real entre razão pura prática e inclinação, no âmbito do direito está a liberdade de arbítrio do outro, que eu mesmo ou que eu na liberdade de meu arbítrio posso violar. Aqui é irrelevante se por meio de minha ação ou simplesmente pela máxima de minha ação atinjo a liberdade do outro: já segundo a definição de direitos de Kant, o homicídio intencional é ilegal e será correspondentemente punido.

56

À definição de direito e de princípio do direito sobre a “lei universal do direito”, Kant dá a forma de um imperativo categórico. Este imperativo categórico do direito diz: “age externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (VI 231). Enquanto, portanto, os deveres morais (deveres de virtude) resultam da aplicação do imperativo categórico sobre as máximas de nosso *querer*, os deveres legais são deduzidos de sua aplicação especial a máximas de nosso *agir* (exterior).

57

Em ambos os casos, o imperativo categórico exige considerar o homem como um fim em si mesmo. Do ponto de vista legal, não tenho só o dever (interno) de *virtude* de não me tornar para o outro mero meio de *seu* arbítrio (no que, por exemplo, a partir da própria resolução eu me coloco como escravo), senão que tenho simultaneamente o dever (externo) *legal*, de não usar o outro como mero meio de *meu* arbítrio.

De ambos os deveres Kant deduz um terceiro dever legal, a saber, o dever de entrar em uma comunidade legal (em *status civilis*) “em que a cada um se lhe possa manter o seu” (VI 237). Tenho por isso o dever de deixar o estado de natureza, porque só posso cumprir meu dever em uma sociedade civil legal para não degradar a mim mesmo e a outros como meros meios.

58

Kant vê fundamentada a obrigatoriedade do imperativo legal no direito nato à liberdade: cada homem tem na “força de sua humanidade” o direito originário de fazer uso de sua liberdade, “na medida em que possa coexistir com a liberdade de qualquer outro segundo uma lei universal” (VI: 237). Kant denomina esse direito à liberdade também de meu e teu interno. Mas na “Doutrina do direito” ele tematiza o meu e teu *interno* só na Introdução; as duas partes centrais do texto (direito privado e direito público) são dedicadas ao meu e teu *externos*.

59

O direito privado, ao qual vamos nos dedicar a seguir, reconhece uma ligação legítima entre o meu e o teu interno e externo: o homem tem, de acordo com Kant, primariamente, deveres morais não porque do lado de seus destinatários corresponderiam direitos *adquiridos*, mas porque cada homem existe sempre já como fim em si mesmo. Por conseguinte, ele existe sem o direito *nato* à liberdade, por meio do qual a propriedade de mim mesmo é protegida, principalmente, não com as obrigatoriedades estritas jurídicas, e também não com o dever de entrar em geral em um estado civil legal. Por certo é tematizado no direito privado um novo aspecto do direito racional: com base em nosso direito *nato* à capacidade de *aquisição*, mediante o uso livre de nosso arbítrio, temos novos direitos com os quais obrigamo-nos reciprocamente.

60

No centro do direito privado está o conceito de propriedade. Kant quis demonstrar que posso obter um meu externo e, por meio disso, infringir a obrigatoriedade de outro de abster-se do uso do mesmo. A argumentação singularmente muito complexa não pode ser

61

discutida a seguir. No mínimo devem ser expostos os seguintes pontos.

Kant define o meu legal como segue: “O *juridicamente* meu (*meum iuris*) é aquilo a que estou tão ligado, que o uso que um outro quisesse fazer dele sem meu consentimento, me lesaria. A condição subjetiva da possibilidade do uso em geral é a *posse*.” (VI 245). O ponto específico da teoria da propriedade de Kant consiste em que eu não só posso possuir *empiricamente* um objeto, por ex., uma maçã na mão, se não que há também uma relação *racional legal* na qual estou para a maçã. Esta relação fundamenta, no sentido próprio da palavra, minha pretensão legal a esta maçã, a qual também se encontra pois externa ao meu extenso reino imediato, algo que pode pendurar em uma alta árvore. Kant denomina esta relação não empírica, na qual estou para o objeto, de posse *inteligível*. Em decorrência, posso também possuir objetos que nunca mantive ou nunca manterei em minhas mãos, porque em geral eles não têm existência *empírica* (posse “espiritual”).

62

Com o conceito de posse inteligível, Kant coloca um contorno entre o direito nato à liberdade e o conceito de posse (externa). Pois tal como o meu e teu interno, o direito à posse (externa) obriga-nos também *incondicionalmente*. O princípio fundamental desta concepção apriorica de direito do meu e teu externos encontra sua expressão no *postulado* do direito da razão prática, com o que Kant dá uma resposta à questão, o que legalmente precisa ser o caso, com isso meu uso externo da liberdade não é limitado sem fundamento. Esse postulado diz: “É possível ter como meu qualquer objeto exterior de meu arbítrio, isto é, é ilegal uma máxima segundo a qual, se ela se tornasse lei, um objeto do arbítrio precisasse ser *em si* (objetivamente) *sem dono* (*res nullius*).” (VI: 246) Tenho assim a permissão de obter legalmente objetos externos por meio do uso livre de meu arbítrio, e com isso impor a todas as outras pessoas uma obrigatoriedade de se abster do uso destes objetos (ainda que com estes eu concorde) (VI 247).

63

Se o postulado do direito não fosse válido, haveria uma “contradição da liberdade externa consigo mesma” (VI 246). A razão pura prática, por seu lado, não nos pode dar a permissão formal no interior dos limites do imperativo categórico do direito, para fazer um pretendido uso de nosso arbítrio e, por outro lado, no âmbito material, arbitrariamente nos proibir a aquisição de determinados objetos.

64

Kant aponta uma constante aproximação entre o direito privado legal racional com a

65

teoria moderna do direito natural, na qual há uma diferença entre o *status naturalis* (estado de natureza) e o *status civilis* (estado civil, Estado). Alguns teóricos do direito natural – tal como John Locke em seu *Segundo tratado do governo*, publicado em 1690 –, partindo disso, têm argumentado que as pessoas no estado de natureza teriam direitos naturais, os quais não dariam a elas sua entrada no estado civil, e os quais também não deveriam privá-las do Estado. Kant também argumenta de modo semelhante: o direito privado fixa quais direitos e deveres de direito as pessoas têm como pessoas, os quais devem, sem o Estado, ser limitados legitimamente, por tratar-se dos direitos *a priori* fundamentados na razão. A tarefa do Estado, em contrapartida, consiste em proteger e internamente expor o direito racional do homem. Este dever legal do Estado corresponde ao já denominado dever dos homens de se colocarem em uma comunidade de pessoas organizada segundo princípios do direito público.

O que Kant entende por direito público? Kant define-o como o “conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico” (VI: 311). Isso abrange o *direito público*, o *direito das gentes* e o *direito cosmopolita*. O *direito público* vale para uma quantidade de homens que se unem como povo de um Estado. O Estado define a cada um o seu por meio de suas leis, cuja execução ele pressiona pela sua competência de poder. É justamente isso o que o juiz *judga* como justo segundo as leis de um Estado. A atividade primária do Estado (de direito) não é a promoção do bem e da felicidade de seus cidadãos (aos quais, segundo Kant, também um despotismo seria apropriado), mas a condução de uma constituição segundo os princípios do direito da razão pura prática. Segundo Kant, a razão nos “obriga” a esse fim “*por meio de um imperativo categórico*” (VI: 318). É um imperativo que então, a partir de nós, estende o cumprimento incondicional do direito, mesmo que ele fosse ligado à destruição do mundo (e com isso à perda de nossa felicidade terrena) (VIII: 378-379).

Diferentemente do direito público, o *direito das gentes* regula a relação dos diversos Estados uns com os outros, e o direito cosmopolita finalmente indica o direito de um povo “*ativar o comércio mútuo*” com outro (VI 352). Em seu texto *À paz perpétua*, Kant, pois, não define de modo diferente o direito cosmopolita. Aqui, indica-se a cada pessoa o direito de entrar no solo de um estado estrangeiro e inserir-se em sua sociedade, sem que a encontre hostil. Sem dúvida, é simplesmente um direito de visita e não de convidado, porque a pessoa deve

ser repelida “se isso puder ocorrer” sem a “destruição” dela (VIII 358).

A realização do direito, segundo o entendimento de Kant, está submetida a uma dinâmica interna e externa. O homem tem o dever de se colocar nas relações do direito público, mas ele também tem o dever de contribuir para o seu aperfeiçoamento. Somente, pois, o direito pode garantir a paz entre os homens em um Estado (direito público), entre os diversos Estados (direito das gentes) e entre os homens e os Estados (direito cosmopolita). Em todo caso, para Kant, a paz eterna é indubitavelmente o “sumo bem político” de nossas ações. A própria “razão prático-moral”, por meio de “reforma gradual segundo princípios sólidos”, exige de nós promover este “fim-último da doutrina do direito dentro dos limites da simples razão” (VI: 355).

68

O sumo bem político (*höchste politische Gut*) está no ponto central de um dos mais conhecidos escritos do filósofo de Königsberg: *A paz perpétua*. Nessa “tentativa filosófica” (assim é o subtítulo), Kant volta-se a uma problemática que ocupava os filósofos, teólogos e homens de Estado desde séculos: como é possível uma paz permanente entre Estados? Como a paz pode sempre substituir a guerra? Kant tem a pretensão de encontrar os princípios de uma paz perpétua. Sua tese é curta e contundente: a paz perpétua não precisa ser ilusão ou quimera, se os políticos orientarem-se em suas ações apenas pelos princípios do imperativo categórico e do direito racional. O que é correto em teoria pode não ser falso na práxis: moral e direito são a chave para a paz permanente sobre a terra. Ao lado do querer moral do homem, Kant constrói um segundo motor da paz perpétua: em seu curso regular, a própria natureza garante a paz perpétua; ela nos pressiona a nos inserir nas respectivas relações legais. Porém, o que Kant entende precisamente por filosofia da história? Procuraremos responder a esta questão na segunda parte de nosso curso.

69

Parte 2 - A paz perpétua e a filosofia da história

Em seu livro “Da origem e do fim da história” (1949), Karl Jaspers responde à questão do sentido de uma história filosófica universal com as seguintes palavras: “Pretendemos entender a história como um todo para entendermos a nós mesmos. História é em nós a lembrança do que não só sabemos, mas também do que vivemos. Ela é a base posta e à qual ficamos ligados, se não desfizemos em nada, e sim queiramos ter interesse no ser do

70

homem”³. Para Jaspers não há resposta final e válida sobre o significado do processo histórico, porque nós homens somos seres finitos que existem “inconclusos e infindáveis” (1956, p. 224). Na consciência da historicidade de sua própria existência, o homem não pode mais escapar de sua historicidade, mormente, se ele pudesse, se livraria dela com prazer. No entanto, como Jaspers diz, nós seres humanos não podemos ocupar o “ponto arquimediano exterior à história” (1956, p. 259), tanto que “como no conhecimento científico da criação”, não decaíramos “mais na história” (1956, p. 259).

Com sua afirmação de que não há “ponto arquimediano exterior à história”, Jaspers concede uma negação a todas as tentativas de encontrar afirmação sobre a essência eterna do homem e de sua determinação terrena. Esta negativa é relacionada não apenas à metafísica moderna da substância desde Descartes, à filosofia objetiva da história de Hegel ou à antropologia filosófica de Scheler, Plessner e Gehlen. Naturalmente também é referida à tentativa de Kant de uma “história filosófica” (VIII: 31) da espécie humana (ver o contrário: Angehrn 2003, p. 344). Na interpretação de Kant, transcorre a história da *espécie humana* muito bem segundo um determinado plano, o qual porém só podemos reconhecer se colocamos as questões corretas e se dispomos de conhecimento a respeito do método adequado de sua resposta.

Voltemo-nos para a ideia kantiana de uma história filosófica, e perguntemos como o filósofo de Königsberg em seus escritos histórico-filosóficos tentou fundamentar, a partir dos anos 80 e 90 do século XVIII, o que Jaspers duvidou muito bem, como nós homens podemos alcançar um ponto de vista atemporal válido e externo à história, por meio do qual a história aparece como um acontecimento completamente planejado.

Começemos com a questão: por que segundo Kant empregamos reflexões histórico-filosóficas em geral? O que diz nosso conhecimento dos interesses direcionadores? A esta questão ele responde uma vez em sua aula ministrada sobre Antropologia entre 1775/1776, e que pode valer como o lugar próprio de nascimento da filosofia kantiana da história. Nessa aula sob o título “Do caráter da humanidade em geral”, Kant esclarece seus interesses histórico-filosóficos por meio das seguintes questões: “O que em geral deve se julgar da humanidade? O que ela considera como um caráter nos animais e em todos os outros seres?

³ Jaspers, K. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt/M, Hamburg 1956, p. 222.

Quanto bem e quanto mal está nisso? Ela mantém em si uma origem para o mal ou para o bem?” (XXV 675). Em sua primeira publicação histórico-filosófica, a *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, em 1784, Kant admite esta interrogação: “É difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria ao final mostra-se no seu conjunto, entretido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo: com o que não se sabe ao cabo que conceito se deva formar dessa nossa espécie tão orgulhosa de suas prerrogativas.” (VIII 17-18, trad. 10)

Essa questão, segundo o “conceito”, o caráter ou – como Kant também expressamente trata – o “modo de pensar” (XXV 649) da espécie humana, é a última consequência de uma questão *moral*, porque a respondemos quando aplicamos os predicados morais “bom” e “mau”. Aqui nossa valorização da espécie humana não se diferencia da nossa valorização de uma pessoa. Na referida aula sobre antropologia, Kant esclarece o caráter de uma pessoa por meio do conceito de uma vontade boa, que ele descreve como nossa faculdade de desejar, “a partir de princípios básicos e de conceitos” (XXV 648). Conforme isso, uma pessoa tem um caráter bom se age a partir de princípios bons, e tem um caráter mau se age a partir de princípios maus (ver XXV 653). Por conseguinte, uma pessoa é boa tão somente se de fato tem uma vontade boa.

Diante disso, segundo Kant, podemos bem denominar o caráter da espécie humana, embora em geral em tempos frágeis ela não tenha boa vontade. Para Kant, o caráter moral da espécie humana não está limitado à questão se ela tem *momentaneamente* uma boa vontade, mas sim singular e unicamente à questão, se ela no todo de sua história considera o bem *progressivo* ou não. Logo, teríamos o juízo legítimo de *que* nossa espécie progride para o bem-moral, e teríamos também a ocasião de estimar seu caráter, não obstante hoje ela deixar uma séria e aflitiva impressão. Pois nesses casos “seu querer em geral” seria “bom” (VIII 333) como consta no volume impresso da *Antropologia* de 1798. Na terceira parte do texto “Sobre o ditado: o que pode ser correto em teoria, pode nada valer para a práxis”, de 1793, Kant escolhe nessa ligação a expressão “digna” (VIII 312). Com isso, a questão, se a espécie humana como um todo é *digna* ou *indigna*, supõe uma resposta positiva à questão *filosófico-histórica* sobre se a espécie é compreendida em um progresso contínuo ao melhor. Aqui

realmente deve-se considerar o progresso para o melhor como uma necessidade, mas não uma condição suficiente da espécie para nossa estima moral.

Se Kant questiona o progresso do gênero humano, ele aceita portanto um ponto de vista arquimediano *externo* à história, porque sua questão supõe a existência de um critério com base no qual possamos julgar normativamente o querer e a ação do homem a partir de uma perspectiva válida atemporal. Se colocamos este critério na história, podemos julgar em qual estado se mostrou outrora a espécie humana, em qual ela agora se encontra e em qual ela *irá* ou ainda *deverá* se encontrar como ponto final de seu desenvolvimento. Em decorrência, para Kant, a questão da estima de nossa própria espécie não se responde apenas do seu início; em compensação, esse sentido é apenas obtido se a gente pensa a história também do seu ponto final normativo e do seu fim.

76

De um ponto final ou de um fim normativo, segundo Kant, podemos então falar unicamente de nossa história, se nas nossas pesquisas histórico-filosóficas seguirmos uma – como denomina Kant em 1775/76 – regra “universal” e “muito filosófica”. Essa regra diz “que se procura sempre o fim e a intenção de algo, que está em geral na natureza, quando também de imediato se tem em vista algo mau, pois a natureza não constitui em vão tal ordem universal.” (XXV 679). Com esse princípio da teleologia universal natural, Kant assume um ponto de vista externo perante acontecimentos históricos, a partir do qual considera um sentido propagado desse acontecimento, o qual os atores mesmos mantêm frequentemente inacessível. Sem dúvida, para concordarmos concretamente com este ponto de vista, precisamos relacionar ao homem o princípio de conformidade a fim, como ele se apresenta na antropologia enquanto um ser vivo natural.

77

Ao relacionarmos o princípio de conformidade a fim universal da natureza ao homem, supomos que a natureza quis que essas “disposições originais” (VIII: 17) e o germe devem se desenvolver completamente. Bem nesse sentido, na *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, dogmaticamente, se diz: “*Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim*” (VIII: 18, trad. 11). Na “Suposição sobre o começo da história da humanidade”, Kant completa: a “determinação” da espécie humana “em nada mais está que no *progresso* à perfeição” (VIII: 115). Se a natureza quer o desenvolvimento de todas as disposições originais

78

do homem, então ela tem que determiná-lo frequentemente pela *cultura*; a cultura indica simultaneamente o processo de desenvolvimento dessas disposições e seu ponto final.

Com sua tese de que a cultura é o *fim mais alto* e a determinação do homem como ser natural, porém, Kant expressou só *um* momento da conformidade a fim da natureza. O *segundo* momento diz que a natureza mesma tem o mais alto fim, no qual ela encontra sua própria determinação – e este fim é o homem. Enquanto mais alto fim da natureza, serve aos homens todos no mundo para conservação e promoção de sua própria existência. Isso a natureza assim quis. O homem existe como o fim mais elevado da natureza, pois sua determinação não existe só na cultivação de suas disposições e de seu germe; ao cultivar essas disposições e esse germe, ele cumpre também sua determinação como o mais alto fim da natureza. Se o homem, por isso, não fosse alcançar seu mais alto fim da natureza, isto é, sua cultura, então a natureza não atingiria seu *último* fim, isto é, a cultivação do homem. Nestes casos a atuação da natureza seria irregular, cega e sem alma.

79

A entronização bíblica do homem francamente agraciado como o mais alto fim da natureza, que serve a todos no mundo como meio de sua existência, tem por base uma suposição fundamental, com a qual, vista historicamente por Kant, começa a história da humanidade. Kant não se cansa de ressaltar essa suposição sempre em novos empregos e formulações: a liberdade. Com a liberdade o homem retira a natureza não só de seu cerco instintivo e entrega a ela sua própria razão, da qual ele precisa se servir agora para a realização de sua vida. A liberdade é também a razão do homem existir como mais alto fim da natureza. Pois com a liberdade, o homem é colocado no estado de “*igualdade com todo ser racional*” (VIII: 114) e doravante todo ser racional tem direito a pretender, por seu lado, a ser respeitado e considerado como fim próprio. A partir de agora o homem tem um “valor absoluto” e uma dignidade.

80

Aos olhos de Kant, a história da humanidade é a história do uso da disposição mais valiosa do homem, a saber, sua liberdade. Esta liberdade, por certo, tem um aspecto negativo e um positivo: em sentido negativo é que o homem foi determinado pela natureza à autodeterminação e maioridade pelo fato de não ser mais identificado por seus instintos a um dado proceder. E em sentido positivo, Kant esclarece logo, com sua fala da autofinalidade do homem, que há uma lei racional para o uso da liberdade segundo a qual o homem é obrigado a

81

agir. Esta lei, pois, seguramente impõe que o homem trate a si e a outros homens não como um simples meio, isto é, como uma coisa. Esse pensamento, Kant apresenta, em 1785, na *Fundamentação da metafísica dos costumes* com duas formas especiais do imperativo categórico no seguinte ponto: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (IV: 429, trad 229). Se Kant escreve sobre uma história filosófica da humanidade, então ele assim imputa que o homem nascido livre, no mínimo, tem também potencialmente um saber sobre o dever incondicional da lei moral.

Com essas reflexões estamos agora no início da história, esta todavia insere-se com o primeiro uso que o homem tem feito de sua liberdade. Olhamos para este uso, então nos vem um sentimento de desilusão, tristeza e espanto. Pois com o primeiro uso que o homem fez de sua liberdade, ele humilhou a si mesmo, pelo que ele se fez, transformou-se de parcialmente livre a escravo de suas inclinações e paixões. No início da história abusiva do homem com a liberdade é determinada uma disposição para o bem. Nas palavras de Kant: “A história da natureza começa do bem, pois ela [é] obra de Deus; a história da liberdade começa do mal, pois ela é obra do homem” (VIII: 115).

Se o homem desde o início estivesse afundado no mal, ele estaria perdido para sempre. Mas exatamente neste ponto, no qual a nós – como a Dante na entrada do início do inferno – foi preciso propriamente “deixar partir toda esperança”, há razão para a esperança. Pois se tudo no mundo da natureza (p. ex. da providência de Deus) fosse disposto em conformidade, então precisaria também estar em conformidade no juízo da natureza que o homem abusa de sua liberdade. Do contrário, ele não a teria dado a ele. O mal, que colocou o homem em falta, precisa de fato ser um meio para a constituição do bem.

Em razão disso, segundo Kant, seguramente precisamos colocar Rousseau de cabeça para baixo. Devemos começar a história do homem não com o bem, mas com o mal. Tal como nós, segundo a *Crítica da razão pura*, no âmbito do conhecimento especulativo e prático da razão, no âmbito metodológico, precisamos realizar uma revolução copernicana para o homem reconhecer-se como legislador da natureza e dos costumes, igualmente, no âmbito da história da humanidade, precisamos mudar o ponto de vista, para reconhecer o método do qual se serve a natureza para, por seu lado, ser a “legisladora” da história de nossa espécie.

Sobre esse tratamento do método no estudo da história da humanidade, Kant prontamente se fez claro em meados dos anos de 1770. “Pergunta-se sempre habitualmente: de onde vem o mal? Dever-se-ia preferencialmente perguntar: de onde vem o bem? Com o mal a partir da liberdade se tem o início, pois o mal pertence à perfeição animal dos homens, que sozinho na natureza extrai tudo para conseguir sua máxima perfeição possível” (XXV 694; ver também 682).

85

Se tudo na natureza subtrai a perfeição do homem, então o “curso das coisas humanas” de fato é “absurdo” (VIII 18), “estranho” e “paradoxal” (VIII 41). O homem distingue-se por meio de uma “sociabilidade insociável”, ele é impulsionado pelos motivos da “projeção, dominação ou cobiça” (VIII 21); mas, por detrás dele a natureza dispõe de um plano, do qual não têm conhecimento os atores que só vêem seus próprios proveitos e não têm plano comum preparado. O homem nasce livre, mas a natureza serve-se de sua natureza animal, para ligá-lo a um processo histórico de desenvolvimento, o qual, o homem, com seu próprio conhecimento, nunca teria pensado em entrar e completar. Aos olhos de Kant, o ponto paradoxal da história do desenvolvimento da humanidade está em que o mal é um meio do bem.

86

No sentido dessa ponte, a natureza quer levar o homem a isso indiretamente, isto é, por meio de seus instintos para alcançar sua determinação. Em compensação, a natureza tem dado ao homem a liberdade de ele poder e dever se aperfeiçoar a partir de si mesmo (ver VIII 19). Por último, como expresse, para com isso colocar conceitualmente a tensão não solucionada entre a liberdade do homem de um lado e, por outro, o feito completamente intencional da natureza, Kant fala “que a natureza mesma no jogo da liberdade não procede sem um plano nem um propósito final” (VIII 29). No sentido de sua terminologia paradoxal da *Crítica da faculdade de julgar*, talvez Kant também pudesse falar de um “jogo regular de nossa liberdade da vontade” ou de um “jogo livre do mecanismo da natureza”.

87

Vimos que para Kant o mal é a origem do bem. Mas onde existe propriamente o bem? Nos escritos de Kant, essa questão, extraída de nossas “disposições naturais” e de nossa determinação mundana, tem duas respostas estritamente ligadas uma à outra. Como vimos, a cultura é o fim maior que a natureza colocou ao homem como sua determinação. Mas o que entende Kant por cultura como fim-último da natureza do homem? Primeiramente, sobre isso

88

é indicado que a palavra “fim natural” para Kant tem dois significados variados. *Primeiro*: a partir de seus escritos moral-filosóficos dos anos de 1780, ele nos dá a conhecer que o fim mais elevado da natureza do homem está em sua própria felicidade (ver IV 430, V 430). Como ser natural cada um de nós quer, como acentua Kant, levar uma vida feliz. Deveras, Kant também tem em vista, que nós como sujeitos empíricos nunca seremos realmente felizes no sentido próprio da palavra. Como Kant fundamenta sua afirmação? Por um lado, ele partilha com Thomas Hobbes a opinião de que nunca poderemos levar a termo o processo de satisfação de nossas inclinações e paixões. Tão logo tenhamos satisfeito uma inclinação, surge a próxima que pressiona para ser satisfeita. Como seres naturais somos como cavaleiros da felicidade, que estão sempre à procura de sucesso, mas que nunca são efetivamente bem sucedidos. Por outro lado, Kant concorda com o ponto de vista do filósofo italiano Pietro Verri, segundo o qual a felicidade existe na superação de uma dor. O texto de Verri, “Economia verdadeira da natureza humana” (XXV 1073), mostra a última consequência: realmente não podemos desejar viver sem dor, porque senão nada mais existiria, que nos incitasse à atividade.

O homem, como ser natural, persegue a sorte como seu fim-último natural; contudo, a natureza mesma determinou o homem não para a felicidade, mas para a cultura. Pois se ela o tivesse determinado para a felicidade, assim argumenta Kant, então ela o teria constituído muito imperfeito para isso. Desse modo, temos de diferenciar entre dois distintos fins da natureza: *primeiro*, o homem dá a si mesmo a felicidade como seu último fim, mas ele nunca pode, como ser natural, alcançá-la efetivamente. *Segundo*, a natureza regularmente direcionada tem determinado o homem à cultura como seu mais alto fim natural (ver VIII 308).

O que significa “cultura” como o fim mais elevado da natureza humana? Orientando-nos pela exposição de Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, podemos distinguir entre um conceito *negativo* e um *positivo* de cultura. O conceito *negativo* de cultura deve-se diretamente ao fato de que o homem foi colocado pela natureza não num determinado modo de vida. Exatamente porque a natureza não o colocou em um tal modo, cada homem precisa por si mesmo decidir como tenciona viver. O que devo fazer para ser feliz? O homem pode responder a esta questão tanto melhor, quanto mais ele é cultivado. Pois a cultura negativa do

89

90a

homem existe para emancipar-se do “despotismo” de seus desejos. Nossos desejos e inclinações ligam-nos a fins determinados, mas a natureza não quis que fôssemos atados por esses desejos. Ao contrário, como diz Kant, eles devem-nos servir meramente de fios condutores (*Leitfäden*) (V 432). Em consequência, como ser natural, o homem cultiva suas disposições naturais e deixa-se levar unicamente pelos fins que são de seu interesse a longo prazo.

O conceito *positivo* de cultura ultrapassa essa faculdade de distanciamento em relação aos desejos imediatos, porque ele é direcionado ao “fim-último da criação”, como Kant denomina na terceira *Crítica* o “fim-último da natureza”. Um ser existe como fim-último da criação, se, tendo em vista este ser, não fizer mais sentido questionar *por que* ele existe. E justamente esse é o caso do homem enquanto pessoa. O homem existe como um fim-último da criação porque nele a série de seres e coisas, que servem um ao outro como meio aos sumos fins, leva a um fim⁴. O homem, pois, é um ser capaz de moralidade, isto é, ele pode agir segundo representação dos fins e respeita as pessoas como fim próprio.

90b

O conceito positivo de cultura é colocado nesse caráter do homem como fim-último da criação e pode por isso ser descrito como um processo de *moralização* (entendido no sentido mais amplo da palavra). Ao final desse processo existe o homem não só como ser *noumenal*, mas também no mundo fenomenal como fim-último. A determinação *própria* do homem sobre a terra existe, por conseguinte, em sua existência como fim-último da criação.

91

Em decorrência, a questão da qual parte Kant, se a espécie humana é digna ou indigna, precisa encontrar sua resposta definitiva com base no conceito de moralização do homem. A espécie é boa se ela mesma neste mundo gradualmente torna-se fim-último da criação e deste modo alcança sua determinação.

92

Reitero: o homem como ser da espécie deve alcançar sua determinação por meio de um processo progressivo de moralização. O que, porém, aqui é pensado propriamente por moralização? Para responder a esta questão, e para entender por que Kant coloca no centro de sua filosofia da história o conceito de espécie do homem, precisamos diferenciar entre uso *interno* e *externo* de nossa liberdade de arbítrio. A moral em sentido estrito é possível para o uso *interno* de nosso livre-arbítrio. A razão pura prática impele-nos aqui a agir segundo

93

⁴ Ver V: 435.

máximas, que se qualificam para uma legislação universal. Com isso, avalia-se o valor moral de minha ação não por suas consequências, mas única e somente pelo motivo de meu querer. Ajo por respeito à lei moral, então minha ação tem um valor interno moral mesmo se eu não puder alcançar meu propósito – por exemplo, a salvação de uma pessoa em perigo.

Kant duvida que neste mundo alguma vez tenha existido um homem que fez uso perfeito de sua liberdade interior, isto é, que sempre age a partir do respeito pela lei moral (exceção: os santos do Evangelho). E mesmo se um tal homem exista, ele mesmo nunca poderá saber seguramente se alcançou realmente este estado de perfeição moral. Pois não há pessoa que tenha conhecimento pleno da condição de suas motivações.

A ideia de perfeição do uso interno da liberdade não quer ser mera ideia e uma quimera, por conseguinte, ela ultrapassa o homem como um ser vivo natural neste mundo. Antes de tudo no escrito *A religião no interior dos limites da simples razão*, Kant tentou deixar claro na conclusão de sua teoria do mal radical e da ideia de um sumo bem, que o processo moral, que conduz à nossa perfeição *individual*, não é concluído com nossa morte física. É um processo que de resto só pode ser pensado como realizado em uma comunidade de pessoas que está sob domínio de Deus. De certo modo, Deus é pensado por Kant na “filosofia transcendental da história” como soberano e supremo juiz de uma comunidade humana virtuosa.

Em seguida, podemos colocar sob o domínio de Deus a concepção de Kant de uma comunidade virtuosa, porque sua história filosófica da humanidade não gravita em torno do conceito de uso interno de nossa liberdade de arbítrio, mas no de externo. E aqui, sua tese diz que o uso externo da liberdade pode ser aperfeiçoado muito bem sob as condições imperfeitas de nossa existência terrena. No conceito de direito, Kant expõe a ideia de uma liberdade de ação externa aperfeiçoada. Assim ele escreve em 1793 no *Gemeinspruch*: “O direito é a limitação da liberdade de cada um à condição de sua concordância com a liberdade de todos, contanto que esta concordância seja possível segundo uma lei universal; e o *direito público* é o conjunto de *leis externas* que tornam possível tal concordância sem exceção.” (VIII 289-290)

Na “Doutrina do direito” da *Metafísica dos costumes*, Kant considera esta definição do direito e dá a ele, na forma de imperativo categórico do direito, uma fundamentação

racional legal, que temos de conhecer e aprender. Esse imperativo diz: “age externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (VI 231).

O *point* do direito racional kantiano está em que nós homens temos o dever moral legal de nos dar em um estado, no qual não nos abusamos reciprocamente como meros meios de nosso respectivo arbítrio. Kant denomina esse estado de *status civilis*, isto é, o estado civil. Se Kant diferencia o *status civilis* no âmbito do direito público, do direito das gentes e do direito cosmopolita, fica pois claro que o mandamento do imperativo categórico do direito tem sido suficiente unicamente na proporção plena em que entramos em um estado *global* do direito, que é constituído por meio de princípios do direito apriórico da razão. Kant denomina esse estado de paz perpétua. Com o conceito de paz perpétua já é também positivamente pensado o que é o fim negativo da “moralização” do uso de nossa liberdade exterior de arbítrio, a saber, a superação da guerra. Pois a guerra é um estado no qual nós nos instrumentalizamos mutuamente. Daí sua superação ser o último fim ao qual serve o direito. Se ele alcança-nos como espécie para produzir a paz perpétua como “o sumo bem político” aqui sobre a terra, então teremos concluído com sucesso o processo de cultura (ou “moralização”) de nossa liberdade exterior de ação. Existimos pois como seres da espécie no mundo fenomenal enquanto “fim-último da criação”, mormente como indivíduos não termos aperfeiçoado nosso uso interno da liberdade.

98

A questão de Kant, se a espécie humana no seu todo é digna ou indigna, aponta para o uso *externo* que coletivamente os homens fazem da liberdade deles. Pois a paz é um bem que todos os homens *comuns*, justamente como seres da espécie, precisam alcançar para serem capazes de realizar isso e do que seguramente podemos afirmar se foi ou não realizado. Mas quem ou o que propriamente é o autor deste progresso ao sumo bem político? É a razão pura prática que na história encontra a si mesma, e a que, por fim, motiva os homens a superar o estado natural ilegal por ser estado de guerra? Ou é a natureza regularmente organizada? A resposta de Kant é clara: o motor próprio da história da espécie é a natureza, que tem cuidado para que o homem alcance sua determinação própria na terra. Com isso, como prontamente temos visto, a natureza se serve de uma dramaturgia paradoxal baseada em princípios mecanicistas, da qual os concernidos primeiramente não têm conhecimento. Como seres da

99

natureza nós somos como trabalhadores que ajudam na construção da história, que desconhecem o fim próprio de seu fazer, e que também não sabem que não têm propriamente alternativa para o que fazem.

Tendo em vista a natureza como agente do progresso da espécie, a tese fundamental de Kant diz: o homem entra no *status civilis* a partir de inclinações inteiramente egoístas. Hobbes estava correto: como seres naturais todos os homens têm um bom fundamento para subordinarem-se à leis públicas de coerção, porque a guerra é o *summum malum* de sua existência terrena. Kant também encontra no espírito comercial um motivo importante para institucionalizar os procedimentos globais do direito. E mesmo um “povo de demônios”, assim no escrito da paz argumenta o filósofo de Königsberg, precisa do Estado se quer manter a si mesmo. Não unicamente os homens, também os demônios têm “necessidade de um senhor” (VIII 23), com isso eles não abusam de sua liberdade externa de agir. Consequentemente, se com isso a autoconservação e o egoísmo são motivos para entrar no *status civilis*, e essa entrada representa um indicativo do progresso da espécie humana, então a ideia de oferecer uma prova para este progresso parece não ser mais despropositada de antemão.

100

Mas *esta* prova também indicaria, se então ela lhe fosse dada, que o gênero humano é estimável? Provavelmente. Essa estima, porém, seria comparável apenas a nossa estima por uma boneca mecânica que, uma vez demonstrado se quer ou não isto, realiza de modo engraçado seu movimento. Kant teria realmente apontado que a espécie humana progride para o melhor. Ele, entretanto, não demonstrou que nossa espécie é digna também no sentido *moral* da palavra. Nossa espécie estaria dignamente sempre bem apenas se ela *mesma*, a partir do conhecimento de seus deveres legais e morais pretendesse vencer a guerra como um mal moral. Em outras palavras: se o homem não só considerasse a guerra como um mal físico que o prejudica, mas também como um mal moral, cuja superação ele teria o dever, somente então a espécie humana se qualificaria como uma candidata à estima *moral*.

101

Como se apresenta para Kant a situação da prova? Se vejo corretamente, Kant modifica significativamente seu juízo a respeito disso no decorrer de seu desenvolvimento filosófico. Em seu texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, diante de tudo ou exclusivamente nisso ele parece estar interessado em expor “o mecanismo

102

oculto” da natureza (VIII 29), em cujas folhas pode ser escrita uma história universal do mundo. Se este mecanismo é conhecido suficientemente, para também dizer algo sobre o futuro curso da história da humanidade, parece-lhe seriamente ser uma questão em aberto. Em todo caso, ele responde à questão, se o “curso regular de aperfeiçoamento da constituição política em nossa parte do mundo” futuramente também dará “leis” (VIII 29) no conjuntivo (“modo provável”) a todas as outras partes do mundo.

Sua argumentação, porém, modifica-se em escritos posteriores, especialmente em *À paz perpétua* e em *Conflito das faculdades*. Em *À paz perpétua* a questão normativa está no centro, o que o homem como sujeito moral deve fazer, para com isso tornar realidade a paz perpétua sobre a terra. De modo simplificado, sua tese diz: temos o dever legal de promover a paz perpétua, e a promoveremos melhor por meio do que fazemos, para o que somos moralmente obrigados. Se, do contrário, elevarmos a felicidade como fim do Estado, nunca alcançaremos o nosso propósito, a saber, o da superação da guerra a partir da força própria. Se, ao contrário, elevarmos a realização do direito como fim do Estado, entraremos em um estado no qual cada um é livre para escolher seu modo próprio de vida. Como garantia para este progresso do direito, Kant formula – como eu quis denominar – o *princípio subsidiário* (“*in subsidium*”, VIII: 313; *Gemeinspruch*). Tal princípio diz que o homem realmente tem o dever de realizar a paz perpétua; destarte, se ele não cumprir seu dever, a natureza mesma cuidará da realização deste fim. Por caminhos separados, prudência e moral conduzem à paz perpétua. Como fim-último da natureza o homem deve promover a paz perpétua a partir de fundamentos morais-legais. Mas se ele deixar de fazer isso – também sempre a partir daqueles fundamentos – a natureza o alcançará na tomada da prudência e o pressionará neste estado. Se o homem cumprir seu dever (e com isso é digno), esta questão certamente Kant também não responde em *À paz perpétua*. Mas com uma ênfase que não há nos trabalhos histórico-filosóficos do século XVIII, em 1795 (e já em 1793), Kant está convicto de que a própria natureza quer a paz perpétua.

A prova propriamente para a tendência do gênero humano, como um todo, a progredir para o aprimoramento moral, Kant traz apenas em 1798, na segunda parte do *Conflito das faculdades*. Friederich Schlegel chamou a atenção para uma tal prova em sua recensão do escrito *À paz perpétua*. Pois segundo sua visão, “não” é “suficiente”, que Kant

tenha “indicado o meio de possibilidade, as causas externas do destino para a condução efetiva e gradual da paz perpétua. Espera-se uma resposta à questão: o desenvolvimento interno da humanidade leva a isso?” (*apud*: Klemme 1992, p. XLIV). No *Conflito das faculdades* Kant se vê capaz de apresentar a prova solicitada. Segundo ele, esta prova existe na reação dos espectadores à tentativa do povo francês de dar a si mesmo uma constituição republicana. Os espectadores reagem, em seu modo de pensar (*Denkungsart*) (VII 85), entusiasticamente, sobre os acontecimentos na França, porque a forma republicana de governo é expressão da vontade racional de um povo e representa uma suposição necessária à paz perpétua entre os povos. Repúblicas, assim diz a tese de Kant, são pacíficas conforme a constituição interna delas. O progresso da humanidade mesmo é garantido ao melhor moralmente, porque os espectadores daqui em diante insistirão em reformas correspondentes na essência própria de seus Estados.⁵

Na reação à revolução francesa do espectador, desinteressado e por isso insuspeito de parcialidade, culmina em decorrência um processo histórico iniciado pela “grande artista natureza” e planejado a longo prazo, mas que também o interesse (*Anteilnahme*) moral pelos homens necessita. O homem é bom como ser da espécie, se ele se encontra livremente como ator ativo da história e tem um interesse moral pela paz. O homem precisa aproveitar toda oportunidade que a natureza lhe oferece para se cultivar e civilizar, e tentar se formar no sentido do direito racional. Pois a natureza mesma não pode coagir o homem a querer a paz perpétua a partir de fundamentos morais.

105

Segundo as representações histórico-filosóficas do Kant tardio, a *história da espécie* atinge propriamente seu ponto final, tão logo vivermos em um estado de paz perpétua. Sua esperança funda-se no princípio de que o mal a longo prazo anula a si próprio, enquanto o bem mantém a si mesmo. Deveras a história da espécie humana ainda permanece em aberto. Pois não podemos supor que isso tudo que a natureza tem criado sistematicamente, novamente será aniquilado cegamente e sem alma por meio de revoluções imprevistas. Por fim, assim nos parece, Kant quer dizer com isso, que o princípio de conformidade a fim da

106

⁵ A esta prova prático-moral, Kant liga sua convicção de que seguras relações civis legais representam a *conditio sine qua non* da civilização e moralização dos membros do Estado. Soberano e esfera pública doutrinária, na essência de seu Estado, têm a preocupação de, por meio do melhoramento da essência da educação e do esclarecimento gradual dos homens, serem superadas a imaturidade e a incapacidade moral das pessoas.

natureza é uma ideia reguladora,⁶ com a qual nós como sujeitos racionais queremos em nossa própria espécie portar a razão na história. Um irrevogável princípio do ser e do conhecimento da natureza não é o caso – e mesmo a reação do espectador à revolução francesa não é mais que um “sinal histórico” (*Geschichtszeichen*) (VII 84) que prova a tendência moral do gênero humano de progredir ao melhor. Com Marcuse, Kant poderia dizer que a história precisamente não tem ainda “medida segura” (Metzler Ph.-Lexikon).

Para concluir, gostaria de levantar uma questão que nos reconduzirá ao começo de nossas reflexões: quais consequências propriamente teria o fracasso da filosofia da história de Kant para nossa tentativa de considerar um “ponto arquimediano externo à história”? Não precisamos renunciar a esse doce sonho? Seguramente: se não podemos provar que o gênero humano progride ao melhor, então ele também não pode ser digno. Totalmente ao contrário, Verdun e Stalingrad, Auschwitz e Ruanda parecem dar a isso provas convincentes de que o gênero humano – para falar com Kant – “perde-se no mal” (VI 94; ver VIII 313). Mas o fracasso da filosofia otimista da história não significa de modo algum que também precisamos ter de renunciar ao nosso ponto de vista “arquimediano”. Antes, o contrário parece seriamente ser o caso. Se, pois, é correto que a guerra é simultaneamente o grande mal físico e moral do homem sobre a terra, então como seres da espécie nós homens temos interesse empírico e moral em acabar com este mal. Se os povos deste mundo unem-se a partir de bases egoístas ou legais-morais em uma ordem mundial pacífica, de mais a mais é de significado secundário – de resto também no juízo de Kant. Igualmente se a história até aqui não seguiu um plano, e futuramente não seguirá plano algum conhecido, julgamos o valor de “povos e governos” segundo os quais o que eles, como expressa Kant, “fizeram de positivo ou prejudicial de um ponto de vista cosmopolita” (VIII 31; trad. 24). Justamente porque o critério normativo da prudência e o critério normativo da moral legal convergem na Ideia de um Estado cosmopolita, esta ideia representa um “ponto arquimediano externo à história”, o qual não podemos abandonar se queremos pois ser prudentes e bons.

107

Parte 3 - A paz perpétua e o futuro

Na terceira parte de nosso curso queremos tentar dar uma resposta à questão, se a

108

⁶ O qual, todavia, refuta a primeira forma específica do imperativo categórico, a forma da lei natural, a que supõe a teleologia.

filosofia política de Kant pode ser significativa para o século XXI, não obstante Kant ser um filósofo do século XVIII e não do século XXI, e, conseqüentemente, não tenha tido motivo para refletir sobre o persistente desenvolvimento, sobre a pesquisa consumada do embrião, sobre o desemprego em massa e sobre a democracia na era das novas mídias. Se pensamos sobre a atualidade de sua filosofia política, então é possível perguntar se sua filosofia possui o *potencial* sistemático para dar respostas *com perspectivas* a nossas questões impelidas pelo futuro. Assim, por exemplo, tendo em vista este potencial da filosofia política kantiana, Jürgen Habermas fala do “projeto kantiano”⁷ que devemos completar.

Na terceira parte de nosso curso, queremos nos voltar a este “projeto kantiano” com o propósito *interpretativo e sistemático*. Tencionamos entender em que exatamente consiste este “projeto kantiano” – e como julgá-lo sistematicamente. Em conformidade com isso, esta parte do curso abrange *duas* seções: na *primeira*, queremos, com fim mais *interpretativo*, tentar explicar a ideia corrente do “projeto kantiano” em pormenor, pelo que antes de tudo – mas não só – referimos ao escrito de Kant *À paz perpétua*. Na *segunda* seção pretendemos discutir o ganho sistemático deste projeto em relação à sua capacidade. Para isso, um importante ponto de referência de nossas reflexões é a versão de Habermas do “projeto kantiano”. Como tema condutor desta segunda seção, escolhi com “direito *versus* bem-estar?” uma questão que indica o centro gravitacional da filosofia política de Kant.

109

Chego na *primeira* seção, na qual queremos nos dedicar minuciosamente à ideia kantiana da paz perpétua. Como temos visto até aqui, Kant não deixa surgir dúvida de que a paz é o sumo bem político de nossa ação. Somos racionais, então queremos viver em um mundo, no qual não há guerra, porque a guerra é um estado no qual nós nos instrumentalizamos uns contra os outros como meios para quaisquer fins.

110

Detemo-nos um pouco nesse pensamento e o coloquemos em um contexto de certo modo amplo. Por que nos é racional aspirar à paz perpétua como o sumo fim de nosso agir político? A filosofia política dos tempos modernos tem dado a esta questão no mínimo *duas* respostas inovadoras. A *primeira* resposta vem de Thomas Hobbes, a *segunda* de Immanuel Kant. Como é sabido, Hobbes defendeu, em seu *Leviatã* de 1651, o ponto de vista de que o estado de natureza do homem precisa ser pensado como um estado de guerra, no qual nós

111

⁷ Jürgen Habermas, 2004, p. 113-193, aqui p. 114 ss.; trad. p. 115-204, aqui p. 116 ss.

precisamos viver em constante medo de uma morte violenta. Uma vida nesse estado é – eu cito o Leviatã – “solitária, miserável, repugnante, animalesca e curta”.⁸ Não há dúvida: a guerra é o sumo mal, o *summum malum* para o homem. Temos por isso um motivo básico para deixar esse estado e nos colocar em um estado civil, no qual o soberano cuida de nossa segurança – e com isso também indiretamente de nosso bem-estar – com os meios da lei e do poder.

Em seu *diagnóstico* do estado lastimável do homem no estado de natureza, Kant concorda com Hobbes; e também concorda com ele no sentido de que a solução do problema está na criação de um estado civil, no qual o soberano protege as leis do Estado com a espada. No entanto, a causa *propriamente* referente à razão pela qual devemos existir em um estado civil: para Kant não está no fato de a existência do Estado nos permitir levar uma vida mais agradável. Ao contrário, temos segundo Kant o *dever* moral-legal de superar a guerra mediante a entrada no *status civilis*. Com esta concepção de um *dever legal*, Kant rompe com a concepção hobbesiana de interesse racional próprio como o motivo *singular* para abdicar de nossa liberdade anárquica em defesa de nossa segurança.

112

Como Kant *fundamenta* nosso dever legal de *exeundum e statu naturali*? Por que *devemos* deixar o estado natural, mesmo que sejamos tão tolos a ponto de não *querermos* nos deixar preocupar com nossa segurança? Com estas questões nós nos colocamos no mais interno da filosofia prática de Kant. Simplificando, talvez, sua posição possa ser assim resumida:⁹ o homem existe simultaneamente como ser sensível e ser racional. Considerado como ser puro sensível, nosso querer é definido por meio de nossas inclinações, paixões e afetos, todos os quais acabam na promoção de nossa própria felicidade. Como seres sensíveis estamos permanentemente à procura da satisfação dos desejos e interesses de seu eu-centralizado. O homem, no entanto, é também um *ser racional*. Apesar disso, nossa razão não se cria – como em Hobbes – na faculdade da *racionalidade instrumental*, que nos permite delimitar estratégias de promoção de nosso bem-estar. Kant, ao contrário, em seu conceito de *razão pura prática* defende uma concepção muito mais pretensiosa da razão que Hobbes. O que diz essa concepção? Ela diz que o homem compreende-se como um ser livremente ativo, e que sua humanidade possui fortemente um direito nato à liberdade. Liberdade, contudo,

113

⁸ Thomas Hobbes, 1984, Kap. 13, p. 96.

⁹ Ver a introdução à filosofia prática de Kant: Heiner F. Klemme, 2004, p. 53-105.

Kant pensa não a agradabilidade da ação, não a liberdade selvagem e anárquica. Como seres livres atuantes, somos, em compensação, ativos segundo uma lei causal, sem a qual essa liberdade não poderia ser liberdade. Ela poderia mesmo se aniquilar.

O grande problema essencialmente colocado por meio de Locke e Rousseau pela tradição da filosofia prática moderna, a saber, achar uma definição da liberdade, por meio da qual essa liberdade não é aniquilada, Kant soluciona pela referência à lei moral: esta lei protege a existência mais livre, como fim próprio de pessoas existentes, ao mesmo tempo que ela limita essa liberdade pretendida pelas pessoas a partir de perspectivas imparciais. Contudo, essa limitação é, neste ponto, propriamente desejada e necessária porque sem ela as pessoas não poderiam agir de modo livre. Liberdade e autodeterminação legal são para Kant os dois lados de nossa existência pessoal.

114

Certamente para nós homens essa lei toma a forma de um imperativo categórico. Precisamos nos intimar certamente a sermos mesmo racionais, visto que com base em nossas inclinações, cujo fim é nosso próprio bem-estar, também dispomos de fundamentos de ação que podem entrar em conflito com nossos deveres morais. Como seres sensíveis *devemos* agir, como seres puros racionais *queremos* sempre já agir.

115

Esse imperativo categórico é referido por Kant em uma argumentação extremamente complexa, à qual não podemos recorrer em pormenores no âmbito comum da ação humana. Logo, devemos sempre agir segundo um princípio, por meio do qual a liberdade de uma pessoa “pode coexistir”¹⁰ (VI 230) com a liberdade de uma outra pessoa. Este mandamento refere-se à nossa liberdade interna e externa, à moral e ao direito legal. Neste caso, Kant entende por direito, no sentido jurídico da palavra, a regulação legal de nossa liberdade, tão logo ela diga respeito à liberdade externa de uma ou outra pessoa. Sem direito, portanto, não pode haver paz, porque o direito é o meio singular através do qual podemos manter nossa existência enquanto pessoas existentes no espaço e no tempo.

116

Hobbes realmente foca o significado da instituição do direito para a paz. Contudo, diferente de Hobbes, Kant não argumenta naturalmente. Para Kant o homem é sempre *mais* que natureza pura. Com base em sua razão pura prática o homem pode organizar seus interesses empíricos à distância e julgá-los de uma perspectiva imparcial, que requer de nós o

117

¹⁰ Immanuel Kant: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1986, (VI 230).

respeito pela existência do homem como pessoa. Daí a tese de Kant dizer: o direito não é fundamentado em nosso interesse empírico, mas na razão. E porque podemos assumir o ponto de vista da razão, há também assim algo como “direito *legal*” – para recorrer a uma formulação de Rudolf Stammler¹¹ – ou, por exemplo, como Gustav Radbruch expressa – “injustiça legal e direito supralegal”.¹² O conceito de direito legal – denominado por Kant de “direito racional” – é assim a chave para a interpretação kantiana da paz perpétua.

Destarte, a ideia de um direito baseado na razão mesma não deve ser mal-entendida. O ponto de vista de Kant não diz que o direito público só pode ter a pretensão de cumprimento se ele satisfaz *completamente* às exigências do direito racional. Justamente porque a razão exige que nos coloquemos sob um Estado, é legítimo *todo* direito público fundamentado na razão.

118

Pertence ao significado da época de Kant não permanecer de certo modo neste hobbesiano *status quo* da legitimação do direito. Pois, para Kant, a passagem ao *status civilis* indica só o *primeiro* passo ao caminho da paz. Por fim a paz tem ao lado um aspecto interno-público e também interestatal. Tão logo um Estado não seja protegido contra o poder de qualquer outro Estado que a ele pode pressionar, também não predomina a paz efetiva. Esta precisa, de certo modo, também ser pensada globalmente, e o Estado precisa ser pensado como o resultado de um processo histórico que transcorre nos procedimentos do direito público interno ou interestatal, os quais são *justos* no sentido *racional-legal* da palavra. Esses procedimentos legais Kant diferencia no *direito público*, *direito das gentes* e *direito cosmopolita*.

119

Dirigimo-nos primeiramente ainda uma vez ao *direito público*. Do ponto de vista de Kant, um Estado segundo sua constituição interna é uma república ou um despotismo. Realmente o despotismo também soluciona o problema da guerra civil; mas no sentido do direito racional é deficitária a forma despótica de governo perante a república. O despotismo é realmente domínio legítimo, porém não é forma perfeita de domínio. Pois somente no Estado organizado segundo pontos de vista republicanos o governo representa a vontade popular, a qual sim – como pensa Rousseau – é a fonte última de legitimação do domínio. O *point pacífico-político* do domínio organizado dos povos sobre si mesmo por meio de um regente

120

¹¹ Rudolf Stammler, 1906, p. 181.

¹² Gustav Radbruch, 1999, p. 211-219.

concreto está em que o povo esclarecido não tem interesse em conduzir a guerra com outros Estados. O povo não tem, segundo Kant, interesse em entrar em um estado, que para ele só pode ser desvantajoso. Daí a República ser um estado pacífico.

No âmbito do *direito das gentes* Kant reclama – e tem razões para isso, as quais mais à frente podemos retomar – a criação de uma liga dos povos. Isto é, uma liga de Estados autonomamente existentes, cujos interesses respectivos atuam nos termos contratuais de um para com outro. Devido ao direito das gentes, ao contrário do direito público, não ser direito de pressão de combate, certamente os Estados fechados num contrato precisam ser motivados por si, para se manter os contratos populares legais. O que pode motivá-los exatamente a fazer isso? Antes de responder a essa questão, gostaria de ir rapidamente ao *direito cosmopolita*. O direito cosmopolita de Kant – que não conhece o direito moderno natural – é talhado por pessoas que *não* estão sob a proteção de uma sociedade estatal legal. Isso está na essência de dois casos: em *um* caso atual do século XVIII com a chegada do conquistador, comerciante e pesquisador europeu em terras estranhas, cujos habitantes não estavam organizados em Estados. O direito cosmopolita coloca essas pessoas sob uma proteção legal, e impede que haja hostilidade para com elas. O *segundo* caso refere-se à chegada de uma pessoa em terra estranha. Kant indica aqui o direito cosmopolita como o direito de oferecer pacificamente a sociedade ao povo estranho. Sem dúvida esse direito de hóspede não veta a rejeição da pessoa nos limites do Estado, se isso ocorre sem risco ao corpo e à vida da pessoa. Por fim, não é necessário abrir a porta a cada hóspede.

121

Com isso chego aos motivos dos quais, voluntariamente, parte um Estado ligado aos mandamentos legais do direito das gentes e do direito cosmopolita. Kant oferece esses motivos em um cenário histórico-filosófico com o qual a aparição da paz perpétua é finalizada no palco da história mundial. Com esse cenário ele dá ao direito racional uma dinâmica *temporal*, que não se encontra dessa forma em Hobbes, nem em Locke nem em Rousseau. Segundo esse cenário não podemos esperar que os Estados sejam *reformados* de hoje para amanhã no sentido do direito racional. Antes, pelo contrário, deve-se entender a reforma como um longo processo subsumido à complexidade histórica mundial da *racionalidade instrumental* e da *razão pura prática*.

122

Contemplemos um tanto mais diretamente essas duas forças motoras. Começemos

123

com a razão. A tese de Kant, no texto *À paz perpétua*, de modo simplificado diz: temos o dever incondicional legal de promover a paz perpétua, e se este é nosso dever, então é preciso ser possível também mediante o cumprimento de nossos deveres legais-morais promover a paz perpétua. Pois o que é exigido do prisma racional-legal não pode ser falso do ponto de vista prático. Consideremos como fim do Estado a realização do direito, então encontraremos um estado no qual cada um é livre para escolher seu próprio modo de vida. No entanto, o que ocorre se não nos mantivermos em nosso dever legal? A guerra, pois, não nos acompanhará como uma sombra até o fim de todos os dias? Kant nega esta denominada questão última e, em uma fala que hoje não mais inspira confiança, observa que a “grande artista natureza” (VIII 360) em seu modo de prever tem encontrado a instituição para a obtenção da paz perpétua aqui na terra. Expresso de modo menos dramático, Kant formula aqui um *princípio subsidiário*¹³. Este princípio diz que o homem realmente tem o dever de realizar a paz perpétua; mas isso então se ele não seguir seu dever, a natureza mesma estará voltada para a realização desse fim. Onde, porém, há nisso o modo de “precaução” da natureza? A resposta diz: a natureza tem dado ao homem como ser natural um *design* determinado. Ela o tem criado como *egoísta racional*, que se serve de sua racionalidade instrumental para realizar seus interesses e desejos. A ponte de seu modo de previsão existe em que numa visão estendida se vê *neutralizado* o egoísmo dos indivíduos. Pois se nós reagimos como egoístas racionais, então nos damos em um estado legal mediante o qual a guerra será superada, porque só a paz pode maximizar nossa passividade necessária (*Bedürfnisbefriedigung*) em segurança.

Por isso, reitero, moral e prudência, por caminhos separados, conduzem à paz perpétua: o homem deve, como fim-último da natureza promover a paz perpétua a partir de fundamentos morais e legais. E não há alternativa: se ele não fizer isso, a natureza o apanhará na tomada da prudência e o pressionará nesse estado. Como nós e os outros queremos viver em vinte anos? A resposta de Kant diz: com os meios do direito temos toda razão em aspirar à paz perpétua como o mais alto bem político: *sem direito não há paz, sem paz não há liberdade em segurança, e sem segurança não há bem-estar*. Nós queremos a paz perpétua porque somos neste ponto egoístas racionais, e *devemos* promover a paz perpétua com os meios do direito, porque somos, moral e legalmente, obrigados a isso. Mas o que queremos e

124

¹³ Ver VIII 313.

devemos, isso também *podemos*.

Com esses apontamentos podemos passar para a terceira parte do curso, na qual gostaria de tratar do potencial sistemático, para nosso pensar e agir atual, da filosofia de Kant sobre a paz. Onde está este potencial? Até que ponto pode nos ser valiosa a concepção kantiana histórica-filosófica do direito público racional para nossa busca de paz e bem-estar? Em seu ensaio de 2004 “A constitucionalização do direito internacional ainda tem uma chance?”, Jürgen Habermas não deixa dúvida sobre sua simpatia pela tese de Kant, de que o direito institucionalizado é o meio apropriado “para realizar os objetivos expressos da manutenção da paz e da segurança internacional, assim como a implementação da democracia e dos direitos humanos” em todo o mundo. (2004, p. 115, trad. p. 118). Habermas fala do “projeto kantiano”, válido por completo, pois pensa na juridicização das relações entre Estados como meio da fundamentação e garantia da paz.

125

Com esta pretensão de instituir e manter a paz com os meios do direito das gentes, registra-se o princípio genuinamente kantiano, que Habermas partilha com muitos outros autores. Entrementes, os kantianos não são unânimes sobre *como* essas relações interestatais deverão ser melhor institucionalizadas.¹⁴ Existem três alternativas a escolher: a *liga dos povos*, a *república mundial* e uma *forma mista* entre liga dos povos e república mundial, que Habermas denomina “política mundial interna sem governo mundial”.

126

Iniciemos com as duas *primeiras* possibilidades: a *liga dos povos* e a *república mundial*. A discussão “clássica” dessas alternativas encontra-se em Kant mesmo. Temos visto que Kant sugere uma liga dos povos e espera, com isso, que os Estados se reformem no sentido de uma forma republicana de governo, para a partir do próprio conhecimento se ligar voluntariamente ao direito das gentes. A liga dos povos, entretanto, não parece ser a *única* possibilidade de pensar a paz perpétua com base no direito racional. Antes, o contrário, há uma *segunda* apreciável e sofisticada possibilidade de reclamar a paz perpétua por meio do direito, a saber, a constituição de uma *república mundial*. A *república mundial*, conforme pensa Kant, seria um Estado regido mundialmente segundo um ponto de vista republicano, que em geral não tem necessidade do direito das gentes, porque é o único Estado sobre a terra. De fato, Kant defende em *uma* passagem seu escrito sobre a paz, a tese de que a razão *mesma*

127

¹⁴ Entre outros, ver: Otfried Höffe, 1999 e 2002.

reclama a república constituída mundialmente segundo o direito racional. Desse modo não apenas os homens singulares são obrigados a renunciar a sua liberdade sem lei a favor do poder estatal; os Estados mesmos estão sujeitos à obrigação de se colocarem no Estado de unidade mundial-republicana. Com esse último ato popular-legal da fusão dos Estados em um superestado seria solucionada, à golpe de mão, o problema da guerra entre Estados.

Observemos o conceito “Razão” de Kant; ele segue um princípio férreo: o que é racional deve ser definido – se não hoje ou amanhã, então, em qualquer momento futuro. Fundamentos racionais nos obrigam a ações determinadas – e fundamentos desculpáveis podem ter aqui sumamente um efeito adiado. À obrigatoriedade mesmo eles *não* se levantam contra. – Conheço apenas um caso singular da filosofia kantiana em geral, em que Kant, sem comentário, rompe com este princípio: a saber, na república mundial. Ela é um princípio realmente racional, mas infelizmente não realizável no âmbito prático. Cito o escrito da paz de 1795: porque os povos, “segundo sua ideia do direito das gentes, não querem isto [república mundial, H.K.] de modo algum, por conseguinte o que é correto *in thesi* repudiam *in hypothesi*, então, no lugar da ideia positiva de uma *república mundial* (se tudo não estiver perdido) somente pode deter a corrente da inclinação hostil e retraída ao direito; sucedâneo *negativo* de uma *liga* consistente, sempre expansiva e que repele a guerra, contudo com o perigo constante de seu rompimento” (VIII 357; trad. 42). Em virtude de não quisermos factivamente a república da paz, precisamos nos orientar na ideia de uma liga de Estados.

128

Por que não queremos a república mundial? A chave para a resposta a esta questão encontra-se em uma parte posterior do escrito da paz, no qual Kant trata da garantia da paz perpétua. Aqui ele alega em princípio a prova de que a república mundial propriamente *não* é racional. Essa prova da racionalidade de nossa recusa a aceitar a república mundial, contudo, refere-se não à dimensão do *direito racional*; ao contrário, Kant justifica a liga dos povos na repressão à *base natural crescente* de nosso querer. A existência de muitos Estados independentes uns dos outros é preferível de modo racional a uma república mundial, “porque as leis com abrangência aumentada do governo sofrem danos com sua pressão sempre maior e um despotismo vazio de alma, depois que extirpou os germes do bem, degenera, porém, no fim, em anarquia” (VIII 367; trad 54). Por que o Estado mundial seria um “despotismo vazio de alma”? Segundo o entendimento de Kant, o despotismo é indicado pela ausência de

129

liberdade. Nela o Sr. trata seus “súditos – como crianças menores de idade, incapazes de distinguir o que é verdadeiramente benéfico ou prejudicial” (VIII 290).

A questão agora é por que o estado mundial é um déspota – e a longo prazo não reagirá conforme a perspectiva republicana. À essa questão, para Kant, se responde por meio da *diversidade natural crescente dos povos*. Porque os povos são diversos já em sua pátria, eles têm também diferentes representações sobre o que é bom para eles, isto é, sobre quais projetos político-culturais eles querem promover. Essas diferenças se documentam para Kant na *diversidade* de falas e religiões, que – e esta é a sua tese central – foi pretendida pela *natureza mesmo* (ver VIII 367). A natureza limita o âmbito de nosso querer, no qual ela gesta, como base da estrutura natural de nossa existência, linhas determinadas normativas exatas. A liberdade do arbítrio dos povos oferece um limite natural à questão de sua própria existência. Por fim, não podemos querer não sermos nós mesmos.

130

Esses interesses naturais na conservação e na promoção da própria – como nós hoje diríamos – identidade *cultural* de um povo são flexibilizados no intercâmbio comercial com outros povos. A natureza tem separado os homens em povos, para assegurar vantagens uns aos outros no decorrer de trocas recíprocas. O “espírito do comércio” (VIII 368), no entanto, é o inimigo da guerra.

131

Com isso, a visão de Kant de um mundo do amanhã recebeu um contorno concreto: os povos deste mundo querem se reger de modo autodeterminado – e pretendem estimular o comércio com outros povos. Isso, da perspectiva do direito racional, só parcialmente é racional, pois a constituição de uma liga das nações toma a razão como pano de fundo de um atuar completamente previsível da natureza. A liga das nações poderá ser indicada por muito tempo como sucedâneo negativo da república mundial, por não se ter proporcionado clareza sobre a conformidade a fim da natureza. Nós homens não somos apenas seres racionais que devem executar suas ações segundo princípios do direito racional, somos de forma natural seres vivos organizados em povos, que querem viver segundo sua própria facção. Desse modo, a juridicização das relações interestatais na forma institucional de uma liga de povos livres é *simultaneamente* um *mandamento da razão* e um *mandamento de prudência*. Na recepção de uma famosa e paradoxal formulação de Kant sobre a “sociabilidade insociável” do homem, também podemos dizer: a “sociabilidade insociável” dos Estados promove a paz

132

perpétua na terra, porque as nações com base em suas identidades particulares evitam a aproximação com outras nações, não obstante também procurem essa aproximação devido a seus interesses econômicos. O interesse no bem-estar próprio torna-se, com a globalização dos mercados e da esfera pública, o motor decisivo da paz perpétua.

Agora, o que se pode manter desta concepção de um mundo com Estado único no qual, em um intercâmbio global de mercadorias (*Gütern*), estão pensamentos e opiniões que não se entendem como um todo? A liga dos povos é a melhor forma de juridicização institucional para as relações interestatais? Jürgen Habermas retoma Kant em seu texto citado sobre a constitucionalização do direito das gentes *contra* a república mundial, posto nela as nações e os povos não poderem defender sua identidade cultural. Destarte, também a concepção de Kant de liga global de Estados soberanos não convence Habermas. Em sua crítica à república mundial, Kant não levou em consideração seriamente a opção, por ele mesmo esboçada, de um Estado cosmopolita, pois tem por base a ideia de uma “soberania popular dividida” (2004, 127; trad. 131).

133

O que Habermas entende por um estado cosmopolita? Com sua ideia de um Estado cosmopolita ele amplia a imagem jusnatural das nações como os únicos autores no âmbito da política internacional. Não apenas as nações, também os indivíduos devem, pois, responder como autores do direito das gentes. Institucionalmente isso ocorre – assim pensa Habermas – factivamente por meio da ONU, que no campo da segurança internacional tal como da defesa e imposição dos direitos humanos, que tem perdido competência de intervenção em cada Estado membro. Por conseguinte, visto, factivamente, a ONU é uma comunidade de Estados e de cidadãos (ver 2004: 133), tanto que hoje desenha os contornos de uma “política interna mundial sem governo mundial” (2004: 135).

134

A concepção de Habermas de uma “política interna mundial sem governo mundial” considera a objeção kantiana contra a república mundial sem renunciar ao interesse cosmopolita do direito racional: “Se a comunidade dos povos restringir-se às funções de manutenção da paz e proteção dos direitos humanos, a solidariedade dos cidadãos cosmopolitas não precisa, como a dos cidadãos de um Estado, apoiar-se em valorações eticamente ‘fortes’ ou nas práticas de uma cultura política e forma de vida comuns. Basta um unísono da indignação moral em relação a violações graves dos direitos humanos e infrações

135

flagrantes da proibição de ações militares de agressão.” (2004, p. 141-142; trad. 146).

A ideia de Habermas de direito cosmopolita, portanto, funda-se na ideia de direitos humanos válidos universalmente. Todo cidadão deste mundo precisa ter a chance de poder reclamar na justiça esses direitos perante a esfera pública mundial. Essa esfera pública mundial é representada institucionalmente por meio da ONU, a qual é dependente da subvenção ativa dos Estados, para poder exercer seu regime de direito efetivamente em nome da segurança e dos direitos humanos. Segundo Habermas, como representante institucional da esfera pública mundial, a ONU tem muito bem autorização legal popular para a intervenção militar. Sem o assentimento da esfera pública institucional representada pela ONU, não há certamente intervenção política legítima. Com isso, para Habermas, a ideia de uma soberania última política dos Estados singulares é substituída pela – como eu quero denominá-la – ideia de uma soberania dos cidadãos do mundo em termos de direitos humanos legitimada e institucionalmente assegurada pela ONU. Para isso as Nações Unidas apresentam seguramente a corporificação da rousseauniana *volonté générale*, na qual todo cidadão do mundo participa.

136

Com sua ideia de direito cosmopolita Habermas acata o pensamento de Kant, de que o homem, como homem em um mundo limitado globalmente por meio de relações comerciais diante de quaisquer Estados, tem o direito de não se aniquilar em sua existência física. No entanto, a versão de Habermas do direito cosmopolita ultrapassa o fraco conteúdo normativo do direito cosmopolita de Kant. Pretendo expor três diferenças entre essas duas versões do direito cosmopolita.

137

Primeiro: enquanto para Kant o direito cosmopolita tem um sentido meramente liberal de direitos humanos, isto é, em princípio coincide com o *direito negativo à liberdade*, em Habermas ele se modifica (*mutiert*) para representar três tipos de direitos humanos, a saber, o *direito negativo à liberdade*, o *direito positivo à participação* e os *direitos sociais à participação*. *Segundo*, para Kant não se pode entender de modo algum o direito cosmopolita como direito de coerção. Para ele é sacrossanta a ideia da soberania de cada Estado no entendimento kantiano, o direito de autodeterminação e a competência de autolegislação de um Estado, sozinhas, tornam-se perigosas pela menoridade autoprovocada de um Estado. Essa menoridade registra-se nos atos de guerra perante outros Estados, que têm o direito à

138

autodefesa e com isso poderem aniquilar o Estado agressor. Em Habermas, o direito cosmopolita corporificado institucionalmente aceita um caráter de pressão – ainda que fraco – por parte da ONU. *Terceiro*: Kant pensou o progresso rumo à paz perpétua ainda a partir da perspectiva da constituição interna de cada Estado, que primeiramente precisa se reformar no sentido de uma república; antes, um Estado global da paz pode ter alcançado, assim pensa Habermas, a paz a partir da perspectiva da esfera pública mundial e da instituição supranacional da ONU. Habermas é muito bem consciente de que a ONU certamente só pode cumprir suas duas funções, de segurança da paz e de proteção aos direitos humanos, se puder se proteger das nações que a partir de si colocam-se à disposição para respectivas investidas econômicas, pessoais e militares.

A questão decisiva é: em que medida queremos e podemos pressionar a ONU, no âmbito dos Estados, a conduzir reformas no sentido do direito cosmopolita – ou se nós mesmos precisamos e queremos estabelecer a pretendida reforma interna dos Estados. Com sua proibição legal e internacional de intervenção, Kant tem exclusivamente colocado a *segunda* opção, a qual, seguramente, nessa forma, hoje não convence mais. Gostaria de apresentar duas razões contrárias a essa opção. *Primeiro*: a ideia de Kant de Estado único, cuja soberania de modo algum é limitada, não pode mais convencer em vista de uma globalização técnica, econômica e ecológica do mundo. O quadro romântico de nações, que cuidam primariamente de seus próprios projetos políticos e religiosos, não só limita a evidente violação interna estatal dos direitos humanos em seus limites legitimadores, bate também em seus limites nos quais a realização desses projetos esbarram nos interesses legítimos de outras nações. *Expresso de modo pontual*: não há reserva de direito das gentes protegida da barbárie, e também não há espaço livre para a permanente destruição de meios ecológicos relevantes para a vida de todos os homens.

Segundo: Kant pensa, como temos visto, a condição de cidadão cosmopolita dos homens a partir da perspectiva do direito racional e da economia. Direito e bem-estar não se refutam, segundo Kant, mas relacionam-se de modo complementar um ao outro. Essa imagem de uma harmonia pré-estabelecida entre o direito e o bem-estar, tal como antes de Kant foi defendida por Adam Smith em *A riqueza das nações* (1776) com sua concepção de “mão invisível de Deus”, não representa sozinha a idealização da ciência econômica desencadeada.

Ela desfigura as relações factíveis próximas e grotescas. Kant não levou em conta um ator econômico que propriamente tem interesse na maximização de ganho, quando já pode satisfazer todas as suas necessidades. E Kant parece logo não ter contado com que o comércio é só *um* aspecto de uma economia ampla no mundo. As nações impulsionam não só o comércio mútuo, elas também consomem produtos que outras nações não colocam mais à disposição. Uma comparação: tampouco a filosofia moral kantiana conta com homens prontos a *repudiar* completamente abnegados a lei moral, a filosofia do direito kantiana conta com um *homo oeconomicus*, que mesmo quando suas necessidades individuais podem ser satisfeitas por longo tempo, ainda tenta lograr a outros. A imagem de Kant do *homo oeconomicus* tem por pré-imagem o sólido comerciante inglês, que chegou ontem em Königsberg e depois de amanhã partirá para Riga para, em sua própria pessoa, atuar em seu próprio negócio. Nessa imagem não estão previstos fundos internacionais de divisa, mercados anônimos de capital, grandes tecnologias e poluição do meio ambiente.

Com a globalização do saber, da técnica e da economia colocam-se novos desafios para nossas ações que visam a paz e o bem-estar. São porém desafios que precisamos levar a cabo pelas instituições do *direito*. Por conseguinte, o direito pode enfrentar esses desafios, mas precisa *modificar* a si próprio. Ele precisa se *ajustar* a novos dados, sem com isso renunciar a sua pretensão de ser direito “correto” ou “legal”. Daí, penso eu, a sugestão de Habermas apontar na direção legal: *será procurada uma forma da institucionalização do direito, por meio da qual o direito dos homens será outorgado a uma identidade cultural própria no interior dos limites dos direitos humanos e da garantia à paz*. A irreversível globalização dos mercados precisa caminhar com uma globalização do direito de pressão supervisora, na qual esses mercados não tentem proteger a identidade cultural e a autodeterminação das nações com a intenção de dominar. Ao mesmo tempo, este direito precisa considerar – e domar – um novo tipo de cidadão do mundo, o que nem Kant e nem Habermas tematizaram. Este *civis mundi* não é ator global, econômico e advogado dos direitos humanos, que procura apoio em uma comunidade com valores particulares. Ele não se liga estritamente, de uma vez para sempre, às comunidades particulares solidárias, mas é um tipo de *percurso livre (free rider)*, que prontamente troca suas identificações culturais ou escolhe um tipo de *patch-work*-identidade.

Naturalmente o direito não pode desempenhar essas diversas funções sem atrito. Em nome da segurança e dos direitos humanos concentremo-nos principalmente na política de

poder legal de justificação de intervenção das Nações Unidas, diante do que resulta o problema de um conflito possível entre a ideia da autodeterminação política de uma nação, de um lado, e a dos direitos humanos, de outro. Formulado em uma questão: Quanta autodeterminação política os direitos humanos podem assegurar? Devemos considerar, da perspectiva dos direitos humanos que toleram a autodeterminação política de uma nação singular, que a partir de resolução própria tem se dado uma constituição, por meio da qual direitos humanos elementares serão violados? Se não devemos, então o primado compete aos direitos humanos. Pois não haveria – como pensa Habermas em sua obra *Direito e democracia* – cooriginalidade entre soberania popular e direitos humanos. Antes, pelo contrário, a ideia da autodeterminação política seria subordinada à ideia de direitos humanos legitimados.

Com este primado legitimador dos direitos humanos (ou – kantianamente falando – do direito racional) diante da soberania popular factivamente exercida, há ainda um outro problema, que não devemos subestimar. Se a “política interna mundial sem governo mundial” em nome dos direitos humanos e da segurança, principalmente, precisa ser capaz de examinar *todo* conteúdo em sua obtenção legítima da autodeterminação de uma nação, isso tem também repercussão em sua autocompreensão cultural. Dessa consequência igualizadora de sua filosofia política, Kant tenta evitar as convicções axiológicas divergentes das nações por meio da referência a um limite natural crescente da ligação entre os Estados, em virtude do que a república mundial não possui chance de realização. O recurso a esta base vista *naturalmente* de nossa existência cultural, nesta forma, seguramente hoje não nos é mais possível. Não é mais possível entender a identidade cultural mediada pela língua e pela religião, como resultado de um processo teleológico não descoberto pelos atores mesmo, perante o qual esses atores não podem estabelecer distância. Kant se deu conta de que a determinação à e a vontade de identidade cultural mesmo são culturalmente mediadas e a isso está sujeito um processo de ensino-aprendizagem. Aceitemos deveras o direito racional, então os direitos humanos têm precedência diante da vontade de uma comunidade, cujo valor é contingente. A cultura não pode subtrair o *status* definido em termos de direitos humanos de todos os homens como cidadãos do mundo, os quais, diante de cada um e de cada instituição têm direitos morais determinados, insubstituíveis e inalienáveis.

A concepção do *status* do homem de cidadão do mundo definido em termos de direitos humanos, contudo, não conduz à república mundial por *duas* razões. Da *primeira* razão temos conhecimento por meio de Kant e de Habermas: após supor uma forma funcional estatal, ao lado do direito abstratamente válido, de convicções axiológicas concretas que vinculam os cidadãos uns aos outros como que por meio de uma liga invisível. Dessas – por exemplo, mediações religiosas – convicções axiológicas parte uma forte energia vinculadora, ao mesmo tempo em que elas motivam os cidadãos a tomar o bem-estar dos concidadãos meramente como desvantagem pessoal no consumo, *porque* ele divide seus valores.

144

A respeito disso surge agora uma *segunda* razão contra a república mundial. O direito necessita sempre de interpretação e aplicação. Isso vale também para os direitos humanos. Faz sentido especialmente transformá-los em direitos sociais. Formulado em uma questão: há uma interpretação dos direitos sociais que sob todas as circunstâncias e a todo momento é ligada e válida de igual modo para todos os homens no mundo? Penso que a resposta a esta questão pode ser apenas *negativa*. Naturalmente não há uma semelhante interpretação. Precisamente por não haver semelhante interpretação, porém, seria atrevido, se considerado desde a perspectiva dos direitos humanos, exigir de todas as culturas e nações compreenderem uma interpretação *única* desses direitos, a qual nunca pode estar completamente sem alternativa. Minha tese diz por isso: se existisse um estado mundial então este estado precisaria oferecer uma interpretação dos direitos sociais que fosse válida para o mundo em geral no sentido jurídico da palavra. Por meio disso todos os homens e culturas se tornariam de igual modo, em termos de conteúdo, destinatários dos direitos sociais, embora juridicamente devessem ser eliminadas as diferenças existentes na percepção relativa ao estranho e ao mesmo (o igual) entre essas culturas. Conflito entre as culturas e povos reunidos sob o teto de uma república mundial e que fossem inevitáveis, poderiam por fim ser resolvidos de todo por uma autoridade estatal desmedida e uma burocracia limitada (*ausufernde*), sob o custo da autodeterminação. De modo diferente apresenta-se a situação contrária no âmbito de uma “política interna mundial sem governo mundial”, porque aqui ao contrário tanto da *desigual temporalidade* do desenvolvimento econômico quanto da *diversidade* de autointerpretação cultural poderá ser instalado um maior espaço livre.

145

Vamos à conclusão. Temos visto em nosso curso que, segundo Kant, a realização do

146

direito do Estado de direito em si, do direito das gentes e do direito cosmopolita deve ser direito racional diferenciado do mais alto fim legal-moral de nossas ações. Simultaneamente, Kant interpretou que nós, baseados em interesses racionais próprios, também somos motivados a viver em um mundo organizado segundo princípios do direito racional. É um mundo no qual nós não nos instrumentalizamos mutuamente, embora busquemos nosso próprio proveito nele. Isso aproxima messianicamente da imagem impressionante de um futuro — no qual nossa prosperidade depende de uma parte essencial de nós mesmos e de nossa racionalidade —, desafiada por um mundo no qual *nascem* a globalização dos mercados e os *meios importantes e temporalidades desiguais* que se *reconhecem* no desenvolvimento. Esses *meios importantes e temporalidades desiguais*, porém, podem ser amortecidos – como argumentei – apenas por meio do direito racional; e isso deve proteger, sim, a liberdade e igualdade de todas as pessoas. Das três alternativas da juridicização institucional do direito das gentes, certamente, convence apenas a concepção de uma “política interna mundial sem governo mundial”. Essa concepção aponta para a “reconciliação” da autonomia das nações na escolha de suas identidades com vínculo incondicional dos direitos humanos inalienáveis e insubstituíveis.

Pretendemos viver em um definido mundo kantiano cosmopolita (*weltbürgerlich*)? Retomamos nossas reflexões iniciais sobre as três dimensões de nossas ações, então talvez possamos dizer: *queremos* viver em um mundo determinado pelo “direito justo”, porque pelo lado do direito não há garantia de liberdade e nem bem-estar duradouro. E *devemos*, no sentido moral da palavra, viver em um mundo determinado porque temos dever legal de promover a justiça. E porque aquilo que queremos e devemos também *podemos*, nada fazer significaria ter a irracionalidade e maldade como os únicos fundamentos.

147

Referências

Gerhardt, Volker: *Immanuel Kants Entwurf ‚zum ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995.

Gosepath, Stefan / Merle, Jean-Christophe (Hrsg.): *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, München 2002.

Guyer, Paul (Hrsg.): *Kant and Modern Philosophy*. Cambridge 2006.

Habermas, Jürgen: „Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?“, in: Habermas, Jürgen: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main 2004, S. 113-193.

_____. „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt a. M. 1996, S. 192-236

Hobbes, Thomas *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen Staates*. Hrsg. von Iring Fetscher, übersetzt von Walter Eucher, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Höffe, Otfried: *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München 1999.

_____. (Hrsg.): *Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden* (= Klassiker auslegen Band 1), Berlin 1995.

_____. Weltrepublik. In: *Globalisierung und Demokratie*, org. de Stefan Gosepath e Jean-Christophe Merle, München 2002.

Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M, Hamburg 1956

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften etc. Berlin 1900 ff.

_____. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis - Zum ewigen Frieden. Mit einer Einleitung, Anmerkungen, Registern und Bibliographie kritisch hrsg. von Heiner F. Klemme. Hamburg 1992 (= Philosophische Bibliothek Bd. 443).

_____. Kritik der Urteilskraft. Mit Einleitungen und Bibliographie hrsg. von Heiner F. Klemme. Mit Sachanmerkungen von Piero Giordanetti. 2. Auflage. Hamburg (= Philosophische Bibliothek Bd. 507), 2006.

_____. Kritik der praktischen Vernunft. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von H. F. Klemme hrsg. von Horst D. Brandt und H. F. Klemme. Hamburg 2003 (= Philosophische Bibliothek 506). LXIII, 277 S. Zugleich als Sonderausgabe in: Kant, *Die drei Kritiken*, Hamburg 2003.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*. Hrsg. von Bernd Ludwig, Hamburg 1986, v. VI.

Kleingeld, Pauline: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg 1995.

Klemme, Heiner F.: *Immanuel Kant*, Frankfurt a.M., New York 2004.

_____. Einleitung in: Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch – Zum ewigen Frieden*, Hamburg 1992, S. VII-LIII.

Radbruch, Gustav. „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“ (1946), in: Radbruch, *Rechtsphilosophie. Studienausgabe*. Hrsg. von Ralf Dreier und Stanley L. Paulson,

Heidelberg 1999, S. 211-219.

Saner, Hans: *Kants Weg vom Krieg zum Frieden. Band 1: Widerstreit und Einheit. Wege zu Kants politischem Denken*, München 1967.

Stammler, Rudolf. *Wirtschaft und Recht*, Berlin 1906.

Traduções utilizadas

HABERMAS, Jürgen. A inclusão do outro. Tradução de Gerorge Sperbeg e Paulo Astor Soether. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. O ocidente dividido. Trad. Luciana Villas Boas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

KANT, Immanuel. *O conflito das faculdades*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução de Paulo Quintela. In: *Immanuel Kant*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores).

_____. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. *À paz perpétua*. Trad. de Marco A. A. Zingano. Porto Alegre: L& PM, 1989.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.